



ВЛАДИСЛАВ СОЙФЕР

DIE JACOBSLEITER

論語

КОНФУЦИЙ. ЛУНЬ ЮЙ

Глава первая: «Учиться и...»

К читателю.....	4
Китайская грамота.....	6
Цзы юэ.....	8
В начале было 學.....	9
1.1. Радости и горести.....	11
Принц.....	15
1.2. Сын и брат. Корень и путь.....	17
Путь.....	19
Корень.....	21
Онтологическая благодарность.....	23
1.2. Окончание разбора.....	26
1.3. Искусные слова и приятная внешность.....	28
1.4. Три проверки.....	31
Самопознание.....	33
Чжун-верность.....	35
Синь-искренность.....	38
1.4. Окончание разбора.....	41
1.5. Страна тысячи колесниц.....	46
1.6. Брат, сын и взнь.....	50
1.7. Он учен!.....	55
1.8. Кто тебе ровня?.....	59
1.9. Народный этос.....	63
Дэ: неодинокый этос.....	64
1.9. Окончание разбора.....	66
1.10. Не домогался.....	69
1.11. Дао отца и дао сына.....	74
1.12. Дисциплина формы, смягченная человечностью.....	77

Социальная форма Ли.....	79
1.12. Окончание разбора	85
1.13. Трудный текст	88
1.14. Штрихи к портрету цзюнь цзы.....	93
1.15. Конфуций и ювелирное дело	95
Стилистическая лаборатория Конфуция	97
Цзы Гун	99
1.15. Окончание разбора	101
Эр бу.....	103
1.16. Знать людей	106
Учиться и... (итоги).....	112
ЛУНЬ ЮЙ 1. «Учиться и...» (перевод)	121

ЛУНЬ ЮЙ

Глава первая: Учиться и...

Опыт очень медленного чтения

К читателю

Эта книга написана не профессионалом-китаистом, а заинтересованным читателем-дилетантом. Все мои переводческие и комментаторские амбиции останавливаются у порога здравого смысла, с напоминанием себе, что профессионал всегда знает лучше, последнее слово принадлежит ему. Поэтому текст этот во многом будет состоять из прямого или непрямого обращения к мнению русских китаистов (Алексеева, Переломова, Кобзева и др.), переводчиков на другие языки (Jesuits, Legg, Lyall, Lau, Eno *etc.*) китайских комментаторов (Чжу Си) и учеников или оппонентов Конфуция (Цзэн-цзы, Цзы Сы, Мэн-цзы, Лао-цзы, легистов и др.).

Если я отважился писать на тему, в которой не являюсь экспертом, то только для того, чтобы подробно задокументировать в ней личный опыт изучения мысли Конфуция. Но не для того, чтобы поставить свой труд на одну полку с профессиональными исследованиями. Я достаточно познакомился с материалом, чтобы понять, что с амбициями тут надо быть очень осторожным. И я знаю по своей профессии, как отвратителен наглый в своем простодушии дилетант. Все, что я пытаюсь сделать, это лишь первые шаги понимания. Но не «популярного», а, насколько возможно, основательного понимания.

Несмотря на то, что книга выглядит как очередная капля в океане шарлатанской писанины, затопившей книжный рынок, ее главным лейтмотивом является антишарлатанское понятие

學, учиться, – первый иероглиф Лунь Юй. Здесь не изрекаются глубокомысленные истины, не ниспровергаются заблуждения. Здесь никому не «открывают глаза», никого не поучают. **Единственный человек, которого я здесь учу, это я сам.** Эта книга – опыт *ученического* понимания, с полным осознанием его неполноты и несовершенства.

Кому это может быть интересно? Профессионалу? Вряд ли. Искателю популярного знания? Тоже нет. Разве что такому же заинтересованному читателю, который любит учиться медленно и основательно, и которому любопытен сам процесс учебы.

Единственную категорию читателя, которой не стоит открывать эту книгу, я могу назвать сразу. Это любители эзотерики и «восточной мудрости». Книга не для них. Да они и не выдержат больше 3-4 страниц. Простодушная «духовность» любит, чтобы было попроще, shortcut'ом, сразу к сияющей Истине, одним рывком души к Мистическому Абсолюту. Тут такого не будет. Тут будет много неторопливых разборов и рационалистического занудства.

Книга будет состоять из множества глав (возможно, по одной на каждый текст Лунь Юй) и некоторого количества прелюдий, интерлюдий и постлюдий: экскурсии в другие тексты, разбор иероглифов, осмысление пройденного. Одна из таких прелюдий сейчас и начинается.

Китайская грамота

Иероглифы – умное письмо. Они многомерны и емки. Один знак может содержать целое высказывание. Графический образ может выражать и происхождение, и внутреннюю смысловую конструкцию понятия. Понимание графики открывает вид на многотысячелетнюю историю слова, показывает процесс его рождения, внутреннюю жизнь, взаимодействие смысловых элементов. Иероглиф похож на живое мыслящее существо, общаться с ним – бесконечная радость и удовольствие. Но также и необходимость.

Этимологические штудии для китайского языка гораздо важнее, чем для европейских. Каждый образованный китаец, читая тексты, постоянно возвращается к происхождению иероглифов. Он *живет* в своей почти 5000-летней традиции, это его *дом*.

Понимания образа, конечно, недостаточно для понимания слова. Все-таки, иероглиф – не иллюстрация, не картинка в детской книжке. Но и без анализа зрительного образа понять китайское слово невозможно. Просто заучивать его – бессмысленная трата времени.

Слова европейских языков могут быть связаны по значению и звучанию. Китайский язык предлагает третий этаж связей – по начертанию. В европейских языках есть однокоренные слова, а в китайском могут быть «одно-графемные», включающие один и тот же графический элемент. Это – еще одно измерение в смысловой паутине китайской речи.

Китайский язык – один из самых омонимичных: количество знаков намного превосходит количество звуков. Один звук может быть выражен разными знаками и иметь разный смысл: иногда – десятки понятий на один звук. Игра слов по-китайски – самое естественное занятие, в котором носители языка даже не всегда отдают себе отчет, настолько плотным потоком идет эта игра: по сходству звучаний, по сходству смыслов и по наличию общих графем. Это открывает безграничные возможности для созидательной работы поэта и философа; и китайские поэты и философы этих возможностей не упускают.

В отличие от европейской культуры, названной так в сельскохозяйственном коде (*cultura – возделка*) или градостроительном (*цивилизация – от civitas, город*), китайская культура и цивилизация обозначают себя в письменном коде: 文, *wén, вэнь, письменность, знак, литература, узор, паттерн*. Иероглиф *вэнь* восходит к рисунку человека с татуировкой на груди. Эволюция к нынешнему состоянию была примерно такой:



Татуировка со временем «выцвела», осталась только «широкая грудь». Человек как бы распахивает одежду и предлагает полюбоваться своей татуировкой. Которой больше нет. Но это именно изображение *человека*. Список современных словарных значений – такой:

- отметка, рисунок, узор, татуировка, дизайн, украшение;
- письменность, литература, литературный текст;
- язык (中文 — zhōngwén — китайский язык);
- культура; цивилизация;
- утонченный, образованный, культурный, интеллектурал.

Здесь в единый смысловой узел завязаны: идея *человека*, идея *письменности* и идея *цивилизации*: такова концепция китайской культуры, выраженная одним знаком и одним слогом: 文, wén, вэнь...

Цзы юэ

Большинство текстов Лунь-юй начинаются с фразы 子曰, *zǐ yuē*, цзы юэ, поэтому с ней лучше разобраться прежде чтения текстов, – чтобы уже не возвращаться. Ее переводят либо «Учитель сказал», «The Master said» либо «Он сказал» (у Алексеева). Этот последний вариант вполне возможен; но его соблазн в том, что он сильно напоминает выражение αὐτὸς ἔφη, «он сказал», принятое в пифагорействе. Оно родилось в ту же эпоху, что и конфуцианство, но отличается от него по учению, по стилю, по духу. Я бы предпочел избежать этих ассоциаций.

Второй знак 曰 *yuē*, юэ, прост для понимания. Он состоит из *рта* и вылетающего из него, как стрела, дыхания или слова: 曰 = 日 + 一. «Вылетающая стрела» – это также знак единицы (числительное 1, единство, неопределенный артикль).

А на первом месте стоит знак 子 *zǐ*, цзы. Это иероглиф многозначный, выразительный, и его основное значение – неожиданное: дитя, малыш, ребенок, сын.



Первоначально рисунок изображал ребенка: большая голова и руки, поднятые вверх. Потом голова уменьшилась до черточки, а «распростертые руки» остались: 子. Только это уже не руки, а тот же знак единицы, что и в 曰.

От ребенка и сына значение распространилось на человека. Отсюда пошло обобщение до ты. (Забегая вперед: это вполне в духе конфуцианской философии эмпатии: человек – это ты, а не я или он). А оттуда – поворот смысла на учителя, а также хозяина, мастера, господина. Т.е. цепочка такая: дитя > человек > ты > господин > учитель. И это не бессмысленный набор: это разворачивание жизненной программы человека.

В этом значении учителя слово цзы застывает и превращается в почтительную прибавку к имени мудреца: Кун-цзы (孔子, учитель Кун, «Конфуций»), Лао-цзы, Мэн-цзы. В Лунь Юй имя Кун чаще всего опускается, остается только цзы: «Учитель сказал».

Теперь, глядя на знаки 子曰, можно видеть в них емкое высказывание: дитя > человек > ты > господин > учитель, т.е. человек, прошедший весь жизненный путь от ребенка до учителя, сказал, открыл рот, и из него стрелой вылетело слово. И оба иероглифа перечеркнуты одинаковой горизонтальной линией, единицей *йи* – числительным и неопределенным артиклем типа немецкого *ein*. Ein Meister – ein Wort.

И первым объектом пристального внимания будет, действительно, только одно слово.

Первый иероглиф книги, 學 *xié*, сюэ, учиться.

В начале было

Первая глава, названная по первым словам  *Хуэ эр, Сюэ эр*, «Учиться и...», – это парадный вход, **портал всей книги**. Она небольшая, всего 16 текстов. Но в них ученика встречают почти все основные мысли, термины, идеи и ценности учения Конфуция. Тексты подобраны так, чтобы этот идейный фонд предстал в компактном виде, для первого знакомства. Главу можно воспринимать как «парад идей». Или как *карту*, быстрый набросок конфуцианского ландшафта. Тут нет травестийной «популяризации»: все тексты серьезны и плотно наполнены смыслом. Но нет и углубления, для него еще время не настало.

 – «это врата вступления на путь-дао», так торжественно характеризует первую главу **Чжу Си**, конфуцианец конца XII века, один из самых почитаемых традицией комментаторов Лунь Юй. Он будет часто цитироваться в этой книге. Это умный, тонкий, проницательный собеседник; его помощь будет очень ценной.

Если первая глава является «порталом» Лунь Юй, то первый текст – это «портал» первой главы, а *первый иероглиф сюэ* – «портал» и *первого текста, и первой главы, и всей книги*. Рассмотреть его внимательно – последнее, что осталось сделать на подступах к Лунь Юй.

Китайское общество не было таким строго-кастовым, как индийское; в нем работали социальные лифты, главный из которых – система экзаменов. Человек, выучившийся и поднявшийся по этой лестнице, мог изменить свое социальное положение, иногда очень радикально. Система была разной в разные эпохи; не менялся лишь сложившийся вокруг нее общекитайский **культ учебы**, образования. Учеба в эпоху Конфуция означала освоение «шести свободных искусств» (этикет, музыка, каллиграфия/словесность, математика, стрельба из лука, управление колесницей); но в силу «филологических» склонностей самого Конфуция и всей китайской культуры, имела сильный крен в «книжность», **вэнь**.

, *хуэ, сюэ* состоит из четырех элементов. Внизу – **ребенок** , цзы, который, как я уже писал, значит также *человек, ты, господин, учитель, ученый, мастер*. Многозначность  выражает представление о том, любой ребенок – потенциальный учитель, ученый, мудрец. **Культ учебы** уже заложен в двусмысленности этого знака, означающего и начальный, и конечный пункты образовательного пути: **ребенок и учитель**. Сверху над ребенком – знак *крыши* , который придает учебе организованную и стабильную форму: теперь это **школа**.

Над крышей расположены *две руки*, «жадно загибающие» знание: . А между ними *сдвоенный иероглиф* .

Одиночный элемент 𠂆 значит: *косить, полоть, резать траву*, а также *управлять, властвовать*, а еще *наказывать*. (Смысловой переход от сенокоса к власти есть, но объясняется он так причудливо, что я опущу это.) Связь власти с учебой очевидна: человек, который учится, может сделать карьеру, занять высокое положение и получить власть.

Рисунок 𠂆 похож на прутья для наказания; может быть, они когда-то и имелись в виду (сечь провинившихся перед начальством? сечь учеников, чтобы лучше учились?), но ни один словарь этого не подтверждает. Они объясняют сдвоенный иероглиф 𠂆 как *надрезы и царапины* на костях или бамбуковых дощечках, которые были тогдашней «бумагой» и «тетрадами». (Царапины и надрезы – продолжение идеи «резать траву».)

Т.е., иероглиф 𠂆 изображает **копирование**. Это – **прописи**! Ребенок учится рисовать иероглифы, копируя за учителем...

Теперь можно вернуться к целому иероглифу и разглядеть в нем и *ребенка-будущего-учителя*, и *крышу-школу*, и *жадные-до-знаний руки*, и *прописи*...



Смысловая емкость китайских иероглифов такова, что они могут нести в себе связное высказывание, поясняющее и развивающее основное значение иероглифа, – в данном случае: *учиться*. Многосоставный иероглиф – это *не слово, а текст*. Это связь нескольких понятий, развернутая мысль.

Если еще раз взглянуть на иероглиф учебы, составленный из *ребенка / будущего учителя, школы* (системного образования), *жадных рук* (страсти к знанию) и *прописей* (опора на письменность и повторные упражнения), то можно увидеть целую концепцию образования. Китайская культура строит мировоззренческую конструкцию и **записывает ее на иероглиф**, как мы записываем данные на «флэшки». Там, где у других народов поговорки, мифы и философские тексты, там китайцам иногда хватает одного иероглифа, который озвучивается одним слогом. Это **самая компактная форма хранения культурной традиции**.

А теперь, когда устранено последнее препятствие, можно открыть ворота книги и войти.

門人, «люди у ворот» – это одно из названий учеников в Лунь Юй. Причем, начинающих учеников, делающих первые шаги. Именно таким «человеком у ворот» я себя сейчас и чувствую. Надо собраться с духом и сделать первый шаг...

1.1. Радости и горести

子曰：

學而時習之，不亦說乎？

有朋自遠方來，不亦樂乎？

人不知而不慍，不亦君子乎？

Учитель сказал:

Учиться и постоянно практиковаться – разве не *удовольствие*?

Иметь друзей, прибывших издалека, – разве не *радость*?

Люди не знают / не ценят / не понимают, и не огорчаться –
разве это не *благородный человек / цзюнь цзы*?

Если первая глава в целом служит обзором, панорамой идей, то чем служит первый текст? Что делает именно его «порталом», входом в философию Конфуция? Наверное, стоит отнестись к нему с особым вниманием, вслушаться в его смыслы, ритм, стиль.

Первое, что бросается в глаза – вопросительный тон (три риторических вопроса) и яркая эмоциональная окрашенность. Текст не поучает, не сияет неземным светом «восточной мудрости», а берет простой, домашний разговорный тон. Он обращен к воображаемому собеседнику, с которым предлагается разделить радость и восхищение.

Еще не прозвучало главное слово – 仁 жэнь, *человечность*, – которое объявляет эмпатию и взаимность основой этики. Но **стиль текста – дружеский диалог с читателем – уже вводит этот принцип на практике, наглядно, лучше любых объяснений**: он создает атмосферу теплого дружеского общения, наполненного учебой и радостью.

Введя (подспудно, через стиль) принцип человечности, этот текст формулирует и некоторые ключевые понятия. Первый иероглиф, *учиться*, уже разобран. Следующие три таковы: 習 *xí* – *практиковать(ся)*, 樂 *lè* – *радоваться/музыка*, 知 *zhī* – *знать/понимать/ценить*.

Чжу Си в своем комментарии обращает внимание на рисунок крыльев в 習 хі: «это птица, часто перелетающая [с места на место]» или часто хлопающая крыльями. Современные словари видят в рисунке птицу, взлетающую к солнцу, как Икар (знак солнца – внизу, под крыльями), либо птенца, который каждый день учится летать и часто-часто хлопает крыльями.

Практиковаться – это постоянно возвращаться к изученному, повторять, упражняться. Но есть и другой возможный смысл иероглифа – *практика как образ жизни, поведение*. А соседний знак 時 может значить не только *постоянно*, но и *в свое время*. И тогда возможен такой смысл: *учиться и потом (в свое время) применять изученное на практике, практиковать*. А это значит – не быть теоретиком, а *прилагать учение к жизни*, быть цельным человеком.

Поэтому первую фразу можно перевести двояко: и с частицей *-ся*, и без нее, и «постоянно», и «потом, в свое время».

Учиться и постоянно / в свое время практиковать(ся) – разве не удовольствие?

Иероглиф 樂 lè с очень выразительным двойным значением *радоваться, музыка* интересен тем, что станет важнейшей частью социальной и педагогической доктрины Конфуция. Музыка у него имеется в виду прежде всего обрядовая. Но надо заметить, что он и вообще обладал повышенной чуткостью к музыке, и его слушательские впечатления – самые яркие всплески эмоций в текстах Лунь Юй («Совершенный восторг! Полные уши!»).

Радость / музыка – это очень сильная смысловая пара. Возможно, для сверх-чуткого и эмоционального Конфуция это не только совпадение, но и личный опыт: эйфорическое восприятие звучащей красоты. Не будет преувеличением сказать, то музыка была для него радостью в звуках, а радость – музыкой в эмоциях.

Иметь друзей, прибывших издалека, – разве не радость (музыка!)?

知 zhī, жи – *знать / понимать / ценить*. Иероглиф изображает лук со стрелой и рот, и смысл его: *говорить метко*, будто стрелять точно в цель. Смысл: *говорить со знанием дела*. Но жи также значит *понимать и ценить* (быть способным оценить глубину мысли).

Но самое яркое событие первого текста – появление цзюнь цзы, 君子. Это сверх-важное для конфуцианства понятие, поэтому я оставляю его непереуевенным. Я вообще думаю, что основной понятийный лексикон (*дао, дэ, ли, жэнь, чжун, синь*) лучше оставлять без перевода либо сочетать китайское слово с условным переводом: *искренность-синь*.

Цзюнь цзы – точно лучше оставить как есть. И можно не спешить с толкованием: Конфуций еще уделит ему много внимания. (А я посвящу ему отдельный текст, идущий следом за этим.) Пока достаточно иметь в виду: **цзюнь цзы – это этический идеал: истинно благородный человек**. А в этом тексте цзюнь цзы – это человек, который не огорчается, что его не знают / не понимают / не ценят.

«Огорчаться» – 𠄎. Левый элемент – *сердце*. Без него 𠄎 значит *доброта, милость (узник + миска = кормить узника)*. А с сердцем все почему-то превращается в *раздражение, злость, обиду*. (Словари дают этому превращению смутное объяснение; я не буду его цитировать.)

Что самое трудное в тексте 1.1? Отсутствие очевидной связи между тремя фразами.

Учиться и постоянно практиковать(ся) – разве не удовольствие?

Иметь друзей, прибывших издалека, – разве не радость?

Люди не знают – и не огорчаться: разве не цзюнь цзы?

Приятность учебы; радость визита друзей; неогорчение от того, что тебя не понимают или не знают. Как это связано? Большинство переводчиков пожимают плечами и идут дальше. И только первый европейский перевод Конфуция (Jesuits, 1687) предлагает целостное объяснение. Пересказываю своими словами:

- 1) Ты учишься терпеливо и настойчиво, повторяешь и совершенствуешь изученное; ты не только знаешь, как правильно, но и применяешь знание к своей жизни, ведешь себя в соответствии с учением.
- 2) Благодаря этому, ты обретаешь репутацию, а через нее – друзей и учеников: о тебе узнают, к тебе приезжают, у тебя хотят учиться.
- 3) Если этого не происходит, и никто о тебе не знает, ты все равно не огорчаешься, не обижаешься. А если ученики приезжают и даже восторгаются тобой, но ничего не понимают, то даже это тяжелое испытание ты выдержишь спокойно. Принимаешь мир и людей такими, какие они есть, не злишься на них...

И текст сразу складывается в единое целое...

Чжу Си, комментатор XII века, которого я уже цитировал, завершает свой разбор так:

«Мне кажется, что радоваться своему влиянию на людей – это очень естественно. А не огорчаться, когда тебя не знают / не понимают / не ценят, – гораздо труднее. На это способен только человек с совершенным этосом-дэ. Как достигается совершенство этоса-дэ? Могу только повторить [за Конфуцием]: *правильная учеба, практика в навыках и знании, и еще глубокая радость, которой нет конца.*»

А потом Чжу Си цитирует своего учителя Чэн-цзы:

«Радость-счастье 樂 [от учения других] следует за радостью-удовольствием 說 [от собственной учебы] и возвращается удовлетворением, достижением полноты (тоже дэ, только другой иероглиф).

Без этой радости нельзя говорить о цзюнь цзы».

Принц

Пока свежа радость от чтения первого текста, который и сам был полон освежающей радости, можно заняться *этическим идеалом конфуцианства*, 君子, цзюнь цзы. Он включает элемент *цзы*, знакомый по «учиться» и «учитель сказал», но в первом значении: *сын, ребенок*. Оба иероглифа вместе значат «сын монарха», **принц**.

В историях многих языков наблюдалось, как *сословные* понятия постепенно превращаются в *этические*. Например, русские слова «подлый» и «благородный» проделали именно такую эволюцию. Конфуций так поступает со старым сословным термином *цзюнь цзы*: делает его преимущественно этическим, но не забывая при этом об исходном смысле.

Английское слово *gentleman* сменило смысл «аристократ» на «порядочный и воспитанный человек», но сохранило память об аристократичности. Точно так же и *цзюнь цзы* перестал быть «принцем», «княжичем», «сыном правителя», и превратился из титула – в **этический идеал**. Этот идеал показывает, как мог бы выглядеть человек, отвечающий этическим требованиям конфуцианства. Цзюнь цзы – это «истинно благородный человек», «истинный джентльмен», «человек совершенного этоса». Но смысл «принц» в нем сохранился.

Конфуций мечтал об идеальном благородном монархе, который объединит, восстановит распавшуюся страну. Так **этический идеал** *цзюнь цзы* возвращался в монархический круг понятий и становился еще и *политическим идеалом*. Но *никогда* Конфуций не придавал ему сословно-ограниченного смысла, не возвращал в прежнее состояние *титула*. Далеко не каждый реальный принц был достоин называться *цзюнь цзы*; с другой стороны, человек любого звания мог высоко подняться, отшлифовать себя как личность и стать *цзюнь цзы*. *Это не наследный титул, а этический идеал, полюс*.

Сочетание полярности, абсолютности понятия *цзюнь цзы* с его гибкой двусмысленностью (этика и политика, новое и старое) и исторической глубиной (*цзюнь цзы* часто встречается в старинных текстах) обеспечило ему блистательную карьеру в конфуцианстве. Философия любит брать в качестве ключевых терминов многомерные и противоречивые понятия.

Русская традиция переводить *цзюнь цзы* как «благородный муж» точна по мысли, но нехороша по стилю: архаичное «муж» уводит ассоциации в библейскую сторону («Блажен муж...») и заставляет Конфуция звучать как автора церковных нравоучительных брошюрок.

«Благородный человек» или «истинно-благородный человек» (в смысле: не по крови, а по этическим качествам) звучало бы лучше.

Английский переводчик Leonard Arthur Lyall, не моргнув глазом, переводит *цзюнь цзы* как *gentleman*. Это, опять же, точно по смыслу (самоназвание конфуцианцев буквально значит «мягкие люди»), но неудачно по стилю. Все объяснения Конфуция, что такое *цзюнь цзы*, начинают звучать у Lyall'a как «Настольная книга юного джентльмена».

Перевод Lyall'a – если уж о нем зашла речь – это очень красивый текст и очень полезное чтение, выбивающее из привычной колеи «благородного мужа», «добродетели»,

«человеколюбия» и прочих удушающе-моралистических штампов, *чуждых философии чуткости*, которую строил Конфуций. Lyall отучает от привычки путать его с лубочными «мудрецами Востока» или с оптинскими старцами. Но то, что он предлагает взамен, ничуть не лучше: викторианский сельский священник из уютного прихода в Оксфордшире...

Нет, останавливаться на таком *комфортном* переводе ключевых понятий я бы точно не стал; но вообще к Lyall’у буду обращаться не раз. Изящнее его переводов я ничего не читал: только у него можно услышать *поэтическую красоту и элегантность* текстов Конфуция. Почти все существующие переводы рыхлы, многословны, унылы, ритмичны и похожи на картины, написанные навозом по навозному фону. А Lyall чуток к красоте Лунь Юй, как никакой другой переводчик. Вот его вариант только что рассмотренного первого текста:

The Master said,

To learn and then do, is not that a pleasure?

When friends come from afar, do we not *rejoice*?

To live unknown and not fret, is not that to be a gentleman?

Это прекрасно, и по мысли, и по поэтическому стилю (несмотря на лукавую полу-цитату из «Венецианского купца»: *If you prick us do we not bleed? If you tickle us do we not laugh?*). Но *gentleman* тут звучит резким диссонансом. Да и заменять *практиковать(ся)* на простое *do* я бы не стал. Это сглаживание, срезание углов, которым, увы, постоянно грешит Lyall...

Мысль невольно возвращается к тому, что лучше оставить китайский термин *цзюнь цзы* непереуловленным, а понимание его оттачивать на чтении текстов, где оно растолковывается. Это старая философская традиция – оставлять термины в оригинальном звучании: *эйдос*, *логос*, *космос*. К *дао* все давно привыкли; пора привыкнуть и к *цзюнь цзы*, *ли*, *дэ*, *жэнь*...

1.2. Сын и брат. Корень и путь

有子曰：
其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；
不好犯上，而好作亂者，未之有也。
君子務本，本立而道生。
孝弟也者，其為仁之本與！

Ю-цзы сказал:

**Те, кто в своем поведении проявляют сыновнее и братское,
и при этом склонны к преступлениям против высших, – редки.**

**Те, кто не склонны к преступлениям против высших,
и при этом склонны устраивать беспорядки, – таких вообще нет.**

Цзюнь цзы сосредоточен на корне.

Корень установлен – и рождается путь-дао.

**Кто имеет сыновнее и братское,
тот обретает корень человечности-жэнь.**

Текст 1.2 вложен в уста Ю-цзы, одного двух учеников, к чьему имени прибавляется почтительное *-цзы, учитель*: это говорит о его авторитете либо о том, что он был продолжателем школы (и тогда *цзы* добавлено при составлении Лунь Юй его учениками).

Здесь вводится в оборот мощная группа ключевых понятий. Это *сыновнее* и *братское* – два модуса семейной этики; они связываются с *общественной и политической этикой*, с задачей *стабильности государства*. Это также идея *первоначала*, «корня» и идея *пути – дао*. И это ключевая конфуцианская идея – *человечности-жэнь*. И еще раз появляется *цзюнь цзы*.

Все это требует внимательного обдумывания. Но не сразу. Понятие *жэнь* можно пока ввести коротко; *братское* настолько тесно примыкает к *сыновнему*, что не нуждается в отдельном

разборе; все, что касается *политической этики*, тоже может ждать. Лишь три понятия – *дао*, *корень* и *сыновнее* – не терпят отлагательства. Но сначала – *братское* и *человеческое*.

弟 *братское-ди* – это вообще-то *младше-братское*. Этика младшего брата по отношению к старшим проецируется на общественные отношения и превращается в принцип «все люди братья» (такой тезис тоже есть в Лунь Юй!), при этом каждый среди других – младший брат: ведет себя почтительно и уступчиво. И братство не превращается в панибратство именно из-за *младше-братского* отношения, потому что оно подразумевает *уважение*.

仁 *жэнь, человечность* – это понятие, требующее постоянного возвращения к нему, «кружения» над ним. Иероглиф состоит из *человека* (слева) и числительного *два*. Он постулирует взаимный, межличностный («нас двое») принцип человечности: чувство другого, *эмпатия*. На этом фундаменте взаимности и строится вся последующая этика Конфуция.

Понятие *жэнь* экзистенциально и лишено конкретности: я просто *воспринимаю реальность другого, чувствую его присутствие*. Декарт объявляет исходной точкой рассуждения экзистенциальное самосознание, *чувство самого себя: cogito ergo sum*. Это опора на Я. Конфуций опирается на Ты, на чувство другого. И постулирует *взаимный характер существования человека: es ergo sum – существуешь ты, следовательно, существую я*.

Теперь – три *интерлюдии*: о *дао*, о *корне* и о *сыновности*.

Путь

道 dào, дао. Словарные значения: путь, дорога; дао (термин); естественный ход природы, жизненный путь человека; Логос; религиозная доктрина, учение; говорить.

Знак 道 составлен из двух графем: 辵, *ходить* и 首, *голова, первый, лидер, направление*. 辵 – человек в движении, с вытянутой вперед ногой. Это сокращенная форма от 辵, а он, в свою очередь, состоит из 辵 *двигаться* и 止 *останавливаться*.

辵 – это полный образ движения, включающий неподвижность. Это сочетание движения с *остановкой*. Или, как элегантно выражается английский словарь, *to walk for a while and be still for a while*. Это **движение осмысленное, ритмичное**, а не бессмысленное и аморфное, как у камня, летящего с горы, или воды, льющейся из крана.

Что касается *головы*, то 首 – это «полысевшая» форма иероглифа 首. Его значения: *глава, вождь, лидер, начало, первичный, начальный; направление; первый, лучший, высший...*

Что получается в результате соединения ходьбы и головы? Мощный идейный комплекс, который невозможно выразить одним словом. Его условно переводят *путь, way, Weg*; но это очень неполно. Правы переводчики, оставляющие *дао* непереуведенным; так у читателя не будет соблазна упростить его смысл до привычных понятий. (Хотя и появится еще худший соблазн: наполнить его «мистической» бессмыслицей и пошлостью...)

Каков же смысл дао как философского термина? Я бы предложил такой идейный комплекс – не в качестве «точного перевода», а в качестве **интеллектуального аппарата, набора инструментов** для обращения с этим словом:

- идея направленного и осмысленного, структурированного *движения*;
- идея управляющего *принципа* (тут Дао становится синонимом греческого Логоса);
- идея безличного **почти-бога**: «мозг мира» (голова есть, бога нет);
- идея *закона природы* (как устроен окружающий мир);
- идея *истории* – природной и человеческой (мир в движении);
- идея *пути государства* (система правления, политика в целом);
- идея *пути человека* (the way of living);
- доктрина, учение, мировоззрение, *способ мышления* (the way of thinking).

Кроме того, полезно держать в памяти **образ реки**. Китайская культура – речная, многие ее идеи имеют речное происхождение (например, *инь* и *ян* – это два берега реки). Дао не имеет словарного значения, связанного с рекой (кроме сочетания *хэ-дао*, *речной фарватер*); но сама идея «движущегося пути» с ярчайшей наглядностью иллюстрируется именно *рекой*.

Удерживая в голове весь этот круг идей, можно осмысленно работать с понятием *дао*.

Дао обычно связывают с Лао Цзы и его «Книгой о дао и дэ». Но это важное понятие и для конфуцианства, и для всей китайской культуры. О «различии в трактовке» дао у Конфуция и Лао-цзы написано много; авторы соревнуются в доказательстве «дистанции огромного размера». Я выскажусь в другом ключе. **Нет нужды преувеличивать разницу** между якобы «рационалистическим» использованием этого слова у Конфуция и якобы «мистическим» у Лао Цзы. *Дао* – по природе своей – термин *онтологический*; именно так его оба и используют. Он может казаться то слишком приземленным в одном контексте, то слишком возвышенным в другом. Но это – разница контекста; а само понятие *дао* смысла не меняет.

Нечто похожее происходит с европейскими философскими терминами: для кого-то «бытие» звучит житейски-меланхолически: «эх, житее-бытие мое»; для кого-то религиозно-мистически, и непременно все слова с заглавной буквы: «Постигать Своим Духом Высшее Бытие». Эти случаи употребления дурновкусны, но не неправильны. Что было бы неправильным – так это однозначно приравнять *бытие* к «жизнью-бытью» или «Высшему Бытию», и на этом основании говорить о «двух разных бытиях». Никаких «двух бытий» нет. *Бытие* – это только субстантивация глагола «быть/быти»: *the to be, das Sein*. Оба варианта, при всей разнице в стиле, пользуются одним и тем же *онтологическим* термином.

Такая же история с *дао*: это не приземленно-обыденное понятие, но и не мистически-религиозное; оно – *онтологическое*. Диапазон его применения огромен. Контексты его появления у Лао-цзы и Конфуция – разные; но работает оно одинаковым образом. Если переводить *дао* одним словом, то *путь, way* или *Weg* остаются лучшими вариантами. Только не надо представлять себе шоссе или пыльную дорогу; дао – это *way* как *способ*, «*way of doing it*». Дао отвечает на вопрос «как?», а не на вопрос «что?» или тем более «кто?». Но это не просто «как?», а **субстантивированное** «как?», превращенное в существительное. (Как *бытие* – это субстантивированный инфинитив: *бытие*.)

Корень

Корень, источник, первоначало, происхождение – это знак *дерева* 木, у которого «отмечена» нижняя часть: 本 *бэп, бен*. В тексте 1.2 говорится: 君子務本, *цзюнь цзы сосредоточен на корне*. Что это значит? Осмысление лучше начать издалека...

Осевое время, переход от родового и религиозного мышления к индивидуальному и рациональному. Рождение науки и философии. Мыслители одержимы идеей: пестрое разнообразие вещей мира непостоянно, обманчиво; их существование не может быть настоящим. Нужно понять, что стоит за разнообразием, где его субстанция, корень, исток.

В Греции эту субстанцию называли *архэ, ἀρχή*. Значения слова таковы: *начало, принцип, исток, корень*; а еще *власть, управление* (отсюда – титулы начальников: *архонты* и пр.). Найдя *архэ*, можно было понять, как из него разворачивается мир: из единого – многое, из вечного – временное, из неизменного – переменчивое.

На роль *архэ* предлагались квази-материальные претенденты (*вода, воздух, огонь, земля*), смысловые (*число, логос, нус, единое*), апофатически-«пустые» (*апейрон*). Позже появилось *бытие*, а за ним *атомы, эйдосы* и т.д. И было понимание, что, с одной стороны, *архэ* – это то, что управляет миром; с другой – познав его, власть обретает сам человек: кто видит *единое во многом*, тот этим многим может управлять. Познавший *архэ* – «архонт мира».

Похожие ходы мысли были всюду, где прокатилось колесо Осевой революции. Первые мыслители Китая тоже искали единый первоэлемент и единый управляющий первопринцип. Самые внушительные онтологические построения создал, возможно, Лао Цзы. Конфуций же, говоря словами Гераклита, избегал *«болтать о величайшем»*; у него был строгий вкус и чувство *интеллектуального такта*, поэтому он предпочитал держаться простого тона и поменьше грохотать Словами С Заглавной Буквы.

Его философия продумана не менее системно; но стиль ее выражения – простой, человеческий и одновременно очень сжатый. Это затрудняет понимание; но так было принято у Конфуция: умный поймет, а дурака дразнить Большими Словами опасно. Он говорил не все и не всем; и это не игра в «посвященность», а понуждение учеников *к последовательному мышлению, к додумыванию, самому трудному (и опасному) в искусстве мыслить*.

Еще не назвав логику логикой, Конфуций настойчиво учил своих студентов переходить от очевидного – к тому, что скрыто за пеленой недодуманности. Учил *додумывать*, но не произвольно, не в виде «своего понимания», так ценимого невеждами и пошляками (тут Конфуций согласился бы с Гераклитом, который называл «свое понимание» падучей болезнью), а в виде *достоверного и последовательного мышления*.

Один ученик (Цзы Гун) так говорил о другом: «Как смею я сравниться с Хуэем? Хуэй, услышав об одном, знает уже все десять. А я, услышав об одном, знаю лишь о втором»...

Умеющий мыслить / додумывать не пропустит, например, такую «древнегреческую» фразу (разница лишь в том, что вместо *архэ* в ней говорится *корень*, а вместо *логоса* – *дао*):

Цзюнь цзы ищет корень; корень установлен – и рождается дао.

Это – краткое изложение программы раннегреческой философии. Она тоже считала, что мысль – занятие для благородного, свободного человека, а не для низкого человека, раба: рабское мышление утилитарно, ищет *пользы*, а значит, интересуется истиной небескорыстно, а значит, и неспособно ее постичь. И античная философия тоже искала первоначало, архэ. И тоже считала: *если постичь первоначало, из него можно вывести логику мира, логос*.

Текст 1.2 самыми прямыми и недвусмысленными словами проговаривает именно эту **задачу новорожденной философии – найти архэ и развернуть из него логику мира**. Тут в сверхкомпактном виде дан и личный кодекс мыслителя, и идея первоначала, и логика...

Понятия *корень* и *дао* можно также прочесть в «речном коде», важном для китайской культуры: ***корень-исток-архэ*** и текущая из него ***дао-река-логос***. Так или иначе, в «речном» ли, в «растительном» ли коде, Конфуций строит гносеологическую модель, общую для мысли Осевой эпохи: добраться до перво-основания и потом строить на нем всю архитектуру мысли.

Для *этики* Конфуция таким основанием, *корнем* стала *жэнь, человечность*. А моделью для реализации жэнь-человечности взята *сыновность*. О ней – следующая интерлюдия.

Онтологическая благодарность

孝 xiào, *сяо, сыновность*. Роль сыновности в китайской традиции – примерно такая же, как роль любви в христианстве. Несмотря на наличие буддизма (безбожной религии), даосизма (безбожной квази-религии), конфуцианства (вообще не религии, хоть и с храмами и обрядами), китайская культура секулярна. Замена религии в ней – принцип *сыновности*.

孝 состоит из 子 цзы (*сын, ребенок, учитель*) и 老 лао (*старик с бородой*; совершенно как в Лао-цзы, 老子), только в краткой форме 𠄎. Старик и ребенок – это отношения между поколениями: субординация, уважение, традиция. Словарные смыслы: *сыновний долг, сыновнее благочестие*, но также – *траур, оплакивание* (умершего родителя).

Китайская традиция не считает, что человек обязан своим существованием Богу. Но она не опускается и до скотского мировоззрения – что человек никому и ничем не обязан. Она считает, что он всем обязан родителям и предкам. Все, что у него есть, руки-ноги-голова-сердце-личность, получено от них. Его бытие – подаренная ему **частица их бытия**.

Религиозное чувство шире просто веры в бога. В его основе – не «страх перед силами природы», не «козни попов», а чувство более фундаментальное: **онтологическая благодарность** за частицу бытия, уделенную тебе. В теистическом случае – благодарность к богу, в атеистическом случае – к *родителям и предкам*, а в аморалистическом случае – *ни к кому*. Конфуций выбирает второе: сыновность, *сяо*. Как проявление благодарности за существование, *сыновность – это полноценная разновидность религиозного чувства*.

Чудо существования впечатляет человека глубже, чем фокусы исцеления и громовержения. Особенно изумительно чудо перехода из небытия в бытие – рождение. И, конечно, обратный переход: смерть. Из благоговения перед чудом рождения выросли культы богини-матери и плодородия; из благоговения перед смертью – культы почитания предков.

Чувство онтологической благодарности объясняет смысл главного религиозного ритуала – **жертвоприношения**: я признаю, что Ты дал(а) мне бытие, и в знак благодарности отдаю Тебе частицу своего бытия – имущество (урожай), потомство (первенца), даже часть своего тела. Жертвоприношения стали менее кровавыми и более символическими (как в истории Авраама: замена сына агнцем), но не утратили своего смысла – *благодарности за дар бытия*.

Китайская культура рано «обезбожилась», поэтому с богов эта благодарность была перенаправлена по единственному альтернативному адресу: на *родителей*. Но не ограничилась ими, а распространилась и на далеких, умерших *предков*. *Сяо* употребляется, например, рядом со словом *духи*: 孝乎鬼神, *сыновность по отношению к духам и божественным существам*, где *духи*, видимо, значат «духи предков».

Сыновность не останавливается на живых, а уходит в даль поколений. Из чувства благодарности предкам рождается **чувство традиции**, т.е. *благодарности за создание цивилизации, культурной среды*. Чувство традиции, традиционализм – это ведь тоже разновидность сыновности, только по отношению ко всей цивилизации.

Сяо лучше переводить просто как *сыновность, сыновнее*, но в комментариях объяснять, что это не «сыновняя почтительность», как до сих пор иногда переводят, а **религиозная по происхождению онтологическая благодарность, направленная на родителей и предков**.

Но и на этом мысль не останавливается. Конфуций обдумывает устойчивую модель общества и государства. Устойчивость можно обеспечить либо насилием и подавлением, либо мягкими механизмами социальной саморегуляции. Заведомо не приемля первый, легистский путь, Конфуций пытается найти работающую модель для второго.

Его решение: **взять за основу сыновность**, благодарность к людям, давшим тебе жизнь. Это чувство – чистое и благородное, но при этом не элитарное, а всеобщее, естественное для любого человека. Но что важнее всего, оно не вызывает мировоззренческих споров: люди разных убеждений и разного социального статуса легко согласятся с принципом сыновности. Таким образом, это лучшая, а то и единственная основа для общественного согласия.

Воспитав чувство сыновности в отношениях с родителями и в обрядах жертвоприношений далеким предкам, **человек расширяет сферу его применения**: распространяет его на монарха и «вышестоящих», а потом и на всех остальных людей. Цитирую из «Книги о сыновности», сборника диалогов Конфуция и его ученика Цзэн-цзы.

**Кто любит родителей, не посмеет делать зло другим людям;
кто уважает родителей, не посмеет вести себя нагло с другими.**

Так, благодарность родителям и предкам становится **образцом**, по которому строятся другие поведенческие модели – в политике, в бизнесе, просто в общении. Сыновность вышла за рамки семьи и стала **универсальной моделью отношения к другому**.

Но ее одной недостаточно. Она дополняется **братским отношением к другому**. Точнее – «младше-братским»: отношение младшего брата к старшим проецируется на общественные отношения и превращается в принцип всеобщей уважительной фратеральности.

И вот теперь становится понятным настоящий масштаб учения о сыновности. Конфуций, как было сказано выше, опирается на **ты**, на чувство другого. И постулирует **взаимный характер существования человека: es ergo sum**. Человеческое бытие не сингулярно, люди существуют только в модусе взаимности. Таков смысл конфуцианского понятия **жэнь**.

И когда Конфуций говорит, что сыновность – это модель отношения с родителями и предками, которую нужно распространить на всех людей вообще, **он смыкает религиозную идею сыновности как онтологической благодарности с идеей жэнь-человечности как взаимности**.

Человек благодарен за свое существование не только родителям, но и всем людям вообще. Человечность, взаимность – это лишь другое название для религиозной благодарности **любому человеку** за свое существование. Таков смысл фразы: «Кто имеет сыновнее и братское, тот обретает корень человечности-жэнь». Теперь можно вернуться к разбору.

1.2. Окончание разбора

Ю-цзы сказал:

**те, кто в своем поведении проявляют *сыновнее* и *братское*,
и при этом склонны к преступлениям против высших, – редки.**

**Те, кто не склонны к преступлениям против высших,
и при этом склонны устраивать беспорядки, – таких вообще нет.**

Цзюнь цзы сосредоточен на *корне*.

Установлен корень – и рождается *путь-дао*.

**Кто имеет *сыновнее* и *братское*,
тот обретает корень *человечности-жэнь*.**

Текст стал намного понятнее.

Первое рассуждение: *принцип сыновности, будучи распространен на все отношения в обществе, способен обеспечить политическую стабильность*. Иными словами: этическая саморегуляция общества, основанная на религии сыновности, защищает его от эксцессов.

Второе рассуждение основано на «новомодной» технике поиска *корня-архэ* и выведения из него *пути-логоса*. *Корень* этики – *жэнь*, эмпатия. Из этого корня выводится *путь-дао*: практика человечности, человеческое поведение и человеческая социальная структура. Их *моделью* и «эмоциональным топливом» становятся сыновние и братские чувства.

Надо еще помнить, что текст 1.2 – слова не Конфуция, а его ученика *Ю-цзы*. Он не копирует учителя, а выражает свое понимание. Структурной ясностью и додуманностью текст уступает фразам Конфуция. (Таков вообще принцип его школы и книги Лунь Юй: там звучит не только голос учителя, но и голоса учеников. Там нет перфекционизма, нет монолога; это многоголосица, личные интонации, живые портреты.)

Действительно, в последней фразе есть некоторая невнятность выражения: «корень человечности». То ли сыновность является корнем человечности, то ли через сыновность обретается человечность, она же корень... Внимательный Чжу Си заметил эту невнятность. Он, как и Конфуций, считает *жэнь-человечность* единственным корнем и аксиомой этики. Поэтому сыновность с братскостью не должны претендовать на то, чтобы стать «корнем корня», «еще более главным основанием» или стоять вровень с *жэнь*; они – лишь вторичные проявления *жэнь*. Чжу Си заостряет: следовать сыновнему и братскому – еще не значит автоматически обладать *жэнь*.

Но, говорит Чжу Си, поскольку *сущность жэнь – это любовь* (тут все начинает звучать очень по-христиански), а самое естественное проявление любви – семейные отношения; то можно

считать сыновнюю и братскую любовь **образцом** для остальных проявлений человечности. Сыновнее и братское – еще не жэнь, но уже путь, на котором можно понять и обрести жэнь.

Но заметьте, добавляет Чжу Си: в тексте нет категоричности. Ю-цзы не говорит: «Сыновнее и братское – корень человечности», а только: **«Кто имеет сыновнее и братское, тот [через них] обретает корень жэнь-человечности».**

1.3. Искусные слова и приятная внешность

子曰：巧言令色，鮮矣仁！

Учитель сказал:

**Искусные речи, приятная внешность редко [значат] жэнь-человечность!
(вариант: как мало [в них] человечности!)**

Этот текст интересен тем, что он повторяется в Лунь Юй еще один раз без изменений (17.17) и еще один раз – с вариацией (5.25). Эта повторность настолько нетипична для Лунь Юй, что заставляет отнестись к тексту с особым вниманием. Его чаще переводят так: «Ловкие слова и обольстительная внешность – как мало в них человечности! / редко означают истинную человечность». А 5.25 звучит примерно так (первые четыре слова его – такие же, как в 1.3):

**Искусные слова, приятная внешность, избыточная вежливость –
Цзо Цюмин стыдился этого. Цю тоже стыдится этого.**

**Скрывать ненависть к человеку и дружить с ним –
Цзо Цюмин стыдился этого. Цю тоже стыдится этого.**

(Цзо Цюмин – современник Конфуция; возможно, автор исторических сочинений. Цю – сам Конфуций, одно из его имен; «Цю стыдится» – это «я стыжусь». Имя может заменять «я».)

Из текста 1.3 трудно понять, окрашены ли первые четыре слова негативно; и я перевел их нейтрально: **искусные речи, приятная внешность**. Но из 5.25 видно, что это качества предосудительные. Поэтому эту фразу часто переводят в карикатурном стиле. «Ловкая речь, умелая мина» (Алексеев); «cunning words and an ingratiating face» (Lau); «искусен в речах и обольстителен в манерах» (Переломов); «smooth words, fawning looks» (Lyal) и так далее.

Я понимаю этот ход мысли; но я не вижу в языке оригинала карикатурности, фельетонности. Конфуций владеет широкой стилистической палитрой: в текстах часто слышны ирония, сарказм, лиричность, сентиментальность, резкость, сердечность. Практически любая тональность ему доступна. Но какова она здесь, сказать трудно: фраза слишком сжатая.

Вообще, текст звучит скорее *поговоркой чэньюй* (стандартный жанр, всегда 4 иероглифа во фразе) чем карикатурой: мол, внешность обманчива, не суди по ней о человеке; он юлит ради своей выгоды. Это понятно. Непонятно только, *как такая банальность могла*

появиться в Лунь Юй. Да еще и дважды, а с вариацией в 5-25 – и трижды! В этой книге тексты остры, свежи и *никогда* не излагают расхожие житейские премудрости. И почти никогда не повторяются. Может быть, привычное «поговорочное» понимание тут что-то упускает?

Первые два слова можно оставить в нейтральном ключе: «искусная речь» – это вполне точный перевод. Интересно третье слово, , *ling*, *лин*. Оно имеет много значений, связанных с властью: *приказывать, управлять, заставлять*, а также *порядок, сезон*, а еще – совсем иное значение: *красивый, хороший, почтенный*. Перевод «льстивый, подбострастный, оболстительный» я не нашел ни в одном словаре, хотя, начиная с иезуитов, переводчики предпочитают именно этот вариант. Видимо, такова конфуцианская традиция понимания. Правда, Чжу Си читает первые слова без *фельетонного кривляния*:

«Искусные речи, приятная внешность – редко [означают] человечность. “Искусные” – это хорошо! “Приятная” – это прекрасно! Однако, красота слов и приятность внешности служат украшению *снаружи*; их цель – ублажить другого человека. И тогда его чувства и желания смущены и бесконтрольны, и в *корне* его сердца этика-дэ умирает... Мудрец не давит на нас радикальностью суждения. Он употребляет слово *редко*; но, мы, конечно, знаем: *невозможно*.»

Это кажется все той же трактовкой: красивые слова и приятное обхождение смущают собеседника, лишают его контроля над чувствами, выбивают из привычной этики, манипулируют им. Но Чжу Си ставит эту мысль в контекст размышлений о *корне*-архэ, о внешнем и внутреннем. И банальность превращается в *рассуждение о явлении и сущности*.

Искусные слова и приятная внешность – что в них плохого? Если человек умеет складно выразиться и следит за своей внешностью, включая выражение лица (не хмурится, а улыбается) – это же хорошо. И это можно сказать о самом Конфуции: его тексты изящны, тщательно продуманы, выстроены и отделаны, а сам он крайне придирчив к аккуратности своей внешности, к безупречности своих манер. (Обо всем этом есть много свидетельств.)

«Искусные – это хорошо! Приятная – это прекрасно!» – говорит Чжу Си, но тут же напоминает, что это – только внешнее. Они плохи не сами по себе, а когда их принимают за нечто более фундаментальное, за саму человечность-жэнь. Т.е. мысль на самом деле в том, что *нельзя путать вторичное с первичным, внешность с сущностью*.

В тексте 1.2 говорилось: **цзюнь цзы сосредоточен на корне**. Если же он останавливает внимание на внешнем, вторичном, не ищет за ними архэ, то «дэ-этика в корне его сердца умирает». Внешнее само по себе – не плохо. Плохо ограничиваться им и не идти дальше, не интересоваться корнем-архэ.

И вспомним: это Осевое время, оно проходит под лозунгом «разоблачения видимости». Индийская культура и буддизм решили, что весь видимый мир – иллюзия, «покрывало Майи». Китайская и греческая культуры не отрицают его реальности, но занимаются поиском *корня, архэ*. Ищут *сущность за внешностью*. Архэ – не материально, а *умопостигаемо*; его нельзя «пощупать», можно только помыслить. Архэ человеческих отношений – *жэнь*-человечность, чувство другого. Как у любого архэ, его функция – избавить

ум от морока *пестрых и лживых явлений*. **Именно поэтому корень-архэ и нельзя приравнять к ним.**

Жэнь нельзя услышать (как искусные речи) или увидеть (как приятную внешность). Оно не воспринимается чувствами, оно *умопостигаемо*. Именно с этим связан общий «разоблачительный» модус фразы: в отличие от искусных слов и приятных манер, ***жэнь относится к миру сущностей, а не к миру «внешностей».***

Фраза прочитывается и *апофатически*, через отрицание качеств (как у Псевдо-Дионисия Ареопагита: «Бог – не добрый, не злой, не маленький, не большой...»): ***жэнь – не красивые слова, не приятная внешность***, оно не сводится к отдельным проявлениям. И можно дальше отделять вторичное от первичного, как капустные листья от кочерыжки: жэнь – это не вежливые поклоны, не похвалы, не дорогие подарки, не уступление сиденья в трамвае....

Мышление «неконкретностями» было трудной новинкой для того времени. Первым мыслителям все время приходилось обуздывать свой ум, отучать его от зачарованности пестрым «покрывалом Майи». Если не видеть драматизма этой борьбы первых философов с предметным мышлением, не ценить их усилия по формулированию общих понятий, то и сегодняшняя фраза будет казаться только банальной поговоркой.

А стилистическая игра Конфуция заключается в том, что он берет эту банальную поговорку и ставит ее в контекст онтологических рассуждений, включает в философский разговор о множестве явлений и единой сущности, о пестроте «кроны» и единстве «корня». И фраза мерцает двойным стилем и смыслом, поговорки и онтологической мысли: ***Искусные речи, приятная внешность – редко [значат] жэнь-человечность.***

1.4. Три проверки

曾子曰：吾日三省吾身：
為人謀而不忠乎？
與朋友交而不信乎？
傳不習乎？

Для начала – пробный, буквальный перевод.

Цзэн-цзы сказал:

Я трижды в день (вариант: каждый день тройко) исследую самого себя:

даю людям совет (вариант: предпринимаю что-то с людьми) – и нечестен?

общаюсь с друзьями – и неискренен?

в преподанном мне – не совершенствуюсь?

(вариант: преподанное мне – не практикую)

Цзэн-цзы – это второй ученик, чье имя в Лунь Юй пишется с прибавлением *цзы*, *учитель*, другим был Ю-цзы (автор текста 1.2). В первой главе каждый из них произносит по несколько текстов. О Ю-цзы сохранилось мало сведений; и голос его звучит в Лунь Юй всего 4 раза. Лучше известен Цзэн-цзы: в Лунь Юй он упомянут в 14 текстах. И очень много раз – в других книгах. Он был автором «Книги о сыновности», которая целиком состоит из его разговоров с Конфуцием. Тема сыновности вообще была его коньком. Личным качествам Цзэн-цзы в мемуарах дается самая высокая оценка; видимо, не случайно именно ему поручено ввести столь важную для конфуцианства тему придирчивого самоанализа и внутреннего суда.

Кажется удивительным, что труд презентации важных идей Конфуций предоставляет другим. Но такова была практика в его школе: давать слово ученикам, просить их давать свои формулировки. Такой стала книга Лунь Юй: **она иллюстрирует учение о человечности-эмпатии своим многоголосием и диалогической формой**. Меньше всего она похожа на монолог «Великого Гуру»; в ней вольно звучат голоса учеников и политиков,

она полна живых разговоров и «мизансцен». Поэтому и в первой главе учитель и два «ассистента» вводят основной понятийный аппарат. (Кроме них, там появятся и другие ученики.)

Я определил первую главу Лунь Юй как «презентацию» главных понятий и принципов. Они выходят на подиум, представляются публике, кланяются и уходят. Текст 1.4 – не исключение.

Цзын-цзы повторяет два важных понятия из 1.1: друзья 朋友, практиковать(ся) 習. И водит несколько новых важных идей. Это – пара ключевых понятий конфуцианской этики: 忠 чжун-верность и 信 синь-искренность. И это принцип само-анализа: «исследую самого себя», 省吾身.

И тут мне снова приходится остановить разбор и написать три «интерлюдии»: про самопознание, про чжун и про синь. Слишком важные темы, чтобы коснуться их мимоходом. Слишком многое в понимании следующих текстов зависит от них. Разбор пока движется очень медленно; надо потерпеть: после ввода основного лексикона дело пойдет быстрее...

Самопознание

Удивительным образом, 省吾身 «исследую самого себя», дословно совпадает с фразой греческого современника Конфуция – Гераклита: ἐδιζήσαμην ἐμεωυτόν, «я исследовал самого себя». Это совпадение не случайно: не в смысле заимствования, а как проявление единого духа времени, схожих решений у разных мыслителей Осевой эпохи.

Сегодня интроспекция кажется чем-то само собой разумеющимся. Люди анализируют свое поведение – что тут странного? Но так было не всегда. В Европе школой интроспекции было христианство, в восточной Азии – конфуцианство (тексты вроде 1.4), а также буддизм и даосизм. Но для эпохи Гераклита и Конфуция это было новинкой. Конечно, люди рефлексировали всегда и везде; это неотъемлемый признак человечности. Но как особый «жанр», особая эмансипированная форма мышления, самоанализ родился в Осевую эпоху.

Если говорить упрощенно, то в традиционном обществе поведение человека следует установленным правилам; а мировоззрение – религиозной традиции. Ведешь себя по правилам – хороший человек; нарушаешь – плохой. Думаешь как велит традиция – умный, споришь с ней – глупый. Для индивидуальных этик и мировоззрений места нет. Осевая революция разрушила эту модель и создала пространство *индивидуальной мысли и этики*. Традиция больше не имела полного контроля над мышлением и поведением человека.

Традиционное мышление не исчезает; но оно «отодвигается» и оставляет много индивидуальной свободы. И мыслители начинают думать, как придать новым формам мысли *объективный* характер, как сделать, чтобы они *работали* не хуже, чем божественное откровение или воля царя. Начинается поиск точки опоры для индивидуальной мысли: если брать мудрость не от богов, то тогда откуда? Ответ был неожиданный: из самого себя!

Гераклит, например, так показывает переход от традиционной модели познания к индивидуальной, от божественных знамений к самостоятельной мысли:

Владыка, оракул которого в Дельфах (Аполлон), не говорит и не скрывает, а подает знаки... Сивилла (его пророчица), выкрикивающая безумными устами невеселое, неукрашенное, неумощенное, на тысячи лет проникает голосом своим через бога... лучше Сивиллы я все прояснил... Я исследовал самого себя... Всем людям дано себя познавать и здраво мыслить; мышление обще для всех... Душе присущ логос (разум), растящий сам себя... Пределов души не найдешь, каким бы ни направился путем: так глубок ее логос. (коллаж из нескольких текстов Гераклита)

Храм Аполлона в Дельфах имел надпись γνῶθι σεαυτόν, «познай самого себя». Гераклит принимает эту «подсказку» за основу и начинает размышлять интроспективно. Он считает, что опираться на человеческий разум лучше, чем разбираться в темных сивиллиных

пророчествах («лучше Сивиллы я все прояснил»). Людям свойственны рефлексия и рациональность («всем людям дано себя познавать и здраво мыслить»).

Но *рациональность основана не на информации* («многознание уму не научает»), *а на интроспекции* («я исследовал самого себя»). Человек тклет свою мысль, вытягивая ее из самого себя, как паук паутину. Разум («логос») всеобщ, он способен постигать *объективное*, а не только субъективное («мышление обще для всех»). Что особенно важно, он способен к росту, развитию («логос, растящий сам себя») – через учебу и размышление. Никаких ограничений на этом пути нет: учись, развивайся, размышляй, исследуй себя («пределов души не найдешь: так глубок ее логос»)… Так родилась европейская рациональность.

Ход мысли китайских или индийских философов той эпохи был примерно таким же. И то, что можно встретить у Конфуция на тему интроспекции, очень похоже на мысль Гераклита, только больше сосредоточено на этике.

Этической интроспекции Конфуций учит очень настойчиво; приучает анализировать и исправлять свои ошибки («неисправленная ошибка – это и есть ошибка»), спрашивать с себя, а не с других («благородный человек требует от себя, низкий человек требует от других»). И сокрушается, что не видит ни в ком полной честности и совестливости в отношениях с собой («я еще не встречал того, кто был бы способен увидеть свои ошибки и осудить себя за них»).

Чжун-верность

忠 *zhōng*, чжун, верность, честность, и 信 *xìn*, синь, искренность, доверие, часто употребляются парой (в том числе и в тексте 1.4), но они так объемны, лучатся таким количеством смысловых связей, что рассматривать их лучше по отдельности. И начать надо с очень детального разбора иероглифов, потому что каждый входящий в них графический элемент относится к самым фундаментальным понятиям – и китайской культуры, и конфуцианской этики. Времени на них лучше не жалеть: они «ключевые», потому что, как ключи, открывают двери многих других понятий.

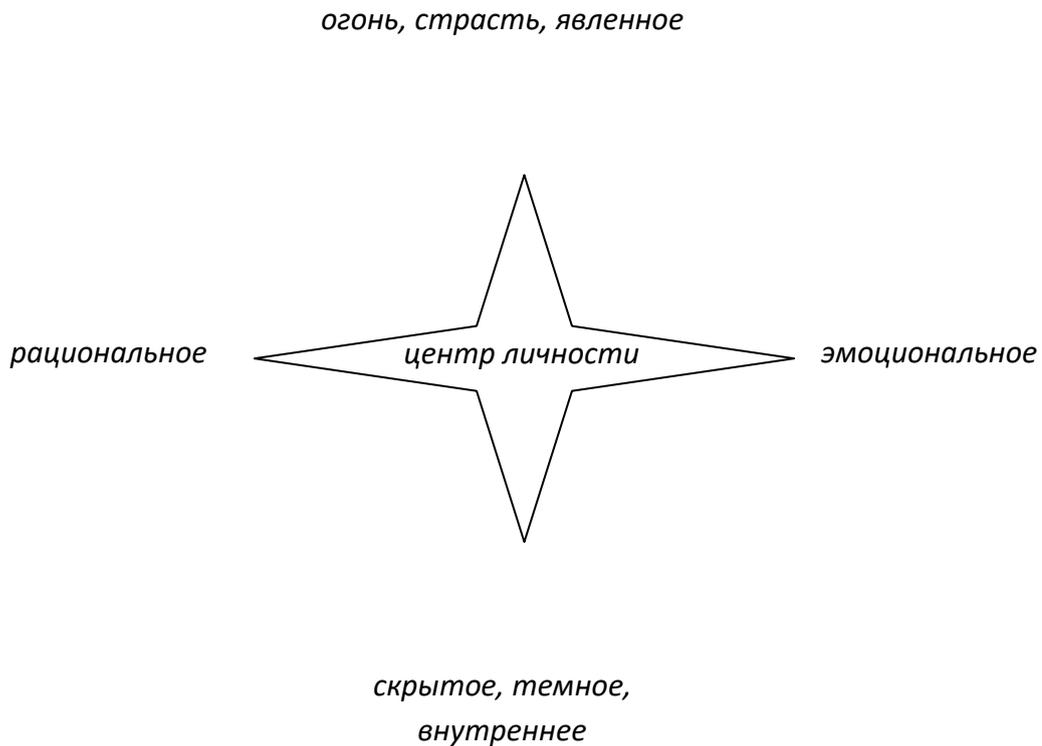
Начну с **чжун**. Его слагаемые таковы: 忠 = 中 + 心. О первом знаке чуть позже. Второй, 心, синь означает *сердце, ум, мысли, чувства*. Он похож на «сердце, истекающее кровью», но на самом деле оно *пламенеющее*: в его состав входит огонь 火 и интересный знак 凵. Он отсылает к полному иероглифу 𩺰: *скрывать, содержать, иметь в наличии, защищать; скрытые мысли, секреты, способность сострадания*. Смысл знака 心 *сердце-синь* – сочетание идеи *скрытого и защищенного содержания* 凵 (что у человека на сердце) с идеей *горячего и подвижного света (огня)* 火. Внутреннее и внешнее; скрытое и явленное.

Словарные значения 心 синь: *сердце, душа, центр, эмоции*; но также и *разум, дух, мысли, намерения*; а еще – *центр, сердцевина, ядро*. Он соединяет *эмоциональное* (чувство) и *рациональное* (мысль), а также *внутреннее* (скрытое) и *внешнее* (вышедшее наружу как свет и огонь, как страсть, как высказанное чувство или мысль). Знак сердца как элемент более сложных иероглифов участвует в возделке обширного смыслового поля *рациональных и эмоциональных* понятий.

Существует множество иероглифов с элементом сердца: *этика-дэ* – 德; *думать* – 思; *страдать* – 忍. Еще больше – со «сжатым» сердцем слева: *волноваться* – 忪, *жалеть* – 怜, *бояться* – 怕. Он используется часто и как отдельный знак: 仁之心 – *сердце, обладающее человечностью*; 羞惡之心 – *сердце, стыдящееся порока*.

Из идеи сердца как личностного центра лучами расходится много понятий, детализирующих мысли, чувства и этические качества человека. Иероглифов, включающих элемент сердца, – многие десятки, и путь к пониманию их всех лежит через понимание знака *сердца-синь*.

Идейный комплекс *сердца-синь* можно представить такой картинкой:



Теперь – элемент 中. Он произносится *чжун*, как и целый иероглиф 忠, и изображает *флаг на флажке* либо вертикальную линию |, проходящую по середине поля или рта □, что означает *середину, попадание стрелой точно в цель*, а также *говорить по делу, прямо*. А еще в 中 видят барабан с колотушкой. Значения: *центральный, средний, прямой, правильный*. А также *Китай* (полностью 中國) и *китайский язык* (中文).

Связь идеи *флага / барабана и центра, середины* объясняется тем, что флаг и сигнал барабана обозначали *место сбора*: либо войск по сигналу командира, либо жителей по сигналу правителя. Солдаты сходились в центр лагеря или на середину большого поля, жители – на центральную площадь.

Идея *центра, середины* породила, с одной стороны, группу понятий о *правильности, добродетельности*, т.е. о том, что поведение человека попадает «в точку», в центр представлений о должном; с другой стороны – возникло *географическое и патриотическое* понятие о Китае как Центральной равнине и «пупе земли».

Кроме того, понятие 中 несет в себе важный смысловой «довесок» – идею *служения*. Это может быть служение своей стране или просто солдатская служба. *Чжун-флагшток-барабан* – это «мобилизационный» иероглиф, требующий забыть о своих делах и героически посвятить себя службе-служению.

Кроме того, иероглиф 中 стал важным философским термином, примерно переводимым как *мера / середина*. (Трактат *Учение о мере / середине*, «Чжун юн», написанный внуком Конфуция Цзы Сы, вошел в конфуцианский канон).

Теперь можно снова собрать в целое иероглиф чжун 忠.

Идея центра / прямоты / правильности соединяется с идеей сердца / ума / души, и они порождают одно из важнейших этических понятий всей китайской культуры – *верность*. Центр + сердце – это *хорошо отцентрированное сердце/ум*. Хорошо отлаженное, как снайперский прицел; безусловно настроенное, как музыкальный инструмент. Словарный смысл: *верность, честность, преданность, посвящение себя, служение, самоотдача*.

Связанный с понятием *чжун* этический кодекс включает в себя разные формы верности и честности. Это верность человека на службе (военной или гражданской): это главное качество и солдата, и офицера, и рядового чиновника, и министра-сановника.

Это также патриотизм. (Подобного значения нет в словарях; но сочетание в иероглифе «верность» знаков *сердца* и *Китая* не могут не направлять мысли и чувства китайца в национальную сторону.) Плюс омонимичность: *Китай* и *верность* звучат одинаково – *чжун*.

Это также верность и честность в любой форме отношений с другими людьми – от дружеских до деловых, от семейных до соседских.

А для философа или религиозного человека – это верность учению, т.е. единство мышления / веры – и образа жизни. Это и вообще: жизнь согласно принципам этики, а не беспорядочное «животное» следование своим желаниям и интересам. Но даже этим описанием не исчерпывается та сила, которую китайская мысль вкладывает в понятие *чжун*.

Чжу Си в комментариях к тексту 1.4 дает такое определение *чжун*: 盡己之謂忠, **исчерпать/истощить всего себя до конца – это называется чжун**. (Первый иероглиф 盡, «исчерпать/истощить до конца» изображает кисть, истекающую тушью над тушницей.)

Чжун – это не просто холодноватая «лояльность», не просто «честное соблюдение» обязанностей и правил. *Чжун* требует полного исчезновения, растворения в служении: учению, государю, людям. Человек находит «центральное», самое важное для себя в жизни. И отдает ему себя без остатка – таково полное значение *верности-честности-чжун*. Не просто верность и честность, а **истощение всего себя до конца**.

Это очень сильное, очень радикальное понятие. Человек, пытающийся следовать этому стандарту, ставит себе задачу на грани невыполнимости, поднимает планку требований на нечеловеческую высоту...

Синь-искренность

信 *xìn*, *синь* = 亻 + 言. Знак 亻, *человек-жэнь*, – это радикал (элемент), сжатый из шагающей безликой фигуры человека 人. Это нейтральное понятие: человек вообще, *a person, a man*. Второй знак, 言, *слово-ян*, и сам составной: это **рот** 凵 *kǒu*, открытый и говорящий, + **резец** 辛 *xīn*, которым клеймили рабов и преступников, а также *вырезали иероглифы на костях или черепаховых панцирях* (до перехода на кисть и тушь).

Смысл таков: слово, вылетевшее изо рта, фиксируется в виде иероглифа, записывается; и только тогда становится полноценным словом: и устным звуком, и письменным знаком. **То, что не обрело графического облика – еще не слово.** (Вспомним концепцию *вэнь*: китайская культура – это письменность.)

Звучание часто берется у одного из «слагаемых». Здесь не так: *синь* = *жэнь* + *ян*. Но у звучания *синь* все-таки есть источник: оно взято из глубины слагаемых второго уровня: ***синь* = *жэнь* + *ян* (*ян* = *коу* + *синь*)**. Итоговый иероглиф *искренность-синь* омонимичен знаку *резца-синь*.

Знак резца 辛 *xīn* позже утратил связь с письменностью, но сохранил память о тяготах рабства и о болезненной процедуре вырезания клейма на человеческом теле. Поэтому его словарные значения – *горький, трудный, тяжёлый*. То, что именно *синь-резец* со значением *горечи* и *трудности* дал свое звучание основному иероглифу *синь-искренность*, мне кажется красивой и многозначительной деталью: ***искренность и доверие без боли не даются***.

言 *слово-ян* используется очень широко и само по себе, и как составной элемент в несметном количестве иероглифов. Его словарные значения: *слово, речь, говорить, писать, спрашивать, сообщать, фраза, предложение, разговорный язык, мнение, точка зрения, указ, логос*. Как философский термин, *ян* близок к греческому *логосу*.

Если соединить 亻 *человек-жэнь* + 言 *слово-ян* в суммарный иероглиф 信 *синь*, то первое, что приходит на ум, это «человек слóва». И это верное понимание, хотя и неполное. Список словарных значений таков: *искренний, верный, достоверный, действительно, на самом деле, верить, доверять, доверие, веровать, вера, религия, письмо, сообщение*.

Идея такова: *человек и слово соответствуют друг другу*. Слово человека заслуживает доверия: он не лжет, не кривляется, не троллит, а выражает то, каков он на самом деле.

Слова соответствуют личности: человек слова и слово человека – две стороны одной монеты.

Интересно, что *вера, доверие, искренность работают в обе стороны*: и сам человек чему-то и во что-то верит, и самому ему можно верить. Существует зависимость между искренностью человека и его доверием к другим: лжецы, как правило, подозрительны и недоверчивы, а честные люди скорее склонны доверять. Не бывает такого, что лжец всем верит, или что не верящий никому – честен. Это *или работает в обе стороны, или не работает вообще*.

Надо отдать должное китайской мудрости, которая наделила 信 синь обоюдо-направленным смыслом, и Конфуцию, который сделал это понятие одним из главных в своем этическом учении. Доверие как улица с двусторонним движением (и собственная честность, и доверие к другим) – это самый точный образ **«среды обитания» человеческого общения**.

Наверняка вокруг Конфуция, как и вокруг нас, расхаживали надменные глупцы и бравировали своим цинизмом: «не верь никому». (А жил он в эпоху «Воюющих Царств»; в такие времена циники плодятся, как кролики.) Нелепые люди, – не мог не удивляться Конфуций, – как можно не понимать элементарных вещей? Вынь из человеческого обихода искренность и доверие, и общество распадется, цивилизация перестанет существовать. Лунь Юй, 2-22:

**Люди – и без искренности / доверия:
Я не знаю, как такое вообще возможно!**

**Бычья колесница без оглобли,
Лошадиная колесница без хомута –
Как они будут двигаться?..**

Разбор понятия *чжун* я завершил комментарием Чжу Си. Уместно привести его и по поводу *синь*. Чжу Си и здесь раскрывает смысл понятия в его истинном масштабе: 實之謂信, **следовать истинному / реальному / плодоносному – это называется синь**.

Тут интересен первый иероглиф 實. В Лунь Юй он использован всего дважды. Один раз – так: «Бывает, что прорастает, но не цветет; бывает, что цветет, но не **плодоносит**» (сказано о разных стадиях успеха). Иероглиф 實 означает: *реальное, состоявшееся, истинное, искреннее*, а еще – *плоды, плодоношение*. Используя этот нетривиальный знак, Чжу Си высказывает нетривиальную мысль: *синь-искренность* – это опора не просто на *правду*, а еще и на *онтологически первичное, истинное*. На *корень*. Это – следование *плодотворному*.

И тут становятся понятны такие значения *синь* как *вера, религия*: это опора на онтологически первичное. Важен и смысловой оттенок *плодотворности*. В Лунь Юй встречается мысль, что дружба должна опираться на совместный интерес к важным вещам, а не к пустякам. Поэтому, когда Цзэн-цзы в 1.4 проверяет себя, каков он с друзьями, речь идет в том числе и о том, укоренена ли эта дружба в чем-то истинном, настоящем, плодотворном.

Оглядываясь на *чжун-синь* как *пару* понятий, можно осознать, что они очень близки. Мотив веры, верности, искренности и честности звучит в обоих словах. Иезуиты в своем переводе-комментарии (1687) определяют чжун как *fides et contentio animi*, а синь как *candor et fides*, используя слово *fides* (вера / верность / доверие / истинность) в обеих фразах: *верность и усилие души, искренность и верность*.

В русском переводе чжун как *верности* и синь как *доверия* слышен одинаковый корень *вер-*. Это примерно отражает ситуацию с китайскими словами *чжун-верность* и *синь-искренность*: в составе иероглифа *чжун* тоже есть элемент *синь-сердце* (*синь* другого тона). Разница между ними – присутствие *сердца* в *чжун* и *слова* в *синь*. *Сердце* придает более экзистенциальный, личностный смысл; *слово* – более рациональный и коммуникативный.

(Анализ понятий оказался очень долгим: уже 40-я страница, а счетчик разобранных текстов застыл на 4. Но это был необходимый этап. Дальше в интермедиях будет меньше нужды.)

1.4. Окончание разбора

Цзэн-цзы сказал:

«Я ежедневно испытываю самого себя в трех вещах (или трижды):

Что если я даю людям совет / предпринимаю что-то с людьми –
и не имею верности / честности (= не исчерпываю себя до конца)?

Что если я общаюсь с друзьями –
и не искренен / доверителен (= не опираюсь на настоящее, плодотворное)?

И то, что преподаю (или то, что мне преподали) –
я не развиваю / не повторяю / не практикую(сь)?»

Текст вызывает у переводчиков разногласия. Идет ли речь о совете другим людям или о совместных делах? Идет ли речь о развитии учения, полученного от учителя, или о том учении, что передает дальше Цзэн-цзы? «Трижды в день» или «в трех вещах»?..

Tseng-tzu said: "*Thrice daily I ask myself*

'Have I been unfaithful in *dealing for others?*

Have I been untrue to friends?

***Do I practise what I preach'?*" (Lyll)**

Master Zeng said: "*Each day I examine myself upon three points.*

In planning for others, have I been loyal?

In company with friends, have I been trustworthy?

And have I practiced what has been passed on to me?" (Eno)

Цзэн-цзы сказал: «Я ежедневно трижды вопрошаю себя:

отдал ли все душевные и физические силы тому, кому *советовал в делах?*

Был ли искренним в обращении с другом?

Повторял ли то, что мне преподавали?» (Переломов)

Цзэн-цзы сказал: «Я трижды в день вопрошаю самого себя:

не было ли так, что, давая кому-либо совет, я был не вполне откровенен?

не был ли я в общении с другом неискренен?

достаточно ли я упражнял себя в том, что мне преподано?» (Алексеев)

1) Первая фраза говорит все-таки не «трижды в день», а «ежедневно о трех вещах», и эти вещи тут же и перечисляются. «Трижды в день» – возможный перевод, но явный перебор и педантство, которое Конфуций не преминул бы высмеять. Как он, например, ехидно подтрунивал над одним чиновником-педантом (Лунь Юй 5-20):

Цзи Вэньцзы три раза обдумывал и потом действовал.

Учитель услышал об этом и сказал: «Двух раз – достаточно».

И первая фраза, по-моему, переводится так:

Я ежедневно испытываю себя в трех вещах...

2) Больше всего затруднений вызывает начало второй фразы: 為人謀. Трудно понять, это давая людям совет или предпринимая что-либо с людьми. Помимо совета, третий иероглиф имеет значения: план, замысел, заговор, дело; т.е. может означать не только устное планирование и совет (левый элемент иероглифа – слово), но и некие обдуманые совместные действия. И из трех иероглифов глаголом может быть либо первый, либо третий: либо – **давать** людям советы, либо – **ради людей планировать**.

У иезуитов (1687) фраза выглядит так: «Действительно ли, предпринимая какое-то дело для кого-либо, я исполняю и завершаю его с верным и самоотверженным сердцем, или только забочусь о деле, как о чужом, и не моем собственном?»

Мне кажется, что это верное понимание. Правильнее будет – не сужать смысл до *совета*, а расширить его до *любого осмысленного действия, планирования или совета в интересах других людей*. *Dealing for others* (Lyall) – наверное, самый лучший вариант, самый емкий. По-русски это могло бы звучать **предпринимаю [что-либо] для людей**: тут умещаются все смыслы, от выполнения маленького дружеского поручения – до исполнения наказа правителя, от житейского совета – до политического советничества.

Что касается **чжун**, то существуют точные и выразительные переводы, вроде *откровенности* у Алексеева или *cum fide & contentione animi* иезуитов (*с верностью и самоотдачей души*).

Это очень хорошие варианты, но они философски безграмотные. **Систему терминов разрушать нельзя**; ключевые понятия философского текста должны оставаться всегда неизменными. Их можно оставлять без перевода: чжун, синь. Давно привыкнув к логосу, эйдосу и дао, мы вполне можем привыкнуть и к чжун и синь. Таких ключевых слов немного;

труд – не чрезмерный для думающего человека. Проблема лишь в том, что всегда найдутся другие слова с тем же звучанием: их лучше не путать. (Чжун-середина и чжун-верность.)

Можно переводить всегда одним и тем же термином: *верность, искренность*, а в комментариях объяснять их многозначность. Но лучше всего – переводить неизменным словом, либо даже разными словами (если контекст велит), а в скобках давать слово оригинала: *верность (чжун), искренность (синь)*. Либо через дефис: *верность-чжун*.

Китайские слова очень многозначны, они легко меняют смысл в зависимости от контекста. Но это не слабость, а сила их: **такое понятие – это смысловой узел**, центр густой паутины смысловых связей. *Разрушая единство центра, переводя ключевое слово всякий раз по-разному, переводчик разрушает и всю паутину связей*. И этим грешат почти все переводы Конфуция! Переводчик гордо заменяет слово автора – своим ученым многословием, термин – толкованием, перевод – комментарием. Ему непременно хочется заслонить гигантскую фигуру автора своим тщедушным профессорским тельцем...

Возвращаясь к *чжун*: это понятие надо или оставить в таком виде, или переводить парой слов: **верность (чжун)**.

Предпринимаю что-либо ради людей – и не верен (чжун)?

3) Предпоследняя фраза про общение с друзьями не вызывает разногласий в понимании. *Синь*, как и *чжун* – это постоянный термин, один из двух десятков самых главных; в разных контекстах он может значить разное, и *именно поэтому его важно сохранить в тексте неизменным*. Можно перевести традиционной «искренностью», а *синь* приписать в скобках:

Общаюсь с друзьями – и не искренен (синь)?

4) Мне в целом нравится перевод Lyall’a, он самый элегантный, «самый китайский» по звучанию; но я не уверен в правильности последней фразы: **«Do I practise what I preach?»**

Тут я предпочитаю держаться конфуцианской традиции, которая читает 傳 как *преподанное мне*, а не как *то, что я преподаю*:

То (или в том?), что мне передано, – не практику(сь)?

Возможно, если бы речь шла о том, практикуется ли Цзэн-цзы в том, чему он сам учит, текст был бы не таким: 傳不習乎? а таким: 傳而不習乎? Т.е. построенным, как и предыдущие, с союзом *и*. С добавлением иероглифа 而 это была бы стандартная формула, очень типичная для Лунь Юй: 而不, ...и не... (...но не...).

И текст читался бы: «**передаю/учу и не практикую**» (т.е. других учу, а сам в жизни не применяю), – с двумя глаголами. Без **и** он, скорее всего, читается иначе: «**в том, что мне передано, не практикуюсь**» либо «**то, что мне преподано, не практикую**»...

Слово **практиковать(ся)** (иероглиф с «крылышками») уже встречалось в тексте 1.1. Его значения: 1) *упражняться, повторять, практиковаться*; 2) *улучшать, развивать* (а не просто «хранить»); 3) *практиковать, применять на практике, в своей жизни* (а не быть теоретиком, «специалистом по мудрости»).

И последнее, прежде чем окончательно собрать текст 1.4. Три фразы кончаются частицей 乎, которую не переводят вообще либо переводят каким-нибудь вспомогательным словом или частицей. Учитывая тему самопроверки, я перевел ее **что если** и поставил в начало фраз. И оставил в переводе всю двойственность понятий и толкований.

Цзэн-цзы сказал: Я ежедневно испытываю себя в трех вещах:

[Что если] я предпринимаю [что-либо] ради людей – и не имею верности / самоотдачи (чжун)?

[Что если] я общаюсь с друзьями – и не имею искренности / доверия (синь)?

[Что если] то / в том, что мне преподано, – не практикую/-сь?

Остается связать три пункта самоанализа в единый смысловой комплекс. Фразы Лунь Юй часто похожи на «в огороде бузина, а в Киеве дядя»; но после умственного усилия всегда обнаруживают связность. Я предоставляю сделать умственное усилие Чжу Си:

И – о порядке этих трех пунктов: надо понимать, что чжун и синь – это корень «передачи и практики» (т.е. учебной и этической традиции учитель-ученик и самостоятельной практики упражнения и совершенствования).

Первые две фразы вели к третьей. Отдача / истощение себя в отношениях с людьми – это **чжун**; следование правде / настоящему / плодоносному в дружбе – это **синь**. На эти два качества опирается «**передача и практика**»: и для учителя, и для ученика. Тут имеется в виду не только образование, а и более обширная «передача» – культурных и этических «наработок».

Человек, обладающий **чжун** и **синь**, способен продолжать **традицию** («получил от учителя – развивай и передавай дальше») и претворять ее на **практике** («упражняйся, повторяй изученное», а также «научился / учишь других – следуй этому в жизни и сам»).

Закончу большим отрывком из комментария Чжу Си в красочном переводе Алексева:

Итак, Цзэн-цзы ежедневно экзаменовал себя в этих трех направлениях. Если были эти “не”, то он исправлялся. Если они отсутствовали, то он удваивал усердие. Вот до

какой искренней определительности он доходил в управлении самим собой! Про него действительно можно сказать, что он постиг те основы, на которых зиждется процесс учения. Теперь, что касается постепенности этих трех пунктов самоанализа, можно еще добавить, что Цзэн-цзы считает, по-видимому, открытость и искренность (чжун и синь) основами образования, получаемого от наставника и прорабатываемого наедине.

Комментатор Инь: “Цзэн-цзы был человек, культивировавший сдержанность, и поэтому, что бы ни делал, обязательно рылся в самом себе.”

Комментатор Се: “Все, чему учились последователи Кун-цзы, исходило из самого совершенномудрого. Впоследствии, конечно, подлинная традиция по мере удаления от эпохи стала все более и более исчезать. Один лишь Цзэн-цзы, учась, обращал все свое внимание на душу и поэтому передал свое учение без погрешностей. Это ведь и заметно на Цзы-сы и на Мэн-цзы! Как жаль, право, что его прекрасные речи и образцовое поведение не вполне нам известны! Тем более я должен напомнить учащемуся, что ему следовало бы всей своей душой обратиться к тому, что, на наше счастье, пока еще сохранилось, не исчезло!”

1.5. Страна тысячи колесниц

子曰：道千乘之國：
敬事而信，節用而愛人，使民以時。

Учитель сказал:

Дао государства в тысячу колесниц:

уважение к делу и искренность;

экономия в расходах и любовь к людям;

использование народа согласно сезону.

Как это бывает с текстами Лунь Юй, не сразу понятно, о чем вообще идет речь. Но сразу видно, что парад новых понятий продолжается: здесь впервые представлены такие гиганты политического лексикона как *государство* и *народ*. Кроме того, появляется новый этический термин – *уважение*. И снова использованы знакомые слова: искренность-*синь* и *дао*; только *дао* помещено в политический контекст: здесь это *путь государства*, способ правления. Этот текст – первый на тему государственного управления; первая, очень краткая формулировка политической доктрины, первые рекомендации конкретному или воображаемому правителю.

國, guó, гуо, государство: это прямоугольная рамка □ вокруг знака 或. Рамка обозначает замкнутую территорию, страну. 或 – это сочетание алебарды 戈 и, опять же, территории или рта 麥. Смысл таков: человек защищает с оружием принадлежащую ему территорию (либо, если это рот, защищает источник своего пропитания).

«Государство в тысячу колесниц» – это не вся Поднебесная, которой управляет император, «сын неба», а *удельное княжество*, которым управляет князь, *ван*. Именно таким *ванам* и давали консультации Конфуций, его ученики и другие образованные люди той эпохи, «книжники». Именно к такому вану (или его министрам и сановникам) обращается текст.

Почему тысяча колесниц? Тут нет единого мнения. Мне кажется верным такое понимание: это государство *маленькое*. А маленьким (по мнению Конфуция) управлять труднее, чем большим. *Ван* такого княжества не может вести себя как император Поднебесной, не может сидеть лицом на юг (поза императора) и ничего не делать (Лунь Юй, 15.5):

**Кто не действовал и [в то же время успешно] управлял, – не Шунь ли это?
Что он делал? Торжественно и почтительно сидел лицом на юг – и все!**

Роль правителя маленького княжества требует сосредоточенности на делах правления и близких, доверительных отношений с народом. Именно об этом и идет речь в тексте.

民 *mín, минь, народ*: тут изображен *глаз, выкалываемый кинжалом*. Смысл в том, что рабов ослепляли, чтобы они не убежали. Это было принято у многих народов: Геродот пишет, например, что ослепление рабов было нормой у скифов. Прошел через этот этап и Китай. Значение иероглифа *минь* перешло с *рабов* на *простолюдинов*, а с них на *народ* вообще.

Этот жестокий и выразительный знак, возможно, проясняет привычный поэтический образ «слепого народа» – бессмысленной толпы, не сознающей своих действий: «В порывах буйной слепоты / В презренном бешенстве народа...». Возможно, он тянется из этой древней традиции ослепления рабов. И, конечно, вспоминаются случаи ослепления (вместо убийства) людей высокого положения как символ их падения на социальное дно: самоослепление Эдипа, ослепление князя Василька Тербовльского в «Повести временных лет» или Глостера в «Короле Лире». Символ превращения господина в раба...

Уважение – такое же важное понятие для китайской культуры и для конфуцианской мысли, как *чжун* и *синь*. *Уважение* двусмысленно, как и полагается хорошему философскому термину: в нем есть и прямое безыскусное *чувство*, и непрямая искусная *форма*; есть естественная и искусственная сторона. Обе одинаково важны: чувство без поведенческой формы – это *буйство*; поведенческая форма без чувства, – это *притворство*. И буйство, и притворство в конфуцианстве, как и во всей китайской культуре, резко осуждается.

Есть несколько иероглифов уважения. Один из главных – 敬, *jìng, цзин*; он и использован в тексте 1.5. Прослеживая его эволюцию от древних начертаний, можно увидеть слева *рот*, рядом *фигуру с рогами*, а справа – другую фигуру, испуганно сжавшуюся.

Фигура с рогами – это изображение духа предков, бога, дракона или тотемного животного. Возможно, рот – это приказ, провозглашенная воля духа / предка / божества. А испуганная фигура – человек, в трепете склонившийся перед его волей (изрекаемой ртом). Позже трепет перед сверхъестественным был «обмирщен» и превращен в *уважение к другому человеку*.

Смысл – в том, что **уважение имеет религиозную основу**. Идея уважения: надо относиться к другому с опаской и почтением, как к духу предков, как к явившемуся тебе богу. **Другой человек – это богоявление**: вот онтологический принцип уважения.

Эта мысль – не редкость в древности; многие культуры имеют правила вроде «почитай родителя как бога, почитай учителя как бога, почитай гостя как бога». Странник, оказавшийся богом или сверхъестественным существом, – очень популярный персонаж мифов и сказок.

Поколение религий и этических учений, рожденное в Осевое время (6-й век до н.э.), сделало этот принцип универсальным: любовь (уважение) к богу расширилась до любви (уважения) к другому. Китайское понятие проделало тот же путь: идея **другой – это бог** обезбожилась и очеловечилась, стала **принципом уважения**. Конфуцианская книга Ли-цзи, посвященная философии этикета, обряда, социальной формы, начинается такой фразой:

Нигде не должно быть неуважения...

Итак, Конфуций перечисляет пять принципов государственной этики – очень кратко, без углубления, «эскизно». Перечислю их с вкраплениями из Чжу Си и других комментаторов:

1 **Уважение к делу**, «благоговейное внимание к делам» (Алексеев), *ответственность*.

Из комментариев: это полная отдача и сосредоточенность, не-рассеянность, не-небрежность. Интересно: уважение тут адресовано не человеку, а работе: *уважай дело, которое делаешь*.

2 **Искренность / доверие**, т.е. *синь*. Чжу Си подчеркивает жизненную необходимость для князя иметь доверие людей. А оно зависит синь-искренности, т.е. от «опоры на настоящее и плодотворное»: никакой мечтательности; только честность, практичность и традиционность.

Другой комментатор пишет, что если правитель относится к делам легкомысленно, то подчиненные и вовсе опускают руки, и воцаряется «всеобщая халатность». А если князь еще и не имеет доверия народа, то это смертный приговор для княжества: оно просто не выживет, будет захвачено. Маленькие княжества неустойчивы и беззащитны, особенно в смутные времена вроде «Эпохи воюющих царств». (В «Троецарствии» это показано очень наглядно.)

3 **Экономность в расходах**: тут речь идет прежде всего о роскоши и гедонизме богатых и их разлагающем влиянии на нравы народа. Бережное отношение правителя к своему и казенному имуществу – главное условие здорового климата: и экономического, и морального. Распушенность князя и сановников не способствуют долгосрочным «проектам» и вложениям; вся страна развращается, перестает планировать, живет сегодняшним днем.

4 **Любовь к людям** – в эпоху «воюющих царств» это прежде всего бережное отношение. В Лунь Юй 13.30 об этом сказано прямо: **Посылать необученных людей на войну – значит, просто выбрасывать их**. И, конечно, речь идет о человеколюбии: не

презирать людей, не считать «быдлом», а любить. Как? Проецируя на них те родственные чувства, которые вырабатываются дома, в семье. Тут можно вспомнить принципы *сыновности* и *младше-братскости* и симметричные им чувства отцовской или старше-братской любви.

В другом тексте (2.20), который тоже состоит из советов князю, говорится, что верность народа правителю зависит от того, каковы его сыновние и братские чувства: **«Держите себя с достоинством – и будет уважение; проявляйте сыновнюю и братскую заботу – и будет верность; поддерживайте добродетель и учите некомпетентных – и будет старательность.»**

5 **Использование народа согласно сезону:** т.е., в правильно выбранный сезон. Государства нуждались тогда в призывной армии и в государственном строительстве (защитные или ирригационные сооружения). На сборы и стройки привлекались в основном земледельцы, самый массовый класс. Конфуций советует не отвлекать людей в сезоны полевых работ, а только в межсезонье. Иначе – потерянный урожай, массовый голод, недовольство.

Итак, пять пунктов: 1) уважение к делу, 2) искренность / доверие народа, 3) бережливость, 4) любовь к людям, 5) найм в правильное время. Комментаторы подчеркивают простоту и прямоту текста: пять простых и разумных правил, которых достаточно для жизни княжества.

Учитель сказал:

Дао государства в тысячу колесниц:

уважение / ответственность (*цзин*) в делах

и искренность / доверие (*синь*);

экономия в расходах

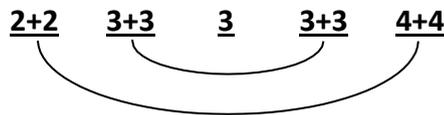
и любовь к людям;

использование народа согласно сезону.

1.6. Брат, сын и вэнь

子曰：弟子
入則孝，出則弟，
謹而信，
汎愛眾，而親仁。
行有餘力，則以學文。

Прежде чем дать перевод этого текста, лучше начать с анализа его поэтической структуры. Придав тексту соответствующий графический облик, можно увидеть такую симметрию:



Пять фигур из трех иероглифов расположены симметрично: две пары вокруг одной центральной. На периферии расположены две фигуры по 2 и 4 иероглифа.

Здесь, помимо новых идей и понятий, впервые вводится своеобразная конструктивная техника Конфуция: **стихотворение «штучной» структуры**, очень ясной и строгой, и очень располагающей к тому, чтобы представить ее графически, как один **мега-иероглиф**. (Слово может быть иероглифом, графическим объектом; почему не может им быть целый текст?)

Подобным стихотворением был уже текст 1.1; но там было столько тем для обсуждения, что я не стал углубляться в словесную конструкцию. А здесь она выражена с такой силой, что игнорировать уже нельзя.

Похожим образом строили свои тексты Лао Цзы и Гераклит: попутно замечу, что понимание, перевод и публикация этих авторов сильно выиграли бы, если бы переводчики и издатели начинали работу над текстом с поиска адекватной графической формы. Например, известная фраза Гераклита В-30 явно имеет симметричную структуру:

ЭТОТ КОСМОС
единый для всех
никто из богов и никто из людей
не создал
но был он всегда
и есть и будет
вечно живым огнем
мерами возгорающим и мерами угасающим

Каждый (сохранившийся целиком) текст Гераклита имеет структуру, своей строгостью и красотой подобную этой (а в оригинале она звучит еще красивее), но всякий раз новую, в соответствии со структурой мысли. Игнорировать ее – просто несерьезно, а для переводчиков и исследователей – непрофессионально. Эти **мега-иероглифы**, «текстовые кристаллы», «маленькие словесные храмы» – часть смысла. Без них понимание текста – *ущербно*.

То же касается и Конфуция. Он был редактором сборника старинных песен, Ши-цзин; по-видимому, в этой «стилистической лаборатории» он и научился писать просто, ясно, с предельной точностью выбора слов и предельно жесткой поэтической структурой.

<p>учитель сказал:</p> <p>входит следуя сыновнему</p> <p>серьезный-цзинь</p>	<p>Молодой человек</p> <p>выходит следуя братскому</p> <p>и искренний-синь</p>
<p>разливает любовь на многих</p> <p>идет есть избыток сил</p>	<p>но сближается с человеческими-жэнь</p> <p>следует чтобы учиться культуре-вэнь</p>

Графически-наглядное расположение (с двумя осями симметрии) помогает видеть приоритеты. Средняя строчка явно будет центральной и по смыслу: **серьезный-цзинь и искренний-синь**. В ней даны два ключевых качества, и их узловое положение подчеркнута созвучием «колокольчиков»: *цзинь-синь*. Вторая и четвертая строки имеют внутреннюю симметрию: *входит / выходит; любит многих / сходится с немногими*. Начало и конец (2+2 и 4+4) соотносятся между собой темой учебы: *учитель, ученик (молодой человек), учиться вэнь*. К этому еще можно добавить рифму в последних двух строках: *жэнь-вэнь*.

Вне этой конструкции я не вижу смысла обсуждать текст 1.6 (как и многие последующие). И нет смысла публиковать тексты Конфуция иначе, чем графически-наглядно. Это его труд, его мысль, которые игнорируются почти во всех переводах. Один из немногих, Leonard A. Lyall

старался быть чутким к стилю и структуре. (Правда, в его книге все набрано обычной прозой.)

Текст 1.6 не вызывает споров о словах, за одним важным исключением: непонятно, о ком он говорит. Почти все переводы передают 弟子 (буквально «брат-сын») как *молодые люди* (или *молодой человек*), но этим же словом в Лунь Юй обозначаются и *ученики*. Причем, из семи случаев появления фразы «брат-сын» в Лунь Юй – пять раз значение «ученики» не вызывает сомнений; один раз – это несомненно «молодые люди», и еще один раз – как раз в тексте 1.6 – решить трудно. Поэтому главный вопрос – в том: говорит ли текст о молодых людях и их поведении в доме, в семье? Или об учениках в школе Конфуция?

Если верно «семейное» толкование (а ему следуют почти все переводчики, хотя и подчеркивают, что «брат-сын» имеет второе значение), то фразу **«входит, следуя сыновнему; выходит, следуя братскому»** надо понимать так: *в доме (внутри) молодой человек ведет себя с родителями как сын, а вне дома, с чужими, ведет себя как младший брат*. Если верно «ученическое» толкование, то речь идет о том, что новичок входит в школу Конфуция как сын, а выходит из нее как брат (член «конфуцианского братства»? или общечеловеческого?).

Ученики обозначаются в книге множеством способов: 門人, *люди у ворот (начинающие)*; 二三子, *два-три сына* (при обращении); 小子, *ребята или младшие сыновья*; 從者 *те, кто следует* (последователи учения); 徒, *последователь, ученик*; 儒 «*мягкий человек*», *джентльмен* (конфуцианец, последователь учения Конфуция). И, наконец, обсуждаемое выражение 弟子 *брат-сын*.

Понятие «брат-сын» интересно тем, что сочетает идею сына с идеей брата – двойную **сыновне-братскую этику**, разобранную в предыдущих текстах. Но оно двойственно и в другом смысле: это не только носитель семейной этики, но и **последователь учения Конфуция о сыновности-братскости**. Тут *брат-сын* и *ученик* совпадают по смыслу, сливаются в один образ: кто учится у Конфуция, тот, по идее, хороший брат и сын. (Сильные родственные чувства упоминаются в рассказах о Цзы Лу, Цзэн-цзы и других учениках.)

Поэтому нет ошибки в том, чтобы переводить текст, начиная его «Молодой человек...», как это делают почти все переводчики, но нет ошибки и в том, чтобы начинать «Ученик...», потому что именно так Конфуций называл своих учеников, и именно его ученикам должна быть свойственна сыновне-братская этика. Первое понимание («молодой человек») – шире, и потому предпочтительнее для философского текста, который стремится к обобщению. Но я бы предложил такой перевод, который не исключит «ученика». Ведь в тексте нет упоминания родителей, нет ничего домашнего! Зато активно используется этический и ученический словарь школы Конфуция («серьезность, искренность, вэнь-культура, жэнь-человечность»).

Кроме того, в тексте говорится вовсе не «дома, вне дома», как обычно переводят, а «входить» и «выходить». Но теми же словами обозначаются и приход в школу новичка, и выход из нее «выпускника».

Интересен перевод Алексеева. Он многословен и вычурен, но хорош тем, что снимает налет моралистической серости, которым переводчики любят покрывать Лунь Юй, и освежает восприятие. И главное – он легко читается и в учебном, и в житейском коде!

Он сказал: «Молодой человек должен войти благоговееющим сыном и выйти настоящим братом. Он должен быть серьезен, правдив. Должен широко хлынуть своей любовью ко всем людям, сближаясь с теми, в ком живет истинно человеческое. Если у него среди этой деятельности окажется еще избыток сил, то пусть он употребит его на усвоение образовательных тонкостей».

Этот перевод всем хорош, кроме одного: он не передает красоты, ясности и стихотворной структуры оригинала. Но помогает взглянуть на текст свежим взглядом. Опираясь на мысль Алексеева, можно попытаться дать точный перевод, и по смыслу, и по стилю, и по структуре.

Учитель сказал:	молодой человек
входит – следует сыновнему,	выходит – следует братскому;
серьезен-цзинь	и искренен-синь;
разливается любовью ко многим,	но сближается с человечеными-жэнь;
Так он идет; остаются еще силы	– устремляется изучать культуру-вэнь.

Этот текст, как мне кажется, лучше читается в воспитательно-образовательном коде, нежели в семейном. Но перевод лучше оставить открытым – хотя бы потому, что *таков оригинал*: Конфуций не конкретизирует, домашняя это тема или учебная.

Конфуций строит идеальную **модель формирования личности**. С началом учебы или домашнего воспитания, человек находится на «сыновней» стадии, следует ее правилам. Заканчивая учебу-воспитание, выходя из школы или родительского дома, он поднимается на «братскую» ступень. Принципы его поведения (и как сына, и как брата): искренность и серьезность; доброе отношение ко всем, но сближение только с теми, кто *жэнь*. И только после этого можно начинать общекультурные штудии. Они обозначены иероглифом *вэнь*, письменность. Это прежде всего каллиграфия и чтение (Книга Песен и Книга Хроник).

Интересны комментарии Чжу Си. Он уклоняется от семейного понимания и переводит разговор о воспитании на неожиданно высокий смысловый этаж. Он пользуется сильным инструментом – парой *натура и культура*: прирожденное и воспитанное. Но начинает он со

«словаря», из которого я приведу только одно красивое объяснение: **«Серьезность – это когда имеют в жизни постоянные принципы.»** Потом он цитирует двух комментаторов:

Йин говорит: «Следовать этике-дэ – это корень; учиться вэнь и искусствам – это крона.»

Хун говорит: «Если, не имея сил и досуга, он учится культуре, это значит, что культура уничтожит его натуру. Если иметь силы и досуг, но не учиться культуре; это значит что натура одолеет, и он будет грубым дикарем.»

Чжу Си возражает на эти неглупые, но все-таки педантичные моралистические комментарии (пересказываю своими словами, но близко к тексту):

Я думаю, что если человек развивается, не учась, не читая книг, не изучая жизнь древних мудрецов в ее законченности, то его формирование идет вслепую, без цельного мировоззрения, без понимания смысла человеческой жизни. И тогда в его поведении начнет проявляться личное, эгоистичное. И тогда одним «грубым дикарем» потери уже не ограничатся...

1.7. Он учен!

子夏曰：
賢賢易色，
事父母能竭其力，
事君能致其身，
與朋友交言而有信。
雖曰未學，吾必謂之學矣。

Цзы Ся сказал:

Ценить («достойть») достойное вместо вождельного,
в служении родителям - быть готовым исчерпать свои силы,
в служении государю - быть готовым отдать свою жизнь,
в общении с друзьями - говорить и быть искренним-синь (быть верным слову);
хоть и говорят про такого «он неуч», я с уверенностью скажу: он учен!

Здесь самые трудные для перевода первые 4 иероглифа.

1-2) Цзы Ся каламбурит парой 賢賢 сянь-сянь, и ее хочется перевести как **достойть** **достойное**. Это figura etimologica вроде «пир пировать»; только в китайском сдвоенные иероглифы гораздо более часты и обыденны, чем подобные фигуры в русском. Перевод «ценить ценное» или «уважать уважаемое» нехорош: он уводит смысл фразы далеко в сторону. Перевести «достойть достойное» – грамматически почти правильно: говорим же мы *удостоить*. Но лучше этого не делать. Слово *достойть* существовало в древнерусском языке, только с другим смыслом, как безличный глагол: *достойть* = *должно, следует*.

3) Иероглиф 易 значит *легкий, нетрудный* (рисунок ящерицы, расслабленно греющейся на солнце), а также *менять, перемены*. Название «Книги перемен», И-цзин, включает его: 易經. Мне помогла понять его смысл в этом тексте китайская поговорка: 以暴易暴 «одну тиранию **сменить** на другую тиранию»; и все прояснилось: это *сменить* или *вместо*:

Ценить достойное вместо вожделенного

4) Четвертый иероглиф 色 вызывает разногласия. Он переводится как *внешность, красота, цвет лица, привлекательность*, а дальше значения все более эротизируются: *желанность, вожделение, сексуальная привлекательность, секс*. Есть нейтральные переводы (*красивое, внешнее*), есть подчеркивающие эротический смысл (*вожделенное, похоть*). Я думаю, что важно учесть оба смысла и охватить в переводе **всякую привлекательность и желанность**.

В тексте противопоставляется *желанное – достойному*. Это выбор между *хочу и должен*: следовать желаниям или убеждениям; ценить приятное или правильное. Более того, речь идет о фрейдовой *сублимации*, о **замене** объекта желания: страсть, которая влечет человека к вожделенному, должна быть перенаправлена с низа на верх, на этическое, должное. Иезуиты в своем переводе это хорошо формулируют: **юноша должен воздерживать добродетели и мудрости с тем же жаром и силой, как он вожделеет чувственной любви**.

Итак, перевод первой фразы: Ценить достойное вместо вожделенного.

Это самое близкое к оригиналу решение и самое похожее на *чэньюй* (4-значную поговорку), в которую давно превратилась эта фраза.

Мысль о том, что эротическое надо «переплавить» в этическое, встречается в Лунь Юй и в формулировке Конфуция. В ней больше поэтической красоты и стройности (текст 15.13):

Увы! Я еще не встречал человека, который любит этос так же, как любит эрос!

好德如好色 – *любит этос как любит эрос*. Словом *этнос* я тут перевожу *дэ*, а *эрос* – *сэ*, согласно созвучию *дэ-сэ: этнос-эрос*. Но *сэ* – это тот же самый знак 色, который я здесь перевел как *вожделенное* ради созвучия *достойное/вожделенное*.

Дальше – знакомые вещи: *сыновнее* по отношению родителям и государю и *братское*, а именно *искренность-синь* по отношению к друзьям. Фраза про искренность имеет два

прочтения: **говорить и быть искренним-синь** или **быть верным-синь своему слову**. Я выберу второе, т.к. оно лучше выражает идею *синь* – **единство человека и слова**.

А дальше идет финальная фраза, с сильным полемическим перехлестом: хоть и говорят про такого «он неуч», я с уверенностью скажу: он учен!

Этот перехлест не преминули заметить комментаторы. Они хвалят Цзы Ся за глубину понимания, но журят за неправильную расстановку акцентов. Если повернуть мысль так, как это делает Цзы Ся, вся ценность образования и знаний ставится под вопрос. Открывается большая лазейка для демагогии, оправдания невежества, для манипуляции людьми. Ведь там, где выдается лицензия на невежество, как у даосов, всегда будет манипуляция и демагогия, всегда будут появляться «ловцы душ» – «просветленные гуру».

Фраза Цзы Ся полемизирует с предыдущим текстом, который говорит, что этические качества должны быть преподаваемы **раньше**, чем «науки и искусства»; **но не вместо**. Цзы Ся запальчиво говорит: подумаешь! не беда, если и «вместо»! Комментаторы спустя 1800 лет советуют ему не горячиться, перечитать предыдущий текст Конфуция и поучиться у мастера спокойной продуманности и мягкой сбалансированности суждения.

Итак, окончательный перевод:

Цзы Ся сказал:

Ценить достойное вместо возжеленного,

в служении родителям – быть готовым исчерпать свои силы,

в служении государю – быть готовым отдать свою жизнь,

в общении с друзьями – быть верным-синь своему слову;

хоть и говорят про такого «он неуч», я с уверенностью скажу: он учен!

Комментаторы воспринимают текст Цзы Ся как **четыре основания этики**. (Китайская мысль «нумерологична», т.е. составляет не списки понятий, а конфигурации. Четыре – это не просто количество, а определенная структура.) Кодекс Цзы Ся – не совсем такой, как у Конфуция: тут нет ни *эмпатии*, ни *этикета*, ни *уважения*, ни *снисходительности*, смягчающей жесткие принципы. Но тут есть продуманность и структурная законченность: люди мысли это ценят.

И надо помнить: это новинка для Осевой эпохи. **Продуманная этика формировалась как замена традиционной**. Мысль продвигалась трудно, шаг за шагом, вырубая себе путь в густых зарослях *привычки*. Мыслителей прошлого нельзя судить «с высоты современности» (т.е. с дикарским высокомерием). Надо уважать усилие мысли. Итак, каков кодекс Цзы Ся?

- 1) **предпочтение достойного**, т.е. культивирование системы этических ценностей;
- 2) **подавление животного** (похоть, лень...), т.е. следование не желанию, а долгу;
- 3) **сыновнее отношение** к родителям, предкам и правителю (полная самоотдача);
- 4) **братское отношение** к друзьям, соратникам, сотрудникам (искренность/верность).

Это очень хорошо продуманная четверка. Первая оппозиция **дстойное и желанное** создает «ось координат», по которой можно подниматься вверх от животного к человеческому, от физиологии к этике, подавляя свои желания и следуя своим моральным ценностям. Вторая пара – это тоже своего рода оппозиция: она создает две модели поведения – *в условиях неравенства (сыновняя модель) и в условиях равенства (братская модель)*.

Итак: следование моральному и подавление животного, сыновность в неравенстве и братство в равенстве. Вот что пишет об этом Чжу Си (пер. Алексеева):

Все эти четыре положения являются самыми крупными устоями человеческого общества; так что, если их проводить в своей жизни с исчерпывающей нравственной силой, то, учась этому и стремясь к этому, можно тут и остановиться... Вот почему Цзы-ся и говорит, что если кто-нибудь может так поступать, то, если даже в нем нет природной красоты, зато, наверное, есть высший успех прилежной выучки. <...>

Вот что говорит теперь комментатор У: «То, что высказал Цзы-ся, по мысли прекрасно. Однако в его словах ударения сделаны слишком уж неравномерно, и поток злоупотреблений на этой почве может, пожалуй, привести к упразднению образования. Нужно обязательно сообразоваться с тем, что говорил Учитель в предыдущей статье, и тогда только не будет злоупотреблений.»

1.8. Кто тебе ровня?

子曰：
君子不重 則不威，學則不固。
主忠信，
無友不如己者，過則勿憚改。

Учитель сказал:

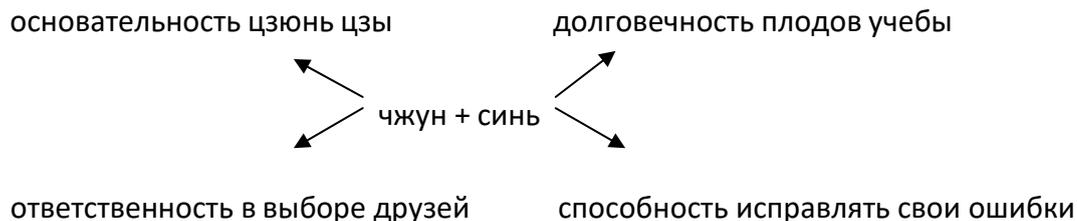
Цзюнь цзы без основательности не будет
авторитетен,
учеба / ученость его не будет прочной.

Главное – чжун-синь.

Не дружи с теми, кто тебе не подобен;
ошибся – не бойся исправиться.

Как и текст 1.6, эта конструкция симметрична и имеет *центральную, осевую фразу*: **главное – чжун-синь**, т.е. *парный принцип верности и искренности*. Сами слова (и *главное*, и *чжун-син*) подчеркивают, что фраза – ключевая. Этим ключом «открывается» и предыдущая, и последующая фраза: обе содержат по 11 иероглифов, обе состоят из двух неравных частей (7+4 и 6+5). И каждая в первой половине говорит о человеческих отношениях (авторитет у людей, выбор друзей), а во второй – об интеллектуальной состоятельности (прочность учебы, способность исправлять ошибки).

Уместно вспомнить определение понятий *чжун* и *синь*, которое дал Чжу Си: исчерпать / истощить всего себя до конца – это называется *чжун*; следовать истинному / реальному / плодотворному – это называется *синь*. Можно вспомнить и словарные списки значений: *чжун* – верность, честность, правильность, служение, отдача; *синь* – искренность, честность, доверие, вера, достоверность. *Теперь этот «ключ» или «код» нужно приложить к остальным четырем фразам, – и «открыть» их, «декодировать»:* 1) об основательности цзюнь цзы, 2) об эффективности учебы и долговечности ее плодов, 3) о выборе подходящих друзей, 4) о способности исправлять ошибки.



Выглядит это «декодирование» так:

1) Для *цзюнь цзы*, – неважно, идет ли речь о «принце», ученике Конфуция или идеальном благородном человеке, – *весомость, серьезность, основательность* (иероглиф значит еще и просто *вес*) заключаются в том, чтобы быть *чжун-синь*, т.е. отдавать себя всякому делу честно и до конца, а также быть искренним/доверительным – и с людьми, и с собой. И тогда он будет иметь авторитет, уважение, «вес в обществе».

В комментариях, правда, чаще пишут о *внешней* солидности. Чжу Си: «Кто легковесен снаружи, не может быть прочным внутри. Без глубины и весомости невозможно добиться уважения и авторитета, и тогда ученость тоже не будет прочной и долговечной.»

Иезуиты: «Если честный человек не имеет полной серьезности и внешнего самоконтроля, если он несолиден и легковесен в своих жестах и движениях (которые имеют прямое отношение к авторитету и уважению), *если он шутит и балагурит*, то он точно не будет иметь уважения среди друзей, а только сделает себя презренным; и ему не удержать тех знаний, которые когда-то приобретал с таким трудом».

Мне это не кажется верным толкованием текста 1.8. Если ключ к нему – осевая фраза «главное – чжун-синь» (а это мне кажется несомненным), то разговоры о внешней солидности тут не к месту. Они возникли из-за чтения текста как фрагментов, не связанных друг с другом. Но сами по себе эти мысли – вполне серьезны: *форма формирует содержание, путь к этике лежит через этикет*, – в Лунь Юй много таких размышлений.

2) Приложение принципа *чжун и синь* к *учебе*: «истощение себя до конца» и «следование истинному / реальному / плодотворному» делает преобразующее действие учебы глубоким и долговечным. А если учиться с «барской небрежностью» или «для общего развития», то эффект быстро выветрится, и учеба ничего не изменит в человеке: на выходе будет то же, что было на входе. Образование не сможет выполнить своей функции: *культура будет бессильна изменить натуру*. В разборе текста 1.4 я уже цитировал фразу из комментариев Чжу Си: «*Цзэн-цзы считает чжун и синь основами образования*».

3) *Дружба – это чжун-синь по отношению к другому*: это верность / честность / отдача, и это искренность / доверие / опора на настоящее, истинное, плодотворное. Чжу Си пишет: «Друг – для того, чтобы помочь обрести человечность-жэнь. Если он не подобен тебе, значит, не будет пользы, будет вред».

Дружба, по конфуцианским понятиям, должна быть основана на важном, а не на пустяках: на учебе, на устремлениях к высшему, на моральных ценностях, а не на совместной праздности и никчемности. В друзья надо выбирать тех, кто имеет похожие ценности и устремления. *Друг – это спутник на пути вверх; а спутник на пути вниз – это не друг, а враг.*

«Не дружи с теми, кто тебе не ровня» нельзя понимать социально: Конфуций резко осуждает снобизм, требует уважения ко всякому, учит людей любого происхождения. Нет ни малейшей шанса, что здесь он вдруг впал в социальное чванство, это противоречит всему его учению.

В комментариях Чжу Си есть очень любопытный пассаж: «Совершенномудрый... не говорит об обязательном поиске человека лучшего, чем ты. Он только желает уберечь людей от их **общей слабости удаляться от лучших людей и сближаться с худшими.**» Тут Чжу Си показывает большую проницательность: действительно, людям свойственно удаляться от лучших и сближаться с худшими. Трудно сказать, почему. Возможно, это связано с самооценкой: на фоне лучших она меркнет, на фоне худших начинает сиять ярче. Возможно, это связано с общей склонностью человека к деградации. Но наблюдение очень верное...

Понятие *друга* появляется в Лунь Юй часто: в пройденных восьми текстах оно звучит уже в пятый раз, хотя здесь и в глагольной форме «дружить». Это важная тема и важный термин, и его китайское употребление, как нетрудно видеть, не совпадает с европейским. Конфуций не разделит бы горького пессимизма Пушкина: «Что дружба? Легкий пыл похмелья, / Обиды вольный разговор, / Обмен тщеславия, безделья / Иль покровительства позор».

Такой взгляд на дружбу присущ эгоцентрической культуре: она неизбежно порождает взаимное отталкивание людей, социопатию, одиночество. Эти симптомы резко обостряются в романтическую эпоху, принимают особенно уродливые формы: бонапартизм, идея Художника с большой буквы, «тварь я дрожащая или право имею» и т.д.

Но для этики *экзистенциальной взаимности*, которую строит Конфуций (и которая, возможно, имела глубокие корни в китайской традиции, а если нет, то укоренилась в ней позже), дружба, близкие отношения – это самое естественное состояние человека. Даже отшельничество, позже расцветшее в даосизме и чань-буддизме, почти никогда не было одиноким, а подразумевало наличие единомышленника и друга. Удивительные по красоте примеры дружбы Ли Бая и Ду Фу, Ван Вэя и Пэй Ди, хоть и основаны не на конфуцианстве, а на даосизме и чань-буддизме, – это лучшие иллюстрации философии Конфуция.

Столь же наглядной иллюстрацией *дружбы как высшего проявления человечности-взаимности* были отношения Конфуция с учениками: «сцепленность» их существования ощущалась так остро, что смерть Ян Хуэя и Цзы Лу почти сразу свела в могилу и учителя...

4) *Умение замечать и исправлять ошибки – это чжун-синь, верность-искренность в отношениях с собой.* Этот навык Конфуций считал самым важным в жизни, но и самым трудным в достижении. Ошибаются все, исправляют ошибки – немногие. Чжун и синь в применении к самому себе – это и есть умение видеть и исправлять свои ошибки.

Errare humanum est, «ошибаться – это человеческое», – такова не только латинская, но и общечеловеческая премудрость. Однако поговорка имеет продолжение: *errare humanum est, perseverare autem diabolicum*, «ошибаться – человеческое, а упорствовать [в ошибке] – дьявольское». Конфуцианское понимание – такое же. Ошибки неизбежны и свойственны всем; это нормально. Но если их не исправлять, они накапливаются и своей массой утягивают человека вниз (как грехи в христианстве), и тогда помочь ему уже невозможно.

Речь идет, ни много ни мало, о **выживании** человека в мире, где невозможно не ошибаться. Это такая же фундаментальная проблема, как грех в христианстве: не грешить невозможно, но и «оставить все как есть» нельзя: человек тонет под тяжестью грехов. Единственный выход для христианина – таинство исповеди в церкви: он кается и ему отпускают грехи.

А в безбожном конфуцианстве эквивалентом исповеди служит похожая на нее *интроспекция, самоанализ* (как в тексте 1.4). Это трудный навык, но для человека этичного, для *цзюнь цзы* это – вопрос жизни и смерти. Выживание его зависит от умения замечать и исправлять свои ошибки. Чжу Си (пер. Алексеева): «Если не найдешь в себе храбрости управлять самим собой, то **зло будет с каждым днем все расти и расти**. Значит, при ошибке надо быстро исправиться, а не отступать перед трудным делом и *кое-как мириться с тем, что есть*.»

Так, ключевой тезис «главное – чжун-синь», будучи приложен к остальным тезисам текста, открывает их, помогает их «декодировать». Чжу Си пишет по этому поводу: «Если у человека нет верности-чжун и искренности-синь, значит, **всякое его дело лишено подлинности** (реальности, истинности, настоящести, плодотворности). *Делать зло ему легко; делать добро ему трудно...* Чзэн-цзы сказал: “*Дао человека основано только на чжун и синь*”.»

Чжу Си подводит итоги цитатой из комментатора Ю: «Путь достойнейшего человека (*цзюнь цзы*) основан на степенности и серьезности как на существенно важном, завершаемом наукой. Путь же науки идет главным образом через *преданное сердце и честное слово* (чжун-синь), и в нем тебе поможет человек *лучший, чем ты*. Однако тому, кто скуп на *исправление своих ошибок*, никогда не войти в нравственное совершенство, да и мудрый учитель не всегда будет рад указать такому человеку добрый путь истины. Вот почему слова текста заканчиваются призывом к безбоязненному исправлению своих ошибок» (пер. Алексеева).

1.9. Народный этос

曾子曰：慎終追遠，民德歸厚矣。

Цзэн-цзы сказал:

осторожность / внимание – концу / скончавшемуся,
следование / память – далекому / прошлому;

народная мораль-дэ вернется к глубине / толще / доброте / величию.

Текст принадлежит Цзэн-цзы, и это уже вторая его фраза; предыдущая была о самоанализе (1.4). Фразы учеников, как правило, лишены поэтической или даже музыкальной структуры, которую придает своим формулировкам Конфуций. Тут не стоит ожидать «осевых фраз», строгой симметрии, точного счета иероглифов, причудливой рифмовки. Тут будет просто высказана мысль, восходящая к Конфуцию, но выраженная стилем, присущем ученику.

Из важных новинок – первое и единственное в этой главе явление 德, dé, дэ. Это то самое дэ, которому посвящена вторая половина книги «Дао дэ цзин», одно из капитальных понятий китайской философии и культуры. Споров о нем – больше, чем о любом другом термине; разнобой в понимании очень велик. Без отдельной интерлюдии не обойтись.

Дэ: неодинокий этос

德 dé составлен из 彳 и 惇. Первый элемент 彳 вносит идею **движения**: идти, путь. Он входит и в дао: 道 = 辶 + 首; a 辶 – сокращенная форма от 辵 = 彳 + 止, что означает: **движение + остановка**. Т.е., **и дао, и дэ включают в свой идейный комплекс мотивы пути и движения**. Вторым элементом 惇 состоит из 心 и 直. Над сердцем 心 хīn помещен знак 直 zhí, сложенный из глаза 目 и вертикальной черты | над ним. Он значит: **прямо, вперед, выпрямлять, правильно, честно, неуклонно** и т.п. Смысл рисунка: умом и сердцем (心) человек взвешивает, что правильно (直), и дальше движется по выбранному пути (彳). Таким образом, 德 dé – это сочетание трех идей: идея пути / движения 彳, идея сердца / ума 心, и идея прямого / правильности 直.

德 дэ обычно переводится как этика, совесть, доброта, добродетель. В самом широком смысле дэ означает **путь конкретного человека**, – в отличие от дао, пути мира. **Дэ – это проекция дао на личность отдельного человека**.

В китайской культуре высшей целью является не переустройство мира (как в европейской) и не освобождение от мира (как в древнеиндийской), а гармония с ним. А это означает **согласование своего пути дэ с путем мира дао**. В этом – главный смысл пары дао и дэ.

Есть и другое объяснение (пересказываю мысль А. Кобзева): дэ – это **благодать, дарование, достоинство, доблесть, моральная сила, добродетель**. В буддизме дэ стало синонимом кармы и Шакти и переводом буддистского термина гуна. Дэ – это комплекс качеств, который обеспечивает наилучший способ существования каждого существа или вещи. В Лунь Юй **благодать** реализуется в чжун и синь, противостоит оболещению сэ и косности ту.

Согласно этому ходу мысли, дэ – не только личный этический выбор, но и «дар неба», причем – **благой дар, благодать**. Мне кажется, **благодать** в качестве перевода крайне неуместно из-за своих христианских коннотаций; это резкий стилистический диссонанс. Но сама мысль о **двойственности дэ** (и дар свыше, и выбор самого человека) очень убедительна. И она не противоречит моему пониманию: **дэ – проекция дао на личность человека**.

Двойственное дэ и в самом деле можно понимать как санскритскую карму: повлиять на нее человек может, но создать сам или полностью контролировать – не может. Уместно еще вспомнить главную богословскую проблему авраамических религий: **как божественное предопределение сочетается со свободой воли человека?** Возможно, дэ – китайский ответ на этот вопрос: **воля небес и путь, выбранный человеком, сочетаются в дэ**.

Чжу Си довольно неожиданно, но очень плодотворно объясняет *дэ* через другое слово со звучанием *дэ*: *достижение, завершение*. Тут, по всей видимости, *дэ* понимается как нечто вроде «эйдоса личности», сочетающего и дар небес, и личный путь. Не в случайном и несовершенном виде, не как одномоментный «срез» или моментальное фото, а в идеальной полноте, в перспективе всей жизни, *какой она могла бы быть при полной реализации*.

Лучшим переводом слова *дэ* мне кажется *этос*. Оно близко и к эйдосу, и к морали, и к «благодати»: оно сочетает «дар небес» со свободным моральным выбором, причем сочетает не в случайном житейском ракурсе, а в идеальной, «эйдетической» перспективе. Но надо помнить и то, что *дэ этически не нейтрально*: это также *благо, доброта, «добродетель»*.

И еще: конфуцианская мысль невозможна без принципа взаимности: *этос-дэ* реализуется не в изоляции и одиночестве «я», а в эмпатии и взаимности человечности-*жэнь*: *дэ* одного человека «высвечивает» *дэ* другого, и наоборот. Личный путь (*этос-дэ*) не подразумевает уединения. В одном из текстов Конфуций это формулирует очень прямо: **этос-дэ не одинок: непременно есть сосед / ближний** (Лунь Юй, 4-25). Об этом же говорит и идея **дружбы** как «восхождения вдвоем», как совместного усилия по «достижению и завершению» *этоса-дэ*.

1.9. Окончание разбора

慎終 **осторожность / внимание – концу / скончавшемуся.**

Первый иероглиф означает: *осторожность, внимание, благоразумная сдержанность, искренность*. Вторым изображает *узел на конце шелковой нити* и значит: *конец, кончатся, умирать, умерший*. (Не обрезанная нить, как у парки, а завязанная узлом: таков китайский образ смерти.) Смысл этой пары – **осторожное внимание к умершему** (как при обращении с чем-то крайне опасным: токсичным материалом или оголенным проводом). Тут, возможно, сказывается суеверная традиция отношения к духам умерших – **почтение пополам с опаской**: не шути с ними, не будь небрежен, это чревато бедой. В тексте нет слова *родители*; но речь, кажется, идет о них: *забота о похоронном обряде* – обязанность детей умершего.

追遠 **следование / память – далекому / прошлому.**

Эта пара иероглифов имеют общий элемент движения: 辵. Первый значит: *следовать, преследовать, провожать, вспоминать* («путешествовать памятью в прошлое»). Вторым значит: *далекий, удаленный*. *Далекий* тут скорее всего означает *давно умерших предков*. Идея движения-возвращения в далекое прошлое или следования далекому прошлому – это *почитание памяти предков и выполнение обрядов жертвоприношения*. Но это также более общая идея – **традиции и исторической преемственности**.

Итак:

осторожность / внимание – концу / скончавшемуся;
следование / память – далекому / прошлому.

Фраза говорит о посмертном отношении. Она предписывает **внимание и осторожность** по отношению к только что умершим родителям и **устремление памяти и почтения** по отношению к далеким предкам. О «духах» ничего не говорится: Конфуций подчеркнута избегал «сверхъестественной» тематики. И в обоих случаях имеется в виду *обряд*: похоронный – для родителей, жертвоприношение – для предков.

Неожиданно звучит следующая пара: 民德, **народный дэ-эмос** («народная душа»). **Дэ**, напомним, означает **эмос**: проекция **дао** на личность человека. Но его первое в книге Лунь Юй появление – *не личное, а народное*.

Не менее причудливо звучит следующая пара: 歸厚 *вернется к толще / глубине / массивности*, причем второй иероглиф также значит *величие / масштаб*. А еще – *доброта / сердечность / теплота*. («Массивность душевного тепла», «глубина сердечной доброты»).

Иероглиф 歸, *вернуться*, имеет военное происхождение: «войско уничтожило врага, стерло его с лица земли и возвращается домой». А иероглиф 厚 изображает *ребенка-сына*, которому адресованы такие значения, как *доброта*; над ним *солнце*, отвечающее за *тепло*, а сверху – графема *утес*, которая и создает эффект *массивности и величия*.

Так как речь идет о **народном дэ-эмосе**, то все комментаторы соглашаются в том, что текст адресован **правителю**, либо высокопоставленному сановнику, либо ученику Конфуция с видами на политическую карьеру. Смысл такой: если правитель будет проявлять свои сыновние качества по отношению к умершим родителям (т.е. выполнять обряды полностью и искренне) и почитать далеких предков (т.е. чтить традицию и совершать жертвоприношения), то на людей это произведет оздоровляющее действие, и народная мораль, еще недавно опускавшаяся, вернется к традиционной толще, глубине, величию, доброте. Это объяснение, возможно, правильное: оно подтверждается и другими текстами.

Но, читая переводы с произвольно вставленным в них «правителем», надо помнить: в тексте нет ни слова «правитель», ни *цзюнь-цзы*. А это значит, его можно читать как обращение к любому человеку: *чем сетовать на падение нравов, начни их исправление с себя*.

Почему в тексте говорится «вернется»? Конфуций жил в эпоху «Воюющих царств», т.е. распада и умирания старой традиции Чжоу. Такие эпохи рожают циничную мораль «пира во время чумы»: видя, что все вокруг рушится, что жизнь стремительно меняется, человек легко освобождает себя от моральных обязательств, объявляет их «устаревшими» и даже имеет простодушие считать это «прогрессом». И тогда начинается пресловутое «падение нравов».

Поэтому главной мечтой Конфуция было то, чтобы Поднебесная вернулась к единству, к целостной культурной традиции к «толще» или «глубине» народной морали, свойственной более стабильным временам.

Небольшой обзор переводов. «Тщательно соблюдай все траурные церемонии, [связанные с похоронами родителей], и должным образом чти [память предков]. Тогда мораль народа будет улучшаться» (Переломов) – это толкование, а не перевод; и толкование неудачное.

Очень узкое понимание первой половины и очень бледный, расплывчатый перевод второй, где нет ни «толщи / глубины / доброты», ни важного слова «вернется». Перевод Алексеева,

как всегда, неожиданный и свежий: «Осторожен будь со скончавшимися и провожай далеко отошедших. Тогда доброе в народе начало вернется к благородной толще».

D. Lau хорошо слышит смысловые оттенки *осторожности* и *полноты*: «Conduct the funeral of your parents *with meticulous care* and let not sacrifices to your remote ancestors be forgotten, and the virtue of the common people will incline towards *fullness*». Очень точен R. Eno: «*Devote care to life's end and pursue respect for the distant dead*; in this way, the virtue of the people will return to fullness». Особенно удачно *devote care to life's end*.

Lyall, как всегда, дает самый изящный вариант, воспроизводящий стиль оригинала: и ритмические пропорции, и созвучия, и «непрямой» выбор слов, и меру «загадочности».

**Heed the dead, follow up the past,
and the soul of the people will again grow great.**

Этот перевод не сужает горизонт, а возвращает тексту его подлинный масштаб. Ведь следование прошлому (близкому или далекому) – это не только обряды похорон и жертвоприношений, это еще *уважение и следование традиции*. Это важнейшая мысль, она отчетливо звучит в тексте; зачем ее игнорировать?

И небольшая выписка из комментариев Чжу Си (пер. Алексеева): «Людам свойственно легко переходить к небрежности в отношении к скончавшимся и к забвению памяти далеко от нас отстоящих предков. Но тот, кто, несмотря на эти естественные упущения, все-таки сумеет быть настороже и послать свой привет незримым и далеким, идет по пути благородной толщи. Раз он будет это делать как личное дело, то будет расти его собственная нравственная личность. Народ просветится его примером и вместе с ним придет к усугублению и прочности своих добрых начал.»

Теперь можно попробовать дать окончательный перевод.

Цзэн-цзы сказал:

**трепетное внимание к умершим;
и народный добрый нрав (дэ)**

**память, устремленная в прошлое
вернется к прежнему величию.**

1.10. Не домогался

子禽問於子貢曰：

夫子至於是邦也，必聞其政，

求之與？抑與之與？

子貢曰：

夫子溫、良、恭、儉、讓以得之。

夫子之求之也，其諸異乎人之求之與？

Цзы Цинь спросил у Цзы Гуна:

«Когда наш учитель прибывал в какое-либо княжество, то непременно [хотел] услышать о его политике.

Он спрашивал о ней? Или ему просто давали эти сведения?»

Цзы Гун сказал:

«Учитель получал их благодаря своей мягкости, прямоте, вежливости, скромности и уступчивости.

То, как спрашивал учитель, отличается от того, как спрашивают другие, не правда ли?»

Первая глава продолжает свое «парадное» шествие: здесь впервые представлен жанр *воспоминаний учеников об учителе*, – жанр, который в следующих главах развернется очень широко и разнообразно. Цзы Цинь – мало известный ученик; он был на 40 лет младше Конфуция, в Лунь Юй упомянут три раза, из них два – в разговоре с Цзы Гуном (одним из любимых учеников Конфуция и главных «персонажей» Лунь Юй). Цзы Цинь спрашивает Цзы Гуна о том, как во время поездок происходило общение на политические темы.

Тонкости внутренней политики, особенно придворные сплетни, с чужаками не обсуждают: это неприлично. Но это именно то, что Конфуция интересовало больше всего: политика, система управления и особенно политическая этика. Посещая какое-либо княжество, Конфуций встречался с чиновниками и правителями, иногда давал консультации, иногда просто разговаривал о политике и управлении.

Тут снова проявляет себя китайская «нумерология». Слова Цзы Гуна – не поток восторженных похвал, не случайный список, а продуманная конфигурация, **пятерка качеств**. Это «созвездие» *пяти принципов общения*, которые вызывали в людях доверие и готовность разговаривать на «деликатные» политические темы. Это не универсальный этический кодекс человека, а именно *формула, выработанная для общения с людьми*. Об этом же говорит Чжу Си: «Пять [качеств] – это величественный этос-дэ учителя, яркими лучами осветивший его *общение с другими людьми*». Т.е., это **проекция этоса-дэ на сферу человеческого общения**. Если дать волю воображению, то в **знаке** человечности-жэнь

仁 можно увидеть намек на то, что это «двойной стандарт»: высокая планка требований к себе и низкая планка требований к другому (разумеется, ничего такого иероглиф не значит; но как мнемонический прием, напоминающий о «двойном стандарте», это помогает).

В Лунь Юй много текстов на эту тему – и о том, что жесткие правила этикета-ли требуют смягчения терпимостью, и о том, что «благородный человек предъявляет требования к себе, а низкий человек предъявляет требования к другим»; и о том что **человечность проявляется в двуедином принципе чжун-шу: чжун-верность – для себя, шу-терпимость – для других**. Общение – это, конечно, не та ситуация, где нужны жесткие мобилизационные качества чжун: воля, дисциплина, принципиальность, самоотдача и т. д. Подобное требуют только от себя. Тут нужен «второй стандарт», шу: терпимость, чуткость, бережность. По нему и выстроен коммуникативный этос Конфуция: **мягкость, прямота, вежливость, скромность и уступчивость**. Теперь надо внимательно вчитаться в иероглифы. Почти все переводчики тут пускаются в разнузданные похвалы, будто соревнуясь в том, кто лучше польстит Учителю. Понять точный смысл было бы интереснее, чем читать эти произвольные славословия.

1. 盪 *wēn*, *мягкость, теплота, милость*. Значение многогранно. Тут есть элемент 皿: *миска* и *узник* над ней; отсюда – «кормить узника», символ доброты и милости (и в Китае, и в России, и у Диккенса в «Больших надеждах»). Слева прибавлен знак воды, придающий мягкость, подвижность, живость. Смысл – «теплая вода»: мягкость и доброта.

Wēn сродни *эмпатии*: это когда один человек воспринимает другого не как картинку из телевизора, а как «живую душу», живое существо, *присутствующее здесь*. (Da-Sein, по Хайдеггеру, «здесь-бытие».) Это когда весь процесс общения основан на живом чувстве другого, на «контакте»; когда растоплен лед отчуждения, и люди находятся в едином экзистенциальном пространстве. Так, *теплота и мягкость создают среду общения*.

2. 良 *liáng*, *доброта, прямота, честность*. Этимологические объяснения разнятся. Один словарь говорит, что изображается *зерно, промытое в ручье*, отсюда смысл – *чистый, хороший* (хорошего качества). Другой видит тут *глаз, кинжал и единицу*, т.е. *цельность* и

прямоту. Один из элементов иероглифа означает *прямоту* с призвуком грубости и бесцеремонности (bluntness). Полный круг значений формируется вокруг идей *честности, прямоты, чистоты, беспримесности, добротности*. Т.е., Цзы Гун говорит о беспримесной *честности, прямоте и открытости* в манере Конфуция. О следовании *правде*.

Понятие *лян* сродни *чжун-верности* и *синь-искренности*, с той разницей, что оно сосредоточено на общении с другим человеком. Смысл его в том, что нельзя лукавить и лгать, даже «из вежливости». Популярная идея, что вежливость фальшива, – это глупость, дикарство и неправда: никакого противоречия между вежливостью и правдивостью нет. Таким образом, *прямота и открытость составляют главное правило коммуникации*.

3. 恭 *gōng*, *гун, вежливость, уважение*. Иероглиф изображает дар, преподносимый от сердца на высоко поднятых руках, *знак преданности вышестоящему*. Вообще, вежливость и уважение означают **отношение к равному как к высшему**, к «господину»; отсюда принятые везде обращения *Herr, Mister, Señor*, а также формулы «к вашим услугам», «ваш покорный слуга» и т.п. Это *ритуальное самоунижение*, показывающее, что я не собираюсь играть с человеком во властные игры, выяснять, кто главнее, а доверяю ему себя, «отдаю себя в его власть». (Тут еще раз становится понятным, почему Конфуций мыслил сыновность основой социальной этики: *уважение и вежливость по природе своей сыновни*.)

Есть и другой иероглиф уважения, 敬, *jìng*, *цзин*, рисунок которого изображает «страх перед сверхъестественным»; это более сильное слово, оно видит с другом человеке не «вышестоящего», а «всевышнего»; не *царственное*, а *божественное*. В остальном, 恭 и 敬 – это синонимы; и, например, в комментариях Чжу Си 恭 объясняется через 敬.

Уважение и вежливость создают форму общения. Уважение – это вообще главный принцип социальной формы *ли*. Чтобы предыдущие качества, *теплота* и *прямота*, не стали назойливыми и бестактными, не обернулись вторжением на личную территорию, они должны быть опосредованы уважением и вежливостью. Излишняя близость и теплота могут быть неприятны; искренность и прямота могут травмировать. Уважение и вежливость – это **защита** от подобных эксцессов. Они «структурируют» *прямоту*, цивилизуют ее.

4. 儉 *jiǎn*, *скромность, смирение*. Словарные значения сочетают идею *скромности* с идеей *бедности* (плохой урожай) и *экономии*. *Человек не кормит себя досыта* – ни свое тело, ни свое эго. Умеряет свой аппетит, смиряет свою амбицию. Иероглиф состоит из *человека* (слева) и знака *все вместе* (справа); графический смысл – человек смиряет себя, «не высовывается», не требует привилегий, *ведет себя как все*, так что скудные запасы еды делятся честно, поровну. *Скромность, смирение – это конкретизация принципа уважения*.

5. 讓 *ràng*, *уступчивость, неконфликтность*. Это сложный иероглиф. Все его объяснения вращаются вокруг смыслов: *отдавать себя, устранять себя*. Это готовность пригасить свои амбиции, свое желание «быть правым»; это готовность условно согласиться

со словами собеседника, не спорить, не препираться, не становиться у него на пути, уступить дорогу.

Неконфликтность и уступчивость развивают предыдущее качество: *скромность, смирение своего эго*. Если есть несогласие, не нужно пытаться разрешить его немедленно и грубо: убеждать, спорить, ссориться. Другого невозможно переубедить и тем более изменить. Значит, не надо и пытаться. При этом, нет нужды фальшивить, лживо поддакивать; нужно просто уклониться от спора и конфликта. Это **реализация принципа смирения**.

Качества 4. (скромность) и 5. (уступчивость) выводятся из 3. (уважение), но не сводятся к нему, поэтому Цзы Гун их обозначил отдельно. И теперь можно собрать всю пятерку качеств, 溫良恭儉讓, осмыслить ее как целое.

1. теплота / мягкость – это *среда* общения;
2. правдивость / прямота – это *правило* коммуникации;
3. уважение / вежливость – это *защита* от эмоциональных травм;
4. скромность / смирение своего эго – это реализация принципа уважения;
5. уступчивость / неконфликтность – это реализация принципа скромности.

Человек, овладевший всей «пятеркой» – идеальный собеседник. Это не надутость «педанта» и не грубость «правдоруба», не подхалимаж льстеца, но и не пьяная искренность «изливателя своей души». Это отлаженный комплекс качеств, которые уравнивают друг друга и сильны именно во взаимо-упоре, в комплексе, в пятерке, и которые могут оказаться не так хороши или не так действенны вне ее. (В этом суть китайской «нумерологии»: разрозненные элементы собираются в тройки, четверки, пятерки, десятки, т.е. смысловые комплексы; и *работают они только в них*.)

Теперь понятен смысл всего текста. Конфуций, благодаря своей репутации и этой пятерке качеств, вызывал у собеседников доверие и симпатию, люди охотно обсуждали с ним деликатные политические темы. Одно из альтернативных объяснений – что *политики сами ходили к нему посоветоваться, ему не надо было напрашиваться на разговор или выведывать у собеседников нужные сведения*. Чжу Си в своем комментарии красиво подытоживает смысл текста: **Учитель не домогался**.

И еще раз перевод:

Цзы Цинь спросил у Цзы Гуна:

«Когда наш учитель прибывал в какое-либо княжество, то непременно [хотел] услышать о его политике.

Он расспрашивал о ней? Или ему просто давали эти сведения?»

Цзы Гун сказал:

**«Учитель получал их благодаря своим [пяти правилам общения:]
*мягкости, прямоте, вежливости, скромности и уступчивости.***

**То, как спрашивал учитель, отличается от того,
как спрашивают другие, не правда ли?»**

1.11. Дао отца и дао сына

子曰：
父在，觀其志；
父沒，觀其行；
三年無改於父之道，
可謂孝矣。

Учитель сказал:

Отец жив – наблюдай его помышления;

Отец умер – наблюдай его поведение.

Три года не изменять дао отца –

Это можно назвать сыновностью.

Разногласие переводчиков вызывает местоимение **его**: чьи помышления и чье поведение имеются в виду, отца или сына? Многие считают, что сына, например, R. Eno:

When the father is alive, observe the *son's* intent.

When the father dies, observe the *son's* conduct.

Переломов сомневается, поэтому ставит «сына» в скобки:

Когда отец жив, наблюдай за стремлениями его [сына];

когда отец умер, наблюдай за поведением его [сына].

Сюда же примыкает и перевод иезуитов и многие другие. Но, несмотря на авторитетность этого хора, мне кажется более осмысленным перевод Алексева и Lyall’a:

Пока жив отец, наблюдай его стремления,
когда отец умрет, наблюдай его жизнь.

Whilst thy father lives look for his purpose;
when he is gone, look how he walked.

Такого же понимания придерживается и Чжу Си (пер. Алексева):

При жизни отца сыну не полагается быть самостоятельным, но *намерения отца* знать можно. *Жизнь отца* можно обзреть лишь после его смерти, и, наблюдая ее, можно знать, что он был за человек – хороший или дурной. При всем этом сыновнее благочестие видно лишь тогда, когда человек в течение трех лет никоим образом не допускает отступлений от путей своего отца. В противном случае, даже если его жизнь будет хорошею, это не может счесться сыновнею добродетелью.

Толкователь Инь: Если пути отца суть пути истины, то им можно и всю жизнь не изменять. Если же они неправильны, то, казалось бы, к чему еще ждать целых три года? Тем не менее оставить их без всяких изменений в течение трех лет — это значит, что сердце настоящего сына не может допустить иного порядка вещей.

Последнее уточнение – важное: *сыновность не надо смешивать со справедливостью или правильностью*. Она ценится и тогда, когда путь отца «неправильный». Верность важнее. В тексте 13-18 некий правитель хвастается, что у него сыновья доносят на отцов, когда те воруют. Конфуций ответил: у нас ценится противоположное – отец крадет, а сын не доносит.

Интересна и другая мысль: Чжу Си различает, что можно видеть и понимать при жизни, а что – только после смерти. Отдельные устремления человека можно понять при жизни; но *его поведение в целом («его жизнь»* у Алексева или более точное *«how he walked»* у Lyall’a) поддается обзору и пониманию только после смерти. Эта мысль имеет параллели в других древних культурах: в идее загробного суда (Египет) либо идее, что судить и оценивать жизнь человека можно только после ее окончания, «по совокупному итогу» (Греция).

И тут ожидается, что сын будет следовать его пути-дао еще три года. О чем идет речь? Если о крестьянском хозяйстве, ремесле или торговле, то это требование не имеет большого этического веса: сын, наследующий «бизнес» отца, обычно так и поступает. Так же пашет, то же мастерит, тем же торгует. Зачем делать из этого *определение сыновности*?

Но если речь идет о политике, о человеке из семьи сановника, министра и особенно **правителя**, то требование начинает звучать очень серьезно: **три года продолжать политику отца**. Теперь это не просто вопрос сыновней преданности, а и вопрос *политической стабильности*. (Эта мысль с самого начала постулируется в Лунь Юй: *сыновность* – основа социальной этики и политической стабильности.)

Что Лунь Юй – инструкция для правителя, как считают некоторые, конечно, неверно. Но то, что почти каждая мысль Конфуция имеет политическое измерение, а не только личное, это верно, и это надо учитывать.

Учитель сказал:

Отец жив – наблюдай его помышления;

Отец умер – наблюдай его поведение.

Три года не изменять дао отца –

Это можно назвать сыновностью.

1.12. Дисциплина формы, смягченная человечностью

有子曰：

禮之用，和為貴。

先王之道斯為美，小大由之。

有所不行，知和而和，

不以禮節之，亦不可行也。

Ю-цзы сказал:

В практике социальной формы-*ли*
самое ценное – мягкая гармония-*хэ*.

Дао древних императоров этим и прекрасно,
этому следовали в малом и в великом.

Но бывает, что не получается;
знать *хэ* и быть *хэ*,
но при этом не следовать скрупулезно *ли*, –
так, повторяю, ничего не получится.

Один человек сказал: «Отвергая джаз в целом, нужно учиться у него одной вещи: **мягкости в точности**». Эта **мягкость в точности**, т.е. сочетание очень точных намерений с элегантной «небрежностью», мягкостью и естественностью их выражения, – тема этого текста Конфуция. Главный термин в этом тексте – *ли*, 禮. Это его первое появление в Лунь Юй. Поэтому важно дать ему хорошую «презентацию». Его когда-то неудачно перевели как «ритуал» или «церемонии»; теперь приходится регулярно отмывать его репутацию от этой клеветы.

Бывает, что понятие трудно для понимания; и тогда требуется время, усилие и некоторые навыки интеллектуального альпинизма, чтобы добраться до его смысла. Однако, настоящие

трудности начинаются там, где уже сложилось расхожее представление. Чаще всего, оно ложное, глупое, пошрое, и только мешает настоящему пониманию (расхожие представления, в основном, такими и бывают). И, прежде чем что-либо понять, нужно долго расчищать место для будущего размышления, отмывать понятие от клеветы. На все это требуется гораздо больше времени и усилий. Но приложить их нужно сейчас; откладывать подробный разговор о *ли* нельзя. И, боюсь, коротким он не получится...

Социальная форма Ли

Начну с двух цитат. Сначала – Алексеев (сокращения, курсивы и номера – мои):

Это слово *ли* <...> вряд ли переводимо на русский и вообще европейские языки. Иероглифически оно означает: *строгое служение при совершении ритуальных обрядов древности перед алтарем, на котором стояли жертвенные сосуды.* <...> Это: 1) **служение божеству**, соединенное с *набожным благоговением*; 2) **чинное поведение** вообще в жизни, хотя бы и вдали от алтаря. 3) **вежливость** как в ее *высшей форме людей высокой культуры*, так и в *обычной форме отношения между собою простых людей.* <...> Переводчик старается избежать слова «церемонии», столь часто встречающегося в европеизациях китайского *ли* <...>

Попав в русский язык вместе с другими банальными сведениями о Китае, оно приняло опереточно-юмористический, очень пошлый оттенок, от которого нужно избавляться с героической настойчивостью. <...>

Теперь – пояснения к понятию *ли* из перевода Лунь Юй, сделанного в 2015 г. R. Ено:

Приверженность «ритуалу» была отличительной чертой конфуцианства. Под «ритуалом», т.е. *ли*, конфуцианцы понимали не только церемонии во время важных религиозных или общественных событий, но и установления политической культуры династии Чжоу и вообще – нормы достойного повседневного поведения.

И хотя «соответствие ритуалу» означало, в определенной мере, *знание аристократического поведенческого кода* (причем, лучшего знания, чем у опустившихся аристократов конца эпохи Чжоу), это в гораздо большей мере значило **полное освоение стиля, или моделей цивилизованного поведения.** Конфуцианцы рассматривали эти модели как **самую сущность цивилизации.**

Великие мудрецы прошлого трудились, эпоха за эпохой, над трансформацией Китая – от грубости к утонченности – через выработку этих *художественных форм социального взаимодействия*; с конфуцианской точки зрения, наилучшим внешним выражением человеческой морали были именно эти формы. Кроме того, **освоение внешних форм рассматривалось как путь к внутреннему совершенству.**

Основные выводы, которые можно извлечь из прочитанного:

1. *Ли* – не театрализованные «церемонии» разных культов; это **социальная форма**, во всей полноте проявлений, от бытового этикета до политического и религиозного уклада.
2. *Ли* – это, по происхождению, аристократический этикет, который был **переосмыслен как универсальный и внесловный код цивилизации.** (Точно так же цзюнь-цзы был когда-то аристократом, а стал «истинно благородным человеком», независимо от сословия.)

3. Ли – внешняя форма, с помощью которой формируется этос, внутренние достоинства человека.

Я предлагаю переводить *ли* как **форма** или **социальная форма** и раз и навсегда отказаться от его понимания как ряженных церемоний, ритуалов и процессий. Переломов переводит *ли* как *Правила*. Это гораздо лучше, чем *ритуал*, но не совсем точно. Алексеев тоже ищет свой вариант перевода *ли*. У него нет окончательного варианта, но коренное слово найдено удачно: это **чин**, в его старинном значении, как *порядок, форма, уклад* («чинно», «починить», «бесчинствовать»). В текстах он переводит *ли* то как *благочине*, то как *правила чинного поведения*; это уже не так хорошо (хотя и лучше, чем «ритуал»); но для стадии поиска – простительно. *Чин* – это очень хорошее решение. Но я выбираю **форму** или **социальную форму**. В текстах можно переводить с прибавлением китайского термина: **форма-ли**.

Этическая мысль Конфуция движется так. 1) В основе всего лежит – экзистенциальное чувство другого, эмпатия как сущность человечности. 2) Отсюда выводится самый общий принцип этической взаимности: не делай другому того, чего не желаешь себе. 3) Дальше этот общий принцип разделяется на этические модусы: уважение, искренность/доверие, верность/отдача и т.д. 4) А следующий шаг мысли состоит в том, что **любой из этих этических модусов нуждается в оформлении**, в обретении **социальной формы-ли**. «Душе грешно без тела, как телу без сорочки». Этическому качеству нужно иметь «и тело, и сорочку», тогда оно работает. Невозможно просто быть «хорошим», эта хорошость должна еще стать знаковой системой, текстом. **Социальной формой-ли**.

В одном из текстов (8.2) Конфуций показывает, как самые достойные качества, если они не имеют социальной формы, могут превратиться в отвратительные пародии на себя:

**Уважение без формы-ли – угодливость;
осторожность без формы-ли – трусость;
смелость без формы-ли – преступность;
прямота без формы-ли – хамство.**

Часто для описания этических качеств Конфуций использует формулы типа **А, но не псевдо-А**. Формулирует некое качество в «здоровом» виде, а потом для сравнения и предостережения дает «больной» вариант, ложное, хоть и похожее проявление качества («достоинство, но не надменность»). В процитированном тексте он показывает, от чего зависит, выродится ли А в псевдо-А: **от социальной формы ли**. Если уважение не реализовано в адекватной социальной форме-ли, оно превращается в угодливость и т.д.

Теперь можно вчитаться и в иероглиф 禮, *лǐ*, *ли*. Он составлен из *алтаря* слева 示, а справа: либо 1) *подставки / ритуального сосуда* 豆, на котором помещена *кучка зерна* для жертвоприношения; либо 2) *барабана* 壺 и *нефритовых бус* 珪. Так или иначе, первоначальное значение рисунка – действительно, религиозный «ритуал», дар, обряд

жертвоприношения. Смысл – в том, что это **правильная форма отношений с потусторонними силами** (небесной волей, богами и духами предков). Дальнейшая эволюция смысла заключалась в «приземлении» и гуманизации этого понятия, в переносе его с отношений с мертвыми на отношения с живыми. **Ли** поначалу значило *религиозный ритуал* (форма отношения к божественному), а потом стало означать *универсальный этикет* (форма отношения к другому).

Таким образом, список понятий, проделавших путь *от эксклюзивности к универсальности*, пополнился еще одним. Мы уже наблюдали, как **цзюнь цзы** из «принца» превратился в «благородного человека»; как **сыновнее** и **братское** из принципов внутрисемейной этики превратились в этические модели для любого человеческого общения; как уважение **цзин** из «страха перед божественным» превратилось в «трепет перед ближним» («другой – это богоявление»); так теперь и **ли** из формы почитания богов и духов превратилось в форму почитания каждого человека. **В социальную форму.**

Китайская мысль, как правило, не оперирует одинокими понятиями, а составляет из них *пары, тройки или более сложные конфигурации*. Это касается и *социальной формы-ли*: она часто появляется **в паре с музыкой**. Но не только: в зависимости от темы разговора, оно может обретать разных партнеров. Но музыка – все-таки, самый частый.

В Лунь Юй есть тексты, в которых Конфуций теряет терпение и очень эмоционально бранит тупиц. Вот один из самых ярких текстов (17.11): он то ли ругает в лицо своих учеников, то ли заочно бранит массовые заблуждения; но говорит он именно о непонимании *формы-ли*, т.е. о том самом устаревшем, поверхностном, «оперетточном» понимании **ли** как «церемоний», за которое Алексеев бранит европейскую переводческую традицию. Так что я даже перевел *ли* привычным штампом «ритуал» и поставил в кавычки, потому что в оригинале – сарказм:

**Говорят: «ритуал!», «ритуал!», –
а что имеют в виду? драгоценности и шелка?!**

**Говорят: «музыка!», «музыка!» –
а что имеют в виду? колокола и барабаны?!**

Есть и другой текст (3.3), где Конфуций сетует на непонимание смысла *ли* и *музыки*, т.е. на понимание их как обрядов и церемоний, вне связи с человечностью, эмпатией и этикой:

Человек и без человечности-жэнь – какая там может быть форма-ли?!

Человек и без человечности-жэнь – какая там может быть музыка?!

Как у Конфуция сложилась пара *ли* и *музыка*? При чем тут вообще музыка? Почему ее нельзя включить в комплекс *ли*, раз уж Конфуция интересовала именно обрядовая, церемониальная музыка? **Почему пара, и почему именно эта пара?**

Когда формируется устойчивая пара понятий, это всегда бинарная оппозиция, всегда что-нибудь вроде верх-низа, света-темноты, Аполлона-Диониса. Как оказалось, что музыка и этикет составили пару? Текст, который дает превосходный ответ на этот вопрос, можно найти не в Лунь Юй, а в книге Ли-цзи, «Записки о форме-ли», в главе Юэ-цзи («Записки о музыке»):

Музыка – это неизменность чувства. Ли – это неизменность принципа.

Музыка соединяет схожее. Ли разделяет различное.

Смысл [пары] ли и музыки –

в том, чтобы охватить все человеческие проявления.

Вторая фраза объясняет *ли*-этикет-ритуал 禮 через более общее понятие *ли* 理. Оно обычно используется как пара к понятию *ци* (энергия, жизненная сила, дух) и охватывает такой круг понятий: принцип, структура, форма, смысл, логика, закон, рациональность. Т.е., смысл пары *ци* и *ли* – это диалектика стихийного и структурного.

Она переносится на более «низкий» уровень социальности: *музыка* вызывает стихийные чувства близости, единства, общности; социальная форма *ли* служит противоположной цели – структурировать: т.е., подмечать и подчеркивать различия, детализировать их. Юэ и *ли*, *музыка* и социальная форма – это все та же пара *стихийное* и *структурное*, *эмоциональное* и *рассудочное*. Ее назначение – **охватить человеческую натуру в ее цельности и единстве**. Охватить с двух сторон – с «внешней», рационально-формальной (*ли*) и «внутренней», эмоционально-стихийной (*музыка*). В другом месте этого текста говорится:

樂由中出，禮自外作

музыка выходит изнутри, ли действует снаружи.

«Внутреннее» и «наружное» – тут, конечно, условное разделение, потому что и тот, и другой элемент имеет и внутреннюю, и внешнюю сторону: *ли*-этикет растет из эмпатии, глубокого экзистенциального чувства; а музыка из эмоциональной стихии развиваются в сложнейшую рациональную культуру форм и стилей, исполнительской техники и т.д.

Более развернутая диалектика музыки и *ли* дается в следующем фрагменте:

Музыка – это [мягкая, естественная] гармония мира (= неба и земли).

Ли – это [твердый, искусственный] порядок мира (= неба и земли).

Музыка собирает / соединяет все множество вещей мира.

Ли разделяет / упорядочивает всю массу вещей мира.

Музыка «проливается» с неба. Ли «вытачивается» на земле.

Если сверх меры «вытачивать» – будет бунт. (избыток контроля = слом системы)

Если сверх меры «проливать» – будет буйство. (избыток стихийности = хаос)

Проясни свое понимание мира,

И тогда сможешь продвинуться к пониманию *ли* и *музыки*.

Диалектика *музыки* и *ли* – отражение универсальной диалектики *инь-ян*, которая управляет почти каждой китайской мыслью. Музыка и *ли* осмысляются в коде *хаоса* и *порядка*, *стихии* и *разума*. Причем, как и полагается в паре *инь-ян*, **между ними есть взаимопроникновение**: рассудочное *ли* растет из иррационального чувства эмпатии; а музыка, несмотря на экзатичность (музыка и радость – два значения иероглифа 樂) и «пролитие с неба», вырастает в предельно упорядоченную рациональную систему, сравнимую с математикой.

Но есть и другие «созвездия» понятий, в которые включается *форма-ли*. Например, текст 8.8 о формировании личности предлагает такую воспитательную триаду: **поэзия – ли – музыка**:

興於詩，立於禮，成於樂。

Развитие – через поэзию;

установление – через этикет-ли;

завершение – через музыку.

Конфуций предлагает **три стадии формирования цивилизованного человека**. Это, по сути, **три встречи с формой**. Сначала человек знакомится с **языковой формой** в ее самом концентрированном виде – с поэзией. Потом – с **социальной формой** в виде этикета и моделей цивилизованного поведения: это укрепление и выпрямление личности. Завершается все знакомством с «чистой», «абстрактной» формой – музыкой. Тут, правда, возможно другое понимание. Конфуций мог мыслить музыку не как «чистую, абстрактную форму», а как путь к непосредственному, эмоциональному соединению с другими людьми, как экзатическое слияние с человечеством. Тогда музыка – это скорее **синтез** личности (после *аналитической* стадии этикета-ли).

Другая триада, в которую включается *ли*, это *воля неба – форма-ли – слово-логос* (20.3):

Не зная воли неба, невозможно сделаться цзюнь цзы;

Не зная формы-ли, невозможно утвердиться (выпрямиться);

Не зная слова-логоса, невозможно знать людей.

Три вещи, которые здесь Конфуций считает важным знать, это: 命 *mìng*, 禮 *lǐ*, 言 *yán*.

Третий иероглиф уже знаком по разбору «искренности-синь»: он изображает рот и резец и значит «запечатленное слово», превратившееся из звука в иероглиф. Первый иероглиф означает «волю неба», т.е. *все, что не зависит от человека: мироустройство, судьбу, логос*.

Если взять *логос* как ключевой смысл, то тогда понятен смысл триады: 1) логос мира как *судьба*, как мироустройство; 2) социальный логос *ли* как рациональный общественный уклад; 3) просто логос как *слово*, как язык, главный инструмент постижения, понимания и общения.

Более детализированный перевод-толкование мог бы звучать так:

**[Если] не знать мирового логоса / воли неба,
невозможно стать цзюнь цзы / благородным
человеком. [Если] не знать социального логоса / формы-ли,
невозможна выпрямленность / твердое стояние на своих
ногах. [Если] не знать речевого логоса / слова языка,
невозможно знать человека / понимать людей.**

И вот, разговор сам собой возвращается в текст, из которого он вышел: там форма-ли появляется в другой диалектической паре – со сложным и интересным понятием *хэ*.

1.12. Окончание разбора

Перевожу точно, но пока оставляю ключевые слова без перевода:

Ю-Цзы сказал:

В практике *ли* самое ценное – *хэ*.

Дао древних императоров этим и прекрасно,
ему следовали как в малом, так и в великом.

Но бывает, что не получается:

знать *хэ* и быть *хэ*, но при этом не следовать скрупулезно *ли*, –
так, повторяю, ничего не получится.

Разобравшись с понятием социальной формы-*ли*, можно сосредоточиться на втором ключевом термине, *хэ*, 和. Графически, это сочетание 禾 зерна (пищи) и 口 рта. Смысл рисунка – наличие еды, довольство, сытость, отсутствие голода. Словарные значения:

- гармония;
- мирный, спокойный;
- мягкий, добрый;
- теплый, умеренный (и о нраве, и о температуре);
- мириться, объединяться, связывать;
- и (союз), с (предлог);
- звучать согласно с..., повторять, откликаться (в музыке и не только);
- смешивать с водой, разжижать, растворять.

При сопоставлении мягкой *гармонии-хэ* с социальной *формой-ли* проясняется смысл их употребления в *паре*. *Ли* подчеркивает жесткую структурность, рациональность формы, а также настойчивое требование соблюдать ее; *хэ*, по контрасту, подчеркивает мягкость, теплоту, умеренность, терпимость в ее применении. Т.е., применяя жесткие правила *ли*, важно *уравновесить, смягчить* их гармоничным взаимодействием с другими людьми.

Ю-цзы выражается с некоторым максимализмом, почти парадоксально: «в практике *ли самое ценное – хэ*», т.е. при соблюдении жестких правил самое ценное – как раз не быть жестким! Форма должна быть строга, но ее применение к людям строгим быть не должно. Нельзя быть «солдафоном» и «роботом», нужно проявлять *мягкость, доброту*,

человечность, терпимость. Однако, если проявлять эти качества *в ущерб* соблюдению формы, тоже будет плохо: ***они работают не сами по себе, а только как противовес строгой форме.***

Важны оба элемента: и формальный «скелет», и человеческая «плоть». «Мягкость в точности», а не одна мягкость или одна точность. Это тоже одно из проявлений учения о человечности как «двойном стандарте»: требовательность к себе и терпимость к другим. С наибольшей ясностью этот принцип был высказан в тексте 4.15. Я уже упоминал эту мысль:

Учитель сказал:

«Шэнь! Мое дао (путь / учение) – это единство, которое [все] пронизывает.»

Цзэн-цзы сказал: «Согласен».

Учитель вышел.

Ученики спросили: «Что это означает?»

Цзэн-цзы ответил: «Дао учителя – это чжун-шу, и только».

(Цзэн-цзы, к которому учитель обращается «Шэнь», уже встречался в этой главе.) Конфуций не прямо формулирует мысль, а через «посредника», в «отражении». Тем самым отражается и структура мысли: она начинается с единства (очевидно, это принцип человечности-жэнь), а дальше единство «диалектически» разбивается на пару понятий **чжун / шу**.

Китайская мысль широко использует такие пары: все они являются реализацией **диалектики инь / ян**. Код *инь / ян* проявляется и в паре *ци / ли* (жизненная сила, энергия / принцип, структура), и в паре *форма-ли / музыка-юэ* (структурное / стихийное), и в паре *форма-ли / гармония-хэ*, и в других «диалектических» парах. Это всегда двуединство стихийного и структурного.

Понятие 忠 чжун уже знакомо: *верность, честность, исчерпание себя*. 恕 шу, как и чжун, включает элемент *сердца/ума* 心; а над ним – 如, *женщина* и *рот* (либо зеркало); он изображает не то «женщину, делающую как сказано», не то женщину перед зеркалом. Этот элемент означает *подобие, сходство, пригодность, согласие*. Сочетание *сердца/ума* и *подобия* рождает идею **взаимности**, которая выражается в золотом правиле этики: *воспринимай другого как подобного себе*, «не делай другому того, чего не хочешь для себя».

И дальше за иероглифом шу тянется длинный шлейф понятий, основанных на *подобии* + *сердце* и развивающих идею бережного отношения к другому: **прощение, сострадание, снисхождение, великодушие, терпимость**. Такова полная формула человечности, две стороны *жэнь*, которые уравнивают друг друга, а по отдельности не работают.

Чжун – понятие **жесткое**, принципиальное: *верность, правильность, честность*. *Шу* – понятие **мягкое**, снисходительное к другим: *великодушие, прощение, терпимость*. Чжун касается самого человека, его требований к себе. Тут Конфуций настаивает на принципиальности, твердости и верности: и своим принципам, и людям, с которым ты

связан. *Шу* касается других людей и требований, которые предъявляются к ним. Тут Конфуций настаивает на гибкости, мягкости, терпимости и готовности прощать.

Пара чжун-шу (в которой *чжун* – это **ян**, а *шу* – это **инь**) – это сочетание принципиальности и терпимости, жесткости и мягкости; это самое полное выражение двуединого понятия *жэнь*. Эти принципы не только противоположны, но и нужны друг другу. Жесткость без мягкости – педантизм, насилие, автоматизм. Мягкость без жесткости – расхлябанность, беспринципность, слабость. А их гибкое сочетание и взаимодействие по принципу *инь-ян* рождает полную, сбалансированную человечность.

Тот же Цзэн-цзы хорошо иллюстрирует эту двойственность на примере суда: милосердие должно смягчать жесткость правосудия (19.19 в пер. Переломова). **Мэнсунь-ши назначил Ян Фу судьей. Ян Фу обратился за наставлением к Цзэн-цзы. Цзэн-цзы сказал: «Высшие утратили свой дао-путь, простой народ отшатнулся от них и совершает проступки. Когда будешь судить их, проявляй сочувствие и не возгордись собой».**

Возвращаясь к тексту 1.12, теперь можно понять, как принцип *чжун / шу* работает в сфере этикета, социальных отношений: *чжун*-принципиальность выражается в форме-*ли*: это строгая требовательность к себе, скрупулезное соблюдение формы; *шу*-взаимность выражается в гармонии-*хэ*: мягкое и терпимое взаимодействие с другими людьми, обходительность, умение не ранить их «острыми углами» формы. И – еще раз перевод:

Ю-Цзы сказал:

В практике социальной формы-*ли* самое ценное – мягкая гармония-*хэ*.

**Дао древних императоров этим и прекрасно,
ему следовали как в малом, так и в великом.**

Но бывает, что не получается:

**знать *хэ* и быть *хэ*, но при этом не следовать скрупулезно *ли*, –
так, повторяю, ничего не получится.**

1.13. Трудный текст

有子曰：
信近於義，言可復也；
恭近於禮，遠恥辱也；
因不失其親，亦可宗也。

В переводах и комментариях – пестрая разноголосица; и я даже не буду пытаться примирить ее. Буквальный перевод не имеет почти никакого смысла:

Ю-цзы сказал:

**Искренность-синь приближается к справедливости-йи –
слово может вернуться;**

**уважение-гун приближается к форме-ли –
удаляется стыд и позор;**

**[тот, на кого] полагаешься, не теряет своих близких –
тоже можно следовать.**

Это звучит почти как гугле-перевод. Значит, какие-то слова употреблены учеником Конфуция в забытом или полу-метафорическом значении. Без старинных комментаторов не обойтись. Я призову на помощь конфуцианца XII века Чжу Си, не раз цитированного, и иезуитов (1687 г.), которые опирались на комментатора XVI века Чжан Цзюйчжэна.

Вот что пишет Чжу Си. Он, как всегда, начинает со «словаря», с объяснения употребленных слов. Это и филологическая необходимость, потому что текст Лунь Юй отстоит от него на 1800 лет; и признак хорошей философской выучки: всякую мысль начинать с уточнения понятий.

Словарный комментарий начинается с коррекции понимания некоторых слов (это я не буду выкладывать), а потом продолжается как толкование (начну сразу с него). И первое же слово, оказывается, имеет неожиданное значение, ныне утраченное:

信 [искренность / доверие, *синь*] – заключить договор, дать обещание.

義 [справедливость / правильность, *йи*] – делать все должным образом.

復 [вернуться / ответить] – выполнить данное слово.

恭 [уважительность, *гун*] – такт / внимание и почтительность.

禮 [форма, *ли*] – придерживаться норм культуры-вэнь.

因 [полагаться / следовать] – то же, что доверять / зависеть.

宗 [следовать / почитать] – то же, что следовать главному (принципу, человеку).

Если данное слово или заключенный договор следует принципам должного, значит его надо обязательно выполнить. Если оказывать кому-то почтение и внимание, и при этом точно соответствовать правилам, можно отдалить от себя унижение и позор. Если тот, от кого зависишь (на кого полагаешься), не теряет тех, с кем можно быть близким, значит ему можно следовать и уважать его главенство (или: можно следовать его цели и уважать его принципы).

В общем, смысл в том, что человек в общении с другими людьми и в словах, и в делах должен быть осторожным с самого начала и обдумывать то, чем все может кончиться. Иначе, живя между привычкой и небрежностью, можно оказаться в невыносимой ситуации, потерять себя и раскаяться.

Тут нельзя не восхититься глубиной мысли Чжу Си: ***живя между привычкой и небрежностью, доходишь до того, чего вообще-то терпеть нельзя, теряешь себя и горько раскаиваешься.*** Какой он все-таки умница...

А вот что пишут иезуиты (курсив – перевод; не-курсив – комментарий):

Если обещание или договор, который вас обязывает по отношению к кому-то, близок к справедливому и, так сказать, не чужд верности и честности, то ожидается, что вы будете верны своему слову и выполните то, что обещали. Таким образом, прежде чем дать торжественное обещание или заключить договор, тщательно проверьте, согласуется ли он с принципом справедливости, чтобы вам не пришлось ни доверие обмануть, ни справедливость нарушить.

Кроме того, если вежливость и уважение, которые вы оказываете другим, близки к должному, то есть, если они сопровождаются сдержанностью и благоразумием, которые принципы долга требуют от каждого, тогда вы не испытаете никакого унижения или позора. Т.е., не будет опасности показаться назойливым или

невежливым, когда вы по ошибке делаете что-либо слишком; или наглым и необразованным, когда вы по ошибке делаете что-либо недостаточно.

Наконец, что касается дружбы и покровительства, от которых вы зависите, не пренебрегайте людьми, чья доказанная верность и честность делает их достойными любви; вы можете использовать их как покровителей и защитников в хороших или плохих обстоятельствах.

Трудность первой фразы – в том, что знак *искренность-синь* там использован в смысле *обещания, договора* (это не главное, но возможное значение); а *вернуться* – как *выполнить слово*. Трудность же третьей фразы – в ее неуклюжей формулировке. Напомню, это слова Ю-цзы, одного из учеников. Конфуций обычно выражается проще, яснее и прозрачнее.

Теперь – несколько важных понятий, употребленных в тексте. Прежде всего, это новое слово 義, уì, йи, *справедливость*. Иероглиф составлен из изображения *головы барана или козла* 羊 и элемента 我, я, мы, мое, наше, а так же *упрямство, упорная приверженность своему мнению*. Круг значений 我 вращается вокруг *сильной, упрямой личности*. И когда к ней добавляется *баранье-козлиная рогатая голова* 羊, это может значить либо какой-то ритуал с масками, либо просто «баранье упрямство». Иероглиф 義, уì, йи имеет ясно очерченный круг значений: *справедливость, верность долгу, правильность, честность, мужество*. Это в той или иной форме *следование должному*, – упорное, непоколебимое, до «бараньего упрямства». To do the right thing no matter what. Это и осознанное понятие о должном, и настойчивое мужество в следовании должному.

В конфуцианстве справедливость-йи приобрела большое значение, стало одним из главных этических модусов. В Лунь Юй 義 появляется 24 раза. Вот один из текстов, сравнительная характеристика благородного человека, цзюнь цзы, и низкого человека, сяо жэнь (4.16):

**Цзюнь цзы познается по справедливости,
сяо жэнь познается по корыстолюбию.**

Еще одно новое понятие особой важности – это 恥, чǐ, *стыд, позор, стыдиться*(ся). О стыде часто говорят как об одном из главных этических «двигателей» в китайской культуре (а равно в японской и корейской), – в отличие от иудео-христианского чувства вины или страха греха. Появилась возможность посмотреть, как этим словом пользуется Конфуций.

Древний словарь Шуовень объясняет 恥 как сочетание двух элементов, уха и сердца, и значение его двояко: «следовать сердцу и прислушиваться к репутации». Это прекрасное, исчерпывающее определение стыда, показывающее и внутреннее чувство, *совесть*; и

оглядку на общество, *приличие*. Это следование своему представлению о должном, но также и уважение к мнению людей. **Стыд перед собой и перед людьми.**

Но это не все. **Стыд, соединенный с эмпатией**, дает возможность стыдиться **за других**, и конкретных, и «абстрактных». Например, уже цитировавшийся текст 5.25 показывает, что можно стыдиться *вообще*:

Искусные слова, приятная внешность, избыточная вежливость -

Цзо Цюмин стыдился этого. Цю тоже стыдится этого.

Скрывать ненависть к человеку и дружить с ним -

Цзо Цюмин стыдился этого. Цю тоже стыдится этого.

И тогда полная понятийная палитра стыда выглядит так: 1) стыдно, что *я поступил* так; 2) стыдно *мне было бы поступить* так; 3) стыдно за *чужое поведение*; 4) стыдно *при мысли о чем-то*; 5) стыд не как чувство, а как описание или оценка ситуации: «какой стыд!» «стыд и позор»; 6) *стыдливость* как скромность и сдержанность, т.е. «опережающий стыд», когда еще ничего плохого не сделано и не подумано, а чувство стыда уже есть. В последнем значении (стыд как *стыдливость*) можно понимать такую игривую фразу (14.27):

Благородный человек «стыдлив» (скромен, сдержан) в словах и «бесстыж» («преступен», решителен, безудержен) в делах.

Или: "The superior man is modest in his speech, but exceeds in his actions" (James Legge).

К понятию *стыд* в тексте 1.12 приставлено понятие *позор*; но оно используется в Лунь Юй реже, постоянную пару «стыд и позор» они не составляют, это одноразовое употребление.

Еще одно важное понятие, использованное здесь, – это 恭 *gōng*, *гун*, уважение, такт, почтительность, вежливость. Но это не первое его появление; впервые оно прозвучало в тексте 1.10, в «пятерке коммуникативных качеств» Конфуция. Иероглиф, напомню, изображает *дар, преподносимый от сердца на высоко поднятых руках, знак преданности вышестоящему*. И смысл его – в том, что вежливость и уважение означают *отношение к равному как к высшему*.

И теперь можно вернуться к переводу:

Ю-цзы сказал:

Если обещание-синь приближается к справедливости-йи – его можно выполнить;

**если уважение-гун приближается к форме-ли –
удаляешься от стыда и позора;**

**если тот, на кого полагаешься, не теряет своих близких –
ему тоже можно следовать.!**

Смысл текста, как подчеркивают Чжу Си и иезуиты, един. Это осторожность и предусмотрительность в трех ситуациях: в обещаниях и договорах, в социальном поведении и в личных отношениях.

1. *В обещаниях и договорах:* нельзя давать обещаний, связанных с несправедливостью: придется нарушить либо слово, либо долг справедливости. Оба они взывают к *чжун – верности, честности, исчерпанию себя*. Человеку, который принимает *чжун* всерьез, лучше не оказываться в ситуации внутреннего конфликта, когда *чжун* по отношению к слову противоречит *чжун* по отношению к долгу. Это для него может оказаться разрушительным.
2. *В социальном поведении:* нельзя довольствоваться «добрыми намерениями»,
3. «почтительностью», добрые чувства должны быть облечены в форму-ли, иначе дело кончится стыдом и позором (можно вспомнить другой текст: «уважение без ли – это угодливость»).
4. *В личных отношениях с друзьями, покровителями или начальством по службе:* надо смотреть на то, как они относятся к близким: либо к родственникам; и тогда мы проверяем, обладают ли они качеством сыновности-сяо; либо ко всем близким, включая друзей; и тогда проверяем, обладают ли они верностью-чжун. Если они не теряют близких, с ними можно иметь дело, следовать им (или их целям вместе с ними), уважать их, полагаться на них.

Интересно, что употреблено слово «приближается», а не «соответствует» (если договор приближается). Мягкая формулировка, лишённая догматизма. Глупо быть категоричным в характеристиках: это справедливо, а это несправедливо, это – ли, а это – не ли. В жизни такого не бывает: обычно все бывает сложно и многомерно. Важно уловить главную тенденцию: устремление к справедливости, движение, тяготение к ней...

1.14. Штрихи к портрету цзюнь цзы

子曰

君子

食無求飽 居無求安

敏於事 而 慎於言

就有道 而 正焉

可謂

好學

也已

учитель сказал:

[если] цзюнь цзы

ест – и не ищет сытости живет – и не ищет комфорта

стремителен в делах и осторожен в словах

сближается с обладающими *дао* и [с их помощью] исправляет себя

можно сказать

хорошо научен / любит учиться

и все

Подобно тому, как опытный любитель музыки слышит, что пьеса приближается к концу, в этом тексте можно услышать первые интонации ухода, прощания и замыкания смысловых арок: *первая глава потихоньку завершается*.

Главная смысловая арка – перекличка с первым текстом: звучат мотивы *учебы, цзюнь цзы и скромности*. Есть и переклички и с другими текстами: звучат уже знакомые мотивы *пути-дао, осторожности в словах, дружбы с лучшими, самосовершенствования*. Но текст не вводит ни новых важных понятий, ни новых больших концепций. Новой можно считать разве что *тему бытовой скромности и непритязательности*. И еще одно новшество – это сосредоточенность текста на этическом идеале *цзюнь цзы*: вся смысловая конструкция – исключительно его *портрет*. Таких текстов в Лунь Юй очень много, и большинство из них – симметричное сопоставление *цзюнь цзы* с *сяо жэнь*, низким человеком, анти-идеалом.

Но здесь еще нет *сяо жэнь*; есть только трех-ступенная характеристика *цзюнь цзы*:

- непритязательность в еде и быту;
- сдержанность в словах и стремительность в делах;
- выбор в друзья тех, кто обрел дао-путь,
и с кем можно вместе *восходить* по этому пути, самосовершенствоваться.

Если человек соответствует этим трем критериям, он – хорошо обучен / воспитан / образован, приближается к идеалу *цзюнь цзы*. Правда, это выражение чаще переводят как «любит учиться». А иезуиты переводят просто «философ», – видимо, вспомнив его буквальное значение: *любитель мудрости*. Формально, «любит учиться» – правильный перевод; но мне кажется, что картина, нарисованная Конфуцием, – это уже готовый *цзюнь цзы*, уже образованный. (К тому же, любовь к учебе – это ведь тоже часть хорошей образованности.)

1.15. Конфуций и ювелирное дело

子貢曰：

貧而無諂，富而無驕，何如？

子曰：可也。

未若貧而樂（道），富而好禮者也。

子貢曰：

《詩》云：『如切如磋，如琢如磨。』

其斯之謂與？

子曰：

賜也，始可與言詩已矣！

告諸往而知來者。

Цзы Гун сказал:

«Бедный, но не льстивый; богатый, но не гордый, – каково это?»

Учитель сказал:

«Приемлемо. Но не так хорошо, как бедный и радующийся [пути-дао]; богатый и любящий этикет-ли.»

Цзы Гун сказал:

«В Книге Песен сказано:

["Не наш ли это принц / цзюнь цзы?]

Как вырезан, как отшлифован! Как выточен, как полирован!"

Смысл – в этом?»

Учитель сказал:

«Ци! С тобой уже можно говорить о Книге Песен!

Стоит дать тебе начало мысли, как ты уже знаешь продолжение!»

1.15 – пока самый длинный текст, встретившийся в Лунь Юй. Это не случайно: в нем впервые представлен *разговор Конфуция с учеником*. Разговор движется, развивается, это почти сценка, с обменом мнениями, восклицаниями, цитатами. Текст – «документальный», очень аутентичный, будто записанный на диктофон: скорее всего, он и был записан и сохранен по свежей памяти. И это первый текст, в котором видна *личность* ученика, черты его характера.

Другая важная новинка, которую вводит этот текст, – это *Книга Песен* (Ши-цзин) и ее место в образовательной программе. Конфуций считает Ши-цзин главным фондом культурной традиции, главным источником этических и эстетических понятий, лучшим тезаурусом цитат, а также мини-энциклопедией, содержащей сведения об окружающем мире, о растениях и животных. Это книга, с которой он рекомендует начинать путь роста (8.8): *Развивать* (ум, сердце) – *с помощью Ши* (Книги Песен); *укреплять* (характер) – *с помощью ли* (этикета, формы), *завершать* (построение личности) – *с помощью юэ* (музыки).

В Лунь Юй есть несколько цитат и несколько важных упоминаний о Ши-цзин; но в целом слово *ши-поэзия* произносится там нечасто. Зато *на живых уроках* Конфуция она была постоянной темой (7.18): «То, о чем учитель постоянно говорил, это: *Ши* (Книга Песен), *Шу* (Книга Истории) и *соблюдение формы-ли*».

Стилистическая лаборатория Конфуция

Что такое Книга Песен, Ши-цзин? Это собрание, включающее 305 песен, народных или безымянного авторства. Конфуций их отобрал, отредактировал и превратил в классическое издание, один из литературных канонов китайской культуры. Тут он выступил как фольклорист, филолог и редактор.

О том, какими критериями он руководствовался, из какого количества текстов выбирал и насколько решительно правил тексты, можно только догадываться. Возможно, текст 2.2 из Лунь Юй отчасти проясняет критерий отбора:

Триста песен, а охватываются они одной фразой: *мыслить без лукавства...*

А текст 17.9 показывает, как Конфуций оценивал воспитательный потенциал книги:

«Ребята (юные ученики)! Почему никто из вас не изучает Книгу Песен?

**Она помогает с ростом / развитием,
она помогает с кругозором / наблюдательностью,
она помогает с социальностью / цивилизованным общением,
она помогает (справляться) с разочарованием / обидой на мир.**

Вблизи – как вести себя с родителем; вдали – как вести себя с правителем.

Много знаний – о птицах и зверях; [много] имен – трав и деревьев.

Кстати, это очень редкое для древности размышление о роли поэзии; оно охватывает такие цели, как умственное развитие, кругозор, наблюдательность, цивилизованное общение. Упоминается и экзистенциально-утешительное действие поэзии (помогает справиться с разочарованием, обидой на мир).

В Книге Песен Конфуций видит даже источник сведений о живой природе. В Ши-цзин и в самом деле много живописных зарисовок природы; и начинаются они с первых же строк: «Гуан-гуан! – кричат скопы, собираясь на речной отмели».

Свежа и сама идея книги. Это, возможно, самое древнее собрание фольклора. Отдельные песни и сказки записывались часто (в древнем Египте, например), но сознательно составленный сборник фольклора – редкость для той эпохи.

Возможно, главное влияние этой книги было даже не на учеников, а на самого учителя. ***Ши-цзин была лабораторией, в которой вытачивался литературный стиль Конфуция:*** и точность выбора слов, и компактность высказывания, и домашняя простота тона, и строгая поэтическая форма, и главное – ослепительная ясность мысли. Тексты «сияют» смыслом, а

не мусолят его. Иногда они явно стилизованы под фольклор: написаны в «простоватом» стиле народных песенок, с характерными повторами слов и в тех же размерах... Именно в работе над Ши-цзин Конфуций научился писать с такой ясностью, здравомыслием и изяществом.

«Классицизм» Конфуция не раз выражен в Лунь Юй прямо, как кредо. Вот одно из таких высказываний, по поводу первой песни из Ши-цзин, которая имеет почти такое же значение, как разбираемая здесь первая глава Лунь Юй: это *портал* сборника, иконическое выражение его эстетики: **«[Песня] Гуан-цзу: радость, но не буйство; печаль, но не надрыв.»** Конфуций подчеркивает классическую уравновешенность и сдержанность стиля: два противоположных чувства (радость, печаль), при этом каждое из них – без излишеств (ни буйства, ни надрыва).

Песня важна для Конфуция еще и тем, что в ней появляется *цзюнь цзы*, хоть и в старинном значении – «принц», «княжич». Это свадебная песня, основанная на истории принца Вэн Вана и девушки Тай Си. Он был юношей эмоциональным, влюбленным до безумия; он был полон чувств и сильно тосковал по невесте. Но, будучи благородным человеком, изо всех сил держал себя в руках, вел себя корректно, почти холодно, и даже на собственной свадьбе избегал буйных и сальных форм веселья. Эта сдержанность принца, отраженная в эмоциональной сдержанности и уравновешенности песни, и стала символом всего сборника. Его этическим и эстетическим «камертоном».

В Лунь Юй есть еще одно, очень эмоциональное упоминание «Гуан-цзу»: Конфуций делится впечатлениями о концерте придворного музыканта, который играл вариации на тему этой песни: **«От начала [игры] маэстро Чжи до финала [песни] «Гуан Цзу» – совершенный восторг! Полные уши!»**

Остается добавить, что *цзюнь цзы* появляется в Книге Песен чрезвычайно часто. Это, видимо, устойчивое выражение вроде «добра молодца» в русском фольклоре. Тут, возможно, кроется еще одна причина того, почему Конфуций рекомендует изучать Ши-цзин: чтобы запечатлеть в уме этот идеал. И лучшее для этого средство – не описания и объяснения, а *поэтический образ Принца*: он ярче запоминается, сильнее врежется в сознание.

Цзы Гун

Несколько слов о Цзы Гуне. Это один из любимых учеников и частых собеседников Конфуция: его имя упоминается в Лунь Юй почти полсотни раз. Некоторые ученики не менее часто упоминаются; некоторые были более серьезными продолжателями учения (например, Цзэн- цзы, чьи разговоры с Конфуцием составили отдельную «Книгу о сыновности»); но характеры их не прорисованы, не видны. По-настоящему яркими портретами снабжены в Лунь Юй только три ученика: Ян Хуэй, «святой»; Цзы Лу, «рыцарь»; Цзы Гун, «софист».

«Святой» Ян Хуэй был, безусловно, лучшим из учеников: его интеллектуальные и моральные качества были непревзойденными, и даже Конфуций признавал, что уступает своему ученику во многих отношениях. Впрочем, на занятиях Хуэй бывал молчалив, а это раздражало Конфуция: он предпочитал в учениках живую реакцию. Ян Хуэй был крайне беден и слаб здоровьем. Его ранняя смерть была сильным ударом, надломившим и самого Конфуция.

А когда вслед за Ян Хуэем погиб страшной смертью «рыцарь» Цзы Лу, Конфуций после этого не прожил и года. Этот Цзы Лу был человеком безупречной верности и храбрости, до безрассудства (что и стало причиной его смерти). Но он также был горд, заносчив, груб и не очень успешен в учебе, за что постоянно выслушивал упреки и язвительные насмешки учителя. Эти два удивительно симпатичных человека, Ян Хуэй и Цзы Лу, заслуживают более подробного разговора; но его лучше отложить до встречи с ними в текстах Лунь Юй.

«Софист» Цзы Гун, в отличие от Ян Хуэя и Цзы Лу, прожил долгую и благополучную жизнь, сделал политическую карьеру и разбогател, но продолжателем конфуцианской школы не стал. Он отличался умом и красноречием, его речь всегда точна и элегантна; поэтому неудивительно, что Конфуций, сам виртуозный стилист, получал удовольствие от бесед с Цзы Гуном, – это легко заметить в Лунь Юй. Если текст написан диалогом и развивается в сторону детализации и придирчивого уточнения, если в нем звучат азартные вопросы, можно быть почти уверенным, что это разговор учителя с Цзы Гуном. Он был виртуозным спорщиком, «диалектиком», и эта сторона его натуры была развита, возможно, сильнее других.

(Именно эта сторона проявилась в удивительной истории, пересказанной в «Исторических записках» Сыма Цяня. Лу, родное княжество Конфуция, оказалось под угрозой нападения. Некоторые ученики вызвались быть посредниками в переговорах; Конфуций выбрал Цзы Гуна. То, что смог осуществить Цзы Гун, было верхом дипломатической виртуозности: он убедил правителей всех вовлеченных княжеств, одного за другим, сменить свои планы на противоположные: вместо атаки – сдаться или занять нейтральную позицию, вместо войны – вступить союз с вчерашним врагом и т.д. В результате этой многоходовой интриги карта военно-политических союзов была полностью перерисована, соотношение сил сильно изменилось. И главная цель была достигнута: княжество Лу не было атаковано.)

На занятиях, в отличие от слишком молчаливого Ян Хуэя, Цзы Гун был слишком разговорчив. В текстах Лунь Юй он постоянно атакует Конфуция вопросами, иногда без особой нужды, просто ради красного словца, наслаждаясь самим разговором. Учитель иногда и сам наслаждается, а иногда мягко осаживает болтуна (Цзы Гун: «Что такое человечность?» – Конфуций: «Это осторожность и сдержанность в речах»).

Тут еще надо заметить, что педагогика Конфуция – очень индивидуальна. Он никогда не замыкается в монологе и не повторяется; к каждому ученику – особый подход, с каждым – особый тон, для каждого – особый метод. Это и более понятный ученику язык, и более действенные стимулы, и упор на то, в чем ученик слаб, в чем ему нужно больше помощи.

В Лунь Юй есть тексты, идущие друг за другом, в которых Конфуций, в зависимости от того, с кем он говорит, дает очень разные ответы на один и тот же вопрос. Иногда индивидуальный подход оказывался очень суровым: например, с «рыцарем» Цзы Лу он считал нужным быть резким и язвительным, постоянно сбивать его заносчивость обидными и унижительными «взбучками». С другими он был мягок и «интеллигентен», как, например, с Цзы Гуном.

1.15. Окончание разбора

Разговор идет благодушно, к обоюдному удовольствию учителя и ученика. Цзы Гун казуистически спрашивает: «Бедный, но не лстивый; богатый, но не гордый, – что вы об этом скажете?» Учитель отвечает *зеркально*, в той же казуистической манере: «Приемлемо. Но не так хорошо, как бедный и радующийся [пути-дао]; богатый и любящий этикет-ли.»

«Путь-дао» – текстологическая проблема: в одних источниках это слово есть, в других нет. Мне не хватает знаний, чтобы составить свое мнение по этому поводу; есть разве что соображение симметрии: с дао фраза звучит гораздо более в стиле Конфуция, чем без:

貧而樂(道), 富而好禮

Бедный, но радующийся дао; богатый, но любящий ли.

Фраза без дао значит, что бедный человек не ропщет на бедность, а радуется жизни. С дао – что человек, нашедший дао, радуется дао, а бедность его не тревожит. Разница небольшая: ведь радоваться жизни, несмотря на бедность, способен только тот, кто обрел дао-путь.

Отвлеченный это разговор или о речь идет конкретных людях, сказать трудно; но идеальный пример «бедного, но радующегося дао» у Конфуция был перед глазами – это его лучший ученик, Ян Хуэй, «святой».

Разговор обретает бóльшую глубину и серьезность, когда Цзы Гун цитирует два стиха из Книги Песен. В его цитате слов *цзюнь цзы* нет. Но они есть в предыдущей строке песни, которую, конечно, знали оба собеседника, и которую я добавил в перевод:

[«Не наш ли это принц / цзюнь цзы? »

Как вырезан, как отшлифован!

Как выточен, как полирован!»

Ювелирные метафоры (шлифовка, полировка), конечно, относятся к моральным качествам.

Логика разговора: Цзы Гун предлагает формулу благородного человека; Конфуций улучшает ее, *шлифует*. Отсюда – ассоциация Цзы Гуна с ювелирным делом, а потом и с песней, где *цзюнь цзы* уподоблен отшлифованному до совершенства камню. Если разговор аутентичен, то можно согласиться с традиционной оценкой, что Цзы Гун – человек блистательного ума: определил «шлифовальный» характер реплики Конфуция и быстро «выстрелил»

ассоциацией и цитатой из Ши-цзин. Это вызвало радостное удивление Конфуция. Получилась живая сцена «размышления вдвоем», *истинный портрет конфуцианства*:

- **Бедный, но не льстивый; богатый, но не гордый, – каково это?**
- **Приемлемо. Но не так хорошо, как бедный и радующийся [пути-дао]; богатый и любящий форму-ли.**
- **В Книге Песен сказано:**
["Не наш ли это принц / цзюнь цзы?"]
Как вырезан, как отшлифован! Как выточен, как полирован!"
Смысл – в этом?
- **Ци! С тобой уже можно говорить о Книге Песен!**
Стоит дать тебе начало мысли, как ты уже знаешь продолжение!

Эр бу

В тексте 1.15 Цзы Гун использовал симметричное выражение со связкой *но не*: **Бедный, но не льстивый; богатый, но не гордый.**

貧而無諂，富而無驕

Эта связка произносится *эр у* и значит буквально: «и не имеет». На самом деле, это личная вариация Цзы Гуна на стандартную формулу Конфуция: 而不 *ér bù, эр бу, и не (или но не)*. Она уже появлялась в текстах 1.1 и 1.4:

Люди не знают – и не огорчатся: разве не *цзюнь цзы*?

[Что если] я предпринимаю [что-либо] ради людей –
и не имею верности / самоотдачи (*чжун*)?

[Что если] я общаюсь с друзьями –
и не имею искренности / доверия (*синь*)?

Именно в виде 而不 *ér bù, и не (но не)* ее обычно и использует Конфуций. Но, хоть Цзы Гун и взял другой иероглиф, структура его фразы – такая же. Эта структура «А, но не В» или «А, но не анти-А» играет исключительно важную роль в китайских философских текстах. И не только в Лунь Юй, но и в текстах всех школ, от легистов до даосов. *Эр бу, и не* — это не просто грамматическая связка, а один из основных инструментов китайской рациональности, одна из ее ключевых формул.

Она не очень типична для европейских текстов, где принято давать либо положительные характеристики (А, В), либо отрицательные (не-А, не-В). Сдвоенное описание («А, но не В» и особенно «А, но не анти-А»), если и встречается, то редко и беспорядочно. Зато в китайских текстах это устойчивый, осознанный, системный прием.

Конфуций чаще всего использует формулу *эр бу* в сравнительных описаниях двух этических «полюсов» – идеала *благородного человека* и анти-идеала *низкого человека*. Вот один из таких текстов (13.26):

君子泰而不驕，小人驕而不泰！！

Цзюнь цзы – достоинство, *но не* надменность;

сяо жэнь – надменность, *но не* достоинство.

Тут противопоставляются не только идеал и анти-идеал, но также качество и анти-качество (или псевдо-качество):

Цзюнь зцы – это А, *но не* псевдо-А; сяо жэнь – это псевдо-А, *но не* А.

Такая конструкция исходит из мысли о том, что *каждое хорошее качество имеет дурного близнеца*, сопровождается своим уродливым подобием, псевдо-качеством. Хорошее качество легко спутать с подменой, с похожим на него пороком. И потом по этой подмене лжецы и демагоги будут судить о подлинном качестве. А это значит, что каждое понятие нуждается в *превентивной защите от передергивания*. Поэтому Конфуций прямо включает эту защиту в определение: *А, но не-псевдо-А; смотрите, не перепутайте!*

Например, в процитированном тексте *достоинство* и *надменность* – два внешне похожих, но по сути противоположных качества, употребление и злоупотребление, оригинал и подмена. И для китайской мысли точность определения заключается в том, чтобы: 1) показать подлинное качество, 2) отделить его от подмены, не дать спутать с псевдокачеством, *заранее отсечь ложный ход мысли*. Такие определения как бы содержат встроенную «защиту от дурака и демагога». Они говорят «А» и уточняют: «но не псевдо-А».

В Европе эту проблему, конечно, видели; но к системному решению не пришли. Существует, например, формула римских юристов *злоупотребление не отменяет употребления, **abusus non tollit usum***, и она точно так же предостерегает от подмены и демагогии. Можно вспомнить и мысль Аристотеля о трех нормальных политических моделях и трех извращенных: она, кстати, хорошо выражается на китайский манер, со связкой *эр бу*:

Монархия, 而不 (но не) тирания;

Аристократия, 而不 (но не) олигархия;

Полития, 而不 (но не) демократия.

Но в осознанную, стандартную формулу рациональности (*usus et non abusus*) связка «но не» в Европе не кристаллизовалась. Это произошло в Китае, и не только у Конфуция. *Эр бу* часто использует мыслитель совершенно иного склада, Лао-Цзы. Только у него это не сопоставление этического идеала с анти-идеалом, а диалектический прием, парадоксальный способ описания *противоречивости дао* (фрагмент из текста 51):

生而不有，為而不恃，長而不宰

Порождает, но не обладает; воздействует, но не опирается; царит, но не правит.

Однако, с наибольшей красотой, совершенством и разнообразием эта формула используется в Лунь Юй. Вот еще несколько примеров оттуда:

Цзюнь цзы тверд, *но не* упрям.

Ошибаться *и не* исправляться – это и называется ошибаться.

Учиться *и не* думать – занятие напрасное; думать *и не* учиться – занятие опасное.

1.16. Знать людей

子曰：

不患人之不己知，患不知人也。

Учитель сказал:

Не беспокойся о том, что *люди тебя не знают*;
беспокойся, что *ты не знаешь людей*.

Это последний текст в первой главе, ее *финал*. Он перебрасывает красивую арку к первому тексту, к его последней фразе:

Люди не знают – и не огорчаться: разве не цзюнь цзы?

И первый текст, и вся первая глава кончаются одной и той же темой: **ты не знаешь людей / люди не знают тебя**. Но, что еще удивительнее, самый последний текст Лунь Юй (20.3) тоже говорит на эту тему!

Не зная судьбы, невозможно стать цзюнь-цзы.

Не зная ли, невозможно утвердиться.

Не зная слов, невозможно знать людей.

Первый текст (1.1) кончается фразой о «людях, не знающих тебя». Последний текст (20.3) – о «тебе, не знающем людей», а последний текст первой главы (1.16) говорит и о том, и о другом вместе. Книга начинается с «учиться», а все три этапа ее развертывания (первый текст, первая глава, вся книга) кончаются темой знания тебя людьми / знания тобою людей. Видимо, так задуман **дао-путь книги Лунь Юй – от учебы до знания человека**.

В тексте 12 иероглифов, 7 + 5, красивая асимметрия нечетных чисел, складывающихся в дюжину. Много повторов для такого короткого текста: трижды использована отрицательная частица *не*: 不; дважды использованы иероглифы *человек* 人, *знать* 知 и

беспокоиться 患. И только три иероглифа – неповторные: 之, 己, 也. Всего их использовано семь. И текст звучит как простая мелодия, сыгранная на семи струнах (точнее, на шести: 之 и 知 произносятся одинаково: zhī.)

bù huàn rén zhī bù jǐ zhī, huàn bù zhī rén yě.

«Музыка» тут еще и в переключке между двумя фразами: первая пара звуков повторяется в обращении: bù huàn / huàn bù; а за ней и вторая пара, тоже в обращении: rén zhī / zhī rén.

Три иероглифа заслуживают внимания: 不, 患 и 己. Отрицательная частица 不 уже не раз встречалась в этой главе (можно вспомнить *эр бу*, *и не / но не*). У нее - два толкования:

1. «Чашечка цветка»; полностью иероглиф выглядит так: 否. Это соединение *рта* и *чашечки цветка*, которая тут превратилась в *крышку*: результат – **рот, закрытый крышкой**. Смысл очевиден: «не говори», «закрой рот». И само слово *bù* – звукоподражательное: оно звучит так, как будто говорят с закрытым ртом. Со знака 否 значение «не» или «нет» перешло на иероглиф 不. А для чашечки цветка придумали другой знак.
2. Другой словарь (2-го века) объясняет 不 красивее: как **птицу, долетевшую до купола неба и упершуюся в него**. Дальше лететь нельзя, ибо достигнут предел возможного: отсюда и запрет: «нет», «не». Небо действительно изображается горизонтальной чертой сверху; и знак 不 похож и на «небо» 天, и на «вниз» 下 (под небом), и на «царя» 王 (посредника между небом, людьми и землей), и на многие другие знаки, включающие в себя идею неба. 己, jǐ обозначает возвратное местоимение «себя». Он изначально значил «шелковая лента, связывающая предметы». Ранние формы так натуралистично изображают змею, что возможно, это было одним из его значений.) Значения группируются вокруг идеи *привязки, соединения, несвободы и обратной направленности на себя*.

Вообще, понятие сам, себя выражено в китайском несколькими способами. В современной речи обычно используются пары иероглифов, в старинных текстах – одиночные: либо 身

shēn, либо 自 zì, либо 己 jǐ. Первый из этих знаков уже был в тексте 1.4, где Цзэн-цзы говорил о том, как он *исследует самого себя*. Рисунок, неожиданным образом, изображает беременную женщину. Эволюция его была примерно такой:

Второй знак изображает **нос**. Значение «сам, себя», возникло из-за того, что в Китае, показывая на себя, принято *направлять палец на кончик носа*, а не на грудь.

己 объясняется сложнее: это *шелковая веревка* или *нить* для связывания предметов вместе; а объяснить, как это превратилось в *сам*, ни один словарь с полной достоверностью не может. Я бы рискнул предположить, что графический образ **возвращающейся обратно** S-образной линии – достаточно убедительный символ для идеи самого себя. Потому что идея *взгляда на самого себя* требует сначала выхода из себя, а потом **разворота обратно** и движения к центру.

Тут можно вспомнить, что идея *возврата к себе* связана в европейской этимологии с идеей *мудрости*. Происхождение греческого слова **софия** объясняют через пра-индоевропейский корень *seh₁p, *пробовать, изучать*; а его связывают с корнем *swé, означающим *себя, себе* и в дательном падеже выглядящим как *seb^hyo, а тут уже легко узнается славянский корень *себ-соб, себе, собой*. Т.е., через несколько посредников, идея *мудрости, софии* связана с идеей **self, возврата к себе, разговора с собой, интроспекции**. Отсюда и дельфийская формула мудрости, надпись над входом в храм: «познай себя», gnothi seauton.

В Лунь Юй, помимо фразы Цзэн-цзы **исследовал самого себя** 省吾身, где использован знак «беременной женщины», есть еще фраза Конфуция, похожая на дельфийский девиз: в ней использован «нос»: 内自省, **исследуй себя внутри**. Полностью фраза звучит так:

Учитель сказал:

видишь достойного – думай как уподобиться ему;

видишь недостойного – иди внутрь, исследуй самого себя.

В другом каноническом тексте, в «Записках о форме-ли» тоже есть пассаж о самопознании, где тоже употреблен «нос» 知, но в сочетании со 知 «знать», а не «скрупулезно исследовать». И тут уже совпадение с дельфийским девизом – полное. (Будь храм Аполлона китайским, над его входом вместо ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ было бы начертано 知自.)

Попугай умеет говорить, но он не более чем птица;

Обезьяна похожа на человека, но она не более чем животное;

Современные люди не умеют себя вести цивилизованно;

**И, хотя они умеют говорить и похожи на людей,
разве их души – не души птиц и животных?**

**А когда люди становятся похожи на животных,
у отца и сына может оказаться одна самка.**

**Когда появились первые мудрецы и учителя,
Они объясняли людям Правила этикета,
Обучали людей вести себя цивилизованно,
Помогали им познать себя и отличить себя от животных.**

Однако, иероглиф 己, который кажется таким наглядным изображением возврата к себе и познания себя, в подобных фразах не используется. Это более нейтральное слово; оно может значить и «меня», и «тебя», и «его». Поэтому, например, разбираемый текст Конфуция иногда переводят в первом лице:

**Я не беспокоюсь о том, что люди меня не знают;
я беспокоюсь, что не знаю людей.**

В таком виде фраза прямо указывает на обстоятельства жизни самого Конфуция: у него плохо сложилась служебная карьера, он тяжело это переживал, считал себя неудачником. Поэтому многократно повторяющаяся в Лунь Юй тема «не беспокойся, что тебя не знают» / «не беспокоюсь, что меня не знают» звучала очень лично и болезненно для Конфуция.

Перевод в первом лице так же правилен, как и в третьем («он не беспокоится...») или во втором («ты не беспокоись...»). Правилен и императив, как в моем переводе («не беспокойся...»). Я думаю, что из всех вариантов он лучше, потому что охватывает все «лица», включая, как ни странно, первое.

Это вообще особенность школы Конфуция: *он в ней – главный ученик*. Уча других, он учит и исправляет прежде всего самого себя. Собственные недостатки и неудачи стали *этической лабораторией* Конфуция. Его учение было не только продуманным, но и *выстраданным*. Поэтому императив «Не беспокойся...» мне кажется более уместным. **Как и любой другой императив в Лунь Юй, он применим прежде всего к самому Конфуцию.**

Фразы, похожие на 1.16, встречаются в книге часто. Привожу некоторые из них, опуская неизменное «Учитель сказал». Иероглиф 己 в переводе подчеркнут:

**Не беспокойся о том, что люди тебя не знают;
беспокойся о своих неумениях /недостатках. (14.30)**

**Не беспокойся о том, что не имеешь места, беспокойся о том, как стоять на нем;
не беспокойся о том что тебя не знают, ищи как сделать чтобы смогли узнать. (4.14)**

**Цзюнь цзы страдает от того, что чего-то не умеет,
и не страдает от того, что люди его не знают. (15.19)**

**Те кто учились в древности, применяли это к себе,
те кто учится сегодня, применяют это к другим. (14.24)**

Цзюнь цзы требует только от себя; сяо жэнь требует только от других. (15.21)

В этой подборке слышна и идея «не беспокойся, что тебя не знают», и сопоставление «себя / других», и идея обучения и требовательности, направленных на себя. А фразы с «цзюнь цзы», показывают, что перевод «себя» в первом лице – не единственно возможный.

Иероглиф 患, «беспокоиться», «огорчаться», «страдать», состоит из двух частей: верхняя означает протыкать, нанизывать и похожа на шашлык 串; нижняя изображает «пылающее» сердце 心. Т.е. смысл знака в целом – «протыкать свое сердце».

Что касается иероглифа 知 «знать», то его иногда переводят как «ценить» или «понимать». В разборе первого текста об этом уже шла речь; это возможные значения. Но они сильно сужают смысл; и главное – для этого нет причины: контекст не диктует такого сужения.

Вспомним: 知 *zhī, жи* – это главное понятие для обозначения знания и мудрости, самое общее и универсальное. Зачем переводить его вторичным и частичным смыслом? Зачем делать его узким и даже мелочным там, где оно нужно во всей своей полноте? Нет, здесь это, конечно, «знать» – в своем максимально широком значении.

Возвращаясь теперь к целому тексту, можно еще раз осознать не только его значение (а оно нетрудно для понимания), но и смысл его переключки с первым и последним текстами книги. И особое значение его лейтмотива: **знание людей** или даже **знание человека**.

И первая глава, и вся книга кончаются этим выражением: «знать людей». Видимо, его и надо считать «омегой» книги. А альфой – «учиться». Это и есть **путь-дао**, предлагаемый Конфуцием: **от первых ученических шагов к единственно важной цели: знанию человека**.

Учитель сказал:

**Не беспокойся о том, что люди тебя не знают;
беспокойся, что ты не знаешь людей.**

И на этом кончается первая глава. Можно перевести дыхание и подвести итоги.

Учиться и... (итоги)

Глава названа по первым иероглифам: «Учиться и...» Намеренно или нет, но название получилось многозначительным. Оно дает главный смысловой импульс и «зависает» над продолжением: *учиться и – ...* Дальше все зависит от человека – как далеко он пройдет по этому пути: *остановится у ворот, войдет в зал или проникнет во внутренние покои*. Эта метафора *трех этапов познания* основана на устройстве китайского дома; в Лунь Юй она используется не раз. Возможно, после штудий первой главы и автор, и читатель этого текста уже могут считать себя не «стоящими у ворот», а вошедшими внутрь. Но все-таки еще рано считать себя достигшими второй стадии, «войти в зал», не говоря уже о третьей, «войти во внутренние покои».

В первой главе было введено много ключевых понятий, но не все; представлено много разнообразных текстовых форм, но не все; в следующих главах появится много нового. Но первой главы достаточно, чтобы составить себе предварительное впечатление обо всей книге Лунь Юй: что это такое, как это работает. Поэтому я отложил «вступительный» разговор о книге до окончания первой главы, не стал начинать с него. А сейчас – самое время.

Сначала – о смысле иероглифов Лунь Юй: 論語. Один элемент у них общий: 言 слово, речь, логос; варьируется только второй элемент. Иероглиф 語 неожиданно содержит 吾 я, мы, мой; т.е. буквально он значит «я говорю», «мое слово», «мы разговариваем». Словарные значения – *говорить, разговаривать*. А в первом иероглифе, 論, кроме слова, есть еще сложный элемент 論. Смыслы тут группируются вокруг идеи *собрания* («крыша» сверху) и *упорядочения* («бамбуковая связка», т.е. книга снизу). Иероглиф 論 в целом значит *спорить, дискутировать, аргументировать, доказывать, рассматривать, обсуждать, теория, аргумент, резон* и т.д. Т.е. это *рационально обоснованное и аргументированное (доказанное) суждение, высказанное в дискуссии*.

Если переводить 論語, то оба слова должны быть со смыслом *говорить*; но одно – просто *говорить*, а другое – *говорить рационально, обдуманно, последовательно* или *дискутировать*. Получается что-то вроде «Рассуждения и высказывания», «Споры и речи», «Дискуссии и разговоры» или, как принято переводить, «Суждения и беседы». Это не идеально точный, но вполне годный и красивый перевод. Однако, я предпочел бы не переводить никак, а оставить просто Лунь Юй.

Теперь о жанре: на что похожа эта книга? Стилистической пестротой и разноголосицей она должна казаться современному человеку чем-то вроде *блога*. Поэтому неудивительно, что в последние годы появилось несколько потешных публикаций Лунь Юй в виде блога: некие

остроумцы сделали перевод книги упрощенным американизированным языком (разговорный стиль со слэнгом и упоминанием современных имен и событий), снабдили участников никнеймами и юзерпиками и оформили в характерном блог-дизайне. Это, разумеется, глупость и пошлость; попытка адаптировать серьезный текст к дикарскому вкусу, спустить его с высот *цзюнь цзы* до уровня *сяо жэнь* и продать на рынке поп-культуры. Но жанровое чутье у авторов сработало правильно: сходство с блогом явно есть.

Лунь Юй – это тексты, звучащие очень живо и свежо; иногда – сдержанные, продуманные и выверенные, иногда – эмоциональные, спонтанные и мимолетные. В них, как в янтаре, сохранились личные интонации и портретные черты Конфуция и его собеседников: учеников, политиков, случайных встречных. Пестрота стиля и отсутствие монолитности – не дефект, а достоинство книги, одна из самых красивых ее особенностей.

Книге, выражающей философию человечности-*жэнь*, взаимности-*шу* и социальной гармонии-*хэ*, вполне к лицу разноголосица и диалогичность. Ее простой домашний тон и обилие бытовых деталей (еда, одежда, привычки Конфуция, его обращение с учениками) – это лучшее иконическое выражение мысли о распространении семейной этики (сыновность и братскость) на общественные отношения. Ее богатая эмоциональная палитра – лучшая иллюстрация учения о чуткости и эмпатии как сути человечности.

В этом, кстати, одна из причин уникального исторического успеха учения Конфуция. Угрюмая монологичность и доктринерство Лао Цзы, утонченного мизантропа и виртуозного диалектика, обеспечила ему скорее сектантский успех – среди немногих ценителей мысли и множества невежественных эзотериков. А теплота и человечность Конфуция обеспечила ему мощнейшее, не имеющее аналогов в истории, общекультурное влияние на весь восточно-азиатский регион. Оно длится уже 2500 лет и не проявляет ни малейших признаков угасания.

Если уж зашла речь о культурной плодотворности и о Лао-цзы, главном сопернике Конфуция, можно вспомнить их разговор в «Исторических записках» Сыма Цяня. Должен сказать, что пересказ звучит очень аутентично, стиль и мысли Лао-цзы переданы очень узнаваемо:

Конфуций отправился в Чжоу осведомиться о ритуале у Лао-цзы. Лао-цзы сказал: «Того, о чем вы спрашиваете, уже почти не осталось. Так от человека остается гниющий труп и произнесенные речи. Я слышал, что хороший торговец прячет подальше [товары], как будто ничего нет, а совершенномудрый, обладающий многими добродетелями, внешне стремится выглядеть глуповатым. Отбросьте вашу заносчивость и необузданные желания, откажитесь от напыщенных манер и низменных страстей – все это не принесет вам пользы. Вот и все, что я хочу вам сказать».

Это событие, скорее всего, относится к раннему периоду жизни Конфуция, когда он еще искал учителей и единомышленников. Этим объясняется бурный восторг, которым он

делился с учениками после разговора с Лао-цзы. Но в поздние годы его разногласия с Лао Цзы стали непреодолимыми, что и отражено – как в Лунь Юй, так и в Дао дэ цзин.

Тут интересно прямое, почти циничное выражение **авангардистской позиции Лао Цзы**. «Нечего возвращаться в прошлое: это гниющий труп.» Именно тут их пути и разошлись. Конфуций любил прошлое и на изучении его строил свою педагогическую и политическую программу. «Передаю, но не создаю. Верю в древность и люблю ее». Или: «Я не из тех, кто имеет мудрость от рождения; я из тех, кто любит древность и кропотливо исследует ее».

Каков итог спора? **Опора Конфуция на прошлое породила будущее**: 2500-летнюю традицию, на которой стояла и *выстояла* китайская цивилизация (вместе с дочерними культурами Японии, Кореи и Вьетнама). Это самый успешный цивилизационный проект в истории, если судить по его долгожительству. А Лао Цзы, с его презрительным отказом от прошлого, не создал и будущего.

Лао-цзы – блистательный ум, возможно, более мощный, чем у Конфуция, и, наверное, самый интересный в китайской истории. Но даосская культура, порожденная им, не имела созидательного потенциала, была бесплодна и маргинальна.

Это кажется парадоксом. Принято считать новаторство и «креативность» отличительной чертой авангардизма. Но это заблуждение. Импакт авангарда всегда очень поверхностен и недолог; а мастера и мыслители традиционного склада часто оказываются бóльшими новаторами, и их новации, надо добавить, имеют более долгосрочный эффект; их влияние на будущее – более мощное. (Так, например, «дремучий стародум» Бах отформатировал европейскую музыку на столетия вперед). Опора на прошлое не только не противоречит и не мешает движению в будущее, но только и делает его возможным. *Влияние на будущее пропорционально опоре на прошлое.*

Поэтому не нужно удивляться цивилизационному бесплодию даосизма, который презирал историю и всякую традицию (кроме своей собственной, надо заметить). Единственным исключением в этом бесплодии можно считать его влияние на искусство: мощное, отчасти токсичное (культ уединения, бегства от цивилизации и т.п.), но в целом очень плодотворное: почти все классические поэты и живописцы Китая были немножко даосы.

Лао Цзы упрекает Конфуция в напыщенности и заносчивости (из-за «ритуала»); но этот упрек несправедлив: по-настоящему высокомерна – традиция даосизма, с ее *смирением паче гордости* и презрением к миру и людям. Это школа *духовного нарциссизма*; это спасение души ценой снятия с себя моральных обязательств, отказа от ответственности.

Философские системы оказались несовместимыми; противоречие слишком резким. Размежевание Конфуция с философией Лао-цзы высказано в Лунь Юй несколько раз: вежливо, но твердо. Например (про отшельничество): «Невозможно жить только с птицами и зверями! Если я не буду вместе с людьми, с учениками, то с кем же тогда?» Или (про отказ от служения обществу): **«Кто желает чистоты для себя, тот разрушает большой мир человеческих отношений.** Служение благородного человека идет от его чувства справедливости и долга. А что *дао* его неосуществимо – об этом он и сам знает.»

В последней фразе, про служение и неосуществимость пути-дао, выговорено характерное для Конфуция чувство: *горькое смирение неудачника*. Он невысоко оценивал свои достижения.

Готовя учеников к государственной службе (в качестве советников или управленцев), уча их политической и придворной этике и этикету, он сам на этом поприще не достиг успехов.

Он был уважаем, но неуживчив. К нему ходили советоваться правители; его звали на высокие должности. Но из-за перфекционизма и нестяжательства он плохо вписывался в реальную бюрократию и терял должности. Его послужной список чиновника был скромным; и он из-за этого сильно переживал, жаловался на не востребованность, даже оправдывался перед учениками, а иногда очень эмоционально выражал надежду быть приглашенным на службу:

Цзы Гун сказал: «Это прекрасный нефрит. Убрать его в шкатулку и спрятать? Или найти хорошего покупателя и продать?»

Учитель сказал: «Продать его! Продать его! Я жду хорошего покупателя.»

Осмывая этические построения Конфуция, важно понять одну главную вещь. Создавая свой идеал *цзюнь цзы*, он не претендовал на то, чтобы быть его олицетворением. Он не считал себя ни совершенномудрым, ни *цзюнь цзы*. Он не был и моралистом, нудным «воспитателем юношества» (и не жаловал всеядных «добряков», считал их фальшивкой, «ворами морали»). Его сосредоточенность на этической философии была «компенсаторной»: он воспитывал **прежде всего самого себя**. Но делал это так обдуманно и систематично, что в результате родилась стройная этическая философия, которая могла помочь и другим.

Возможно, яркий, неретушированный **образ неудачника стал еще одной из причин популярности и влиятельности его учения**: будь на его месте уважаемый ханжа и моралист, он никогда не завоевал бы такой любви, только отвращение.

Я писал, что китайская поэзия, испытав влияние даосизма, пристрастилась к радостям отшельничества. Для полноты картины надо вспомнить, что это пристрастие имеет и конфуцианский источник: это та точка, где встречаются конфуцианская и даосская традиции. Это своеобразная «религия неудачников», понявших, что их дао неосуществимо и потому бегущих от мира. Цитирую примечание Алексеева к стихотворению Ван Вэя «Прощание»:

*Неудача, «недостижение желаемого» (бу дэ и) – один из основных мотивов китайской классической поэзии. Неудачник считает себя вправе жаловаться вслух, **подражая в этом своему великому предку династии неудачников – Конфуцию**, резко различавшему достоинство человека (дэ) и удачу (дэ, другой иероглиф), которую приписывал судьбе (мин), не подлежащей человеческому разумению и воздействию...*

Был ли сам Конфуций поэтом? Думаю, не будет натяжкой сказать, что был. Если критерий поэзии – *форма*, то Конфуций был ее непревзойденным мастером. Опыт редактирования и создания первой классической антологии поэзии (и даже – создания *самой идею художественной классики!*) он приложил и к своим философским текстам.

Длинные тексты могут казаться прозой (иногда это просто записанные разговоры). Но короткие тексты – почти всегда поэзия, ясной и красивой формы. Иногда тексты Конфуция похожи на народные песенки из Ши Цзин, иногда это более сложные «штучные» построения, как в текстах Гераклита или Лао-цзы. Они почти всегда прошиты *созвучиями* (рифмы, аллитерации и пр.), *графическими и этимологическими связями* (через родство знаков и звуков, через синонимию и омонимию). Они организованы *ритмически* (точный счет и повторность групп иероглифов) и *понятийно* (классификации, бинарные оппозиции, сдвоенные характеристики «А, но не псевдо-А»). Они имеют стройные очертания: их можно воспринимать как *мега-иероглифы, словесные кристаллы*.

Вот один из множества примеров этой строгой поэтической структуры, основанной на тотальной организации ритма, созвучий, омонимии и, конечно, идей.

知之者 不如 好之者，
好之者 不如 樂之者。

zhī zhī zhě bù rú hǎo zhī zhě,
hǎo zhī zhě bù rú lè zhī zhě.

Тот, кто знает, не сравним с тем, кто любит;
Тот, кто любит, не сравним с тем, кто радуется.

(Т.е.: лучший – кто радуется; после него – кто любит; после него – кто знает. Вспомним комментарии к 1.1: без радости невозможна ни учеба, ни формирование цзюнь цзы.)

Поэзия Конфуция звучит стройно и постулирует мысль с предельной ясностью. А еще она с большим хитроумием защищает тексты от перевиранья и помогает их запоминать: жестко-структурированный текст, вроде приведенного выше, *легко заучить и трудно исказить*.

Тут можно еще вспомнить, что Гераклит, чем-то похожий на Конфуция и Лао-цзы, лучше сохранился, чем другие первые греческие философы: от них осталось несколько фраз, а от

него – более сотни афоризмов. Переписчикам было легко и приятно цитировать его красивые и стройные тексты; исковеркать их было бы трудно, а пересказать – еще труднее, из-за пресловутой «темноты» стиля Гераклита (т.е. – непривычно-ослепительной ясности).

К сожалению, в переводах от красоты Лунь Юй не уцелевает почти ничего. Изредка встречаются переводы вроде Luall’a, где видна забота о поэтической красоте и соответствии стилю оригинала. Но чаще всего читателю вместо сияющих ясностью и красотой текстов приходится давиться многословной моралистической прозой, написанной уныло и монотонно, оттенками серого или навозного цвета.

Будь Конфуций таким плоским моралистом, каким его часто делают переводчики, он был бы забыт еще при жизни. Почитали бы китайцы эту серую графоманскую писанину про «благородного мужа», про «добродетель», про «человеколюбие», сплунули бы и забыли как страшный сон. И не имел бы Кун Цзы 2500-летнего влияния на культуру всего азиатского региона, от Вьетнама до Японии.

Бывает и хуже: если за Конфуция берется переводчик с «талантом», то приходится читать не Лунь Юй, а чье-то вольное и экстравагантное сочинение «по мотивам». Некоторые переводчики так прямо, не смущаясь, и декларируют свое право на «личное понимание» (которое Гераклит метко называл «падучей болезнью»). Желая оставить «отпечаток своего таланта» на тексте Конфуция, «творческий» переводчик делает мысль автора под этим грязным отпечатком уже совершенно неразличимой.

Какие ключевые понятия и принципы учения Конфуция были введены в первой главе?

1. В образовании. Главное понятие – 學 **учиться-сюэ**. Затем, 子 **ребенок-учитель-цзы**.

Постоянная, как образ жизни, 習 **практика-си**: и как *повторение пройденного*, и как

применение выученного. 知 **знание-жи** опирается на 言 **слово-ян** («не зная слов,

невозможно знать людей»). Ключ к учебе – 樂 **радость-ле** (знающий не сравним с

любящим; любящий не сравним с тем, кто радуется). Педагогические инструменты: 詩

поэзия-ши, 禮 **социальная форма-ли** (этикет), 樂 **музыка-юэ**. Плюс 文

культура-вэнь: литература, книги, цивилизованность. Цель учебы – 知人 **познать**

человека. Идеальный результат – формирование 君子 **благородного человека –**

цзюнь цзы.

2. В этике. Общий термин – 德 **этос-дэ**, мораль, *путь человека* (проекция *мирового пути-дао* 道 на личность). Этический центр личности – 心 **сердце-ум-синь**. Основа этики, ее 本 **корень-бен** – экзистенциальное *чувство другого*, 仁 **человечность-жэнь**. Из нее выводится *путь-учение-дао* 道: *взаимность* (в первой главе он проявляется только косвенно), а из нее – *уважение*, выраженное двумя синонимами: 恭 **уважение-гун** и 敬 **уважение-цзин**. (恭 – это почтительный дар вышестоящему; отсюда идея: «равный – это высший»; 敬 – это трепет перед божественным; отсюда: «ближний – это бог»). Принцип уважения реализуется в 忠 **верности-отдаче-чжун**, 信 **искренности-доверии-синь**, 義 **справедливости-йи**. Напрямую эти качества не действуют, они нуждаются в 禮 **социальной форме-ли**. А ее нужно защищать от механичности принципом 和 **мягкой гармонии-хэ**.

Весь путь, от *человечности-жэнь* до итоговой формы-этикета-ли и мягкой гармонии-хэ, можно пройти, если взять за образец два вида семейной этики: 孝 **сыновнее-сяо**, 弟 **братское-ди**.

Распространенные на все общество и государство, направленные на *каждого человека*, сыновние и младше-братские модели *сяо* и *ди* помогают реализовать *чжун*, *синь* и *йи* и освоить *ли*. И тем самым установить ***естественный и ненасильственный социальный мир***.

Важная часть этики – ***дружба*** и 朋友 ***друзья-пэньйюу***. У Конфуция – особое отношение к дружбе. Она мыслится не как праздное времяпровождение, а как совместное восхождение, помощь друг другу в обретении *человечности* и связанных с ней этических качеств.

Человека, чей *этос-дэ* соответствует перечисленным принципам (плюс еще некоторым, не упомянутым в первой главе), можно назвать истинно-благородным человеком, *цзюнь цзы*. Этот этический идеал переосмыслен из старого понятия «принц», «княжич». (У *цзюнь цзы* есть антипод, анти-идеал: *низкий человек, сяо жэнь*, но в первой главе он не появляется.)

3. В политике. Если образовательный и этический лексикон введены почти полностью, то политическими терминами первая глава небогата. Но, поскольку политическая доктрина Конфуция основана на этике, то можно считать, что большая часть политического словаря

уже в работе (*чжун, синь, сяо* и пр.). Кроме того, даны первые советы по управлению небольшим княжеством и введены (без углубления в смысл) три основных политических термина:

民 народ-минь, 國 государство-гуо, 政 политика-управление-чжэн.

Какие важные модели мышления введены в первой главе?

- 1) **Поиск корня-архэ и выведение из него логоса-дао**, общая мысль для Осевой эпохи («цзюнь цзы сосредоточен на *корне*; установлен корень – и рождается путь-*дао*»).
- 2) **Различение внешности и сущности** («искусные речи, приятная внешность редко значат человечность»).
- 3) Интроспекция как новый фундамент рациональности («я испытываю самого себя»).
- 4) **Взаимный характер этики**: все этические категории – от корня-человечности, до кроны-этикета – это отношение к другому («...предпринимаю [что-либо] ради людей – и не имею верности-чжун? общаюсь с друзьями – и не имею искренности-синь?»).
- 5) **Двойное построение этики – как иерархии** (человечность → взаимность → уважение → верность, искренность, справедливость → формы этикета → их смягчение... человечностью, с которой начинали) **и как моделирования** (сыновнее и братское – модель, которая переносится из семейных отношений на все социальные, включая политику).
- 6) **Политика – продолжение этики** («кто в своем поведении проявляют сыновнее и братское, и склонны к преступлениям против высших, – редки»; «уважение / отдача в делах, искренность / доверие народа, любовь к людям...»).
- 7) Расширение узко-религиозных и социальных понятий до универсально-этических: *цзюнь цзы* из «принца» превращен в «благородного человека»; *уважение-цзин* из «религиозного трепета» превращено в «трепетное отношение к другому»; *уважение-гун* из «подношения вышестоящему» превращено в почтительность и вежливость; *сыновнее* и *братское* из принципов семейной этики превращены в общечеловеческие модели; *ли* из обряда почитания богов и духов превратилось в форму почитания человека, этикет, социальную форму.
- 8) **Диалектика структурного и стихийного: ли и музыка, ли и мягкая гармония-хэ** («в практике социальной формы-*ли* самое ценное – мягкая гармония-хэ; ... быть хэ, но при этом не следовать *ли* – ничего не получится»).

- 9) **Традиционализм: правильно построенные отношения с прошлым – ключ к настоящему и будущему** («трепетное внимание к умершим; память, устремленная в прошлое; и народный добрый нрав-дэ вернется к прежнему величию»; «отец умер – наблюдай его поведение; три года не изменять дао отца»; «...дао древних императоров...»).
- 10) **Идея классики, культурного канона** (Книга Поэзии Ши-цзин, которая в следующих главах дополнится Книгой Истории Шу-цзин, Книгой Перемен И-цзин и пр.)
- 11) **Идея учебы как наиболее естественного состояния человека**: учиться, практиковаться, дружить ради совершенствования, передавать дальше полученное от учителя («что если в том, что мне передано, не совершенствуюсь?»; «учиться и постоянно практиковать(ся) – разве не удовольствие?»; «хорошо научен / любит учиться» как характеристика цзюнь цзы и проч.)
- 12) **Сдвоенная характеристика «А, но не псевдо-А»**, защита дефиниции от порчи и подмены либо отсечение возможных негативных ответвлений главного качества (этот принцип только вводится: «бедный, но не льстивый; богатый, но не гордый»; в полную силу развернется в следующих главах).

Теперь, опираясь на проделанную работу, можно вернуться к текстам Конфуция и перечитать их. И, возможно, еще раз удивиться стилю книге (многоголосица, диалог, пестрота, живость интонации, иногда простой, домашний тон), ослепительной ясности мысли, и ее редкой концентрации и плотности: как много всего уместилось в шестнадцати коротких текстах...

ЛУНЬ ЮЙ

1. «Учиться и...»

(перевод)

1.1

Учитель сказал:

Учиться и постоянно практиковать(ся) – разве не удовольствие?

Иметь друзей, прибывших издалека, – разве не радость?

Люди не знают – и не огорчаться: разве не *цзюнь цзы*?

1.2

Ю-цзы сказал:

Те, кто в своем поведении проявляют сыновнее и братское, и при этом склонны к преступлениям против высших, – редки.

Те, кто не склонны к преступлениям против высших, и при этом склонны устраивать беспорядки, – таких вообще нет.

Цзюнь цзы сосредоточен на корне.
Установлен корень – и рождается путь-*дао*.

Кто имеет сыновнее и братское,
тот обретает корень человечности-*жэнь*.

1.3

Учитель сказал:

**Искусные речи, приятная внешность редко
[значат] жэнь-человечность!**

1.4

Цзэн-цзы сказал:

Я ежедневно испытываю себя в трех вещах:

**[Что если я] предпринимаю [что-либо] ради людей –
и не имею верности / самоотдачи (чжун)?**

**[Что если я] общаюсь с друзьями –
и не имею искренности / доверия (синь)?**

**[Что если] то / в том, что мне преподано, –
не практикую/-сь?**

1.5

Учитель сказал:

Дао государства в тысячу колесниц:
уважение / ответственность (*цзин*) в делах
и искренность / доверие (*синь*);
экономия в расходах и любовь к людям;
использование народа согласно сезону.

1.6

Учитель сказал: молодой

человек

входит – следует сыновнему, выходит – следует братскому;
серьезен-*цзинь* и искренен-*синь*;
разливается любовью ко многим, но сближается с человечеными-*жэнь*;
Так он идет; остаются силы – устремляется изучать *вэнь*.

1.7

Цзы Ся сказал:

Ценить достойное вместо вожаденного,

**в служении родителям –
быть готовым исчерпать свои силы,**

**в служении государю –
быть готовым отдать свою жизнь,**

**в общении с друзьями –
быть верным-*синь* своему слову;**

**хоть и говорят про такого «он неуч»,
я с уверенностью скажу: он учен!**

1.8

Учитель сказал:

***Цзюнь цзы* без основательности не будет авторитетен,
учеба / ученость его не будет прочной.**

**Главное – верность / отдача (*чжун*)
и искренность / доверие (*синь*).**

**Не дружи с теми, кто тебе не подобен;
ошибся – не бойся исправиться.**

1.9

Цзэн-цзы сказал:

**трепетное внимание к умершим; память,
устремленная в прошлое;**

**и народный добрый нрав-дэ вернется к
прежнему величию.**

1.10

Цзы Цинь спросил у Цзы Гуна:

**«Когда наш учитель прибывал в какое-либо княжество,
то непременно [хотел] услышать о его политике.**

Он расспрашивал о ней? Или ему просто давали эти сведения?»

Цзы Гун сказал:

**«Учитель получал их благодаря своим [пяти правилам общения:]
*мягкости, прямоте, вежливости, скромности, уступчивости.***

**То, как спрашивал учитель, отличается от того,
как спрашивают другие, не правда ли?»**

1.11

Учитель сказал:

**Отец жив – наблюдай его помышления;
Отец умер – наблюдай его поведение.**

**Три года не изменять *дао* отца –
Это можно назвать сыновностью.**

1.12

Ю-Цзы сказал:

**В практике социальной формы-*ли*
самое ценное – мягкая гармония-*хэ*.**

***Дао* древних императоров этим и прекрасно,
ему следовали как в малом, так и в великом.**

**Но бывает, что не получается:
знать *хэ* и быть *хэ*, но при этом не следовать скрупулезно *ли*, –
так, повторяю, ничего не получится.**

1.13

Ю-цзы сказал:

Если обещание-синь приближается к справедливости-йи –
его можно выполнить;

если уважение-гун приближается к форме-ли –
удаляешься от стыда и позора;

если тот, на кого полагаешься, не теряет своих близких –
ему тоже можно следовать.!

1.14

Учитель сказал: [Если] цзюнь цзы

ест – и не ищет сытости, живет – и не ищет комфорта,
стремителен в делах и осторожен в словах,
сближается с обладающими дао и [с их помощью] исправляет себя,

можно сказать:

хорошо научен / любит учиться

и все.

1.15

Цзы Гун сказал:

«Бедный, но не льстивый; богатый, но не гордый, – каково это?»

Учитель сказал:

«Приемлемо. Но не так хорошо, как бедный и радующийся (пути-дао); богатый и любящий этикет-ли.»

Цзы Гун сказал:

«В Книге Песен сказано:

[”Не наш ли это принц / цзюнь цзы?]

Как вырезан, как отшлифован! Как выточен, как полирован!”

Смысл – в этом?»

Учитель сказал:

«Ци! С тобой уже можно говорить о Книге Песен!

**Стоит дать тебе начало мысли,
как ты уже знаешь продолжение!»**

1.16

Учитель сказал:

Не беспокойся о том, что люди тебя не знают;

беспокойся, что ты не знаешь людей.

