

А К А Д Е М И Я   Н А У К   С С С Р

---

И Н С Т И Т У Т   В О С Т О К О В Е Д Е Н И Я

С О В Е Т С К О Е  
В О С Т О К О В Е Д Е Н И Е

III

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР  
МОСКВА 1945 ЛЕНИНГРАД

В. М. АЛЕКСЕЕВ

## УТОПИЧЕСКИЙ МОНИЗМ И „КИТАЙСКИЕ ЦЕРЕМОНИИ“ В ТРАКТАТАХ СУ СЮНЯ (XI в. н. э.)

(Из истории борьбы конфуцианства с революционной идеологией)

### I

Если считать, что основным свойством классических культур является их стремление к исчерпывающему синтезу данной культуры, то для культуры Китая это справедливо, по крайней мере, не менее, чем для всех прочих классических культур. При этом, даже если не считать конфуцианскую идеологию для Китая всеобъемлющею и единственной, то все же ее синтезы в социальном отношении всегда будут более серьезны и показательны, нежели синтезы даосские и буддийские. Поэтому, и принципиально и практически для историка Китая конфуцианский систематический трактат всегда будет наиболее значительным, как мысль человека, интересующегося исключительно обществом и государством, как бы ни были неприемлемы эти теории в настоящее время, особенно для передовых китайцев современности.

В частности, эпоха сунского конфуцианства была эпохой для таких систематических трактатов классической, и это наряду с даосскими и буддийскими трактатами. В Европе более или менее (хотя только, именно, более или менее) известны основы так называемого «неоконфуцианства», сильно уснащенного даосско-буддийским мышлением и даже его языком. Гораздо менее обращалось внимания на других китайских мыслителей — синтетиков чисто конфуцианского уклада, продолжавших традиционные стремления конфуцианцев к ясности и определенности,<sup>1</sup> игнорируя всякие «ереси» (и дуань 異端).<sup>2</sup> Пора, однако, вовлечь в научный оборот и таких людей, выделяя, конечно и прежде всего, тех из них, что пользовались и пользуются в ученом Китае наибольшею славой, читаются, перечиты-

<sup>1</sup> Известно, что конфуцианская система, ясная, типичная и характерная, в то же время была всегда неуловимой во всей своей целостности как для первых конфуцианцев (Да Сюе, Чжун Юн), уклонявшихся то в элементарную схематичность, то в мистическую интуицию (чуждую, вообще, конфуцианству), так и для сунских колоссов, вроде Чжу-цзы, собравших вокруг себя слишком много деталей, и этим как бы затушевавших основные идеи, и наконец, для современных исследователей конфуцианства (вроде Ху Ши), опять занявшихся привнесением в него псевдоживительных начал извне (в частности, из Европы). Трудности синтеза конфуцианства многообразны и требуют особого обсуждения.

<sup>2</sup> Известно также, что сформированные уже к эпохе Сун (X — XIII вв.) даосский и буддийский каноны располагали слишком привлекательно внешней целостностью, чтобы конфуцианцы могли отрешиться от их языка и, вместе с ним, и от их мыслительных приемов.

ваются, заучиваются и, во всяком случае, занимают слишком прочное положение в китайской литературе, чтобы синолог имел право, в своем стремлении к переоценке многих традиционных ценностей, вовсе их миновать. К числу таких синтетиков редкого ума и с редкою силой убеждения относятся Су Сюнь (蘇洵), Су Мин-юнь (明允), Су Мэй-шань (眉山), Су Лао-цюань (老泉), Лао Су (老蘇), один из восьми литераторов-«великанов» времен династии Тан и Сун (Тан-Сун ба да цзя 唐宋八大家), создавший чуть не на целое тысячелетие литературные шедевры, которыми жили (и отчасти живут еще) и которым всегда подражали многие тысячи серьезных китайских, таких же, как он, философствующих литераторов. Как показывает его, в общем, несложная биография,<sup>1</sup> это был человек чрезвычайно оригинальный и в жизни<sup>2</sup> и в своих литературных увлечениях,<sup>3</sup> но, повидимому, свою высшую оригинальность он проявил в «Трактате о Шести Классиках» (Лю Цзин лунь 六經論), составляющем предмет нашего ближайшего рассмотрения.

## II

Этот трактат или, вернее, эти трактаты, объединенные едва ли не хрестоматийным порядком и носящие каждый особый титул,<sup>4</sup> представляют собою

<sup>1</sup> Факты его жизни даже в наиболее полной его биографии в «Истории Сун» (Сун Ши. Вэнь юань чжуань 文苑傳, гл. 443) весьма скудны.

<sup>2</sup> Су Сюнь (1009—1065), современник блестящей плеяды сунских мыслителей и писателей (Шао Юн 邵雍, Чэн Хао 程顥, Чэн И 程頤, Чжоу Дунь-и 周敦頤, Чжан Цзай 張載, Ван Ань-ши 王安石, Хуан Тин-цзянь 黃庭堅, Ми Фэй 米芾, Мэй Яо-чэнь 梅堯臣, Сыма Гуан 司馬光 и др.), до 27 лет вел так называемый «рассеянный» образ жизни, но вдруг отогнал от себя компаньонов по виверству и с необычайной энергией принялся за науку тогдашнего начетчика. Через год он уже явился на государственные экзамены, провалился, явился еще раз, провалился опять; и тогда он сжег все свои экзаменационные сочинения, стал писать по-новому, проявляя при этом бурную производительность («за один присест,—говорит биограф,—этот человек мог набросать одну тысячу иероглифов за другой»). 22 года исключительной по напряженности и продуктивности работы (больше над выработкой литературного мастерства, чем над обычной пассивной учебой) привели его в 1056 г. уже к репутации всеми признанной знаменитости, и только тогда, будучи уже первоклассным литератором, он явился, вместе с сыновьями — также двумя из «Восьми великанов» (Су Ши 蘇軾 и Су Чжэ 蘇轍) — на государственные экзамены, каковые все трое и выдержали блестяще, став сейчас же предметом всеобщего подражания как стилисты.

<sup>3</sup> Су Сюнь с самого же начала своей учебной жизни проявил, как и следовало ожидать от такого переростка, исключительную активность, в ущерб, как мы видели, обычному пассивному усвоению канона, и сейчас же увлекся теорией этого самого канона и вообще, классицизма, перечитав для этого всех своих предшественников (Лю Цзин бо цзячжи шо 六經百家之說). Его литературную продукцию официальный биограф сунской истории отказался даже учесть, но зато, как и следовало ожидать, подробно выписал и напечатал особые рассуждения Су о воеводе и министре как о государственных столпах, воплощающих в себе идею «сверхчеловека», полезного людям, в лице их верховного представителя, главы государства. Современник самых блестящих неоконфуцианцев, он воздержался от следования общей моде и даже не отдал должной дани поэзии, столь обязательной для всех их. Политически он был заядлый консерватор и противник реформ Ван Ань-ши. Его ультраконсервативные настроения легли в основу всего его литературного творчества, борющегося за «чистоту» конфуцианской культуры, по известному типу «монархиста паче самого монарха».

<sup>4</sup> Ли лунь 禮論 — Трактат о Ритуалах; И лунь 易 — Трактат о Метаморфозах; Ио (Юе) лунь 樂 — Трактат о Музыка; Шу Лунь 書 — Трактат об Истории; Ши лунь 詩 — Трактат о Поэзии, Чуньцю лунь 春秋 — Трактат о Летописи;

именно тот, повидимому, единственный в старинной китайской литературе синтез канонического конфуцианства, который, будучи чрезвычайно ограниченным по объему взятых в операцию текстов,<sup>1</sup> резко отличается от столь многочисленных прочих аналогичных синтезов, имеющих обычно достаточно трафаретный вид игры цитат. Напротив, Су Сюнь здесь весьма демонстративно отходит от всякого библиографического начала,<sup>2</sup> в том числе и от непосредственного использования цитат, тем более от составления их в сплошной, как бы новый текст. Таким образом этим трактатам сообщен необыкновенный, оригинальный вид, и нет сомнения в том, что если бы не было для данного литературного произведения каких-либо исключительных обстоятельств, подобный синтез был бы для китайской литературы, которая, как правило, эксцессов не признает и фактически их не знает, неприемлем. Придется посвятить несколько строк выяснению этого исключительного обстоятельства, чтобы тем самым иметь право говорить о литературном явлении во всей его силе и во всем его значении.

Дело в том, что эти трактаты приняты в литературу — в частности в антологии и, далее, в хрестоматии — прежде всего (а по мнению многих критиков, и исключительно) за необыкновенные свои литературные достоинства, начиная со стиля, создавшего автору славу одного из литературных «великанов» (да цзя), и кончая логическим построением целого в каждом из шести трактатов и в целом их ансамбле «шести». Действительно, стоит взять любую из многочисленных антологий и хрестоматий, снабженных замечаниями различных критиков и составителей подобных сборников, чтобы убедиться, что стиль этих трактатов покорял читателя (и особенно учащегося) всего тысячелетия, следовавшего за их появлением. Текст размечен особою пунктуацией, идущей сплошными рядами (крюжочков справа) и соответствующей нашему курсиву и всякому другому подчеркиванию отменных красот стиля и словоупотребления. Но и помимо этой, в общем, немой, хотя и красноречивой самой по себе рекомендации, на каждом шагу критики уверяют читателя, что это литературное произведение имеет, прежде всего,<sup>3</sup> значение как необыкновенно художественное по своей отделке.<sup>4</sup>

Так, прежде всего и чаще всего антологист любит «мощностью Су Сюневского стиля, его античной лапидарностью, чеканящей знак за знаком, фразу за фразой; его не знающим пределов размахом (цзи цзунхэн

---

или, придерживаясь (что, как увидим, будет не совсем правильным) фиксированной китайской номенклатуры: трактаты о Ли-цзи 禮記, И-цзине 易經, Ио (Юе) цзине 樂經, Шу-цзине 書經, Ши-цзине 詩經 и Чунь-цю (цзин-чжуань) 春秋(經傳).

<sup>1</sup> Достаточно будет указать, что не принята во внимание вся первая серия конфуцианского канона, заключающая в себе, как известно, основную для всего конфуцианства книгу «Изречений и бесед Конфуция» (Луньюй 論語), первые синтезы его учения (Да-сюе 大學, Чжун-юн 中庸) и «Книгу Мэн-цзы» 孟子, первого апологета конфуцианства и одного из самых оригинальных китайских мыслителей. Однако, в невыборе этих книг был все-таки, с точки зрения Су Сюня, определенный смысл, поскольку они сами покоятся на выбранных им «основах» (цзин).

<sup>2</sup> В силу этого и перевод названий трактатов сильно затруднен, ибо речь идет не о книге как таковой (Ши-цзин, Ли-цзи и т.д.) а о ее, так сказать, принципе.

<sup>3</sup> Для некоторых критиков, как я уже говорил, даже исключительно (цюй бифа эр и 取筆法而已). Такое разделение на форму и содержание довольно редко в китайской антологической литературе.

<sup>4</sup> Что, конечно, ставит его переводчика в особо трудное положение.

極縱橫), его силой, напоминающей мощную струю фонтана; его стихийною свободой, дающей автору право смотреть на всех людей сверху вниз и решительно ничем себя не стесняющей. Это — стилист-коLOSS, высший среди тысячелетий и навеки несокрушимый, — колосс, при созерцании которого читателя объемлет дрожь.<sup>1</sup>

«Его стиль ни с каким иным не сравним по остроте (би ли жуйли: жэнь бу нэн дан 筆力銳利。人不能當), а главное, по живости, подвижности, бодрости, дерзости, ловкости, эластичности, свежести, вихреобразной, головоломной быстроте, напоминающей мчащиеся волны или стремительный бег чудесного скакуна. Но в то же время это — стиль сплошного очарования, неизъяснимого никакою о нем речью (мо нэн мин ци чжуан 莫能名其狀); стиль, пленяющий нас своей образностью, живую игрой; загадочно-очаровательный, как дракон в туче или в морских волнах; а главное, весь он — сплошная мелодия, так что все эти трактаты нужно просто петь».

Наконец, это стиль, «сам по себе озаренный содержанием и проникновенный»; «его мощный размах, порывистые налеты на тему и выходы из нее — все это действует во имя и в силу его глубинной проникновенности».

Эта гармония стиля с содержанием, эта ясность в упрощенности, хотя и общая для всех шести эссеев, но ловко и легко дифференцированная в каждом из них; эта редкая систематичность и последовательность,<sup>2</sup> откровенная и сильная высказываемость, нарастающая все время, от одного эссея к другому, вплоть до какой-то особой, «божественной непостижимости» (жу шэнь 入神); этот точный механизм, единящий мысль со вкусом (ю гуаньцзянь, ю ивэй 有關鍵。有意味), так что даже в исключительно образных местах видна сосредоточенная и богатая мысль с примечательными по красоте извивами, при которых одна фраза еще не кончилась, а другая уже родилась; наконец, эти потрясающие («убивающие на смерть») заключения — все это создает в уме самых разнообразных критиков на тысячелетнем протяжении китайской литературной традиции некую типичную для Су Сюня оценку, которая, будучи чисто китайской, исключительно интересна и заслуживает внимания европейского исследователя. Правда, что в то же самое время эта литературная традиция является, как это всякий может себе легко представить, затрудняющею перевод этих эссеев на какой-нибудь иностранный язык, и, прилагая далее их интегральный перевод на русский язык, я ни на минуту не обольщаю себя надеждой даже на приблизительную передачу моим русским переводческим языком всех тех особенностей Су Сюневского стиля, которые мною довольно подробно исчислены. Конечно, дословный, как у меня, перевод есть только подпись под своею беспомощностью, ибо, несомненно, надо было бы на стильную вещь дать стильный же, в частности ритмический, перевод. Сознаюсь, что я для данного случая считаю это выше моих сил. В силу этих же соображений я обычно выпускал критические замечания антологистов, предпочитая их сконцентрировать в этой вводной части: иначе, расхождения стиля моего перевода с рекомендованными вниманию китайского читателя красота оригинала были бы невыносимо резкими.

<sup>1</sup> Все эти характеристики, конечно, переводного типа и выбраны мною из критической литературы предмета. Последняя строка принадлежит его почитателю из современников, также одному из «Восьми великих», Оуян Сю.

<sup>2</sup> Каждый эссеи заканчивается особым переходом к следующему, причем автор пользуется случаем дать своим положениям некоторую новую формулу.

## III

Итак, предупредив читателя, может быть вне должной меры, о характере рассматриваемого произведения, которое в переводе для иностранца, в общем, есть нечто, напоминающее ощипанного фазана или павлина, перехожу к изложению учения Су Сюня по самому содержанию этих его шести эссеев.

Вся теория Су Сюня есть, прежде всего и едва ли не исключительно, все та же конфуцианская, всем известная теория «сверхчеловека» (шэнь жэнь 聖人, Человек с большой буквы, Человек-Совершенство, Мудрец, Le Sage, l'Homme Parfait, Superior Man, Perfect Man, Uebermensch и т. д.), который, в отличие от «сверхчеловека» даосского образа, не приникает пассивно к Дао-Пути, не выразимому словами, и тем более действиями, а, наоборот, желает его выразить и действовать им в мире. Су Сюнь твердо стоит на традиционной конфуцианской догме об историческом преемстве исторических же китайских «сверхлюдей» (в отличие от даосских анонимов) и, в особенности, на известном догматическом определении «сверхчеловека» у Мэн-цзы (VII, 2, 25): «Великий и все собою реформирующий»<sup>1</sup> или «Сверхчеловек — это учитель всех поколений» (VII, 2, 15). По Конфуцию, «сверхчеловек» занимается реформой общества. Получая трезвое откровение из исторических текстов, конкретизирующих (по мнению Конфуция и его школы) облик «сверхчеловека» вплоть до ряда исторических лиц (от Яо до самого Куна), он сам излагает это откровение (Дао) в учении о человеческой природе и о ее непрерывном совершенствовании на пользу общества, во главе которого должен стоять вышколенный в этом учении конкретный «сверхчеловек», или, за неимением такового, ближайший его аналог (сянь жэнь, цзюнь-цзы 賢人,君子), который и является наиболее подходящим лицом для занятия поста судьи людей и их губернатора.

Исходя из той же схемы,<sup>2</sup> Су Сюнь делает, однако, сильный скачок в дальнейшее обобщение и отвлечение, ставя своего «сверхчеловека» как бы над временем и пространством<sup>3</sup> и приписывая ему, единолично, все построение общества, начиная от дикарей в первом эссе, вплоть до тонких знатоков и теоретиков исторической правды в последнем. Это единообразное олицетворение культуры и, прежде всего, культурного внушения, выраженное в таких дидактически-упрощенных формулах, как, например, следующие: «Сверхчеловек сделал ритуал, сделал метаморфозы, сделал музыку (и все прочее)», конечно, не могло остаться не отмеченным у китайских же критиков, которые, впрочем, сводят все это к игре стиля. Су Сюнь, таким образом, «больше роялист, чем сам король» (в данном случае — Конфуций). В соответствии с общеконфуцианскою догмой, он излагает и теоретизирует историю Китая (конечно, как историю известной ему части человечества, в неоспоримом для него ее преимуществе перед другими), в виде прогрессирующего декаданса, который вызван отсутствием должного преемства и чередования «сверхлюдей», особенно «сверхлюдей» настоящих, а не таких, как, например, основатель династии Чжоу, которого он не признает за идеального «сверхчеловека», и, конечно, резко за это осуждается конфуцианскою критикой.

<sup>1</sup> И этим отличающийся от следующей стадии «сверхчеловека», когда он становится для людей уже непознаваемым (Мэн-цзы, VII, 2, 25, 8).

<sup>2</sup> Он придерживается, конечно, при этом все той же номенклатуры «сверхчеловека» (шэньжэнь, гучжи шэньжэнь 聖人。古之聖人), приравнивая его к «древним царям» (сянь ван 先王).

<sup>3</sup> Этим он как бы невольно входит в некоторую даосскую догматичность.

Су Сюнь доходит до признания абсолютной власти «сверхчеловека» над обществом, до утверждения, что вся эволюция общества вообще «сделана сверхчеловеком». Таким образом, по прошествии 15 веков со смерти Конфуция, пронесших Китай через самую, казалось бы, конкретную историю, появляется ее теоретик, стоящий вне времени и пространства, демонстративный анахронист.

Как же осуществляет у него «сверхчеловек» это свое единоличное влияние, и как это самое влияние<sup>1</sup> называется?

Для этого понятия Су терминологически пользуется иероглифом цюань 權, который означает в одно и то же время и самую власть и ее суррогат, компромисс, временное приспособление.

В первом смысле это слово им употребляется весьма непосредственно, в порядке общего, упрощенного до пределов понимания исторического процесса, как внушения культурной касты, в лице ее представителя, и, конечно, автор быстро приходит к конкретному выражению с помощью этого термина самой царской власти (тянь-цзычжи цюань 天子之權). И только второе значение знака цюань может быть более интересным, поскольку элементарный доселе общественный процесс здесь несколько дифференцирован.

В самом деле, это значение компромисса, действующего лишь временно и вообще неискреннего,<sup>2</sup> вполне противоположного всему «прямому», «ортодоксальному» (цзин, чжэн 經, 正),<sup>3</sup> у Су Сюня обставлено синонимами, не оставляющими сомнения в том, что это значение знака цюань им полностью учтено (ци цюань 機權, вэй цюань 微權), тем более, что он в одном из эссеев прямо говорит: «. . . Тогда (при возникших неладах с обществом) Мудрец (Сверхчеловек) снова придумал нечто искусное (искусственное? кит. шу)».<sup>4</sup> Здесь это «нечто искусное» означает компромисс, хитрое приспособление.<sup>5</sup> Таким образом, можно считать, что влияние китайского «сверхчеловека» на общество идет у Су Сюня по двум линиям: по линии власти человека, обладающего высшей мудростью, прямым откровением (шэнжэньчжи цюань; шэнжэньчжи дао 聖人之權...之道), и по линии власти, приспособляющейся к исключительным обстоятельствам. О том, каковы эти обстоятельства, у Су Сюня говорится неоднократно, и к рассмотрению их я перейду в одном из следующих параграфов.

#### IV

Определив, как представляет себе Су Сюнь власть и влияние «сверхчеловека», перейдем к рассмотрению предмета и содержания тех его учений, что имеют быть проведенными на основании и при поддержке этой власти и этого влияния.

<sup>1</sup> Заметим, что европейское понятие «влияния» передается ныне новым словом (биномом), прошедшим через японское словотворчество (инсян 影響).

<sup>2</sup> Достаточно указать на словарные переводы этого слова, доходящие до «маккиавелизма».

<sup>3</sup> Чрезвычайно характерное и живописное определение слова и понятия цюань дано у Мэн-цзы (IV I 17.1). Привожу весь параграф. «Чуньюй Кунь спросил: Мужчина и женщина при передаче и приемке чего-либо (как известно) не соприкасаются. Это и есть достойное поведение? — Мэн-цзы: Да! — Чуньюй Кунь: Свояченица тонет: тащить ли ее за руку? — Мэн-цзы: Свояченица тонет, а ты не тащишь — это значит, что ты шакал, волк. Мужчина и женщина при передаче и приемке не соприкасаются — это достойное поведение. А когда тонет свояченица, подать ей руку — это временный выход из положения (цюань)».

<sup>4</sup> 術.

<sup>5</sup> В вульгарном переводе едва ли не «трюк».

Для этой роли Су Сюнь упрощенным порядком, но со своей точки зрения совершенно правильно, избрал тот именно центральный пункт конфуцианского учения (размещающего, как известно, все свои философско-этические категории на одном и том же отстоянии от центра — Дао), который, действительно, был всегда наиболее всех понятным, конкретным, осязаемым, практикуемым, — пункт, являющийся едва ли не самым характерным и для всей китайской культуры вообще и для ее конфуцианского стержня в особенности. Это то самое ЛИ (禮), которое бросилось в глаза европейцам при первом же их столкновении с китайской культурой и для перевода которого они в своих языках не могли и доселе не могут найти адекватного слова, которое могло бы охватить собою эту колоссальную этико-культурную и, в основе своей, глубоко классовую систему, или даже, может быть, целый ряд таких систем, выходящих из единой идеи, но покрывающих собою те именно культурные разрезы Китая, как древнего, так и современного, которые ни с какою другою культурой не совпадают.<sup>1</sup> Это то именно, или те именно ЛИ, литература о которых в Китае по размерам едва ли подлежит прочтению, а в настоящее время развивается усиленным образом.<sup>2</sup> Не входя в детали, ограничусь указанием на то место классической «Книги о ЛИ» (ЛИ-цзи 禮記), которым, по-моему, непосредственно вдохновился в своих эссеях Су Сюнь, и которое дает, действительно, ключ к пониманию этого китайского общественного института, пожалуй, в его целом: «Конфуций сказал: Когда недостойный (низкий) человек беден, он этим стеснен; когда он богат, он этим чванится; в своем стеснении он вор; в своем чванстве он бунтовщик. ЛИ же идет след подобной человеческой природе и дает ей сдерживающие формы, служа людям плотиною».<sup>3</sup> Таким образом ЛИ — это в социальном разрезе (о религиозном я здесь не говорю) именно — та плотина, которая сдерживает человеческие страсти; то рассудочное, рациональное, культурное (в конфуцианском понимании) воздействие на людей, которое управляет и, по мнению конфуцианцев, должно управлять человеческим обществом, — и недаром в той же «Книге о ЛИ» мы находим определение этого ЛИ через его омоним ЛИ (理), означающий рациональное начало, разум, правило, правильность, закон<sup>4</sup> и т. д. Недаром также в живом китайском языке про грубияна, нахала, бессовестного и т. д. человека говорят, что он «не втолковал, не уяснил себе, что такое ЛИ» (бу цзян лиды жэнь 不講禮 (理) 的人). Таким образом, да будет мне разрешено считать, что Су Сюнь проповедует ЛИ в смысле общественного запрета, налагаемого на «неприличное», и разрешения, даваемого на «приличное», — все это для китайского ученого (кастового), культурного и «порядочного» вообще человека. И действительно, в своем ничем не сдерживаемом стремлении к упрощению весьма сложных систем Су сводит власть сверхчеловека над обществом к власти над этим обществом уставных ЛИ, принудительного для

<sup>1</sup> От этого произошло большое разнообразие переводов ЛИ на европейские языки: les cérémonies, les rites, les bienséances; propriety, good manners, politeness; Anstand, Bildung, gute Sitte, Förmlichkeit; церемонии, устав и т. д.

<sup>2</sup> Стоит лишь просмотреть современные библиографии, чтобы видеть, как к этому вопросу приковано внимание новых китайских ученых. Один из них сравнительно недавно произвел анализ понятия ЛИ, определив его (впрочем, довольно безлично и не вразумительно) в виде французского «usages sociaux».

<sup>3</sup> Souvreur. S. Liki, II, 401. Мой перевод отличается от Куврëровского.

<sup>4</sup> Перевод Куврëра (II, 385): ЛИ (禮) это ли (理) — предписание [Ritus sunt rationis praecepta. Совершенно-нравственный человек (цзюнь-цзы) без согласия разума (quod non sit rationis consentaneum) не двинется].

общественных отношений ритуала. Эту свою власть (или, как мы видели, ее компромиссный обход) совершенный человек, мудрец древности и сверхчеловек, как собирательное лицо, установил в виде шести канонов, оформленных впоследствии Мудрецом Куном (Конфуцием) в классические книги.<sup>1</sup> И первым из них<sup>2</sup> надо считать канон обязательного для всех ритуала ЛИ, для введения которого в жизнь сам Мудрец дал личный пример, встав перед старшим на колени и этим предотвратив всякое покушение на авторитеты; строгость в почитании старших есть, таким образом, основа организованного общества. Однако, при таком обороте дела, когда организация становится повседневным явлением и таковою же необходимостью, легко может статься, что эта ясность сознания лишит его важности. Тогда Мудрец придумал<sup>3</sup> систему метафизических метаморфоз (И 易), чтобы санкционировать постулат ЛИ, освятив его мистическим величием, и чтобы внушить народу сверхъестественное происхождение ЛИ, их незыблемость и изъятие из критики. Однако, народу трудно привить идею ЛИ как жизни в постоянном труде и как отвращения к беспечности, которая является для народа, наоборот, наивысшею приманкой. Слова здесь оказались бы бессильными, и тогда Мудрец ввел в свое убеждение музыку без слов, а для нее он использовал, в виде естественного примата, гудение природы (гром); этим он рассчитывал создать в обществе интуицию ЛИ, их строгости, законности и естественности. Однако, опять-таки, приказания всегда слишком неприятны; они могут стать переносимыми, возмутить общество, и тогда власть над ним сверхчеловека может рухнуть. Надо было суровую безоговорочность приказаний чем-то и как-то смягчить. Он взял тогда тон либерального, ласкового и приятного убеждения, народными песнями и жертвенными одами в классической поэзии (Ши 詩) влияя на общество и склоняя его не преступать ЛИ.

Теперь, — как свидетельствует история (Шу 書), созданная самим же «сверхчеловеком», — вместе с его уходом из жизни общества изменились к худшему и нравы, в чем, между прочим, виновны и сами (в особенности некоторые) мудрецы, поскольку они внесли в историю отклонение от первичной простоты, так что власть «сверхчеловека» начала падать. Поддержать ее мог лишь очередной «сверхчеловек», каковой и явился в лице Конфуция; он своим суждением над поступками людей, опиравшимся на уставленное им же преемство власти «сверхчеловека», вновь восстановил павшую было сверхвласть. Но очень ясно, что, с уходом из жизни самого Конфуция, история общества есть уже сплошная анархия и разложение, ибо был утерян последний шанс дать отпор естественному озверению людей и анархии.

Таким образом, учение Су Сюня заключается в прослеживании взаимоотношений между «сверхчеловеком-авторитетом» и обществом простых людей (пифу-пифу 匹夫匹婦). Поскольку авторитет строит это общество сверху на принципе порядка, постольку общество старается выгородить для себя приемлемые условия существования, и авторитет принужден иногда идти на компромисс, в виде всемерного избегания насилия, ставки на убеждение и на моральное, прирожденное человеку чувство стыда.

<sup>1</sup> Само собою разумеется, что в своей схематичности, далеко ушедшей от всех принципов, Су Сюнь заведомо не считается с вопросом об их происхождении и об их подлинных авторах, довольствуясь пока школьной традицией.

<sup>2</sup> Опять-таки, вопреки всякой истории и традиции, повинуюсь единственно своей схематичной прямолинейности.

<sup>3</sup> Все эти Су Сюневские слова надо, конечно, читать в кавычках.

## V

Ясно, что власти «сверхчеловека» постоянно угрожало в том или ином виде народное восстание, восстание «простых людей», смута, бунт, мятеж, свержение власти (фань, луань, бьянь, гэ мин и т. д. 反, 亂, 變, 革命), на этот раз констатируемые Су Сюнем весьма трезво. Действительно, если мы внимательно всмотримся в конфуцианские теории, то увидим, что их подпочвой всегда является страх перед восстанием народа, и не будет ли, между прочим, справедливым охарактеризовать учение Конфуция как учение об удержании общества от восстания против авторитетов и от революции путем моральной пропаганды соответствующих политических принципов и путем воспитания? Знаменитая глава X «Изречений и бесед Конфуция» (Лунь-юй) рисует нам в довольно карикатурном виде благоговейно наружное почитание Конфуцием князя и даже того пустого места, на котором тот сидел, так что речь Су Сюня о повелительном почитании старших есть лишь слабое отражение авторитетного текста. Припомним, как пестрят страницы конфуцианского канона терминами «восстание», «бунт», «сопротивление власти» и т. д. (фань, луань, бьянь, пань, гэ мин и др. 反, 亂, 變, 叛, 革命) и как в знаменитой «Летописи» Конфуция Чунь-цю осуждается не только открытое восстание, но даже отдаленный намек на какое-либо покушение на авторитет. Су Сюнь всемерно поддерживает примат авторитета «сверхчеловека» и старших вообще, формулируемых им в виде: царь, отец, старший брат (цзюнь, фу, сун 君, 父, 兄). 15 веков, прошедших от Конфуция до него, ничего не принесли для разрушения таких, например, его «аксиом», как следующие: «Сверхчеловек создал и царя и подданного; он велел знатному держать в работе на себя незнатного и старшему — младшего»; «Он заповедал народу, чтобы тот никоим образом не смел протестовать против своих царей, отцов, старших» и др. Попрежнему (по Конфуцию) самыми страшными бедами для общества считаются убийства старших (по стереотипной формуле: царей, отцов, старших братьев) или даже угроза побить их палкой. Самое большое, на что Су идет, это некоторая допускаемая возможность поведения такого рода: «негодуй на своих царей, отцов, старших, но и не помышляй дойти до бунта против них».

Этому вечно томящему «сверхчеловека» и затем всех старших призраку бунта против авторитета Су Сюнь отнюдь не отдается пассивно. Наоборот, у него едва ли не все шесть трактатов посвящены, как главной теме, проекту активного предотвращения всегда реальной возможности восстания против власти ценою компромиссного понимания этой власти и устремления навстречу некоторым желаниям управляемых.

Действительно, в большей части своих эссе Су Сюнь делает ставку на «человеческие чувства», находящиеся в вечной коллизии с ЛИ, с теми ЛИ, которые преступить невозможно. Он не допускает вульгаризации ЛИ. Власть ЛИ, говорит он в эссе о Поэзии (Ши лунь), «приходит к концу при слишком легком их освоении простыми людьми»; он всячески противится их, ЛИ, абсолютной обязательности, которая «возбуждает неудовольствие в простом народе, любящем пользоваться жизнью в беспечности больше, чем работать на себя и особенно на других»: эта обязательность ведет народ прямо к столь страшной конфуцианскому уму смуте. Понимание людей, задавленных авторитетом и властью, у Су Сюня необыкновенно живо. Здесь стиль его играет всеми цветами радуги, и душе обычного человека (жэнь цин 人情) он здесь, конечно, говорит ярче и живее, чем в речах о тонкостях «сверхчеловека». Точно так же и положения, при которых

крушение авторитета неизбежно, у него очень яркие и реальные, вплоть до вульгарного эксцесса, несколько необычного для сунского литературного стиля, тем более у такого серьезного мастера (что мы особенно наблюдаем в первом эссе). При этом основным положением Су Сюня надо считать его короткую фразу: «ЛИ приходят к истощению при насилии над людьми, особенно, когда люди потеряли от постоянного насилия над ними грань между жизнью и смертью и на угрозу смертью более не реагируют». Тогда, говорит Су, ЛИ теряют всю свою власть, и все оттого, что нельзя насадить на людей слишком настойчиво (хуань шэн юй цзэ жэнь тай сянь **患生於責人太詳**) и доводить людей до потери всякого удержания. Надо, наоборот, везде сдерживать народную стихию наиболее эластично и примирительно: так, мост при наводнении будет снесен, а лодочка перевозчика будет делать свое дело попрежнему.

Недаром Су Сюнь явился таким страстным противником реформ Ван Ань-ши, в которых он усмотрел покушение на человеческую душу, злоупотребление авторитетом и властью, насилие. (См. его эссе: Бянь цзянь лунь **辯姦論** «О подлеце», — подлинность которого, впрочем, оспаривается.)

Таким образом, строитель общества, по теории Су Сюня, является в то же время некоей сдерживающей силой, защищающей общество от анархии и хаоса и старающейся идти навстречу обычному, рядовому человеку. От последнего же требуется лишь, чтобы он определял свои отношения в открытую, а не бунтовал (бу пань, кэ е **不叛。可也**). За это Су обещает «среднему человеку» примирительно-снисходительную политику (тун, и цюань тяньсячжи чжун жэнь **通以勸天下之中人**) в отличие от весьма строгой (по завету Чунь-цю) политики в отношении ученых правителей (янь, и дай тяньсячжи сяньжэнь **嚴以待天下之賢人**).

Итак, перед нами совершенно необычный конфуцианец, который, вместо строгого следования своему канону, свободно и откровенно теоретизирует восстание, бунт и борьбу, учит о построении общества рукою «сверхчеловека» — «сверхчеловека» какого-то странного, вечно сомневающегося, ошибающегося и боящегося народной расправы, — и о дезорганизации общества от неудачных ходов этого же самого сверхмудреца.

## VI

При подобной картине невольно думаешь о том, как трудна роль востоковеда, стремящегося ввести в общенаучный обиход нечто новое, срывающееся с готовых оценок и схем, но то новое, что само за себя может и не говорить, а требовать расшифровки и комментария, как трудный текст, который может опять-таки заслонить собою текст основной. Действительно, что сказать человеку, не-китайцу (или же китайцу, получившему, главным образом, европейское образование) при созерцании картины, нарисованной эссеями Су Сюня? Вся его аргументация кажется сплошь примитивной. Вульгаризация сурово-степенных классиков доведена до пределов, и упрощенность заведомо сложных вещей исключительна.<sup>1</sup> Все это видно каждому читаю-

<sup>1</sup> Среди таких образцов крайней вульгаризаторской упрощенности можно отметить, например, место в последнем эссе, где «пустые» (= необязательные) приговоры Конфуция над действиями людей иллюстрированы в виде возможного обращения человека к глиняной кукле. Немало примеров и форменного издевательства, вроде характеристики претензий Чжоуского У-вана на престол. Все это как-то не вяжется с хорошим литературным вкусом, особенно для сунского периода.

щему Су Сюня в добросовестно-дословном, ничем не сдобренном переводе.

Ясна также всякому Су Сюнева утопия, утопическое разрешение сложного реального комплекса, ушедшее гораздо далее самого Конфуция, которого, между прочим, многие писатели о Китае, не-китайцы, весьма часто считали мыслителем-практиком! Су Сюнь нарисовал конфуцианским языком картину, которую и конфуцианец отказался бы признать приемлемой, даже после, например, фантазий канонического Чжун-Юна, где нет, по крайней мере, претензий строить общество. Древний Китай, по Су Сюню, оказывается каким-то вневременным и внепространственным, на котором не видно никаких следов многовековой фактической истории. Можно только вывести, уже по собственному почину, что Су Сюнь как бы хочет всем этим сказать (особенно после заключения шестого эссея): и тогда, мол, было уже плохо (когда ушел из жизни последний мудрец), а теперь — а теперь остается на всех вас (или нас) просто махнуть рукой!

Само собой разумеется, что в отношении к реальной жизни самого Китая эта утопия подчеркнута едва ли не более всего. Действительно, если так называемая «практическая» философия Конфуция, теоретизировавшая правителя народа (губернатора) как прямого ученика древнего сверхчеловека с его канонической догмой и, таким образом, прямо идеализировавшая того самого народоправителя, который, в конце концов, выработался в тип китайского мандарина, классические пороки которого всем нам, но еще лучше самим китайцам достаточно известны, — если эта философия оказалась, в конце концов, утопической, то философия Су Сюня, вероятно, даже ни на минуту не обманывалась в возможности хотя бы несколько исправить современность по своему рецепту. В самом деле, в шестом своем эссе Су прямо говорит, что «Дао (истина — своеобразный конфуцианский и отнюдь не даосский «логос») — это для правителя грабитель»,<sup>1</sup> т. е. реальная политика и умозрение идеалиста друг другу противоположны до враждебности. И вообще, в эссеях Су Сюня все время идет речь о «власти» в кавычках, власти «сверхчеловека», бывшего когда-то и где-то и кем-то, без уточнений, так что здесь утопия простирается даже и на те области, в которых конфуцианство считало себя компетентным руководителем. Однако она почти реальна в смысле проповеди против бунтарства больших чиновников, и, таким образом, конфуцианский «чуньцюизм» (т. е. теория «исправления названий» по их реальной сущности), как не раз отмечалось критиками, нашел в Су Сюне достойного исповедника. Итак, перед нами как бы полудетская утопия, тем более что и китайские критики эти недостатки Су Сюня, конечно, подмечают. Мало того, что они часто считают его еретиком, несомненно отклоняющимся от честного конфуцианского суждения (чунь жу 醇 儒) и его прямой линии (чжэн ли 正 理), но некоторые эссеи, особенно эссеи о Шу (истории), в антологиях чаще всего отсутствуют. Они отрицают за ним даже понимание «сверхчеловека-мудреца» и его основной идеи, особенно в отношении к ритуалам ЛИ (бу дэ шэнжэнь чжи личжи и 不得聖人制禮之意), и даже считают его обманщиком, предавшим самую идею «сверхчеловека». Считают весьма грубым верхоглядством с его стороны выставлять «Книгу метаморфоз» книгой оглупления народа и, во всяком случае, — беспочвенною болтовней (бугэньчжи тань).<sup>2</sup> Учение о древней поэзии как о средстве избежать

<sup>1</sup> 道者位之賊也.

<sup>2</sup> 渺茫不根之談 маюман-бугэньчжи тань.

восстания сладкоречивыми уговорами признается одним из наилучших литературных критиков XVI в., Мао Кунем (茅坤), определенной ересью (фэй цзиншу чжэн лунь).<sup>1</sup> Еретик он, кроме всего прочего, оказывается банальный, ибо, например, в «Книге Метаморфоз» отказывается видеть что-либо кроме оракула. В теории Шу-цзина он позволяет себе, как характерно выражается один из критиков, «подобрать остатки плевков (в Конфуция) Лао-цзы и Чжуан-цзы».<sup>2</sup> И вообще, по мнению многих, это — еретик злостный и резко-причудливый. Один из японских критиков, желая перешеголять китайцев, даже требует один из его эссеев (о Шу-цзине) прямо вычеркнуть раз навсегда.<sup>3</sup> В антологиях и хрестоматиях, как я уже упоминал, некоторые его эссеи из этой серии вовсе не нашли себе места.<sup>4</sup>

Таким образом, и в Китае эти резко-прямолинейные, оригинальные и ни с чем не желающие считаться эссеи нашли себе резкую отповедь, так что антитеза сплошного любованья, с одной стороны, и прямого осуждения, с другой, ставится также довольно резко.

Однако все вышеприведенное далеко не единственная критика. На каждого хулителя Су Сюня приходится несравненно большее число хвалителей, часть которых я уже приводил: все они в один голос говорят о великом мастере слога, ради которого даже нахмурившиеся на него враги все-таки склонны признать его литературное великолепие фактом. Критики этого типа соглашаются, что Су в своих теориях допускает известное верхоглядство, но то, что он говорит, все же имеет многое за себя. Верно, что он все суждения свои строит в «некоей химере, пустой отвлеченности» (кунчжун бу цзин 空中布景), но в ней, «там именно, где все казалось обреченным на смерть, сейчас же рождается новая жизнь» (цзюечу фэн шэн 絕處逢生), и эта химера как бы окрыляет нас, «сообщая нам лёт к тучам и власть над вихрем» (лин жэнь ю лин-юнь-юй-фынчжи тай 令人有凌雲御風之態). Точка зрения Су специфична, замечает критик XVII в., Чу Синь (儲欣), но он на нее имеет право, и издеваться над ним отнюдь не следует. Это не софист, рубящий все крест-накрест (цзун-хэн цзя 縱橫家), и его стилистика живет особою внутренней жизнью (вэнь по ю нэй синь 文頗有內心). В его суждениях наблюдаем чрезвычайную остроту и сосредоточенность, которую никак нельзя принимать за безнадежную беспочвенность, как это делают некоторые критики. Вопреки им, можно, наоборот, легко доказать, что Су — правоверный конфуцианец, и даже там, где он, казалось бы, форсирует текст или цитату, он, повидимому, близок к истине. В частности, можно легко отметить, что его синтез исходит из древнейшего канонического синтеза Да Сюе, ставящего, как известно, во главу угла личное совершенство «сверхчеловека», эманацией личности которого управляется ячейка семьи, и далее — ячейка государства. Напрасно нападают на него, может быть, слишком оригинальное толкование «Книги поэзии» (Ши лунь): наоборот, не трудно видеть, что он целиком исходит из знаменитого предисловия к ней, приписываемого традицией Конфуцию,

<sup>1</sup> 非經術正論.

<sup>2</sup> Сы ши Лао-Чжуанчжи юй то 似拾老莊之餘唾.

<sup>3</sup> Лао Су эвень. И сяоцуй 老蘇惡文。宜削去.

<sup>4</sup> Так, например, в наилучшей антологии-хрестоматии Гувэнь цылай цзуань 古文辭類纂 не дано места даже основному его эссею о ритуалах, и, таким образом, вся серия разбита.

а известный философ XVI в. Ван Ян-мин (王陽明) именно этот эссеи выдвигает за необыкновенную прозорливость. Что же до последнего эссея, то здесь все критики без исключения признают, что этот эссеи, едва ли не оригинальнейший из всех, «постиг мысль Конфуция при творении Чунь-цю вполне», а, как известно, концепция «чуньцюизма» — концепция самая трудная из всех китайских и в то же время едва ли не самая основная — та самая, на догматическом подражании которой строилась вся последующая китайская историческая литература как в фактуре, так и в принципах.

В частности, основное положение чуньцюизма «предотвратить еще не выразившееся и запереть уже просачивающееся» (фан - вэй, ду - цзяньчжи и 防微杜漸之意) (т. е., иначе говоря, предотвратить всякую попытку к нарушению существующего государственного и этического порядка, и, далее, конечно, к восстанию и революции) управляет едва ли не всю мыслью Су Сюня.

Кроме того, он не чужд и воззрений Мэн-цзы, который, так же как и он сам, долго не допускался в конфуцианский обиход.

Таким образом, вопреки некоторым критикам, другие считают Су скорее всего правоверным конфуцианцем, а его друг, тоже один из «Восьми великанов», Оуян Сю, в своей надгробной характеристике назвал его «благородным человеком, с честным открытым умом, глубокой и преданной правде душой» (шуньмин-душичжи цюньцзы е 純明篤實之君子也). Во всяком случае, как восхваляющие Су Сюня, так и уничтожающие его критики признают, что его эссеи полны высшей пронизательности, интеллектуальной силы (ши ли 識力), глубокой и сосредоточенной мысли, «высокодревнего» ее полета. Известный сунский критик-чуньцюист Люй Цзу-цян (呂祖謙) (Дун-лай 東萊) восхищается органическим развитием мысли во всех этих эссеях, сопоставляя их с другими писателями-синтетиками, у которых обилие мыслей чаще всего производит мешанину, в то время как у Су этого ни на минуту не замечается.

Может быть, в заключение всех этих споров надо признать, что, как все оригинальные решения сложной задачи, эссеи Су Сюня, взявшиеся за переоценку создавшихся к их времени ценностей совершенно не так, как это было дотоле принято, вызвали к себе во многих враждебное отношение. Конечно, все произведение Су основано на чисто личном синтезе, который, кроме того, как мы видели, является лишь частичным, и, как такое, в руках у заурядного писателя было бы непременно осуждено на неудачу. Но талант — ценность, очевидно, слишком явная для того, чтобы общественное литературное мнение могло заглушить талантливого «еретика».

## VII

Таким образом, я постарался вкратце и весьма конспективно, без подробных цитат, охарактеризовать те настроения, которые на протяжении тысячелетия вызывались у китайских читателей Су Сюня, — а имя им, поистине, легион, ибо нельзя себе представить ни одного не только дошедшего до государственного экзамена зрелого начетчика, но и всякого учившегося систематически мальчика 13—15 лет, который бы этих эссеев Су Сюня не читал, больше скажу, который бы их не штудировал для сплошного им подражания и, конечно, безупречно знал наизусть.

Труднее будет дать себе отчет в том, какое место эти эссеи занимают в китайской уже не литературе, а синологии.

В XI в., — чтобы начать дискуссию, — не в одном только Китае литературная наука была смешана с самою литературною продукцией. Ритмический уклад и красоты стиля были обязательны для всякого такого произведения, и, например, изучать китайскую историю только по одним династийным компендиям, минуя блестящих философов-эссеистов, оценивавших китайскую историю и создававших ее системы, значит быть опасным педантом. Да и как, в самом деле, отделить, например, Сыма Цяня-ученого от Сыма Цяня-литератора? Я уже не буду вводить в дискуссию труднейший вопрос о Конфуции, у которого знаменитый «казнящий и жалующий» стиль (бифа 筆法) может быть также воспринят неодинаково.

Несомненно, что для древнего Китая, — который, между прочим, еще и сейчас не закончил свою жизнь, — синология была литературой, и литература в значительной степени была синологией. Таким образом, эссеи Су Сюня являются для китайской синологии, прежде всего, субъектом.

Однако, с упразднением классической системы образования, требовавшей заучивания наизусть как классиков, так и литературных антологий, современный нам Китай ими уже не живет (за небольшими исключениями), и подобные искусственные синтезы становятся новому Китаю так же, в общем, неприемлемы, как и нам. Действительно, сейчас учащийся и ученый Китай все свои археологические ценности старается представить себе в схеме мировой науки и, во всяком случае, перевести их на ее именно язык, так что синтезы, подобные Су Сюневскому, из субъекта для китайцев настойчиво превращаются уже в научный объект,<sup>1</sup> и овладение подлинными синтезами их же культуры производится уже по европейским сравнительным методам. С этой точки зрения для ученого китайца нашего времени эссеи Су Сюня, во всяком случае, — чрезвычайно ценный изучаемый объект, дающий одно из решений проблемы конфуцианства.

Что касается синологии европейской, то, сливаясь в этом понимании задач науки с китайскою, она не может не ценить эссеев Су Сюня также сравнительным порядком, особенно в ряду своих многочисленных статей и книг, желавших подойти вплотную к разрешению проблемы «китаизма»,<sup>2</sup> и для введения его — уже достаточно осознанным на европейских линиях путем — в историю мировых идеологий. С этой точки зрения работа над этим синтезом, как едва ли не над самым оригинальным из всех известных, должна быть поставлена в первую очередь, тем более, что все то, что мы до сих пор имеем, даже в лучших редакциях (Шаванн, Масперо в своем «Древнем Китае»), говорит скорее о Конфуции, чем о конфуцианстве, и мало занимается конфуцианством как специфической, но весьма активной идеологией Китая на протяжении двух слишком тысячелетий.

## VIII

Едва ли не самую трудную частью этой статьи является ее заключение, причем по причинам, достаточно уже рассмотренным и, во всяком случае, достаточно указанным. Ведь, если, как я говорил, сейчас происходит некоторое слияние ученых китайцев с учеными европейцами, то это еще не сни-

<sup>1</sup> Так, в некоторых новых, довольно уже многочисленных учебниках истории китайской литературы, вышедших за последнее время на китайском языке, вопрос об эссеях Су Сюня часто дебатруется и решается иногда в том смысле, что это не литература в собственном смысле, а quasi-ученый трактат.

<sup>2</sup> Или «синизма»: термин этот пытались ввести в научный обиход некоторые предпринимчивые американцы. (Ср.: S i n i s m. A Study of the Evolution of the Chinese World-View, by H. G. Creel. The Open Court Company, London, 1929.)

жает всей сложности задачи введения китайской культуры и, в частности, конфуцианства в общую сравнительную науку о человеческой культуре и литературе — задачи теоретизирования конфуцианства и определения его исторического места, не снижая и не повышая его удельного веса. Борьба с самим собой как с европейцем, поневоле склонным к отделению себя от трудно постигаемых им идеологий; вечное смешение критической оценки научного понимания явлений в их строгой закономерности и пропорциональности с эстетическим любованием ими (и даже с освоением их); связанная с этим тенденция к принятию или отвержению, невольню сквозящая в нашем обращении с предметом; оценка чужого, сильного ума, часто сама по себе бессильная и неправильная или же просто и безоговорочно заимствованная из китайских оценок; расхождение понимания текста с представлением этого понимания в переводе, требующем как бы ответного таланта на великолепный оригинал; вечная и в то же время невольная тенденция к анахронизму в оценке литературного явления XI в. на языке XX в... и очень многое прочее, о чем приходится сожалеть, но о чем распространяться в заключении этой статьи было бы нецелесообразно, — все это встает перед ученым как сложная и грозная проблема именно сейчас, при окончательной оценке эссеев Су Сюня и самого труда над ними.

Теперь, чтобы самому избежать Су Сюневской, столь часто осуждавшейся манеры субъективного подхода к вещам во имя вовлечения их в прокрустову, но ясную и последовательную схему, нужно будет, повидимому, ограничиться пока скромными, предварительными выводами. Их система будет — или должна будет — говорить сама за себя.

Поэтому, поставив, например, основной вопрос об отношении к эссеям Су Сюня как к идеологии, кажущейся нам детски-наивной, можно будет ответить на него оценкой китайцев как современников, так и прилежных его изучателей, на протяжении тысячелетия, которым это вовсе не кажется. И так же, как из китайского театра впервые попавший в него зритель<sup>1</sup> бежит в ужасе, проклиная китайскую музыку и совершенно отказываясь считать с ней как таковой, при наличии в мире Моцарта и Бетховена, так и здесь, *mutatis mutandis*, читатель должен, кажется, прежде всего, считаться с китайскими аттестациями, сделать из них беспристрастно отчетливую сводку, и свое впечатление сообразовать с китайским, гораздо более в данном случае авторитетным. Как уже было представлено выше, эта китайская оценка вовсе не исключает элемента детского и наивного содержания эссеев.

Гораздо сложнее вопрос с оценкой эссеев как ереси. Здесь мы, пожалуй, вправе вмешаться, исходя из нашего опыта подобных синтезов (хотя бы в истории христианства), и утверждать, что так называемая некоторыми китайскими критиками «ересь» есть неизбежное последствие насильственного соединения неоднородных вещей. Если бы китайские критики, писавшие о Су Сюне, знали что-либо, кроме Китая, они бы это учли: они поняли бы, что это — просто фактор политической борьбы партий, борьбы классовых группировок, и затем проследили бы это на фактах.

Затем, вульгаризация и упрощенство, как реакция на схоластическую игру цитатами, есть прием, который, будучи учтен по-настоящему, не заслонит стремления к живому пониманию столь трудных вещей, как вещи конфуцианские.

---

<sup>1</sup> Ср., например, впечатления Яковлева в его книге о китайском театре: *Le Théâtre Chinois, Peinture, Sanguines et Croquis d'Alexandre Jacovleff. Texte de Tchou Kia-Chien. 1922.*

Далее, несомненная односторонность Су Сюэна синтеза не мешает учесть его со всею осторожностью, наряду с другими такими же односторонними синтезами. Из их сравнительного изучения мы скорее придем к решению задачи так называемого «китаизма», чем их окончательно игнорируя, как неизменно делалось до сих пор, тем более, что в эссеях Су Сюэна мы имеем нечто неповторимо-оригинальное, эффект ума, во всяком случае достаточно сильного, чтобы, даже при столь враждебном настроении, пронести свою схему через тысячелетие.

Этот последний факт надо европейскому исследователю учесть в первую очередь. В самом деле, между утопией, например, Кампанеллы, которую можно читать теперь лишь при крайней снисходительности к эпохе автора и к прочим обстоятельствам, и между утопией Су Сюэна, доселе переиздающейся решительно во всех больших китайских антологиях и являвшейся еще для моих былых китайских наставников, людей, во всяком случае, умных и достойных, восхищавшим их литературным перлом, без всякого следа анахронизма и наивности — перлом, им конгениальным и для них литературно-поучительным, — между этими двумя утопиями: одной, отжившей свое время сразу же, и другой, живой доселе,<sup>1</sup> есть все-таки разница, которую надо понять и учесть, как и тот факт, что еще в первой четверти XX в. редко какой-либо ученый (особенно по старой системе) китаец сомневался, что синтез китайской конфуцианской культуры должен непременно покоиться на идее ЛИ, что является, как известно, подчеркнутую концепцией всех эссеев Су Сюэна.<sup>2</sup>

Конечно, для современного китайца европейской выучки, как я уже говорил, это произведение Су Сюэна есть только глава из истории китайской литературы, а не предмет непосредственного любованья, как для всякого другого китайца, ученого по-старому; но и для него этот живописный, художественный, сильный синтез, эффект сильного и оригинального ума, будет казаться всегда интересным и заслуживающим серьезного изучения. При этом, мне кажется, что задачей моей статьи является обратить внимание на эти ушедшие в быль ценности, которые я еще в свои учебные годы мог воспринимать от их живых носителей. Они через десяток лет вымрут, и тогда ученый китаист должен будет их осваивать только мертвым, книжным путем, вне оживленной беседы и дискуссии.

Я буду считать себя удовлетворенным, если мне, во-первых, удалось своей статьей и переводами ввести эссеи Су Сюэна в международное научное обращение; во-вторых, если я сумел доказать, что для изучения конфуцианской идеологии эти эссеи окажутся, действительно, поучительными и научно-полезными; в-третьих, если среди утопий мира они займут подобающее им место, тем более, что их утопия даже по самой своей фактуре сильно отличается от прочих; в-четвертых, если актуальность проблемы мною, в общем, доказана вместе с контрреволюционной сущностью конфуцианства и, наконец, если в литературе о китайских «церемониях» после

<sup>1</sup> Я определенно знаю современных молодых китайцев, из тех, конечно, которые хорошо знакомы со своей литературой, которых одно упоминание имени Су Сюэна приводит в искренний восторг, а эссеи его о классиках тем паче, но, конечно, знаю и других, для которых он всего лишь старый схоластик и педант.

<sup>2</sup> Конечно, каждый из них добавил бы, что речь о ЛИ для этой операции обязательна, но не исключительна, и что ввести в синтез идеи дао, жэнь, вэнь, шэн жэнь и т. д. столь же необходимо. Впрочем, на идее шэнжэня («сверхчеловека»), как уже сказано, построены, как на агенте, все эссеи Су Сюэна. Следует отметить при этом, что донесшиеся до банальной читающей публики Европы «китайские церемонии» до некоторой степени отражают это положение о ЛИ как о стержне китайской конфуцианской культуры и философии.

моих стараний будет наблюдаться некоторый сдвиг, направленный к научно-полному пониманию одного из интереснейших и значительнейших явлений в идеологии и жизни старого Китая.

## IX. СУ СЮНЬ (ЛАО-ЦЮАНЬ)

### Трактаты о Шести Основных (классических) Книгах (Лю Цзин лунь)<sup>1</sup>

Перевод с китайского и примечания (позади перевода)

#### 1. ТРАКТАТ О КНИГЕ РИТУАЛА (ЛИ)<sup>2</sup>

Начну с того, что в человеческой природе заложена удовлетворенная привычка к тому, что он постоянно делает, и если без всяких видимых причин взять да изменить его обычную жизнь, то можно наверное сказать, что он, в силу этого самого обстоятельства, на это не пойдет.

Когда Мудрец<sup>3</sup> только что начинал создавать ритуал (и книгу о ритуале), то он не мог вдруг захотеть, чтобы этот самый человек легко и просто расстался со своими прежними обычновениями и принял-де мои предписания: нет, этого он мог добиваться исключительно внушением, покоряющим человеческую душу, — что, мол, при этих обстоятельствах человеку грозит опасность смерти и срам.

Поэтому, заставить человека без всяких оснований служить своему царю, без всяких оснований служить своему отцу, без всяких оснований служить своему старшему брату (заметьте, что ведь при начале создания общества человек был не тот, что теперь, который понимает, что никак нельзя не служить своему царю, отцу, старшему!) — итак, заставить его служить и, вообще, разом, по мановению, пойти за мной, — это значит не что иное, как то, что я давлю на его сознание понятием стыда.

Вот этот человек — мой царь. Вот этот — мой отец. Вот этот — мой старший. Мудрец говорит: Вот они, наши цари, отцы, старшие! Чем же, скажите, они от нас отличаются? И сказав так, он усаживает своего царя, своего отца, своего старшего, а сам стоит на ногах рядом с ними. Затем, он склоняет перед ними свою голову и сгибает свои колени. Этим он вводит ритуал и именует это поклоном старшим. Этим же он вслед за собою заставляет преклоняться перед царем, отцом и старшим всю свою страну.<sup>4</sup>

Теперь дальше. Если заставить человека ни с того, ни с сего поклоняться своему царю, ни с того, ни с сего поклоняться своему старшему, то выйдет, что весь народ нашей страны станет, в ответ на такое принуждение, только ухмыляться как на заумную причуду<sup>5</sup> и не подумает повиноваться.

А между тем, эти самые цари, отцы и старшие, с своей стороны, никак не могут обойтись без поклонов от подданных, сыновей и младших: иначе, они будут лишь номинальными царями, отцами и старшими. Тогда этот самый Мудрец и для этого самого положения вещей придумал некоторый выход,<sup>6</sup> заставив людей добровольно и с охотой поклоняться своим царям, отцам, старшим. Какой же это был, однако, выход? — Он их усрамил, — и все!

Древний Мудрец, собираясь управлять народом нашей страны при помощи и воздействии ритуального начала, начинал, как известно, с личного самосовершенствования,<sup>7</sup> именно для того, чтобы вся страна поверила его словам и как бы говорила так: Вот, каков человек, и вот каковы его слова! Значит, нам никак нельзя вести себя иначе, чем так, как он говорит!

И вот, тогда Мудрец им заявляет: Если кто из вас не будет простираться перед своим царем, отцом, старшим, то с таким я не общаюсь.<sup>8</sup> Народ тогда точно так же скажет: Ах, он, чего доброго, не будет с нами общаться! — и, сказав, так, все они гурьбой падут перед царями, отцами, старшими, с тем, чтобы только искать у Мудреца общения.

Однако, при всем этом, что же такое заставляет Мудреца добиваться во что бы то ни стало этих поклонов перед царем, отцом и старшим? — Это его незаметная глазу, невыказанная тайная власть.<sup>9</sup>

Вот мой царь, вот мой отец, вот мой старший! Пока эти поклоны, делаемые Мудрецом, в мире еще не введены, то я ведь с ними, со своими старшими, и сижу здесь, и стою здесь, и плечо к плечу с ними хожу здесь — никакой нет разницы между ними и мной. Вот теперь, в один прекрасный день, я возьму да рассержусь, подниму на них руку, схвачу палку, ударю и погонюсь за ними — можно ведь это допустить?<sup>10</sup> И в самом деле, в сознании народа старший является как бы своим братом и разница положений ему не видна!

Мудрец понимал, что человек доволен, когда беспечен, и недоволен за работой, и поэтому он дал знатному беспечность, а низшего заставил трудиться.<sup>11</sup> Но он понимал также, что беспечность — это, например, сидеть, а работа — стоять и кланяться. Исходя из этого, он поднял царя, отца, старшего брата и посадил их над другими, заставив тех прочих стоять и кланяться им у их ног. И вот, скажем, завтра у низшего готов в душе зародиться гнев. . . Но он понемногу раздумается и наверное скажет себе так: Ведь это же тот самый человек, которого я давеча сажал, кому кланялся и у ног которого стоял! И если Мудрец определенно предоставил ему беспечность, а мне труд, то это значит, что я ниже его, — и мне неловко, право, дать волю рукам, схватить палку и погнаться за ним, чтобы бить его! Ведь даже если я вырежу из дерева фигуру человека и буду с утра до вечера ей поклоняться, а потом, как-нибудь, возьму да расщеплю ее на растопку — и то, знаете, мне было бы неприятно. А ведь это всего-навсего дерево! Значит, я дереву кланяюсь, и то не осмелюсь пустить его на дрова. . .<sup>12</sup>

Это именно и побудило Мудреца применить свою ни в чем не выраженную власть для того, чтобы заставить весь народ всей страны почитать своих царей, отцов, старших; причем, повторяю, власть эта не подлежала никакой декларации, а на первое место было им выдвинуто чувство стыда.

Вот, видите, при какой обстановке, — и только при ней, — удалось царю, отцу, старшему спокойно пользоваться своим почетным положением! И так шло и идет вплоть до наших дней. Но в наши дни любой простой человек и любая простая женщина умеют кланяться своему царю, отцу, старшему, и в то же время всякий из них скажет, что все эти поклоны, вставания, усаживанья и стоянья на ногах — всего лишь ритуальная мелочность. Они не понимают, как трудно и хлопотно было Мудрецу впервые учить людей этим самым поклонам, вставаниям, усаживаньям и стояньям.

Это именно непонимание и было причиной опасений и дальнейших забот Мудреца. Он тогда сочинил Книгу Метаморфоз, желая ею придать своему наставлению божественное начало.<sup>13</sup>

## 2. КНИГА ПЕРЕМЕН (И)<sup>14</sup>

Путь истины<sup>15</sup> Сверхмудрого Человека нашел себе признание и веру<sup>16</sup> с установкой на ритуал, но возвеличен он был лишь с введением в действие Метаморфоз.<sup>17</sup> Путь этот, с его признанием, никто не соглашался нарушать, но лишь с его возвеличением никто уже его нарушить не посмел. Вот почему

этот путь истины Сверхмудрого остался неупражденным: ритуал содействовал этому своею ясной определенностью, а Метаморфозы — своею мистической углубленностью. В начале человеческого существования не было ни знатных, ни незнатных; ни высоких, ни низких; ни старших, ни младших. Люди не пахали, но не голодали; не разводили тут, но и не холодали. Поэтому народ того времени был беспечен, а ведь ненависть народа к работе и наслаждение беззаботностью напоминают естественное устремление воды вниз. Между тем, Мудрец взял на себя личную инициативу по созданию иерархии царя и слуги царя. Здесь он дал аристократам эксплуатировать простых людей; он создал грань между отцом и сыном, предоставив уважаемому пользоваться ниже его стоящим; он создал идею старшего и младшего, указал старшим пользоваться услугами младших. И вышло так, что одет был лишь тот, кто разводил тутового червя, и сыт лишь тот, кто пахал. Таким образом он заставил всю страну работать; а между тем, ведь, усилий одного человека, хотя и сверхмудрого, было бы определенно недостаточно, чтобы преодолеть инерцию масс; и то, чем он взял, отняв у них радость и заменив ее неприятностью — причем весь народ всей страны сразу же согласился покончить со своей беззаботной праздностью и перейти на труд, — и с радостью посадив над собой самого Мудреца в качестве царя и учителя, и исполняя все его предписания и законы, — всего этого Мудрец добился установкой именно на ритуальное воздействие.<sup>18</sup>

Когда он вводил этот ритуал впервые, его суждение было как бы следующее: Если в нашей стране аристократ не будет отличен от простолюдина, почтенный человек от низшего и, наконец, старший от младшего, то, значит, будет бесконечное взаимное истребление людей. Далее, допустить, чтобы человек, не работая на поле, питался мясом птиц и зверей, и чтобы он одевался в шкуры птиц и зверей, не разводя тут, — это значит допустить бесконечное взаимопоедание людьми зверей и зверями людей. Но если будут с одной стороны знатные, а с другой — простые; с одной стороны — почитаемые, а с другой — низшие; с одной стороны — старшие, а с другой — младшие, то люди убивать один другого не станут. Далее, если я буду есть то, над чем я работал на поле; если я буду одет в то, над чем я возился с тутом; тогда обойдемся без взаимопожирания зверей и людей одних другими.

Между тем, люди любят жизнь больше, чем ее беззаботность, и ненавидят смерть больше, нежели ненавидят труд. А Мудрец взял да отнял у них, с одной стороны, беспечность, с другой же стороны, — смерть, а дал им, с одной стороны, труд, но с этим вместе и жизнь. Даже пятистоповый мальчик поймет тут сразу, на что надо пойти и от чего надо отойти. Вот почему ритуальное поведение и взаимоотношение дали ясное доказательство того, что пути-истине Мудреца следует верить и что он несокрушим.

Однако, если он так ясен, то становится легко постигаемым, а если он легко достижим, то с ним люди начинают фамильярничать, и в таком случае он легко приходит к окончательному упадку. И вот, Мудрец, испугавшись, что его путь погибнет и с этой роковой гибелью страна снова ввергнется в разруху и хаос, сотворил гадательные метаморфозы.<sup>19</sup> В них он создал сначала основные черты яо,<sup>20</sup> явившиеся результатом его наблюдения над формами неба и земли, и затем уже, проникнув в суть метаморфоз темного и светлого начал, он создал из них целые фигуры-символы (гуа).<sup>21</sup> Наконец, воззрившись в суть явлений, относимых к духам неба и земли (гуй-шэнь), он создал вещи слова (цы).<sup>22</sup>

Мудрец всматривался в безграничные дали и искал там в неоглядном мраке времен. И вот, его книгу мы и в детстве учим и с седою головой не

можем овладеть ее исходными началами.<sup>23</sup> Поэтому-то народ наш смотрит на Мудреца как на таинственную божественную силу, великую, как само небо. Народ чтит такого человека, а вместе с этим почитается и его проповедь. Таким образом метаморфозы сообщили таинственную непостижимость почитанию пути Мудреца всем народом, который, в силу ее, этой самой непостижимости, уже не смел этот путь уничтожить.

Говоря теперь в более общих чертах, — когда в кого-нибудь люди верят, то это значит, что в нем есть нечто неисследимое, недоступное пониманию. Точно так же, когда вас чтут, то это почитание основано на чем-то непроницаемом для людского взора. В соответствии с этим положением, надо признать, что ритуальное принуждение относится к явлениям, не имеющим в себе никакой непроницаемости, а интуиция метаморфоз, наоборот, таит в себе некоторую недоступность. Этим объясняется, что народ нашей страны верит в путь правды Мудрого человека и чтит его. В самом деле, ведь без этой веры можно было бы, пожалуй, допустить, что метаморфозы созданы им с демонстративной целью показать миру нечто оригинальное и причудливое, засекреченное и странное,<sup>24</sup> пленяя им людей будущего. . . А разве это возможно?

Совершенный человек должен был основать свое внушение на чем-то самом для людей чудодейственным: иначе, это внушение не на кого было бы распространить. Этим, не имеющим себе равного, чудодейственным началом для всех людей нашей страны являлось гадание по трещинам черепашьего щита и по стеблю растения ШИ.<sup>25</sup> При этом гаданье по щиту всецело прислушивается к небу, и человеческое вмешательство исключено. Что же до травы ШИ, то она, решая дело от неба, находится все же в руках человека. Черепаша дает нечто пловуче-бесформенное, вне всякой ясности и определенности: в самом деле, берем хворост, поджигаем, вонзаем раскаленное шило, и все виды трещин на щите располагаются естественным порядком, — причем тут человек?

Мудрец говорит: такое гаданье все целиком ведется рукою неба, но при этой указке от неба в чем же выразится моя собственная проповедь?

Тогда он обращается к траве ШИ, которая, как известно, делится на плюс и минус (ян и инь); манипуляции с ними вполне для гадателя сознательны (— далее приводятся примеры) в смысле приурочивания им своих движений к счету откладываемых стеблей, но в то же время непостижимая рука неба движет образующимися сочетаниями. И Мудрец говорит: Вот где человек соединился с небом! Это и есть мой путь истины, а в нем будет и простор для моей проповеди!

После этого он создал книгу Метаморфоз,<sup>26</sup> которую имел в виду сообщить глазу и уху нашего народа нечто божественное. И вот, его истина была всеми возвеличена и никем не нарушалась.

Таким именно образом Мудрец использовал свое организованное и продуманное влияние для овладения умами всей нашей страны, для проведения своей истины в бесконечность.

### 3. О МУЗЫКЕ

Когда были впервые установлены ритуалы, это было дело трудное, но вести его было легко. Легко — да, — но трудно было, опять-таки его долго длить.<sup>27</sup>

Страна еще не осознала, что государь есть государь, и отец — отец, и старший — старший. И вот, Мудрец дал ей и государя, и отца, и старшего.

Страна все еще ничем не могла отличить ни государя, ни отца, ни старшего. И вот, Мудрец ввел ей поклон, подымание, усаживание, стояние.

Страна все еще не соглашалась покорно принять все эти его поклоны, подымания, усаживания и стояния. И вот, Мудрец самолично первый это все проделал, введя стыд как побудительное начало.

— Да, скажу вам, дело было из трудных! Люди, конечно, испокон веку питали отвращение к смерти. Мудрец призвал их и сказал: Придите ко мне, я дам вам жизнь! И если бы, действительно, это было так, — что его способ воздействия мог бы дать людям нашей страны жизнь, — то люди нашей страны, видя, насколько было до сих пор опасно жить и насколько теперь это стало безопасно, знали бы, за кем идти. Вот почему в эти времена, при всей трудности самого дела, его было легко провести в жизнь.

Теперь, когда начинания Мудреца были проведены в жизнь, люди нашей страны стали относиться к государю, отцу, старшему с такою же отчетливою ясностью, с какою они понимали разницу между головой и ногами, а к поклонам, подыманиям, усаживаниям, вставаниям с такою же безмолвною, не требующею деклараций готовностью, с какою они ложатся спать, садятся есть.

Все это так. Но вот, сто человек повинуются этому регламенту, а один человек возьмет да и не послушается. И что же? — На деле-то окажется, что ему вовсе не придется сейчас же притти к смерти. Теперь люди нашей страны, не понимая, что они в начале своего бытия погибли именно от отсутствия твердого ритуала, вдруг видят, что этот человек, отвергший ныне весь ритуал, к смерти, однако, не пришел. Они, очевидно, скажут: Мудрец нас обманул!

Вот почему, когда это так обстоит, то, при всей легкости дела, его трудно продлить.

Что делать? Единственно, на что Мудрец может рассчитывать в своем стремлении преодолеть человеческие отношения к труду, с одной стороны, и к беззаботной жизни, с другой, это на свою проповедь о жизни для одних и смерти для других. Когда же его теория жизни и смерти доверием людей не пользуется, то сейчас же выплывут на свет разговоры о трудной жизни и беззаботной жизни, выплывут и будут торжествовать. А когда эти разговоры о жизни трудной и жизни беззаботной восторжествуют, то этим самым власть и авторитет Мудреца упраздняется.

Когда вино с ядом,<sup>28</sup> а мясо с гнилью,<sup>29</sup> мы не решаемся пить это вино и есть это мясо. Если же лекарство может возродить нас от явной смерти, то мы не побоимся его горького вкуса. Но ведь если из вина удалят яд, а из мяса гниль, то власть над нами вина и мяса — определенно скажу — куда сильнее, чем власть лекарства!

Когда Мудрец начинал творить ритуалы, он, конечно, заранее знал, что дело обернется именно так, и сказал себе: объявлю людям правду, и они ей поверят. Мое счастье, если в это время и мои слова, обращенные к людям, будут заключать в себе настоящую правду и дело будет складываться тоже по-настоящему. Люди, значит, мне верят. Я знаю свою правду, люди нашей страны знают свое дело. Но если теперь в жизни что-нибудь случится не так, то моей правде не сломить, как говорится, человеческого рта, и здесь скажется все бессилие моих речей и деклараций. А если речи мои не доходят, то надо непременно найти нечто, чем бы подействовать на людей тайно и взять их в свои руки незаметным для них образом.

И вот Мудрец, озираясь среди неба и земли, нашел там некое в высшей степени чудодейственное средство, освоил его и этим создал музыку.<sup>30</sup>

Вот дождь: я вижу, что он нужен для увлажнения природы. Вот солнце: я вижу, что оно приспособлено к высушиванию природы. Вот ветер: я вижу, что он служит для сообщения природе жизни. А вот: этот

темный гул, грозный раскат — все, что мы называем громом, — это чему служит? Темнота сгущается, не расходясь, природа съезживается, не расправляясь: дождю не смочить, солнцу не согреть, ветру не сдвинуть. Но стоит прогреметь грому, как сгустившаяся темнота рассеется и съезжившаяся природа расправится. И то, что мы зовем дождем, солнцем, ветром, действует внешне естественным порядком, а то, что мы именуем громом, действует сверхъестественно, как бог. Никто не действует так чудотворно, как звук. Вот почему Мудрец пошел за звуком, чтобы творить музыку.

Когда он создал отношения государя и подданного, отца и сына, старшего и младшего, — это и был ритуал. Но то, чего не мог достичь ритуал, достигла музыка.<sup>31</sup> Когда звук правды входит в человеческое ухо, то люди всей душой воспринимают служение царю, служение отцу, служение старшему, и выходит, следовательно, что ритуал определенно живет в наших сердцах.

В таком случае, как же не верить словам Мудреца?

#### 4. ОБ «ОДАХ»

Человеку его склонности, влечения, страсти бывают иногда дороже жизни, а волнение, негодование, гнев бывают таковы, что он не посмотрит и на самую смерть.<sup>32</sup> Тогда власть ритуалов снова заходит в тупик.

Устав ритуалов говорит:<sup>33</sup> прелюбодейство недопустимо. Для человека-подданного, для человека-сына, для человека-младшего недопустимо негодовать на своего государя, на своего отца, на своего старшего.

Допустим, что весь народ не склонен ни к прелюбодеянию, ни к негодованию на государя, отца, старшего. Разве это было бы плохо?

И если бы человеческие души были элементарно чисты, без всяких надуманностей; и если бы они были созвучны и легки, велики и эластичны, то, при служении их делу воздержания от страстей и злых умыслов против старших, государство, несомненно, пришло бы к великому порядку.

Однако нельзя требовать, чтобы все человеческие души были именно таковы. Любовь и страсть бьют в человеке изнутри, а разборчивость и неуравновешенность бьют по нем извне. Все это растет как жаркое пламя, и человек, не разбирая уже ни своей пользы, ни вреда, устремляется прямо к смерти, где ему и конец.

Что же выходит? Власть ритуалов ограничена фактом жизни и смерти, так что, пока дела не довели его еще до привольной жизни, то человек не посмеет лезть на смерть, чтобы только не соблюдать моих уставов. Но вот, теперь человеческие страсти, житейские неправды и неуравновешенность вдруг вспыхивают в нем, и он начинает думать, что привольная жизнь возможна. Окажется, однако, что он этим самым уже поставил себя в опасность смерти. Тогда, конечно, тайная грань между жизнью и смертью сразу исчезнет. И как только эта самая грань исчезнет, сейчас же ритуал остается без силы и авторитета. Взять теперь этот самый, ставший пигмеем, бессильный ритуал и действовать им для принуждения людей к тому, чего они не могут дать, — это значит усугубить смуту и вызвать дальнейшее разрушение самого ритуала.

В самом деле, вот я сейчас заявляю человеку: Смотри, чтобы не было в тебе любострастия; смотри, чтобы не сметь ворчать на государя, отца, старшего! Как вы думаете: он, что, сейчас же так-таки и послушается моих слов, забыв о волнующих его сердце собственных страстях? — Нет, пожалуй, не сможет! — И раз он этак вот не сумел чистоганом исполнить все мои предписания, то, пожалуй, пойдет и дальше: вообще, отбросит

их прочь и не будет на них обращать никакого внимания. А раз бросит их — и с глаз долой, то прелюбодеяние, с одной стороны, и враждебное чувство к государю, отцу, старшему — с другой, вероятно, разбушуются во всю безудержную ширь и мощь; получится как раз обратное всем ожиданиям, и смена жен, воровство их произведут целую смуту, а ужасы убийства государей, отцов, старших пройдут по всей земле. . . И Мудрец погрязнул в скорбь.

Запретить, сказал он себе, любострастие — это значит довести дело до блуда. Запретить людям питать вражду к своим государям, отцам, старшим — значит довести дело до мятежа и восстания. . . Вся беда происходит от того, что я слишком требователен к людям. Если я не откажу им до конца в любострастии и не буду категорически воспрещать проявление враждебных чувств, то они, быть может, как раз, наоборот, на смуту и не пойдут!

Итак, путь, которому следует Мудрец, сводится к строгости в ритуале, но либеральному отношению в поэзии.<sup>34</sup> И в то время как ритуалы говорят: не смей любострастничать, не смей злобствовать против твоего государя-отца-старшего, — оды гласят: люби женщин, но не до блуда, злись на своего государя-отца-старшего, но не доводи дело до мятежа и восстания.

Таким образом Мудрец был строг в отношении выдающихся людей земли и либерален в отношении средних.

Вот, я вижу, например, в «Удельных песнях» (Го Фын), как воспеваются в отроке и женщине изящество, миловидность, грациозность, кокетливость, но они, в конце концов, сохраняют себя в совершенной чистоте: это есть любовь, не доведенная до блуда. В «Малых одах» найдете и скорбь, и горе, и досаду, и злость, и брань, но чувствам, характерным для отношений между подданными и его государем, отнюдь не позволено исчезнуть: вот это и будет злобой, не переходящей в восстание.

Тогда, видя такое к себе отношение, люди скажут: Мудрец определенно разрешает нам любить женщин и не ставит нам в грех порицания по адресу наших государей-отцов-старших. . . Раз он разрешает нам любить женщин всласть, давайте не развратничать! И раз он не винит нас за нарекания на наших государей-отцов-старших, то пусть даже они жестоки в обращении с нами, будемте открыто над ними трунить и открыто же их порицать; пусть все-все в мире ясно знают о нашем к ним отношении, и тогда нашей злобе будет дан должный выход; стало быть, давайте не бунтовать!

Заметим, что когда люди повернут спину к уставам мудреца и бросятся в блуд и бунт, то это ничем, кроме катастрофы, кончиться не может. Начинается же катастрофа с человеческой несдержанности. Человек, не справившись со своим гневом, сейчас же подвергает себя гибели. Вот почему учение, заключенное в классических Одах, не допускает, чтобы человеческие чувства дошли до кризиса.

Возьмите, например, мост: чем он надежнее лодки? — Да тем, что он мост; так ведь и называется! А вот, наступает половодье и наступает во всей своей силе. Мост обязательно будет разрушен, а для лодочки это не обязательно; она может и не погибнуть. Таким образом лодочка дана нам для того, чтобы помочь там, где мосту не удается сделать свое дело.

Итак, вот! Авторитет ритуала исчезает от слишком легкого овладения им, и тогда появляются Метаморфозы. Далее, он приходит к концу, когда потомки не верят, и тогда появляется Музыка; он заходит в тупик, когда людей насилюют, — и тогда появляются Оды.

Да! Выходит, что Мудрец думал о делах мира основательно!<sup>35</sup>

## 5. ОБ ИСТОРИИ (ШУ-ЦЗИНЕ)

Деградацию уклада жизни произвел сам Мудрец. Но, ввиду этой именно деградации, Мудрец опять же применил к ней свой авторитет, и когда этот метод воздействия был им применен к жизни современников, то деградация жизни пошла еще дальше и достигла пределов, от которых катиться вспять и возрождаться стало уже невозможно.<sup>36</sup> Если, на общее счастье, все еще появлялись Мудрецы, то, наследуя им и продолжая их дело, земля наша могла возвращаться к державному порядку. Но если, на общее злосчастье, после данного Мудреца другого уже не появлялось, то упадок забрался в тупик, из которого уже нового появления Мудреца нельзя было ожидать, — и это был конец всему!

В свое время меня тянуло рассмотреть как следует градации древнего декаданса, но постичь его я не мог. В «Одах» я читал о Шанах и Чжоусцах, но там не все сказано, и вот, только теперь, всмотревшись в «Историю», я увидел, до каких крайних пределов дошел декаданс, начиная с Яо-Шуня и кончая Тремя Династиями (Ся-Шан-Чжоу).

Возьмем декаданс, шедший от Яо до династии Шан; там все время была возможность преемства Мудрецом же Мудреца. Поэтому беспокоиться было нечего. Когда же дошло до Чжоу, то тут падение людей дошло до дна. Действительно, честная душа пала сначала до грубого «нутра», а это самое «нутро» пало далее до культурной формы, и одно лишь удобство лежало в основе эволюции, так что, ежели бы, скажем, культурный прием люди захотели вновь повернуть к честной древней душе, то было бы похоже на то, что они пожелали повернуть реки и потоки так, чтобы они потекли в горы! При этом люди так же любят внешнюю культурность и так же не выносят грубого «нутра» и честно-преданной души, как вода, которая не хочет огибать низины, чтобы лезть на высоты. Да ведь сначала люди, не испробовав культурной формы, были, действительно, и просты и честны, не отступая от этих своих качеств. Теперь же, ну-ка я, покормив их каждый день мясом прямо из-под жертвы, вдруг решу заставить их снова жрать траву!

Увы, увy! Когда впоследствии Мудрецы исчезли, падение дошло до дна, неоткуда было ждать прихода обновления, и, значит, всему делу был конец! Так что понятно, почему после Чжоу настоящих, истинных государей уже не было. Ведь эта династия, занявшись сразу же регламентацией жизни народа, определенно не собиралась делать что-либо с расчетом на своих преемниц!<sup>37</sup> Да к тому же ей не выпало на долю иметь современником Мудреца. . . Значит, следовало ожидать, что настоящих царей больше не будет.

При жизни своей Яо взял и отдал всю свою империю Шуню, а тот, получив империю от Яо, вручил ее Юй'ю. До этого акта вручения империи Шуню народ никогда не слышал, что бывают подобные дела, и думается мне, что тогдашние люди, один как другой, считали этот поступок необъяснимым. А между тем, и Шунь и Юй, получив царскую власть, пребывали на троне с таким спокойствием, словно царство в их владении было чем-то само собою разумеющимся. А то, что их предки накопили им в нескольких десятках поколений,<sup>38</sup> они, беседуя с народом, никогда не выставляли как причину, которая по всей необходимости привела их к престолу. К тому же, они никогда не прельщали народ никакими выгодными обещаниями и не прерывали общения с ним в угоду негодным сыновьям, Дань Чжу и Шан Цзюню.<sup>39</sup> Они были уверены, что, раз народ всей страны считает их подходящими для занимаемого ими трона, то им незачем заклинать небо для

освящения этого самого трона, нечего расхваливать самих себя, чтобы закрепить за собою трон.

А вот, (Чэн) Тан, собираясь в поход на Цзе (Гуй'я), устроил следующее: он стал крикливо и многоречиво перечислять все преступления этого царя, объявляя их во всеулышание и как бы говоря; он совершал преступления, я иду на него, — так ему и надо, поделом! Мало этого, боясь, что народ не будет его любить, он опять так же крикливо и суетливо старался умягчить его. «Все грехи — твердил он — всего народа со всех углов царства лежат на мне одном. Один лишь я в грехе, а вас, миллионы, он не касается». Выходило, что он как бы говорил: «Вот, как я себя веду, становясь вашим царем! Вы мне можете довериться, не так ли?»

Что ж сказать на это? — Уже и это неважно! — А вот, когда дошло до Воинственного Царя (У-Вана), то он, прежде всего, точно так же стал распространяться о том, как его предок и отец совершили ряд блистательных подвигов, — как бы говоря народу при этом: «они скончались, получив от неба инвестируру, но не закончив своего великого дела, и вот теперь я благоговейно наследую их мечты, подымаю войска и иду на восток. И что же?—Юноши и девушки Восточной Империи, с шелками в руках, встречают меня. И что же?— Солдаты царя (Цзе) Шоу, с копьями вниз, принимают меня!»

Ну, это уж чересчур! Ведь он как будто говорит народу так: «Моему дому давно уже следовало быть на троне. Вот до какой степени народ ждет, чтоб я поскорее шел на Шанов!»

Теперь, что до Правителя И (И-Иня), то его положение при начале Шанов напоминает положение графа Чжоу (Чжоу-Гуна) при Чжоу. И-Инь был регентом при троне в течение трех лет, но ни одним словом не распространился в оправдание от подозрений. А Чжоу-Гун, — тот в словесном ералаше заторопился объяснить свое поведение; он-де никого не узурпирует!

Можно, значит, утверждать, что, поскольку применение метода воздействия было вызвано дегенерацией жизненного уклада, постольку, именно с применением этого воздействия, дегенерация стала самой жизнью.

Вот так (говорил себе Мудрец) усядусь я себе спокойно на трон и буду давить своим престижем, управляя народом. . .

Да, но кто мог понимать, что, с дегенерацией жизни, уже обратно (к Мудрецу и древнему величию) ее не выведешь? <sup>40</sup>

## 6. О ЛЕТОПИСИ (ЧУНЬ-ЦЮ)

Жаловать и казнить — дело государственное, имперское. Одобрять и не одобрять есть частное дело того или иного человека. Если трон в руках, то Мудрец свою власть трактует как государственное, имперское дело, и вся его империя эту властью казнит себя или же поощряет. Когда же в его обладании находится Дао, как высшая идейность, то Мудрец свою власть понимает как частное дело одной лишь личности, а империя эту властью себя или хвалит, или усрамляет.

Когда династия Чжоу обессилела и потеряла авторитет, то трона в руках Учителя (Конфуция) не было, но за ним стояло высшее Дао. Можно было допустить, что Учитель своею властью будет критиковать в ту или иную сторону имперские дела. Однако его Летопись определенно жалуется людям за заслуги, прощает их преступления, прекращает целые родовые дома, уничтожает целые государства, деградирует человека в его титуле и т. д., так что, например, называет по имени владетельного князя или, наоборот, величает почетным прозвищем служащего вельможу.<sup>41</sup> И Летопись при этом, не придерживаясь какого-либо закона, а имея в виду исключительно

свое суждение, не просто говорит: это, мол, правильно, а это неправильно, но к этим, казалось бы, частным суждениям целиком приложены именно пожалование и именно уничтожение. Выходит, значит, так, что Учитель как бы определенно заявляет: я-де имею право казнить и миловать!

Да, но казнить и миловать — дело сына неба или князя. Учитель сам горевал о том, что князья и вельможи, узурпируя власть сына неба и владетельных князей, сами составляют официальные хроники. И вдруг, оказывается, — сам ее составляет! Как же после этого ему обвинять весь мир?

Трон — это дело государственное. Высшая идея Дао — это дело личное, и если личное не берет верх над государственным, то и высшей идее не справиться с треном. Но во власти трона и казнить и миловать, в то время как власть Дао-правды не идет дальше критики. Если вся правда во мне, а вершить дела тех, кто на троне, я себе не позволяю, то весь свет подумает: вот как нельзя захватнически действовать в отношении трона! В противном случае, кто не заявит нам: Дао — мол, во мне? Выходит, следовательно, что высшая идейность является для трона как бы воровкою.

Мне скажут: Да разве ж Учитель взаправду казнил и миловал? Ведь это только так говорилось: казнить — миловать! Чему это могло вредить? — Другие добавят: Я, скажем так, не государь, не чиновник. Вот, я возьму в руки глиняную куклу и буду ей докладывать: Этот человек хорош, а этот плох. Что ж, допустимо! Но вот, если я вслед за этим скажу: Этот хорош — я его награжу; этот плох — я его казню. Что ж тогда? Разве найдется кто-нибудь, кто не посмеется надо мной? А ведь чем, собственно, отличаются от этих моих жестов награды и казни Учителя? Достоин ли такой человек быть Учителем? И достоин ли он авторства государственной Летописи?

— Я на это скажу следующее. Когда Учитель составлял Летопись, он не называл ее «Книгой Куна» и не говорил о себе: Я, мол, ее сочинил, — да и власти казнить или миловать он себе не присваивал. Он как бы говорил: Это книга царства Лу: Лу ее составило. Когда были награды людям с хорошим активом, то разумелось, что награждает их Лу. Про людей с дурным поведением, за это самое казнимых, как бы говорилось, что их казнит тоже Лу.

— Откуда же мне все это известно? А вот откуда:

Когда Учитель «подвязал» (свой комментарий) к И(-цзину), то назвал это «подвязанными речами». Когда говорил о сыновнем благочестии, то назвал это «Книгой о сыновнем благочестии».<sup>42</sup> Всем этим книгам он сам дал названия, и это было его личной инициативой. Но «Летопись» — это было то именно название, которым Лу именovalo историю,<sup>43</sup> а Учитель к нему только примкнул — и все; так что этот его акт есть акт государственный. А раз он придал этому акту государственный характер, присвоив своему произведению название, числящееся за историей царства Лу, то власть казнить и жаловать была определенно присвоена этому самому царству Лу, а жалованные слова и деградации из Лу шли в мир, — и это была уже власть государя. Да, но как же теперь объяснить, что царству Лу Учитель присвоил царскую власть, в то время как его «награды и наказания» не выходили, собственно, за пределы царства? Скажу так: это оттого, что в то время как власть сына Неба была еще в руках Чжоу, Учитель не видел иного выхода, чем отдать ее Лу. Ведь, когда умер Воинственный Царь (У-Ван), царский трон должен был бы быть за Чэн-Ваном. Но Чэн-ван был мал, и граф Чжоу (Чжоу-Гун), считая, что империя не может обойтись без милостей и казней, за неимением других возможностей, сам стал временно опекать царский трон, для того чтобы распределять награды и

наказания между подданными империи и чтобы сохранить в целости Чжоуский дом.

Когда Чжоу двинулась на восток, то власть сына неба должна была бы сохраниться за царем Пином (Пин-Ваном), но Пин-Ван был омраченный дебошир, и тогда учитель опять как бы говорит: «Империю нельзя оставлять без наград и наказаний. А между тем, Лу — это царство графа Чжоуского (Чжоу-Гуна), и тот, кто сидит над Лу, должен рассматриваться как сам Чжоу-Гун. Делать нечего — придется фиктивно облечь его властью сына неба для произнесения приговоров хвалы и порицания над подданными империи и для сохранения в целости Чжоуского дома». Поэтому, он и облек правителей Лу властью сына неба.

— Однако в таком случае спросят меня, как же это сделать, чтобы фиктивно присудить им власть сына неба?

— Я отвечаю: да вот так, как это было с князем Хуанем удела Ци и Вэнем удела Цзинь!<sup>45</sup>

— Да, но как же это вышло, что Учитель, желая приравнять Лу к Ци'скому Хуаню и Цзинь'скому Вэню, не дал, однако, при этом власти сына неба ни Ци, ни Цзиню?

— Это, отвечаю я, потому, что и Ци'ский Хуань и Цзинь'ский Вэнь, делая вид, что стремятся возвеличить Чжоу, на самом деле хотели только обогащения и усиления своих царств.<sup>46</sup>

Вот почему Учитель встал на сторону их дел, но не на сторону их намерений. У Чжоу-Гуна на сердце было спасти царский дом, и хотя его дети и внуки не смогли ему наследовать, но Учитель, памятуя о Чжоу-Гуне, их предке, допустил их к фиктивному облечению царскою властью единственно для распорядка наград и наказаний в империи. Он как бы говорил себе: Пусть сначала будет Чжоу-Гун'ово настроение, а затем уже можно будет делать дела Хуаней и Вэней. Вот почему он не дал царской власти ни Ци, ни Цзиню, а отдал ее Лусцу.

Однако он понимал также, что по своим талантам этот Луский князь не сумеет провести в жизнь принципы Чжоуского графа. Все дело в том, что, как ему казалось, причиной такого состояния империи является отсутствие Чжоу-Гуна, и он отдал царскую власть детям и внукам графа: этим он хотел показать, что он полон воспоминаний о настроениях Чжоуского графа. . .

— Вникая в принципы Летописи, я вижу, что все они Чжоу-Гун'овы, притом же они более развиты во внутреннем своем содержании, нежели во внешнем изложении.

И совершенно очевидно, что Учитель при этом руководился желанием дать Лу подражать поведению Чжоу-Гуна и, в частности, чтобы это царство занялось сначала самоустройством, а потом уже управлением другими.

Учителю не давала покоя мысль, что верховный этикет, музыкальный регламент, походы и карательные экспедиции—все это исходит из инициативы простых князей, и вот, когда Тянь Чан убил своего государя, он, омывшись и очистившись, явился к Лускому князю и просил его направить в Ци карательную экспедицию.<sup>47</sup> Из этого определенно явствует, что Учитель приурочил царскую власть сына неба к правителям Лу. Цзы-Гун и ему подобные ученики, не вникнув в намерения Учителя, взялись продолжать канонический текст Летописи и записали в ней: Кун Цю умер! . .

Ведь дело в том, что когда Учитель уволился за старостью от службы то, по регламенту Летописи, о смерти его, как уволившегося, писать не полагается, и вдруг только о нем так именно и записано!

Учитель, составляя свою летопись, имел в виду дать империи строго-государственную идею. Неужели ж он допустил бы при этом личность для одного лишь Кун Цю?

Так, так! Учитель считал Летопись книгой царства Лу, а Цзы-Гун и его друзья сделали ее книгой Куна!

Истории (Сыма) Цяня и (Бань) Гу заключают в себе критику, ту или иную, но без жалования и уничтожения. И правильно! Так и полагается стилю подданных величества.

Но те позднейшие подражатели <sup>48</sup> Учителя по «хроникам» меня весьма смущают.

И в самом деле, у Летописи есть царская власть. Если бы в Империи был настоящий владыка, то Летопись составлять не следовало бы. Но если настоящего государя не было, то я, право, не знаю, за кем же числить царскую власть? Ведь, разве нашлись бы среди жителей империи столь же достойные ее, как потомки Чжоу-Гуна?

Дать эту власть и не напасть на надлежащее лицо — выйдет смута. Не давать ее другим, а присваивать себе — выйдет узурпация. Ни другим не давать, ни себе не брать — значит никому. Пропало дело!

Да, да! Что такое все эти позднейшие «летописи»? Смута! Узурпация! Гиблое дело!<sup>49</sup>

#### ПРИМЕЧАНИЯ К ПЕРЕВОДАМ

<sup>1</sup> Надо сразу же обратить внимание на то, что в синтез приняты так называемые цзинь (и то с добавлением утерянного цзина-классика Музыки), без «Четверокнижия» (Сы Шу), что заранее может вызвать удивление у читателя, не привыкшего к такому исключению.

<sup>2</sup> Су Сюнь начинает с Ли, т. е. с последнего по общей схеме классика, и этот прием точно так же из неожиданных и настраивающих китайца-буквоеда на обвинение автора в сознательной ереси.

<sup>3</sup> Слово «Мудрец» вряд ли не является лучшим среди других, вроде: Совершенный Человек, Образцовый Человек и т. д. По существу дела, и особенно у Су Сюня, речь идет о «сверхчеловеке» как об особой форме человека, отличающегося от прочих людей не менее, нежели эти прочие от четвероногих.

<sup>4</sup> Этот прием упрощенного из упрощенных понимания такого невероятно сложного термина, как ЛИ, на разъяснение и проповедь которого направлена, как известно, вся громоздкая конфуцианская система мысли, повидимому, пришлась по вкусу многим комментаторам-издателям текста этих эссеев. Один из них восклицает патетически: «Ли именно в этом, ведь, и состоят!»

<sup>5</sup> В «заumnости» (юй), как известно, обвинял самого Конфуция один из наиболее достойных его учеников, которому, однако, дело тут же было разъяснено, и инцидент был исчерпан.

<sup>6</sup> Собственно, искусное построение, искусный прием (шу). Упрощенность идет, как видно, к вульгарности.

<sup>7</sup> В схеме Да Сюе, первого конфуцианского синтеза, дело управления страной в руках у сверхсовершенного ученого с этого именно и начинается. Однако до подобной вульгаризации этой схемы никто до Су Сюня, пожалуй, еще не доходил.

<sup>8</sup> В оригинале слово чы, означающее собственно з у б ы, и как глагол — установку в общий ряд (как зубы), возбуждает, как стилистический прием, особое удивление критиков. «Сверхчеловек грозит отлучением».

<sup>9</sup> Здесь начинает действовать, так сказать, стержень всех эссеев, именно слово ц ю а н ь, власть, и вместе с тем временное воздействие во имя дальнейшего торжества общей правды — Дао. Эта власть, во всяком случае, удачно названа в э й — незаметною, неощущаемою.

<sup>10</sup> Комментаторы, конечно, не преминули отметить эти сильные, особенно в отношении «сверхчеловека», выражения, волнующие и без того неровный, возбужденный стиль эссея.

<sup>11</sup> С этого момента, несомненно, начинается омертвление этих эссеев в оценке и сознании новых китайских поколений, которые будут строить свое понимание конфуцианской системы на совершенно иных началах.

<sup>12</sup> Этот кажущийся неожиданным и новым образ не нов. Уже Сыма Цянь в своем известном письме к другу (Жэнь Аню) говорит о том, что сознание выше реальности и даже кукла может стать однозною, вровень с гнусным человеком, которого она изображает.

<sup>13</sup> Все эти эссе заканчиваются обычно переходом одного в другой, причем эти переходы своею оригинальною логикой пленяли китайских комментаторов на протяжении восьми веков столетий.

<sup>14</sup> Несмотря на то, что вся последовательность Су Сюневых суждений ставит этот эссе на второе место, некоторые издатели водворяют его на принадлежащее ему по традиции первое место, ибо Книга Перемен (И-цзин) есть книга книг, дающая углубленному в нее уму и силу и содержание, но никаким умом не исчерпываемая. Су Сюнь, попрежнему отвлекаясь от традиционной игры цитат и стараясь самым оригинальным образом подойти к корню вещей, впал, однако, по общему признанию, здесь в ересь, терпимую лишь постольку, поскольку она выражена исключительным по силе и красоте взволнованным и волнующим читателя стилем.

<sup>15</sup> Дао — Путь, центр идейной системы Конфуция, может быть передано на русском литературном языке словами и сантиментальном порядке: истина, путь правды и т. д.

<sup>16</sup> Повидимому, в слове синь (вера) заключается как бы центр всего суждения и эссея. Словоупотребление Су Сюня и здесь оригинально, ибо вера противоположна таинству—ю. Следовательно, и переводчику полагалось бы это противоположение оттенить. Может быть, как я попытался, надо передать с и н ь не через в е р у, а через п р и з н а н и е?

<sup>17</sup> До самого конца рассуждения Су Сюнь старательно, как и в других эссеях, избегает говорить о тексте книги, предпочитая трактовать идею независимо от ее оболочки.

<sup>18</sup> Один из критиков определенно указывает на напевность стиля в этом эссе и особенно в этом его месте. Переводчику следовало бы отразить эту напевность в каком-нибудь ритмическом переводе, но нащупать этот стиль переводчику не удалось.

<sup>19</sup> И здесь еще об оформленной книге речи нет. Су Сюню важно быть, прежде всего, принципиальным.

<sup>20</sup> Черта целая и черта, рассеченная на две части.

<sup>21</sup> По три черты и далее по шесть черт, наложенных одна на другую (снизу вверх).

<sup>22</sup> Хотя здесь явно идет речь о тексте Книги Перемен (Метаморфоз), но все-таки о тексте, еще не оформленном в книгу. Только в самом конце, как будет видно, речь пойдет о самой книге.

<sup>23</sup> И в самом деле, как известно, Книга Перемен (Метаморфоз), имеющая колоссальную исследовательскую литературу, остается, в общем, неразгаданною и требует для своего научного анализа более широкой базы, нежели база чисто китайская, а тем более старинно-китайская и традиционно-китайская.

<sup>24</sup> Всем известно, что Книга Перемен (Метаморфоз) производит на читателя именно это впечатление.

<sup>25</sup> Процесс этого гадания известен и в синологической литературе достаточно описан, лучше всего в статье проф. Шаванна: *La divination par l'écaille de tortue, dans la haute antiquité chinoise (d'après un livre de M. Lo Tchen-yu)*. *Journal Asiatique*, 1911.

<sup>26</sup> Здесь, конечно, речь идет неминуемо о Книге Перемен, хотя Су Сюнь, как опытный начетчик, знал, что автором ее текста никогда и никто не считал кого-либо одного — «Мудрец» (Шэн жэнь) у него попрежнему не единичный и не исторический деятель, а нечто собирательное.

<sup>27</sup> Легко заметить даже по переводу, что стиль этого эссея во всем напоминает собой стиль эссея о ритуале. Одно из имеющихся у меня изданий, пропагандирующих стили Трех Су (Сань Су цэ-лунь шэнь цзюй 三蘇策論神駒), как непосредственный образец для упражнений кандидатов, идущих на государственные экзамены, отмечает этот эссея как особо пригодный для экзаменационной тренировки, ибо в нем «философема высока, отвлеченна и крайне искусно выведена». В известной учебной хрестоматии-антологии, рекомендуемой доселе во всем Китае как наиболее серьезное пособие высшей школы, Гу вэнь цылэй цуань 古文辭類纂, на 22 строки данного текста, не отмеченных знаками восхищения (боковой пунктуацией), приходится всего лишь 7 строк.

<sup>28</sup> Это сравнение некоторым критикам кажется особенно замечательным. Здесь речь идет об особом животном яде, добываемом из перьев птицы ч ж э н ь, питающейся змеями.

<sup>29</sup> Собственно, тоже о яде, который, однако, в некоторой дозе действует как противоядие змеиному укусу.

<sup>30</sup> Чувствуя, очевидно, всю необычность подобной образности, один из критиков спешит заверить читателя, что сам Су Сюнь изобрел в этом своем эссе не меньшее чудо, к которому отнюдь не следовало бы подходить как к беспочвенной экзотике (и мяоман

бугэнь гайчжи 以渺茫不根該之). Но и другие критики считают весь этот стиль и иероглифический выбор неподражаемыми.

Как ни велико в данном случае расхождение китайского стиля с европейскими, закономерность китайского стиля и китайской эстетологии не подлежит сомнению.

<sup>31</sup> Некоторые критики сознают, что этого рода вывод музыки из грома и применение ее для ритуала, когда последний зашел в тупик, не обошлись без флорирования литературных средств. Но все это... «близко к истине!». И еще раз приглашают учащихся изо всех сил подражать бесподобному стилисту.

<sup>32</sup> О том, что ритуал есть жизнь, а безудержная расхлябанность — смерть, мы читаем в предыдущих эссеях, на которые автор здесь безмолвно ссылается.

<sup>33</sup> Вернее: к а к б ы говорит, ибо в данном случае перед нами не цитата, а суммарная характеристика всех классических текстов о ли.

<sup>34</sup> Этому стержню всего эссея критики один за другим воздают высшие похвалы. В частности, они уверяют, что здесь автору удалось уловить дух знаменитого (но вряд ли подлинного) предисловия Конфуция к Шицину.

Кстати, я перевел слово т у н, которое, собственно, значит: освобожденно-проникновенный, для лучшей, с моей точки зрения, антитезы «строгому».

<sup>35</sup> Этот эссеи вызывает у критиков ряд недоумений, в особенности, что касается ортодоксии; хотя другие, наоборот, заверяют эту последнюю, как мы видели, самым положительным образом, и вообще, хвалят автора за силу ума, за тонкое понимание человеческой души, отраженное буквально в каждом слове.

Эссеи похож по своему построению на предыдущие (о Метаморфозах, о Музыке), но в нем есть и свои особенности, с точки зрения стиля примечательные.

Европейцу может претить вся эта суммарная схематичность, но, повторяю еще раз, его суждение может быть лишь в числе последних.

<sup>36</sup> Крупные литературные критики, а за ними и более мелкие, вообще, не находят слов, чтоб заклеймить этот эссеи как неортодоксальный, и, в частности, именно начало его подвергается их нападкам. «Наши мудрецы, говорит Яо Най (姚鼐), всегда считались в своих реформах с эпохой, так что с изменениями, происшедшими в последующие века, конечно, могли и у них оказываться недостатки, которые полагалось исправлять позднейшим реформаторам. Винить в деградации Мудрецов — значит как бы подбирать прежние плевки по их адресу из уст Лао-цзы и Чжуан-цзы». Китайская критика, не выходящая за свои же пределы, была всегда односторонняя, варилась в своем же соку. Выбираться из мифа старой китайской науке было крайне трудно.

<sup>37</sup> Есть критики (Фан Пао 方苞 XVIII в.), отказывающиеся понимать эту, действительно, странную фразу, повторенную почти буквально в конце эссея и потому сильно затемняющую его понимание.

<sup>38</sup> Речь идет о доблести — д э, копящейся в предках для выхода в каком-нибудь знаменитом потомке.

<sup>39</sup> Т. е. не давали негодным сыновьям садиться на трон по праву рождения, как это стало практиковаться впоследствии, в династическом преемстве.

<sup>40</sup> Оценивая этот эссеи, знаменитый поэт и критик XIX в. Фан Пао повторяет, что ему сильно мешает ряд темных, непоследовательных фраз, а то его можно бы назвать «тысячелетним шедевром». Другие, наоборот, считают этот эссеи скандальным и автора деградировавшим из канонических литераторов в еретические.

<sup>41</sup> Как известно, основной особенностью конфуцианской канонической «Летописи», о которой здесь речь, является «стиль» (б и ф а) — особая система логики, делящей все исторические факты на положительные и отрицательные, и соответственно их называющей, вплоть до мелочей, кажущихся непосвященному чуть не чудовищными. «Стиль» «казнит» преступников и «награждает», т. е. отмечает с похвалой высокие характеры, независимо от их официальных титулований.

<sup>42</sup> Су Сюнь вообще достаточно небрежен в библиографических данных, как это было мною уже не раз показано. Конфуций, конечно, не мог бы назвать свою книгу «каноном», если бы даже ее и написал.

<sup>43</sup> В других делах официальные истории, как известно, носили другие названия.

<sup>44</sup> Игра со словом «власть» (цюань), начавшаяся с понятия о временном приспособлении к обстоятельствам, здесь, в общем, продолжается.

<sup>45</sup> Эти ненавистные «Летописи» фигуры насильников у Су Сюня вдруг получают неожиданную трактовку.

<sup>46</sup> Критики отмечают необычайный подъем стиля в этом месте, китайскому начатку весьма понятный.

<sup>47</sup> См. Лунь Юй XIV, 22.

<sup>48</sup> Авторы позднейших «Чунью» (Люй-ши Чунь-цю, У-Юе Чунь-цю и др. 呂氏春秋, 吳越春秋).

<sup>49</sup> Оценивая этот эссе, знаменитый эссеист, почти современник автора, Люй Цзунянь (Дунлай), отмечает его необыкновенную последовательность, напоминающую растущее дерево или нанизанные жемчуга. «В то время, — говорит он, — как у других при обилии мыслей получается путаница, у Су этого нет, хотя мыслей много». Разумеется, и подобные оценки наиболее всего понятны китайскому начетчику старого типа. Мне пришлось, между прочим, выслушать вполне аналогичные оценки от начетчика начала XX в. и даже в наши дни.

Другой критик сравнивает стиль Су со стилем Мэн-цзы по размеру и силе, напряженности и пламенности, строгости и в то же время красочности.

Однако критик-японец (в издании Камбун Тайкэй) находит, что, при всей мощности стиля, направление эссея еретическое, неортодоксальное, пристрастное.

#### ОБЩЕЕ ЗАМЕЧАНИЕ К ПЕРЕВОДУ ЭССЕЕВ СУ СЮНЯ

Эта статья была совершенно готова к началу войны (т. е. к июню 1941 г.), и переводы эссе в том виде, в каком они представлены здесь, мне тогда казались единственно возможными. Однако теперь (июль 1945 г.) я считаю их подлежащими замене ритмическими, и в следующей их версии (в антологии или в статье, как-нибудь объединяющей творчество Су Сюня) я намерен это осуществить, невзирая на трудности подобного предприятия, о которых я сам говорю в этой статье.

---