

Все китайские школы стремились  
к осуществлению обустройства жизнедеятельности  
человека во всей ее целостности...

Очертить китайскую систему мышления —  
значит в главном охарактеризовать правила  
поведения китайцев.

Марсель Гране



религия  
культура  
наука

Библиотека:

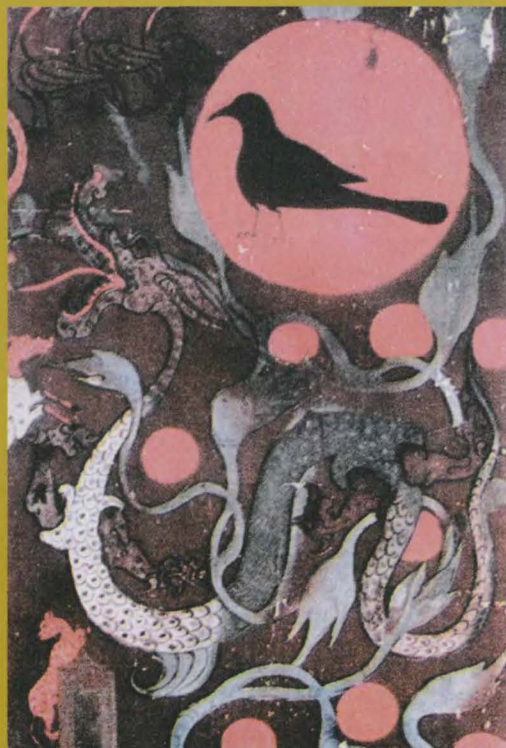
КИТАЙСКАЯ  
МЫСЛЬ

Марсель Гране

Марсель Гране



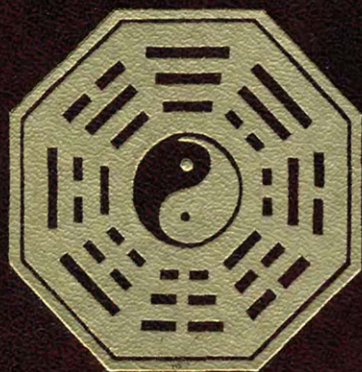
# КИТАЙСКАЯ МЫСЛЬ



Марсель Гране



КИТАЙСКАЯ  
МЫСЛЬ





У Южу. Чанъэ  
(гравюра; эпоха Цин)

Марсель Гране



КИТАЙСКАЯ  
МЫСЛЬ

Москва  
Издательство «Республика»  
2004



УДК 008 082.1  
ББК 71 я5  
Г77

MARCEL GRANET

LA PENSÉE CHINOISE

Paris: Éditions Albin Michel, 1968

Перевод с французского и статья «Археология сознания  
(о некоторых аспектах книги Марселя Гране)»  
доктора исторических наук *В. Б. Иорданского*

Общая редакция, примечания,  
статья «Китайский ум в проекции Марселя Гране»  
кандидата филологических наук *И. И. Семененко*

**Гране Марсель**

Г77

Китайская мысль / Пер. с фр. В. Б. Иорданского; Общ. ред.  
И. И. Семененко. — М.: Республика, 2004. — 526 с. —  
(Б-ка: Религия. Культура. Наука).  
ISBN 5—250—01862—9

Книга «Китайская мысль» известного французского синоведа Марселя Гране (1884—1940) впервые вышла в 1934 г. и сразу же привлекла внимание оригинальностью и тонкостью анализа китайской мысли и культуры в целом. Она неоднократно пересиздавалась, была переведена на ряд европейских языков. Автор рассматривает китайскую мысль в тесной связи с бытом, образом жизни, обрядово-ритуальной практикой, с искусством обустройства окружающего мира, со специфически толкуемым и охватывающим все стороны жизни этикетом. В книге дается оригинальная характеристика классических школ китайской философии, взглядов наиболее известных их представителей (прежде всего Лаоцзы и Конфуция).

Впервые издаваемый на русском языке, этот классический труд, несомненно, привлечет внимание читателей, интересующихся особенностями китайского менталитета и культуры.

**ББК 71 я5**

ISBN 5—250—01862—9

© Издательство «Республика», 2004

## ВВЕДЕНИЕ

Еще описывая поведение и манеры китайцев в общественной и частной жизни, я попытался дать некоторую картину цивилизации Китая. Сейчас же для того, чтобы уточнить тот набросок, я попробую описать представления, пристрастия и символы, которые в Китае определяют умственную жизнь. Эта книга — продолжение и дополнение «Китайской цивилизации»<sup>1\*</sup>.

Представляя первый труд, я указывал, что не вижу (в тот момент) ни малейшей возможности написать пособие по китайской древности. Это убеждение и подсказало мне план первого тома. Сходное же чувство вдохновило на том второй (то есть на данную книгу). Я не согласился бы составлять учебник литературы или философии Китая.

Очень много уже опубликованных книг могут претендовать на подобное название. Всех, кто желал бы любой ценой разобраться в классификации трудов или в родстве доктрин, я сразу же отсылаю к многочисленным превосходным работам на эти темы<sup>2</sup>. Даже если бы возможный перечень документов и не доказывал, что по меньшей мере преждевременно пытаться в подробностях восстановить историю «философских теорий», я тем не менее все-таки взялся бы показать важнейшие правила, которым в целом подчиняется китайская мысль. Полезно подчеркнуть: мы располагаем достаточно богатыми фактами для того, что выявить фундамент, если можно так выразиться, китайской мысли. Но они едва ли позволяют приступить к созданию истории философии, вроде той, что можно было бы написать для других стран, а не для Китая.

\* \* \*

Древний Китай обладал не столько Философией, сколько Мудростью<sup>\*\*</sup>. Она находила выражение в трудах самого различного ха-

---

<sup>1\*</sup>Цифрами обозначаются отсылки к примечаниям автора, звездочками (\*) — к примечаниям, составленным к русскому изданию: и те и другие примечания расположены в конце книги. — *Ред.*

рактера, но лишь очень редко оказывалась запечатленной в ученых трактатах.

До наших дней дошло весьма небольшое число приписываемых древности творений. Их история темна, текст неясен, язык плохо известен, а их толкование подчиняется более поздним, тенденциозным и схоластическим взглядам\*.

К тому же о далеком прошлом Китая нам почти ничего не известно достоверного.

Идет ли речь о Конфуции, Моцзы или Чжуанцзы, мы почти ничего не знаем о личности этих мыслителей. Обычно у нас нет сколько-нибудь конкретных и достоверных сведений об их жизни. В общем же нам известны лишь даты, да и те часто спорны. К тому же они относятся к периодам истории, которые особенно бедны фактами. О некоторых авторах, к примеру Чжуанцзы или Лецзы, не существует даже преданий.

Крайне редко встречаются прямые свидетельства об учениях. Ортодоксальная традиция приписывает Конфуцию составление многих произведений, почти все они классические. Но стоит исследователям ускользнуть от забот преподавания или обязанностей славословия, и они признают, что от Учителя остался всего лишь сборник «Суждения и беседы». Да и то нет уверенности, не явился ли он в своей изначальной форме созданием его первых учеников; в любом случае мы располагаем, несомненно, только его позднейшей компиляцией. До нас дошло лишь издание, переделанное более чем пятьсот лет спустя после смерти Мудреца<sup>3</sup>.

Все комментаторы согласны в том, что даже в самых подлинных и наилучшим образом изданных трудах есть вставленные абзацы или целые главы. Но как только нужно их выделить, согласие исчезает. Так, Чжуанцзы — сильный мыслитель и один из самых своеобразных китайских писателей<sup>4</sup>. Но, говоря о нем, один критик признает манеру и стиль «Чжуанцзы» в главе об убийцах, но не в главе о разбойнике Чжи, тогда как другой эрудит отвергнет «Убийц», но признает «Разбойника»<sup>5</sup>. «Хань Фэйцзы» принадлежит перу автора, жизнь которого наиболее известна. Этот труд написан в эпоху становления империи, и его распространение первоначально происходило без особых помех. Тем не менее один из лучших современных исследователей признает подлинными только семь из 55 разделов книги. Что, впрочем, не помешало ему при анализе учения Хань Фэя сослаться на отвергаемые разделы<sup>6</sup>.

После того как с немалым трудом удается установить дату со-здания произведений и их первоначальный вид, приходишь, одна-ко, к весьма расплывчатым и разочаровывающим выводам, вроде следующего: «*В общем труд, кажется, можно датировать второй половиной III века (до н.э.), но он не принадлежит Хань Фэю целиком; как и в случае Чжуанцзы, Моцзы и большинства философов того времени, важная часть написана учениками учителя... Лишь в редких случаях можно провести различия между частями текста, которые могут принадлежать самому учителю, и теми, которые дол-жны быть отнесены к его школе*»<sup>7</sup>.

Начиная с IV века значительную роль стали играть *школы* («цзя») и главным образом полемика между ними. Наиболее жар-кие споры вспыхивали среди учеников одного и того же учите-ля. По словам «Чжуанцзы»<sup>8</sup>, так случилось между учениками Моцзы. Похоже, то же произошло и среди учеников Конфуция<sup>9</sup>. И все же до эпохи Хань (и это знаменательно), говоря о доктри-нах, одним и тем же словом «жу-мо» обозначают всех последо-вателей определенного учения, будь то последователи Моцзы («мо») или Конфуция («жу»). Это выражение почти никогда не расчленяется. Разногласия между школами выражают конфлик-ты престижного характера. Они редко служат доказательством расхождений по существу их учения.

К тому же хотя обычай и требует называть «школами» по-добные группы, на самом деле само это слово — «цзя» — име-ет в китайском языке значительно более широкое значение. Ки-тайцы применяют его для обозначения различных искусств, ска-жем совокупности приемов, известных учителям математики, астрономии, гадания, медицины<sup>10</sup>, а также различных манер по-ведения — предписаний жизни, защищаемых тем или иным муд-рецом. Эти предписания, призванные направлять людские по-ступки, преподаются с помощью примера жизненной позиции. Каждым учителем предлагается определенное понимание жиз-ни и мира, но ни один из них не стремится выразить его в систе-ме взглядов.

Довольно поздней является мысль о противопоставлении школ, как если бы те ставили своей главной целью давать тео-ретическое образование. Возникла она все-таки из практиче-ских соображений, хотя вряд ли была подсказана только забо-той о том, как облегчить запоминание учебного материала. Находящаяся у истоков любой предлагаемой классификации привязка авторов и трудов к школам позаимствована из «Трактата о литературе», включенного в «Историю первых Хань». Трактат же



этот — творение библиотекаря, который умудрился навязать свой перечень текстов в каталоге как их классификацию. После того как сохранявшиеся произведения были расставлены по категориям, согласились с тем, что каждая группа соответствует учению одной школы или родственных школ. И уже тогда подумали о выяснении их своеобразия.

Даже допустив, что школы и авторы, которыми нам предстоит заняться, особенно интересны своими теоретическими построениями, было бы чистой воды авантюрой пытаться изложить подробности и взаимоотношения их взглядов, ибо в Китае изучение «философского словаря» представляет совершенно особенные трудности.

Дальше я покажу, что китайский язык не кажется приспособленным для выражения *отвлеченностей*. Он предпочитает богатые практическими ассоциациями символы абстрактным знакам, которые могли бы помочь в уточнении идей. Вместо общепринятого точного смысла его символы обладают неопределенной действенностью. Действенность эта тяготеет к тому, чтобы обеспечить — не в результате анализа, который бы последовательно приводил к согласию о простейших суждениях, позволяя их идентификацию, — своего рода полную перестройку поведения, сопровождаемого всей совокупностью мысли. Поэтому следует порвать со все еще сохраняющейся традицией подменять эти насыщенные оценочными суждениями *знаки*, в которых выражается своеобразная цивилизация, скоропалительно заимствованными терминами. Эти заимствования не считаются с различиями двух менталитетов — западного и китайского. Да и делаются они из столь же условного, но осознанно стремящегося к безличности и объективности словаря философов Запада. Иначе возникает опасность впасть в самый худший из анахронизмов, как, например, когда словом «альтруизм» переводят понятие «жэнь», характеризующее конфуцианскую жизненную позицию<sup>11</sup>, или выражение «цзяньай»<sup>12</sup> (важное для обозначения жизненной позиции Моцзы) истолковывают как «вселенскую любовь». Кроме того, возникла бы угроза еще более серьезного просчета, а именно измены самому духу философского склада ума китайцев, как в случае, когда китайцам приписывается отличие «сущностей» от «сил». Их менталитет отвергает законченную определенность взглядов, ибо им движет идеал действенности.

С другой стороны, даже если рискнуть предположить, что китайские мудрецы разработали словарь, призванный обеспечить по-

нятийное выражение «теорий», то любая попытка воссоздать историю их учений натолкнулась бы на другое препятствие. При прочтении древних текстов не обойтись без комментариев, которыми, впрочем, все они снабжены. Самые древние из комментариев датируются началом нашей эры. Они возникли не ранее поворота мысли в эпоху Хань к ортодоксии. Эти глоссы предлагают «*правильное* истолкование», иначе говоря, истолкование, которое требуется от кандидатов на открывающих доступ к официальным почестям и карьере литературных экзаменах. Ни один читатель — и китаец меньше любого другого — не свободен при чтении текстов. Даже в тех случаях, когда он знает, что комментарии несут отпечаток политических, нравственных либо учебных интересов, он поддается их влиянию. Каждый проникает в тайну написанного на устаревшем языке текста только через комментарий. Если же требуется вырваться из-под влияния комментария, то работу следует вести без опоры на учебники китайской семантики, стилистики и даже филологии. К тому же она будет протекать в атмосфере полной неопределенности. Дело в том, что дух ортодоксальности колеблется между двумя страстями: страстью к спорам, которая склонна придавать неизменное значение противоположным взглядам, и страстью к соглашательству, постоянно мешающей выявлению четко обозначенных позиций. Отнюдь не легко уяснить до мелочей своеобразие идей в их ортодоксальных формулировках. Нужно бы обладать редкой удачливостью в угадывании, чтобы восстановить в незамутненной чистоте эти «теории» и оказаться в состоянии выявить взаимоотношения составляющих их идей. К тому же велика ли возможность воскресить историю их подлинного взаимовлияния?

До сих пор между специалистами нет никакого согласия об основных направлениях древней истории Китая.

Пока не была осознана окостенелость китайских традиций, в особенности традиций, имеющих отношение к истории литературы, еще можно было бы дерзнуть и рассказать историю учений. Верилось, что, хотя сохранившихся сочинений немного, уцелели наилучшие, самые важные; никто и не предполагал, что они стали классикой потому, что только они и сохранились. Вроде бы не возникало никаких трудностей, чтобы охарактеризовать мировоззренческую эволюцию китайцев, — а точнее, поговорить о величии и упадке учений, — пока традиция относилась эти произведения к нескольким особо плодотворным векам (от Великого Юя и Чжоуского князя до Конфуция). При этом убеждая самого себя, что занимаешься историей.

Но можно ли сохранять былые заблуждения и сегодня, приминаясь с мнением критиков, будто почти все древние произведения возникли за короткий период с V по III в. до н.э.? Достаточно напомнить, что из всех периодов китайской истории, вообще изученной недостаточно, этот известен менее всего, и уже тем оправдать свои возражения. Наши исторические сведения о нем особенно скудны. Все они к тому же ненадежны; факты сводятся к абстрактной хронологии, тоже зачастую спорной.

Именно те, кто видит в V—III вв. до н. э. эпоху «исторических романов» и литературных мошенничеств, продолжают тем не менее воображать, что прежде всего следовало бы разработать хронологическую классификацию «теорий». Это кажется им единственно стоящим делом. Они основываются на признанной классификации сочинений. Легко поддаются они также соблазну определить время, когда зародилась та или иная концепция. Им трудно отказаться от приписывания авторства этих идей конкретным лицам. К примеру, они убеждены, что создание «философской теории» об Инь и Ян, выработанной, по их утверждению, в V в. и с конца этого века принятой в общем всеми философами, принадлежит «школе метафизиков», все творчество которой заключено в скромном труде (названном «Си цы чжуань»)<sup>13</sup>. На самом же деле у них было основание сказать только то, что этот философский фрагмент — самый древний из тех, где упоминаются Инь и Ян. Конечно, филология подвержена слабости путать историю фактов с историей текстов, но разве историку, стремящемуся датировать не одни ссылки, не следовало бы постоянно напоминать самому себе, что отсутствие фактов не может служить доказательством? Он имеет право в таком случае лишь констатировать отсутствие подтверждений. Если бы речь шла о том, чтобы написать историю философской мысли эпохи, известной по проверяемым и надежным свидетельствам, если бы к тому же эти документы образовывали выгладевшую ненарушенной целостность, никто не счел бы, что один только лишь *предполагаемый* полным обзор единственно *отмеченных фактов* предоставляет ему право утверждать, к какому времени безоговорочно относится возникновение такой-то концепции. Позволительно ли пользоваться явственной скудостью свидетельств, чтобы тем не менее говорить о времени разработки и изначального происхождения текста, как только показалось, что удалось датировать свидетельство, которое при почти полном отсутствии других свидетельств выглядит самым древним?

У литературной критики, о которой в данном случае идет речь, столь много дерзких допущений, потому что исходит она из посылок, о которых забывает сообщить. Если не мудрствуя лукаво она утверждает, что концепция, к примеру Инь и Ян, разделяемая, как это признается, всеми мыслителями V в., а более ранние нам просто неизвестны, разрабатывалась в течение V в., то здесь же постулируется, что до Конфуция и начала V в. философская мысль в Китае якобы не вышла из младенческого состояния<sup>14</sup>. Эта оценка фактов не что иное, как перенос на них суждения о документах; ведь «метафизических текстов», написанных до Конфуция, вроде бы не известно. Согласимся, если этого от нас требуют, что *никто* ранее этого срока *никогда* не написал такого текста... Но кто осмелится утверждать, что в ту эпоху не было устного обучения? Сочинения, приписываемые V—III вв. до н. э., были передаваемы (о большинстве из них никто этого не отрицает) изустным способом. И неужели это устное образование ничего не «придумало» в области идей или «теорий» до того, как были написаны в небольшом количестве первые тексты? Когда же сочиняется история, в которой авторство того или иного учения усердно приписывается автору такого-то сохранившегося до наших дней текста, то, значит, на этот наш вопрос подразумевается отрицательный ответ. А коль он отрицателен, то, следовательно, при всей видимости свободы критической мысли, она раболепно следовала ортодоксальному истолкованию истории Китая. Имеется разделяемое традиционалистами предположение, что V—III вв. до н. э. были временем анархии. В силу предвзятой точки зрения утверждается к тому же, будто бы эта анархия «благоприятствовала расцвету» философской мысли. И наконец, заключительный вывод: до тревожных времен Сражающихся царств не «философствовали», ибо при устойчивом политическом режиме пассивно прозябали в атмосфере полнейшего конформизма. В конечном счете мысль сводится к заключению, что традиционные взгляды официальной историографии справедливы и Китай в древности представлял собой однородное государство с уже полностью сложившейся цивилизацией.

Со своей стороны я отвергаю этот теоретизирующий подход к китайской истории. Однако не противопоставляю ему никакой концепции. Пока что мне достаточно отметить, что даже освобожденный от всяческих предположений об их происхождении анализ взглядов некоторых мыслителей, известных благодаря немногим сохранившимся текстам, будет грешить неточностями и дурно направлен, если его не дополнить изложением восходящих к изустной традиции идей.



Таковы причины, мешающие мне придать очерку о китайской мысли форму последовательного изложения истории философских учений. Решительно отбросив всякий хронологический порядок, я отнюдь не пытался и высказаться по всем деталям традиционно идущих споров. К примеру, не знаю способа определить, считал ли Конфуций хорошей или дурной «природу» человека. Я не видел от участия в спорах по подобным вопросам ни одной из тех выгод, которые надеются из них извлечь завезенные в Китай христианские миссионеры или туземные политиканы: принять участие в столкновении сомнительных и рискованных мнений, сыграв при этом роль арбитра, и всего-навсего обрести репутацию проницательного и даже эрудированного человека. Перед собой я ставил одну задачу: наиболее объективным способом разобраться в кругу китайских представлений и правил поведения. У меня было время только на то, чтобы внимательно изучить лишь самые значительные среди них.

\* \* \*

Книга IV называется «Секты и школы». В трех предыдущих рассматриваются китайские взгляды, которые можно считать *общепринятыми*: они свидетельствуют о существовании умственных привычек, которым китайцы неуклонно следуют. На последнюю книгу я отложил изложение взглядов, которые мне казалось возможным, не скажу приписать какому-нибудь автору или школе, а было *удобным* изучить в связи с определенными направлениями китайской мысли. Эти взгляды отражают некоторые менее устойчивые и глубокие тенденции китайской мысли, но они как раз замечательны разнообразием своих судеб: их главный интерес в том и состоит, что они способны помочь разглядеть направление, взятое китайской мыслью в своей совокупности.

Под заголовком «Секты и школы» я сообщу о людях и их произведениях сведения, которые не кажутся мне слишком ненадежными. Вместе с тем мне чуждо намерение извлечь из этих сочинений догматический смысл, который и приписать их авторам.

Все властители дум Древнего Китая к своим «обширным общим знаниям» добавляли специализацию в какой-то единственной области<sup>15</sup>. Все они могли говорить обо всем, но лишь очень немногие среди них испытывали желание систематизировать свое учение. Скорее, каждый хотел получше доказать действенность предписаний мудрости, образующих секрет его «школы».

Я не буду и пробовать охарактеризовать учения, перечисляя характерные для каждой школы идеи. Подобные перечни бесполезны: они не дают возможности понять даже взаимосвязи между эти-

ми учениями. Все сочинения изобилуют многочисленными, совершенно излишними отступлениями. Скажем, писателю захотелось прихвастнуть своей осведомленностью или он счел уместным прибегнуть к доводам *ad hominem*\*. Никому не доставляет такого удовольствия, как китайцу, возможность столкнуть доводы, позаимствованные — без согласия с ними — у самых различных доктрин или же прибегнуть — из чистого лукавства — к рассуждениям, которые предоставляли бы преимущество над противником и при этом без признания их обоснованности. Остерегусь поэтому утверждать, будто бы некий писатель из школы легистов, или законников, временами прибегающий к доводам даосов, и сам сторонник даосизма. Такое использование чужих идей ради спора или же из рисовки само по себе знаменательно: оно раскрывает черту китайского ума, при этом отнюдь не свидетельствуя о какой-то близости соперничающих учений. И одновременно отражает как силу духа групповой нетерпимости, так и притягательность синкретизма. В дальнейшем нельзя никогда упускать из виду это наблюдение. Вместе с тем, желая постичь суть какой-либо китайской «доктрины», будет неосторожным обращать внимание на идеи, якобы принятые ее сторонниками, без всякой попытки примирить со своими взглядами.

Если не хочешь слишком извратить факты, нельзя забывать, что китайскую «доктрину» следует определять не путем постижения ее догматической аргументации, а выявляя ее магическую формулу или главное предписание. «Вы несомненно думаете, — якобы сказал Конфуций, — что я человек, многое познавший и о многом помнящий?.. Отнюдь нет: *один* (принцип мне достаточен), *чтобы* (все) *объять*»<sup>16</sup>. Это высказывание позволяет осознать важность еще одной особенности китайского мышления: ни одно из лекарств ничего не стоит, если не служит и панацеей, и средством от отдельной болезни. В одно и то же время оно должно быть и узконаправленным, и всесторонним. Любой мудрец в конечном счете претендует на то, что распространяет знание совершенно особого качества (это знание конкретного учителя) и неопределенной действенности (оно требует служения всей жизни). Знакомить со взглядами или, точнее, правилами поведения, принятыми данной школой и в еще большей степени сектой, равнозначно открытию таинства или ключевого слова, некогда объявленных ее последователям с помощью собственных эзотерических учениям приемов.

Само собой разумеется, ученики приобретали знание этих таинств или ключевых слов в ходе посвящения, в результате длительной тренировки, а не путем их разъяснения. Нельзя поэтому быть уверенным, что постиг суть учения, пока не знаешь правил поведения его последователей. Куда больше, чем докт-

ринальная проповедь, это поведение позволяло уловить самую суть учения, а главное, *осуществить его в жизни*. Некоторые из наиболее прославленных сочинений, в частности «Дао дэ цзин» Лаоцзы и «И цзин» («Книга перемен»), состоят из изречений; понятия буквально, те выглядят плоскими, экстравагантными или тривиальными. Остается тем не менее фактом, что в течение многих столетий вплоть до наших дней они вдохновляли своих читателей, давая им материал для *упражнений* по медитации, а в иных случаях определяя *направление* всей их жизни. Не без основания они могут показаться труднодостижимыми. Другие сочинения выглядят вроде бы совершенно иначе. Кажется, что они вполне доступны для понимания, поскольку содержащиеся в них идеи поддаются аналитическому изложению. И все же до тех пор, пока не будет выяснено поведение, предписываемое изложенной в этих произведениях доктриной, более того, реально ее выражающее, та останется за семью печатями.

Сначала нужно попробовать распознать, в чем сообщество древних мыслителей видело действенность своих предписаний, и уж затем в свою очередь восстанавливать смысл различных практических приемов и разгадывать ключевую доктринальную формулу. Уже давно замечено, что китайская мудрость всегда политически целенаправлена. Уточним, все китайские школы и секты стремились к осуществлению *обустройства* жизнедеятельности человека во всей *целостности*, причем, что само собой подразумевалось, во всех ее социальных и космических ответвлениях. Каждый учитель проповедует мудрость, выходящую за рамки нравственного и даже политического порядка; она соответствовала определенной жизненной позиции в отношении цивилизации или, если хотите, некоему *предписанию цивилизованного поведения*. Из этого следует, что, только приложив усилия для выяснения позиции, которую в истории китайского общества, в развитии китайской цивилизации занимали различные радикальные группировки, станет возможным восстановить истинное значение определенной позиции или отдельного предписания.

Первым можно сделать следующее заключение: ни филологические изыскания, ни даже собственно исторические, что отчасти и хорошо, учитывая состояние источников и исследований, а изучение общества должно направлять критическую работу. Никто не знает лучше меня, сколь недавни труды по изучению китайского общества и сколь скромны достигнутые в этой области результаты. И все же из них уже можно извлечь наблюдение, которое способно послужить направляющей нитью: эпоха, когда появились секты, «доктрину» которых мы можем попытаться распознать, — это время краха феодальных

порядков и подготовки к имперскому единству. Это простое заключение, как мы увидим дальше, составляет основу, опираясь на которую можно реально подойти, например, к точному истолкованию позиции Моцзы или же даосов.

Второй вывод требует, чтобы вместо уточнения хронологической последовательности учений, даже допустив, что такое возможно, нам следует определить место различных крайних группировок в умирающем феодальном мире. Я опишу поэтому самые знаменательные из позиций, проявляющиеся во взглядах китайских школ, при этом никогда не представляя их в хронологическом порядке. Я намереваюсь сгруппировать эти позиции таким образом, чтобы они соответствовали определенному числу практических установок. В них также выражены разные типы *корпоративного сознания*. Они, собственно, выявляют важность импульсов, получаемых китайской общественной мыслью в тот момент, когда общество готовилось снова проявить покорность перед властью. Обстоятельства благоприятствовали восприимчивости к влиянию специалистов, кастовый дух которых на время был одухотворен вспышкой творческого воображения или припадком совестливости.

В силу своей судьбы две «доктрины» заслуживают особого внимания: та, что зовется даосизмом, и та, сторонники которой ссылаются на покровительство Конфуция. Подробнее, чем о других, я расскажу о даосской школе и отдельную главу посвящу конфуцианской ортодоксии (правоверию).

И та и другая «доктрины» выделяются мощью своего исключительного духа и одновременно силой своих синкретистских устремлений. Обе они стремятся к установлению правоверия. И в том, и в другом случае эта ортодоксальность отмечена претензией как на универсальную, так и на частную, исключительную истинность, без того, однако, чтобы была высказана единая догма или же отдельные положения сведены в какую-либо систему. Их взгляды образуют своего рода сгусток идей, постоянно разбухающий за счет их поглощения или примирения с ними. Этим средоточиям идей, как и самой китайской империи, недостает организованности и ясности самовыражения, но как империя имеет своим фундаментом единство ее цивилизации, так даосизм и конфуцианство черпают свое могущество из особенной способности воодушевлять. Хотя их противоборство выглядит столкновением двух априорных точек зрения (одной — в пользу своего рода *натурфилософии* на мистико-магической основе, а другой — в поддержку разновидности *социоцентризма*), даосизм и конфуцианская ортодоксия вдох-



новляются — с разной степенью очевидности, но одинаково глубоко — двоякой устремленностью, *вселенской* (универсалистской<sup>17</sup>) и *гуманистической* одновременно. Именно эта устремленность, двоякая и единая, объясняет сходство их судеб, их соперничество в истории и примирение в умах.

\* \* \*

В высказываемых в различных школах или сектах суждениях обращается внимание на существование некоторых второстепенных направлений китайской мысли. Для того же, чтобы увидеть ее глубинное направление, причем не только по контрасту, необходимо изучить сведения, предоставляемые мифами и фольклором, с тем же пристальным интересом, что и почерпнутые из «философских трудов» свидетельства. В моих первых книгах речь идет об *общих представлениях*. Рассматривать их сразу же в той форме, которую они получили в специальных трудах или под влиянием корпоративного духа, не давало особых преимуществ. И все же я начну с них, поскольку, как мне представляется, они дают возможность проникнуть к чрезвычайно устойчивому первоначальному слою китайской мысли.

Естественно, такая устойчивость заставляет предположить, что этот слой очень древен. Отводя ему это место в истории, я не намерен, однако, утверждать, что данные «общие представления» образуют некую праоснову мудрости, существовавшую прежде, чем школы и секты начали свою деятельность. Если последняя становится нам немного известной только с относительно позднего времени (V в. до н.э.), то документы, знакомящие нас с древнейшим социальным основанием китайской мысли, вообще имеют по своей природе характер вневременной. Тем самым я отнюдь не хочу сказать, что этот слой оставался неизменен или же что его развитие нам невозможно постичь. Чуть погодя я укажу, с помощью какого метода я смог, как мне думается, дать представление о развитии китайских идей. Пока же хочу отметить одно: прежде всего мотивы удобства, а также состояние и природа письменных источников, а отнюдь не взгляд на историю побудили меня начать с разговора о сектах и школах. С моей точки зрения, трудно понять позиции различных школ, предварительно не ознакомившись с совокупностью интеллектуальных установок, которые и более непосредственно, и лучше, чем учения школ, выявляют принятые китайцами основные нормы мышления. Итак, читатель предупрежден: в первую очередь я занимаюсь идеями, образующими праоснову понятий, существовавшую во всех своих проявлениях еще до того, как первые школы приступили к теоретической работе.

Прежде всего я привожу некоторые сведения о языке и стиле. Для начала бесполезно и специально остановиться на особенностях устного и письменного *выражения мысли* в Китае (книга I). Их необходимо учитывать при каждой попытке критики или истолкования трудов и идей. В частности, то, что слышишь обычно о различиях письменного и разговорного языков, заставляет предположить, что уже в глубокой древности письменный язык соответствовал языку мертвому или ученому. Однако китайское письменное слово добивается эффекта действия, что обычно более присуще устной речи. Формируется яснее значение, долгое время сохраняемое устным обучением. К тому же похоже, что в эпоху, когда задумывались ставшие образцом для многих поколений сочинения, письменность использовалась почти исключительно для записи официальных документов. Под тем предлогом, что изобретение письменности восходит по меньшей мере ко второму тысячелетию до н. э., делались усилия приписать китайской литературе крайне древнее происхождение. В то же время в силу того, что сохранившиеся произведения относительно недавни, существует тенденция утверждать, что зарождение философской или научной мысли в Китае запоздало. От странного сочетания противоположных постулатов переходят к беспорядочным попыткам датировки «теорий», отклоняясь при этом от рассказа о развитии общественной мысли в его последовательности. Как только будет установлено, что речь китайских «философов», отнюдь не являясь книжной, восходит к традициям устного и прагматического обучения, от этих постулатов и этих метаний легко будет отказаться в пользу более точно направленных исследований.

Мои замечания о языке и стиле не были подсказаны литературно-критическими или лингвистическими соображениями. Не были они вызваны и намерением в предварительном порядке дать развернутое описание языка или очерк истории стилей. Если я поместил все эти разделы в начале под рубрикой «выражение мысли», то только потому, что я рассматриваю язык как систему *символов*, говоря о которой наиболее удобно отметить некоторые предрасположенности китайского ума. Действительно, обзор элементов китайского языка и стиля подводит к двум существенным заключениям. С одной стороны, ради умственной экономии китайцы вроде бы стремятся избегать всех искусственных красотей, к которым тяготеет устная речь при изложении идей. Так, они пренебрегают аналитическими оборотами; любому используемому ими знаку придают его простейшее значение; они добиваются, чтобы все элементы речи — слова

и их написание, ритм и фраза — раскрывали свойственную именным данным *символам* выразительность. Они хотят, чтобы слово, будь оно произнесено или написано, *обрисовывало* мысль и чтобы этим конкретным ее «изображением» диктовалось чувство, вызвать или, скорее, выявить которое означало бы не просто о нем напомнить, но его заронить, его реализовать. Требуя, с другой стороны, от языка столь совершенной действенности, китайцы не отделяют слово от обширной поведенческой системы, призванной помочь людям *представить* в ее самых различных проявлениях цивилизаторскую деятельность, которую те предполагают осуществить во всех человеческих владениях, включая и мироздание.

У всех китайских авторов обнаруживается одинаковая модель вселенной. Хотя философские (схоластические) накрутки и могут ее более или менее усложнить, но восходит она непосредственно к мифологическим представлениям. Негоже мудрецу заимствовать у ученого; вот почему мы почти ничего не знаем о развитии научной мысли в Китае. А только в условиях отсутствия сведений оказалось возможным защищать гипотезу, что лишь после завоеваний Дария и даже только после походов Александра иностранцы якобы раскрыли китайцам «свойства круга и квадрата»<sup>18</sup>. Опять-таки будто бы иностранцы познакомили китайцев, причем довольно поздно, с компасом, треугольником и солнечными часами<sup>19</sup>. Со своей стороны, я с трудом поверю, что технический прогресс (вспомним здесь восхищение Био\* китайскими колесницами и луками) не сопровождался *в некоторых кругах* напряжением собственно научной мысли<sup>20</sup>. Впрочем, остается фактом, что надежных ее следов нет. Дело в том, что китайские мыслители, о чем бы они ни спорили, подтверждали свои мнения только с помощью почтенных исторических анекдотов, легенд и мифологических сюжетов. История мысли в Китае замечательна независимостью, которую философское знание сохраняло по отношению к тому, что мы называем собственно наукой. Для нашей темы это наблюдение важнее, чем перечень знаний без упований на его точность в тщетной попытке определить прогресс научной мысли. Каковы бы ни были ее достижения, они не оказали в древности сколько-нибудь заметного влияния на китайский менталитет\*\*.

Поэтому в книге III «Система мироздания» в соответствии с китайскими представлениями я занялся только тем, что изложил результаты, достигнутые в Китае в различных научных областях, и показал, к какой классификации знаний эти результаты подводили. Мною двигало простое стремление — рас-

крыть, что за дух вдохновлял определенную техническую деятельность, занимались которой не ради чистого знания и не для расширения круга знаний. Обнаружилась целая система вполне практических задач, которые в ремеслах пробовали разрешить, а я попытался очертить ее принципы. Речь не шла о том, чтобы создать перечень положительных знаний по мере их приобретения, что вообще-то было бы важно зафиксировать. Но моим делом было привести примеры, различая по мере возможности мифические и собственно научные представления в однородном в своей основе фундаментальном *знании*. Когда мог, я старался идти глубже, заимствуя мои примеры по преимуществу из мифологического знания, но отнюдь не пренебрегая схоластическими или относительно поздними формулировками, подтверждающими *длительный* авторитет этого древнего знания. Оно пронизывает схоластику, к которой в конце концов привела работа мысли «Сект и школ» (книга IV). Я оставил поэтому для книги III разбор воображаемой китайцами «системы мироздания». К тому же нельзя было бы выявить основную мысль этой системы до того, как анализ *направляющих идей* китайского менталитета (книга II) не позволит определить ее оснований. Составленный китайцами образ вселенной вдохновляется их теорией микрокосма. Последняя же увязана с первыми классификаторскими попытками китайской мысли. Она вытекает из чрезвычайно прочного убеждения: человек и природа образуют не два разделенных мира, но единое *общество*. Таков принцип в основе различных начал, на практике *регламентирующих* человеческое поведение. Всемирный порядок достигается благодаря активному участию людей; он же — и плод своего рода *цивилизаторской дисциплины*. На место *науки*, имеющей целью познание мира, китайцы поставили *этикет* жизни, в их глазах достаточно действенный, чтобы установить всеохватывающий порядок.

Категория порядка или всеохватности — высшая в китайской мысли. Ее, в сущности, очень конкретным символом считается «дао». К изучению конкретных категорий сознания я приступил сразу же после того, как показал на основании анализа элементов языка, что китайцы приписывали своим символам изобразительную силу, которую не отличали от созидательной действительности. Некоторые из знаков, выделяющиеся тем, что они самые синтетические из всех, обладают вдохновляющей и организаторской мощью, которую нельзя назвать иначе как всеобъемлющей. Приписываемая им главенствующая роль делает очевид-



ным, что китайцы отказывались различать логику и реальность. Они пренебрегли ясностью, которой материальность и расширенное применение логики позволили бы добиваться разуму. Их мысль не захотела рассматривать как абстрактные категории свои представления о времени, пространстве и числах. Она же не сочла полезным выработать абстрактные, подобные нашим категории силы, сущности, рода. Понятие «дао» шире понятия силы и сущности, а «инь» и «ян», равнозначные одновременно и неразличимо силе, сущности и роду, являются в то же время и чем-то еще, ибо задача этих обозначений сообщая упорядочить и одухотворить противоречивые стороны вселенского порядка: дао, инь и ян напоминают о ритмической упорядоченности, которая в ее целостности главенствует в жизни мира и деятельности разума, будоража ее во вселенском масштабе. Китайская мысль выглядит словно бы полностью подчиненной совокупности представлений о порядке, всеобщности и ритме.

Внутренняя связь между собой этих представлений, а в еще большей степени приписываемая им самостоятельная действенность уже достаточны, чтобы увидеть социальные корни китайских мыслительных категорий. Но когда рассматриваешь содержание *направляющих идей*, это происхождение дополнительно подтверждается. Идет ли речь о понимании времени или пространства, числа, элементов (стихий), категорий «дао», «инь» и «ян», их содержание невозможно объяснить только концепциями мыслителей и практиков, которые их использовали. Конечно, для их истолкования отнюдь не бесполезно присмотреться к тому, как они применяются в сферах знания, занятых организацией времени и пространства, — в географическом и календарном делах, в музыке или архитектуре, в гадании, технике превращений... Но самой глубины все же не достигаешь; их понимание обретает шанс стать полным и точным лишь после того, как начинаешь рассматривать направляющие идеи китайской мысли в их отношении со структурами китайского общества. В последующем, хотя и отказавшись датировать эти идеи весьма предположительным временем создания «философского» фрагмента, в котором они впервые упомянуты, я тем не менее не прекращал попыток установить реальную эпоху их образования, опираясь на факт их взаимосвязи с общественными обстоятельствами. В качестве категорий китайцы рассматривают представления, в главном зависящие от принципов, на которых зиждется организация общества. Они образуют как бы основополагающий фундамент китайской мысли, и их анализ, как мы увидим в последующем, например при изучении пред-

ставлений о времени и пространстве и даже чисел, смешивается с изучением морфологии китайского общества. Однако все эти направляющие идеи не сложились в один и тот же исторический период. Поэтому они и отличаются особенностями, позволяющими их датировать. Так, если Инь и Ян составляют чету, которая вроде бы *совместно* определяет ритм вселенной от основания мирового порядка, то потому, что их концепция возникла в эпоху, когда для упорядочения социальных отношений был достаточен принцип чередования двух дополняющих друг друга общественных групп. Представление о «дао» восходит к менее архаической эпохе; оно проявилось лишь с того момента, когда структура общества усложнилась, и в тех кругах, где почитался авторитет вождя, единственного творца порядка в мире. Только там и тогда могла родиться мысль о *единой и центральной* власти как живительном источнике.

Упорядочить понятия в связи с социальными группами, место и роль которых в истории китайского общества известны, — это и значит очертить историю идей и даже их датировать. Если же даты и не могут быть выражены числами, они тем не менее не утрачивают своей точной конкретности. И все же я уверен, что некоторые с неудовольствием прочтут «рассуждения», в которых из-за отсутствия собственных имен и точных дат идеи способны выглядеть так, словно рождены непосредственно толпой. Что тут поделаешь? — Себе я запретил прибегать к обозначениям (очевидно, удобным, но точность которых призрачна) вроде «школы прорицателей». Избегал я их из простой осторожности, а не потому, что забыл: идеи рождаются личностями. Мне удалось показать, что содержание направляющих идей объясняется структурой китайского общества, а их развитие тесно зависит от социальной эволюции. Жаль, конечно, что нет возможности всегда упомянуть имена и уточнить сроки жизни лиц, бывших активными свидетелями двух параллельных процессов развития — интеллектуального и социального. Главное, однако, состоит в самом параллелизме. Какова бы ни была гениальность мудрецов, осознавших руководящие принципы китайской мысли и общества, объяснение данных принципов лежит не в этой гениальности, а в истории социальной системы.

История Китая замечательна своей непрерывностью; ничего похожего не находят нигде. Философы любой китайской школы никогда не переставали думать, что национальная система символов, плод долгой традиции мудрости, не могла не быть в сво-

ей совокупности действенной и адекватной действительности. Достаточно сказать, что они проявляют по отношению к ней такое же доверие, как мы на Западе к разуму.

Разум, как нам представляется, — это определенная совокупность главных идей. У нас они глубоко отличны от китайских. Как станет очевидно дальше, их вполне естественно связывать с близкими к архаическим классификационными системами. Было бы нетрудно приписать китайцам «мистический» или «дологический» менталитет, конечно, если буквально истолковывать почитаемые ими символы.

Однако рассматривая я эти порождения человеческого разума в качестве странных и единственных в своем роде, я согрешил бы как против духа гуманизма, так и против принципа честного научного поиска. К тому же несправедливость подобной предвзятости сразу же обнаруживается при анализе направляющих идей. Эти постоянные рамки сознания скалькированы с границ социальной организации, ценность которой достаточно подтверждена самой длительностью ее существования. Следовательно, эти правила действия и мысли каким-то образом отвечают природе вещей<sup>21</sup>. Конечно, китайской мудрости не удалось избежать сползания к чистой схоластике; с момента образования империи ортодоксия установила свои законы, и главной задачей ученой мысли стала классификация древних знаний с целью их лучшего запоминания: отныне уважение к непосредственному опыту исчезает. Но само это схоластическое знание вышло из опыта, который вместе с понятием классификации породил мысль, что любая организация доказывает свою ценность проверенной на опыте действенностью. До определенной степени, как и все людские творения, произвольное социальное обустройство, послужившее примером для обустройства мысли, основывается на упорном усилии по его адаптации посредством опыта к действительности. Издавна продолжающаяся попытка *организации опыта* находится у истоков китайских категорий: было бы неосторожно с предубеждением заключать, что они во всех отношениях плохо обоснованы. Они могут выглядеть прямо противоположными нашим направляющим идеям и иной раз поражать своей предвзятой враждебностью к отвлеченностям. Тем не менее китайцы сумели выявить логику иерархии или действенности, которая превосходно гармонирует с их любовью к конкретным символам. И если, отказавшись признавать за временем, пространством и даже числами характер абстрактных целостностей, они в погоне за мимолетным и *единичным* отвернулись от физики, основанной

на количестве, то все же, поскольку ни один богословский пред-  
рассудок не заставлял их воображать, что человек образует в  
природе загадочный мир, они построили всю свою мудрость  
на психологии позитивного разума. — Может быть, оценка ки-  
тайской мысли будет более справедливой, если принять во вни-  
мание, что признание принципов, служащих направляющими  
идеями общества, зависело не от модности того или иного уче-  
ния, а от проверенной продолжительным опытом системы об-  
щественной дисциплины<sup>22</sup>.

\* \* \*

Мне предстояло ознакомить читателя с системой мышления,  
которая совокупно с общественной системой определяет цивили-  
зацию китайцев. Поскольку мои сведения были неполны и  
скудны, мне пришлось прибегнуть к неторопливым исследова-  
ниям, а их результаты представлять в форме отдельных изло-  
жений. Я стремился объединить их таким образом, чтобы про-  
яснить структуру и движение совокупности «доктрин» или пра-  
вил поведения, которые мне надлежало истолковать. Похоже,  
эту совокупность вдохновляла идея, будто призванием челове-  
ческого мышления является не чистое познание, а цивилизаци-  
онная деятельность: его роль заключалась в установлении всеоб-  
щего и действенного порядка. Не существует поэтому понятия,  
которое не смешивалось бы с отношением к жизни, или учения,  
которое не отождествлялось бы с жизненным предписанием.  
Очертить китайскую систему мышления — значит в главном  
охарактеризовать правила поведения китайцев. Вот почему зак-  
лючение к этому тому подошло бы и к предшествующему. Ко-  
нечно, я мог бы сказать, что целью моего исследования было  
изучение «духа китайских нравов», но такая задача свидетель-  
ствовала бы о неуместном честолюбии. Я же стремился всего  
лишь выявить наиболее примечательные из позиций сознания,  
определивших оригинальность цивилизации Китая. Очевидно,  
что это сжатое изложение — не более чем изложение моего опы-  
та. Легко заметить, что если в этих временных выводах все же  
обнаруживается систематический дух, то это потому, что мне  
надлежало определить дух системы<sup>23</sup>.

# Книга I

## ВЫРАЖЕНИЕ МЫСЛИ

Цель этих первых глав — познакомить с китайским языком, письменностью, стилистикой и ритмикой. Мы привыкли видеть в языке внутренне организованную совокупность символов, служащую для передачи мыслей. Но китайцы не отделяют искусства слова от других способов действия и общения. Они видят в языке звено единой целостной практики, помогающей уточнить место каждого в образуемом обществом и вселенной цивилизационном порядке. Различные действия — вот на что нацелена прежде всего эта практика. Китайцы, когда они говорят или пишут, стремятся с помощью отработанных речевых или иных жестов отобразить и подсказать определенный образ поведения. Нет других стремлений и у их мыслителей. Они вполне удовлетворены традиционной знаковой системой, более сильной в том, как направлять поступки, чем способной формулировать понятия, теории и догмы.

### Глава первая

#### ЯЗЫК И ПИСЬМЕННОСТЬ

Китайский язык — великий язык цивилизации, сумевший стать и остаться инструментом культуры всего Дальнего Востока. Кроме того, он послужил средством выражения для одной из самых разнообразных и самых богатых литератур мира. Он принадлежит к моносиллабическим языкам. Письменность идеографична.

#### 1. Звуковые обозначения

При нынешнем состоянии наших знаний существует возможность проследить фонетическое и морфологическое развитие китайского языка только в период с VI в. н. э. по наши дни<sup>1</sup>. В имеющихся источниках нет достаточных сведений о произношении и

разговорном языке в те более древние времена, которые нас интересуют\*.

Специалисты согласны, что китайский язык входит в *китайско-тибетскую* языковую семью. Тенденция к моносиллабичности характерна для всех говоров этой группы. Но был ли «общий пракитайско-тибетский язык» моносиллабическим? Некоторые думают, что определять его таким образом было бы неточно, «если подразумевать язык, все слова которого односложны»<sup>2</sup>. Пока что не представляется возможным выделить изначальные корни. Кажется, впрочем, вероятным, что в стародавние времена «имелось много слов более длинных, чем сейчас, и включали они, помимо корня, один или несколько аффиксов, а, может быть, даже и окончания. В течение веков эти их части постепенно сократились»<sup>3</sup>. Карлгрен даже попытался показать, что некогда китайцы использовали различные в зависимости от падежа подлежащего или дополнения личные местоимения<sup>4</sup>. Правда, используемые им источники не старше VIII—V вв. до н. э. Таким образом, вероятно, что китайцы феодальной эпохи говорили на языке, в котором сохранялись следы флексий (склонения, если не спряжения).

Похоже, с другой стороны, что архаический китайский язык фонетически был не так беден, как современный. Были более многочисленны начальные и конечные согласные. Немало насчитывалось дифтонгов и трифтонгов. У каждого слова имелся свой тон, высота которого изменялась в зависимости от того, глухой или звонкой была начальная согласная. Инфлексия же, кажется, зависела от финальной согласной. Этих тонов насчитывалось восемь: четыре в группе высоких и четыре — низких. Они могли помогать в различении звучащих одинаково, но пишущихся по-разному слов<sup>5</sup>. Смысл слова изменялся, если при его произношении от низкого тона переходили к высокому или наоборот. Может быть, и в этом прослеживается след древнего способа словотворчества.

Невозможно сказать, свидетельствуют ли различные вроде бы выявленные нами способы словотворчества, о реальной значимости которых мы, правда, судить не можем, об архаическом периоде в состоянии китайского языка, или же в них надо видеть зачаток нового направления в его развитии — кстати, быстро остановившемся.

Как бы то ни было, уже в древнейшие времена китайской истории<sup>6</sup> разговорный язык выглядит фонетически очень бедным, с крайне ограниченной морфологией.

Даже если согласиться, что изначальными китайские слова не были все односложны, нельзя не признать, что нигде тенденция к моно-

силлабичности не была столь сильной. Может быть, и верно, что китайцы применяли аффиксы, но в любом случае их роль была так ограничена, что у говорившего не было средства осознать их место в словотворчестве. Ему приходилось прибегать к словам, сведенным к единственному слугу, лишенным гибкости и управляемости. Практически они представляли перед ним отдельными независимыми корнями.

Мы не знаем степени различия говоров в разных областях Древнего Китая.

Мало что доказывает факт, что один и тот же язык обнаруживается во всех местных песнях сборника «Го фэн» («Удельные песни»), составившего первую часть «Книги песен» («Ши цзин»). Вполне вероятно, что в момент создания антологии тексты песен были отредактированы. Впрочем, можно предположить и другое: все поданные древней Китайской конфедерации сознавали, что говорят на едином языке.

К тому же обычай знатных лиц съезжаться из своих уделов на собрания, вероятно, благоприятствовал развитию общего для них говора. Такой шанс существовал.

Знать относилась к своей манере говорить как к единственно ее достойной. Вернушемуся на родину после долгого пребывания в плену владельцу удела Вэй в Хэнани нравилось время от времени подражать говору своих победителей из У (Аньхуэй). Вокруг сразу же закричали: «Владельческий князь удела Вэй не избежит своей участи! Наверное, ему предстоит умереть среди них? Он был их пленником. Ему нравится говорить на их языке. Решительно, он с ними связан»<sup>7</sup>.

Надо признать, что уже с феодальной эпохи китайский язык был языком цивилизации<sup>8</sup>.

Этого он был достоин. И потому что был средством выражения самобытной культуры, и потому что обладал определенными качествами. По правде говоря, мы требовали бы совсем другого от языка, который хотели бы избрать для хорошего выражения своих мыслей.

Слова были слишком коротки, к тому же из-за фонетической бедности их трудно было различать. В своем большинстве они могли служить одновременно и существительными, и глаголами, и прилагательными, причем практически не изменяясь<sup>9</sup>. Несколько частиц помогали понять смысл фразы, но применялись они в разных целях, в частности для ее устной пунктуации. Только жесткая конструкция позволяла придать выражению мыс-

лей некоторую ясность. При письме строгое соблюдение правил расположения слова в предложении закрепляло его грамматическую роль. Однако в устной речи порядок слов определялся сменой настроений. Он лишь подчеркивал ту эмоциональную и практическую важность слов, которую им придавал говорящий.

Этот язык был мало удобен для выражения отвлеченных идей. Тем не менее его судьба как языка цивилизации была головокружительной.

Верно, впрочем, что китайский язык обладает впечатляющей силой эмоционального воздействия. Чувствуется, что этот одновременно грубый и утонченный, конкретный и взывающий к действию язык сформировался в столкновениях поднаторевших в спорах характеров.

Не так уж, казалось, и важно ясно излагать свои идеи. Желательным было — незаметно и вместе с тем властно — изложить свою волю. — Перед началом сражения воин стремится предупредить своего друга из противоположного лагеря. Он хотел бы дать тому несколько осторожных советов, намекнуть, что, если тот станет убегать через залитую водой, утопающую в грязи долину, он постарается ему помочь... И все же ограничивается вопросом: «Есть у вас хлебная закваска?» — «Нет», — отвечает второй, может быть, еще не понимая друга. «А есть ли закваска из горных растений?» Характерно настойчивое повторение слова «закваска», которую считали прекрасным средством защиты от губительной сырости. И все же второй снова отвечает «Нет», не понимая, а может, и притворяясь, что не понимает друга; несомненно, ему хотелось, наряду с более откровенным советом, получить еще и обязательство помощи. Друг повторяет с растущей настойчивостью, но избегая произнести ключевое слово: «У рыбы из этой реки болит живот. Какое лекарство вы бы ей дали?» Его собеседник наконец решает: «Посмотрите в пересохших колодцах. Оттуда вы его извлечете». Итак, в разгар боя он спрячется в грязной рытвине, где, когда опасность минует, друг его и обнаружит. Советчик сконцентрировал все свое внимание, стараясь не произнести опасного слова, в то же время сумев подчеркнуть другу всю важность своего совета. («Подумайте о воде! — Остерегайтесь воды! — Воспользуйтесь водой! = *Спасайтесь*, осторожно воспользовавшись наводнением!»)

Слово нацелено прежде всего на действие. Меньше претендуя на ясность изложения, оно больше стремится руководить поведением. «Искусство красноречия («вэнь») придает слову



мощь»<sup>10</sup>. Этому искусству в том виде, как оно предстает перед нами в древних рассказах о переговорах или спорах, совсем не были интересны последовательность в рассуждениях или точность выражения. Для того чтобы захватить преимущество над противником или повлиять на поведение друга или клиента, было достаточно навязать чужой мысли слово, глагол и тем самым возобладать над ней полностью.

Слово в китайском языке — это нечто совсем иное, чем простое обозначение понятия. Отнюдь не пытаясь хотя бы в меру возможного закрепить его степень абстракции и обобщения, оно ему не соответствует. Им вызывается в сознании рыхлая цепь отдельных образов, среди которых сначала выделяется самый яркий.

Нет слова, которое означало бы просто «старик». Напротив, многочисленные термины обрисовывают различные признаки старости — образ тех, кто уже нуждается в более богатом питании; образ тех, кто страдает одышкой и т. д. Они тянут за собой цепь столь же насыщенных конкретикой образов: любую подробность быта тех, кто из-за слабости нуждается в мясной пище; тех, кого следует освободить от воинской повинности; тех, кого не надо ежедневно понуждать отправляться в столовую при приюте; тех, для которых в предвидении их кончины нужно собирать похоронные принадлежности, что требует года работы; тех, наконец, кто имеет право ходить по городу, если тот не столичный, с палкой, и т. д. Таковы образы, вызываемые словом «ци», которым в общем-то называют стариков в возрасте от шестидесяти до семидесяти лет. В семьдесят человек становится действительно старым, заслуживающим, чтобы его звали «лао». Это слово напоминает об особом моменте в жизни, о наступлении старости. Но оно не равнозначно термину «старик». Сопровождающая его цепь ассоциаций отнюдь не растворяется в абстрактной идее. Не останови этот поток ассоциаций, и образ охватит различные группы людей, завершивших активный период своей жизни. Даже после того, как его содержание будет максимально широким, господствующим останется представление об особом моменте жизни — уходе в отставку, а еще точнее — о *ритуальном жесте*, которым прощаются с начальником. Вот почему слово «лао», как большинство китайских слов, сохраняет даже при его формальном употреблении своего рода живой смысл. Вызывая в сознании необходимость действия, оно остается по преимуществу глаголом (объявить себя стариком, быть объявленным стариком, уйти в отставку).

Хотя слово и не соответствует понятию, не является оно и просто знаком. Это не абстракция, в которую жизнь вдыхают с помощью искусственных грамматических и синтаксических уловок. В своей незыблемой моносиллабической форме, выглядя нейтральным, оно впитывает всю повелительную энергию поступка, звуковым соответствием которого, а следовательно, обозначением является.

С особой яркостью эта мощь слов, способность служить звуковым обозначением обнаруживаются в некоторых из них, обычно применяемых удвоенными: они зовутся *вспомогательно-описательными*.

Для древней китайской поэзии они особенно характерны. Впрочем, и во всей последующей им отведена заметная роль. Не пренебрегает ими, впрочем, и проза<sup>11</sup>. Когда поэт создает картину танца двух разновидностей кузнечиков с помощью вспомогательных частиц «яо-яо» и «ди-ди», то добивается не только выразительности, как заверяют его переводчики. Он хочет посоветовать — даже *приказать* слушателям — подчиниться совокупности правил, *природным обозначением* которых служат движения кузнечиков. Их *звуковым обозначением* служат вспомогательно-описательные слова. Эти правила своеобразны и тем не менее очень широко направляют поведение. Немыслимо и подумать, чтобы звуковые обозначения «яо-яо» и «ди-ди» *в результате своего рода прямого воздействия* не побудили слушателей единственно своей внутренней силой почитать свои обязанности — заключать брак вне круга семьи и в стороне от места жительства, создавать совместное хозяйство после завершения сезона полевых работ и т. д. В свою очередь это подразумевает определенный порядок жизни — размежевание полов, обряды семейной жизни и т. д.<sup>12</sup> Частица «сю» напоминает шум, издаваемый крыльями пары диких гусей; «ян» воспроизводит крики тех же гусей, когда самка отвечает на призыв самца. Даже в наши дни бывает достаточно вызвать в сознании эти звуковые картины (для этого лишь нужно написать на транспаранте соответствующие идеограммы, и *иероглифическое обозначение* подменит *звуковое*, которое в свою очередь равноценно *природному*) и можно быть уверенным, во всяком случае, если транспарант несут *в соответствующем месте*, скажем во главе свадебного кортежа, что супруга сразу же проникнется добродетелью гусыни: с покорностью, в духе полного согласия, она последует, никогда того не обгоняя, за главой дома и будет выполнять все его приказы<sup>13</sup>. Неужели такие отвлеченные понятия, как стыдливость, скромность, покорность, про-

изведут более глубокое воздействие, даже будучи внушаемы записным краснобаем?

Некоторые вспомогательно-описательные слова напоминают оноματοпеи\*. В своем большинстве они звукоподражательны, но не в реалистическом смысле слова. Изображающее пение петуха и иволги «ци-ци» также напоминает порывы северного ветра<sup>14</sup>. Одинаково звучащие односложные слова избылиуют в китайском языке: он беден звуками, но богат словами. Вместе с тем два одинаково выговариваемых слова, обладающие равной силой воздействия, целенаправленной и расплывчатой одновременно, способны вызывать поток совершенно разных образов. Ни в словаре, ни в грамматике нет ничего подтверждающего, будто бы китайцы испытывали потребность придавать словам более индивидуальный характер, возможность ясно выражать присущий им смысл или обозначать свою функцию. Иной раз можно подумать, что в некоторых из них звучит подражательная музыка. Но не из нее извлекают слова свою столь могучую способность внушения, так что само их произнесение равнозначно понуждению. Если в каждом из них скрыто сохраняется остаток императивного наклонения, то обусловлено это общим отношением к языку. Не похоже, чтобы когда-либо китайцы были озабочены тем, как создать задел точных выражений, ценных единственно в своем качестве знаков, не несущих на себе эмоциональной нагрузки. Словно бы им больше важно, чтобы каждое слово языка призывало их почувствовать: слово есть дело\*\*.

Китайский термин «мин», означающий два понятия — «жизнь» и «судьба», — ничем не отличается от слова «мин», служащего обозначением графических и звуковых символов. Не важно, что имена двух человек сходны до такой степени, что возникает опасность их перепутать: несмотря на это, каждое из имен полностью выражает соответствующую индивидуальность. И мало сказать, что оно ее выражает: оно *вызывает* ее к жизни, превращает в реальность. Знать имя или произнести название предмета — значит овладеть этой личностью или создать вещь. Любой зверь может быть укрощен тем, кто знает, как тот зовется. Я знаю, как зовут эту молодую чету, и вот уже они — молодые фазан и фазаниха — обрели форму, которая лучше всего воплощает их суть. Я же получаю над ними соответствующую власть. Позови я своих воинов — «тигры!», и те действительно превратятся в тигров. Не хочу совершать кощунства и разворачиваю машину назад: мне только что стало изве-

стно, что местечко впереди называется «Угнетенная мать». При совершении жертвоприношения употребляются нужные слова, и боги милостиво принимают мое подношение: оно безупречно. Мне известны выражения, нужные, чтобы посвататься, и невеста — моя. В брошенном мной проклятии заключена реальная сила, которая обрушивается на моего врага, причиняет тому ущерб, и он не может не признать его действия. Во мне княжеская кровь, но работаю я на конюшне. И меня зовут «конюхом». Мое имя Юй, я имею права на удел Юй, и мой сюзерен не может меня их лишить, пока я сохраняю эмблему своего владения. Даже убей я благородного аристократа: пока никто не решится крикнуть: «Это убийство!» — преступления не будет. Достаточно того, что кто-то обратится ко мне, нарушив нормы протокольного обращения, с не соответствующими моему рангу словами, и мой удел погибнет. Ведь такое обращение вместе со мной лишает достоинства и мой край<sup>15</sup>.

В слове в полной мере расцветает *магия дуновений* и значимость *этикета*. Подчеркнуть слово — значит присвоить положение, подчеркнуть знак — значит предопределить судьбу. Говоря, называя, обозначая, не ограничиваются отвлеченным описанием или определением. Но оценивают и заражают. Слово бросает вызов судьбе, оно призывает ее к жизни. Это своего рода виртуальная действительность, где слово главенствует над явлениями.

В старом словаре есть определенное число слов устаревших, которые грамматиками зовутся «пустыми» или «мертвыми». Значительно более многочисленны «живые» слова. Именно в них и заключена сила, способная противостоять износу. Что бы они ни выражали — деяние, состояние, какое бы то ни было фантастическое явление, — все они, если можно так сказать, вызывают к жизни индивидуальное начало. Во всех есть что-то от природы имен собственных. Они ценны как *названия*, как отдельные названия. Отсюда кишение слов, находящееся в столь странном контрасте с фонетической скудостью. Существует множество терминов с самым разным смыслом, которые произносятся «бэн», «хун», «сы», «цзу»; напротив, нет выражения, которое, фонетически звуча настолько индивидуально, чтобы быть различимым на слух, отвлеченно, беспристрастно нейтрально выражало бы абстрактную мысль об «умирании». Невозможно этого сделать, не высказав оценки покойника и не вызвав в сознании употребленным односложным словом череду погребальных обрядов, целый житейский, социальный ук-

лад. Произнесете ли вы «бэн», «хун», «сы» или «цзу», вы скажете, что покойный мертв (то есть достоин траура) как *Сын Неба, гордый владетель, военный высокого ранга или сын народа*. Вы будете в состоянии одним-единственным словом распорядиться участью покойного, определить его судьбу в загробном мире, определить общественное положение семьи. Разве что вы сами утратили такое право выносить суждение, потеряв собственное достоинство: ибо сила обозначения оборачивается против того, кто не умеет достойно ею воспользоваться. Над китайской жизнью властвует этикет. Словарь так безмерно разросся для того, чтобы каждой ситуации соответствовало протокольно выверенное, а следовательно, действенное слово. Разбухший лексикон отнюдь не напоминает стремящийся к ясности слово толкователь: он образует свод оценочных, частных и наделенных действенностью суждений. Воплощенная в нем система символов призвана с помощью действующих знаков помочь в установлении регулируемого этикетом порядка.

При всем богатстве своего словаря старый китайский язык не располагает большим числом легких для распознавания и обозначающих разные понятия знаков. Но у него прекрасный запас звуковых обозначений. Для них не столь уж важно, выявляют ли они отличительную особенность, конкретность облика, манеру поведения, которая сближает или, напротив, обособляет тех, о ком речь. В зависимости от обстоятельств (и жестикულიции), устремляющих мысли собеседников в определенном направлении, каждое из этих обозначений способно сразу же вновь обрести собственную силу внушения. Китайцев не мучила ни забота, как сохранить или увеличить фонетическое богатство своего языка, ни как развить его морфологию. Не жаждали они и его улучшить, добываясь большей ясности. Формируясь, этот язык не стремился выглядеть так, словно создан для выражения идей. Но для него важно было оставаться богатым конкретными ценностями и прежде всего не растерять присущую каждому слову эмоциональную и практическую силу.

## 2. Графические обозначения

Изъясняясь, китаец выглядит более озабоченным соображениями эффективности, чем строго интеллектуальными.

Несомненно, этим направлением ума и объясняется то обстоятельство, что в Китае письменность никогда не переставала быть иероглифической.

Поскольку каждому слову соответствует определенный иероглиф, эту письменность часто называют идеографической.

Каждый иероглиф более или менее сложен. Он распадается на определенное число лишенных смысла графических элементов, соответствующих лишь движению выбранного писцом орудия письма. Собранные в большем или меньшем количестве штрихи образуют небольшие комбинации, которые легко снова рассыпать на составляющие элементы. Их называют символами или образами. В одних обнаруживают изображение предмета (например, дерева), другие призваны выражать идею (скажем, действие «выходить»). Такие иероглифы называют простыми, и они сравнительно немногочисленны. Составных иероглифов много больше. При виде составных знаков, образованных только из частиц (образов или символов), сообщая придающих им смысл (одежда + нож = начало), заключают, что все еще видят идеограмму<sup>16</sup>. Чаще всего с помощью графического анализа удастся выделить две образующие ее части. Одна, относительно простая, зовется *радикалом*; считается, что она призвана указывать на смысл иероглифа. Вторая, которую считают более сложной, называется *фонетической*; она подсказывает его произношение. Знаки этого типа, называемые *фонетические составляющие*, не выступают как идеограммы. С помощью радикала они вызывают в сознании прежде всего группу предметов, к которым данное слово относится, а уж затем благодаря звучанию уточняют его: в указанной категории объекта он тот (или те), кто соответствует (примерно) данному произношению. К примеру, «подкладка», «ли» = «одежда» (радикал) + «ли» (фонетическая составляющая; произносимый так знак означает «деревню»).

Лейбниц писал: «Если бы (в китайской письменности)... заключалось достаточное число основных иероглифов, а остальные были бы лишь их сочетанием», то у нее «имелись бы черты сходства с анализом мыслей»<sup>17</sup>. Достаточно, впрочем, вспомнить, что большинство иероглифов считаются *фонетическими составляющими*, чтобы понять, как ложно представление, будто китайцы работали над созданием своей письменности словно над алгебраической задачей, подбирая различные сочетания представляющих основные понятия знаков.

Достоинства китайской письменности совсем в другом; они практического, а не интеллектуального порядка. Ее могут применять народы, говорящие на разных диалектах, даже языках, поскольку читатель может по-своему читать написанные писателем слова, вкладывая в них тот же самый смысл, но выговаривая их иначе. Эта письменность — прекрасный инструмент культуры, ибо она не зависит от изменений в произношении в течение веков. Главное ее достоинство еще и в том — если учесть ее терпимость к местному произношению, от которого она не-

зависима, — что ее можно бы называть письменностью цивилизации.

Могучим было ее влияние на распространение китайской цивилизации. Отчасти по этой причине она не была вытеснена фонетической письменностью. С другой стороны, она уцелела еще и потому, что тенденция китайского языка к односложию заметно не ослабевала. Чтобы писать по-китайски, достаточно было знать корни слов. Не было нужды отмечать флексии. В конце концов, вполне вероятно, что привычка к изобразительному письму помешала развитию языка, который иначе оказался бы вынужден прибегнуть к различным способам словотворчества.

В языках, широко прибегающих к словотворчеству, осознание самого этого процесса способно предрасположить к анализу представлений. Но вопреки тому, что воображал Лейбниц, китайская письменность отнюдь не предоставляет подобной услуги, не для того она была создана. Неправильно называемые радикалами сочетания черточек — это не символы фундаментальных понятий. Напомним, что, хотя существует радикал для обозначения собачьих зубов, а другой — резцов, нет ни одного, отвечающего представлению о зубах вообще. По правде говоря, эти радикалы не более чем рубрикаторы, полезные для поиска слов в лексиконах и, несомненно, для обучения письму. Для группировки слов по их семьям с претензией на объективность они бесполезны.

С тем чтобы навязать всей империи письменность, принятую в государстве Цинь, Цинь Ши Хуанди приказал своему министру Ли Сы опубликовать сборник, содержащий, как говорят, три тысячи иероглифов, использование которых делалось обязательным для всех писцов<sup>18</sup>. Возможно, и указ о запрещении рукописей «Ста школ»\* был издан отчасти для того, чтобы не допустить сохранения письменности, принятой в шести разрушенных Цинь царствах. С другой стороны, разрастание имперской бюрократии сделало модной скоропись, прозванную судейским письмом. Ученые подчеркивали, что видят в ней современную манеру письма, возникшую в результате искажения единственно принятой в древности, по их утверждению, правильной письменности<sup>19</sup>. Лексиграфическим работам благоприятствовала потребность переложить на современные иероглифы написанные архаичным или архаизирующим письмом рукописи, обнаруженные или восстановленные учеными эпохи Хань с целью возрождения классических произведений<sup>20</sup>. Эти работы привели (около 100 н. э.) к составлению известного










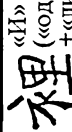










под названием «Шо вэнь» («Объяснения письмен») словаря. Его создатель попытался в каждом иероглифе выделить его составляющие, одни из которых представил как указывающие на смысл знака, а другие — на его произношение. Из знаков, имеющих смысловой характер, он отобрал 540, послужившие ему в качестве рубрикаторов для разбивки всех изученных им иероглифов числом около 10 000 на группы. Из ограниченных числом рубрикаторов были выделены радикалы, помогающие, подобно начальным буквам в наших фонетических словарях, находить нужные слова. Их никоим образом не следует принимать за *графические корни*; точнее было бы называть их *ключевыми знаками*. Однако уверенность, будто развитие письменности было однолинейным, а содержащийся в «Шо вэнь» подход годен для самых различных способов графической символизации, придало этому труду характер этимологического толкователя. *С той поры делались попытки объяснять иероглифы, исходя из их изначальных форм, от которых они якобы произошли путем их сочетания.* И без дискуссии было признано, что, поскольку изначальные иероглифы при своем зарождении были реалистическими рисунками, их составные производные должны пониматься наподобие ребуса.

Идея сопоставления иероглифа с ребусом выглядит древней. Торопившийся воздвигнуть себе триумфальный мемориал победоносный вождь в 596 г. отвечал, что его первая обязанность — вложить сабли в ножны, ибо иероглиф «У» — «воин» образуется двумя элементами — «остановить» (изображение ноги) «копья» (изображение копья)<sup>21</sup>. Благодаря этому историческому анекдоту становится заметной практическая ценность взгляда на иероглиф как на ребус. К нему прибегают для оправдания поведения или суждений, мотивировавших это поведение будто бы заключенным в иероглифе *опытом*.

Оценивается данный опыт как полностью соответствующий природе вещей. Под этим следует понимать, что его считают преисполненным силы или, если угодно, божественной мудрости. Согласно традиции, иероглифическое письмо было изобретено министром первого императора Хуанди, после того как он оглядел птичьи следы на земле. Ссылаясь на практику предсказаний, таким же образом объясняют и происхождение первых предназначенных собственно для гадания изображений. В свою очередь их появление связывают с применением в гадании веревочных узелков, которые были самой древней системой письменности (приравнивавшейся к системе государственного управления), с использованием веревочных узелков и надрезов («фу»).



Схема образования иероглифов

<p>«Му»: «дерево» (изображение дерева); так называемая печатная письменность</p> 	<p>«Му»: «дерево»; так называемая судейская письменность</p> 	<p>«Выходить»; так называемая печатная письменность</p> 	<p>«Выходить»; так называемая судейская письменность</p> 
<p>«И»: «одежда»</p> 	<p>«И»: «одежда» (в иероглифе в качестве ключа)</p> 	<p>«Дао»: «нож»</p> 	<p>«Одежда» + «нож» = «начало»</p> 
<p>«Ли»: «деревная»</p> 	<p>«И»: («одежда» + «ли») = «подкладка»</p> 	<p>«Остановить»; образ ног</p> 	<p>Лишенный одной черты знак представляет «колье»</p> 
<p>«Собака»; так называемая печатная письменность</p> 	<p>«Собака»; так называемая судейская письменность</p> 	<p>«Правая рука»; так называемая печатная письменность</p> 	<p>«Две правые руки» = «дружба»; так называемая печатная письменность</p> 
<p>«Холод»; так называемая печатная письменность</p> 	<p>«Холод»; так называемая судейская письменность</p> 	<p>«Лошадь»; так называемая судейская письменность</p> 	<p>«Закрепленные заколкой волосы» или «длинный», «вождь»; так называемая печатная письменность</p> 

Надрезы применялись еще и как талисманы (их название и сегодня обозначает оберег). Как подтверждают традиции, графические знаки мало чем отличались от символов с магическими свойствами. К тому же использование доказало их чрезвычайную эффективность. Как только были придуманы графические обозначения, демоны со стоном бежали<sup>22</sup>; люди взяли над ними власть.

Обязанность дать своим людям имена, которые помогут им обуздать природу, есть первый долг вождя. Ведь такие обозначения показывали бы каждому живому существу особенности его личности, место и положение в мире. На заре китайской цивилизации Хуанди завоевал славу героя-основоположника тем, что позаботился назвать каждую вещь своим правильным («чжэн») именем («мин») с тем, чтобы «люди знали, чем располагают». Первой из правительственных обязанностей действительно остается «дать правильные названия» («чжэн мин»). Задача государя — внести порядок сразу же и в вещи, и в дела. Добивается он этого, определяя немедленно и названия («мин» — произношение слов), и их написание («мин» — иероглифы)<sup>23</sup>.

Первый император Хуанди начал с того, что установил общественный порядок; каждой семье он дал имя, призванное выявить ее достоинства. Как рассказывают, он этого добился, играя на дудочке. Известно, что специфические достоинства аристократического рода раскрываются в танце, сопровождаемом пением (на звериные или растительные темы). Несомненно, у старых аристократических фамилий они образовывали нечто вроде музыкального девиза, графически выражавшегося в подобии герба; все в целом было эффективным благодаря сочетанию песни и танца, звукового и изображаемого знаков. Но люди не образуют в природе отдельного царства, и правила, которые распространяются на того, кто хотел бы обозначить людские семьи, обязательны и тогда, когда нужно дать свое название каждой вещи. Первейший долг любого правительства заключается в обеспечении гармоничного размежевания всех существ. Этой цели оно достигает, помечая их устными и графическими обозначениями. Наблюдение за системой назначений также входит в круг основных правительственных забот. Любое ошибочное обращение, будь то в устной речи или письменно, обнажило бы ущербность достоинства императора. Вот почему государь обязан каждые девять лет<sup>24</sup> созывать комиссию, которой поручено проверять, продолжает ли символика графических и звуковых обозначений соответствовать духу династии. Эта комиссия занимается и словами, и иероглифами; в нее включены писцы и слепые музыканты<sup>25</sup>.

Считаются теснейшим образом взаимосвязанными два одинаково мощных символа, знак письменный, «мин», и знак звуковой, «мин». Этот взгляд позволяет понять, почему символы, которые называются *фонетическими*, не в меньшей степени *отражают реальность*, чем называемые идеографическими иероглифы, в которых хотят видеть только рисунок. Знаменательный факт: сплошь и рядом именно *фонетическая* часть иероглифа образует его устойчивое ядро. Напротив, *радикал* неустойчив и зачастую вообще отбрасывается. Его роль менее значительна. Самое большее, он служит рубрикатором. Его чисто практическая полезность состоит в том, что он облегчает (технически) группирование знаков (но отнюдь не классификацию понятий). Зачастую выглядят эти так называемые радикалы совершенно ненужными. Напротив, каждое соединение штрихов, которое называют «фонетическим», создает сложный самодостаточный символ, куда более соответствующий нашему представлению о корнеслове, чем радикал. Неотделимый от фонетического знака, за которым признается роль обозначения, этот графический символ в свою очередь рассматривается как его адекватное изображение или же, если можно так выразиться, как его точное название.

При таком расположении ума письменности совершенно не обязательно быть идеографической в строгом смысле этого слова. Вместе с тем ей нельзя не быть изобразительной. А в результате слово оказывается соединенным с письмом единой судьбой. Отсюда важность письменности в развитии китайского языка. Отсюда и та его особенность, что свойства слов как бы подкреплены свойствами иероглифов. Так талисман подкрепляет действенность чар. Произнесенное слово и написанный иероглиф, будь они вместе или раздельно, но всегда готовые к взаимовыручке, — это два соответствующих одно другому обозначения, которые считаются в равной мере адекватными действительности, которую помечают или вызывают в сознании\*. И в тех и в других заключена равная сила действенности. И так будет, пока сохраняется определенный цивилизационный порядок.

Этот порядок не отличается от общей системы символизации. А в результате сложилось полное отождествление (или, скорее, желание думать, что такое тождество — реальность) сознания надежности, будь то устного или письменного языка, чувства цивилизации и видения *этимологической ценности* иероглифов.

Подобные взгляды приоткрывают отношение китайцев к средствам выражения. Но они никоим образом не навязывают вывод,

что звуковая символика проистекает от реалистического искусства пения, а графическая — от искусства реалистического рисунка.

Конфуций, как говорят, заявил, что означающий собаку иероглиф был ее превосходным изображением<sup>26</sup>. Если рассматривать этот знак, становится ясным, что для мудреца изображение могло быть точным, не пытаясь воспроизвести всю совокупность присущих предмету особенностей. Оно таково, поскольку стилизованно выявляет состояние, считающееся характерным или знаменательным для определенного рода действия или отношения. То же самое остается верным, когда речь заходит об изображении отвлеченностей. Две схематически нарисованные соединенные руки (так называемый простой иероглиф) означают друга или дружбу. Рукопожатием скреплялись различные договоры (о помолвке, военном товариществе, вступлении в сообщество), расширяющие внесемейные связи. Напоминая прежде всего об *общепринятом жесте с его различными возможными последствиями*, иероглиф как бы подсказывает мысли путь к его общему смыслу и значению. Весьма красноречив иероглиф (называемый сложным), вызывающий в уме цепочку ассоциаций с холодом. В нем обнаруживаются простейшие знаки, заставляющие вспомнить о человеке, соломе, доме. В своей совокупности они напоминают о *первом жесте* крестьянина в связи с приближением зимы. Возвращаясь в деревню, заброшенную на все время полевых работ и ливневых дождей, он, готовясь к наступлению холодов, первым делом заделывает соломой щели в глиняных стенах и соломенной крыше своей хибары.

Графическое изображение запечатлевает (или претендует на это) стилизованный жест. Оно обладает свойствами *надежного* заклинания, ибо жест, который воспроизводит, имеет *ритуальное* значение (во всяком случае, таким он ощущается). Им провоцируется мощный наплыв образов, осуществляющих нечто вроде *этимологической реконструкции* понятий.

Наверное, не лишним будет напомнить, что подобная реконструкция, придающая и словам и их обозначениям некое признание, не имеет ничего общего с тем, что ученый назвал бы этимологическим исследованием. Такое наблюдение подтверждается огромным разбросом мнений палеографов. Каждый из них, а точнее, каждая школа на свой лад выделяет, определяет и объясняет элементы, сочетание которых, по их утверждению, образует иероглиф. Каждый из них в соответствии с направлением ума и требованиями момента разгадывает смысл этого ребуса. В иероглифе, произносимом «чжан» («увеличиваться», «расти») или «чан» («вождь», «длинный»), одни видят столь длинные волосы, что их надо удерживать заколкой. Другие в том же самом иероглифе без

труда обнаруживают мужчину с головой лошади<sup>27</sup>. На самом деле оба этих этимологических подхода не слишком далеки друг от друга, причем их близость весьма поучительна. Двойкий смысл и двоякая этимология иероглифа объясняются родственным характером двух старинных танцев. Один называется танцем вождя (и его жен), и его исполняют танцоры, вращаясь с разметавшимися по сторонам волосами. Второй танцует на коне: всадники скачут по кругу с раздуваемыми ветром волосами и гривами коней. Существует рассказ, что некогда считали, будто задержать духа растительности удастся, если всадники со свободно лежащими волосами окружат его конями. Рассказ характерный. Но, кроме того, духа можно подчинить своей воле, показав ему только изображение головы с растрепанными волосами<sup>28</sup>; ведь графический символ обладает не меньшей силой, чем его прообраз — сам ритуальный танец. Когда танцующему вождю нужно проявить всю свою власть над природой, он распускает волосы, позволяя божественному началу свободно с них стекать; тем самым он подтверждает собственное достоинство вождя и одновременно заставляет *расти* хлеба на полях и *тучнеть* стада. Иероглифическая письменность стремится что-то уберечь из этой этимологической ценности. Но не важно, сохраняет она или нет изначальный смысл; не имеет значения и то, является ли этимологическая реконструкция истинной или только воображаемой; главное в том, что графические обозначения дают уверенность: слова остаются привязанными к своим собственным символам.

Фигуративная письменность позволяет графическим знакам, а через них и словам создавать впечатление, что они ценны в качестве действующих сил, в качестве реальных сил. И это ее первейшая заслуга.

Китайский язык мало заботило фонетическое богатство, а также обогащение словарного запаса через словотворчество; разрастанию его словаря помогала письменность. Возможности создания новых иероглифов стали безграничны, как только было выяснено, что они образуются совмещением различных наделенных смыслом элементов, которые тогда же научились и расчленять. Было достаточно соединить с избранным радикалом один из старых графических знаков с известным или близким к желательному произношению, и новое слово было готово. Отныне графическая изобретательность превратилась в один из методов словотворчества, правда, зачастую плодя слова с одинаковым звучанием, а временами маскируя истинную близость понятий. Каждый новый иероглиф (как и любое *сложное фонетическое обозначение*) был способен конкретно изображать действительность. Лю-

бовь к конкретности в сочетании со страстью к этикету вызвала к жизни необычайное увеличение графических знаков.

В 485 г. императорским декретом была включена в словари тысяча новых слов<sup>29</sup>. Как видно, взгляд на главу государства как на хозяина национальной системы символов остался неизменен. В равной степени сохранялось в силе и представление, что графические знаки в своей совокупности неотъемлемы от определенного цивилизационного порядка, и каждый из них обладает присущей обозначениям реальной силой.

В древности неизвестно других столь же значительных обогащений китайского языка. Но, несомненно, бурное увеличение количества иероглифов — старое явление. Уже очень рано обнаружилось, что в своем искусстве писцы, а в особенности поэты особо дорожили богатством использованных в рукописи графических знаков. Этот факт подчеркивает господствующее влияние на развитие языка существовавшей системы письменности. Следует предположить, что стихотворения в момент их декламации, если можно так сказать, *говорили глазам*, приводя в движение лишь подкрепляемую слуховой зрительную память. Нам трудно это себе представить, но ясно, что подобное восприятие имело на язык решающее влияние: слова никогда не становились простыми знаками.

Благодаря изобразительности письма слова в своем большинстве сберегли, наряду со своеобразной свежестью и характером *живой речи*, всю мощь конкретной выразительности. Сохранившись, по всей видимости в силу глубокой предрасположенности к ней китайского ума, эта манера письма помешала выработать для своего словаря абстрактный материал. Выглядит она подходящей для характера мышления, не склонного экономить на умственной работе.

## Глава вторая

### СТИЛЬ

Мы мало знаем о китайской стилистике, даже меньше, чем о языке. В Китае искусство стиля отнюдь не было предметом углубленных «исследований». Когда же синологам Запада случается заниматься вопросами стиля, они, если не ограничиваются оценочными суждениями, думают почти исключительно о том, как датировать Сочинения или установить место их создания<sup>30</sup>. Рассчитывая решить эти задачи обычными филологическими методами, они,

впрочем, до вопросов изучения стилистики так и не добираются. Да и историю литературы Китая следовало бы полностью переписать; даже у нас в ней господствуют предвзятости собственно китайской ортодоксии. К примеру, часто звучит мысль, будто бы китайская проза восходит, с одной стороны, к искусству писцов, а с другой — к искусству прорицателей<sup>31</sup>. Первые якобы определили принципы исторического или документального стиля, тогда как вторыми создан философский или научный язык. Характеризуя эти стили, ограничиваются утверждением, что один стиль из-за своей лаконичности темен, а второй прост, сух, точен и бесцветен. Подобные общие места избавляют от необходимости учитывать, что писцы и прорицатели принадлежали к различным школам противостоящих группировок. Правда, факты вроде бы подсказывают противоположное мнение, но разве это существенно, если все еще постоянно прорывается убежденность в том, что патрон исторической школы Конфуций испытывал лишь слабое влияние мастеров магии и гадания? Разве факты имеют значение перед лицом догмы? Если же, решившись все-таки опереться на факты, отказаться от догматических предубеждений, пока еще определяющих, как группируются авторы и их труды, то одно наблюдение могло бы положительным образом направить исследование китайской стилистики. К какой бы школе ни относились древние сочинения, они включают многочисленные стихотворные разделы, причем те так мало выделяются из контекста, что критики с большим запозданием обнаружили их поэтическую природу<sup>32</sup>. Есть, следовательно, причины предполагать, что способы чтения вслух китайской прозы мало чем отличаются от тех, что использовались древней поэзией. Конечно, мысль, будто архаическая проза (эта модель ученой прозы, престиж которой так зависит от использования письменного языка, столь не похожего на язык повседневности, что выглядит почти священным и способен сойти за мертвый язык) тем не менее отнюдь не является творением исключительно людей образованных или мудрецов, эта мысль навлекает опасность быть обвиненным в еретичестве<sup>33</sup>; выдвигаемые обвинения станут еще серьезнее, если добавить, что поэзия, в которой архаическая проза почерпнула свои приемы, кажется не ученой, а, скорее, всего лишь относится к поэзии религиозного толка. Впрочем, как станет ясно в дальнейшем, эти предположения учитывают лишь наиболее замечательные особенности китайского стиля.

И когда китайцы говорят, и когда пишут, то постоянно прибегают к освященным временем оборотам. Свои речи они строят на максимах, ритмикой связывая их между собой. Ритм и эти сентен-

ции вместе придают убедительность и общему развитию мысли, и отдельным фразам, которые, подобно ценимым прежде всего за силу своего воздействия словам, нацелены на создание эффекта действия.

## 1. Сентенции

Китайская литература — литература поэтических цитат. Даже наиболее самобытные авторы прибегают к почерпнутым из общего запаса условным выражениям и историческим анекдотам. Запас не слишком богат, и к тому же мало кто стремится его обновить. Изрядная часть образов, пользовавшихся постоянной популярностью, обнаруживается в самых древних и вместе с тем самых непосредственных творениях китайской поэзии.

В «Ши цзине» сохранилась изрядная доля старинных стихотворений<sup>34</sup>. У нас нет ни одного подлинного произведения, которое было бы заметно старше, чем они. Этот классический труд, несомненно, содержит только тексты, написанные ранее V в. до н.э. Если верить традиции, стихи для антологии были отобраны самим Конфуцием. Учитель допустил в свой сборник лишь произведения, вдохновленные духом чистейшей мудрости. В книге они распределены по четырем разделам, причем все принадлежат к жанру так называемой правильной поэзии («ши»). По большей части стихи состоят из четырех иероглифов (четыре слога), разделяются на строфы с довольно скудным подбором рифм. В трех последних частях антологии содержатся вещи как очень краткие, так и довольно длинные; произведения же из первого раздела, «Го фэн» («Удельные песни»), насчитывают в своем большинстве по три строфы, всего до 12 строк в каждом. В общем от раздела к разделу ни рифма, ни композиция существенно не изменяются. В то же время правоверная традиция подчеркивает единство их вдохновения. Что касается стихотворений из «Го фэн», то все они якобы были сочинены и пропеты по случаю, к слову сказать, хорошо известных исторических событий. Все вроде бы имеют не только политический интерес, но и ритуальную ценность, ибо их цель — направлять поведение государей в духе старых добрых нравов<sup>35</sup>. У этого традиционалистского подхода есть одно достоинство: он выявляет общую для всех стихотворений религиозность. Эта их особенность чрезвычайно важна, поскольку только она объясняет, почему эти стихотворения уцелели, и то, как они использовались в течение столетий. Среди классических книг «Ши цзин» внушает особое уважение; лучше, чем в самих обрядах, там выражены нормы поведения. Однако еще и сегодня наиболее распространенные на Западе суждения об этой книге стра-



дают упрощенчеством. Обычно западные исследователи признают религиозный характер только за несколькими «одами» последних разделов. И сразу же утверждают, что те «банальны сверх меры», а потому их поэтическая ценность «не высока»<sup>36</sup>. Больше внимания они уделяют стихотворениям, в которых видят «элегии» либо «сатиры», ибо замечают там совершенно мирское вдохновение. Что касается стихотворений из «Го фэн», то они, как, впрочем, и сами китайцы, видят в них лишь сочинения по случаю, решительно не понимая, как те все же могли представлять и обрядовый интерес. Они определяют их как *Lieder*\*, или «подражательные народные песни», и думают, что тем самым удачно освобождаются от местной традиции<sup>37</sup>. А раз уж и последняя не внушает слепой веры, то вообще следует отказаться от попытки определить смысл хотя и составленных из древних элементов, но позднее переделанных стихотворений, рассматриваемых одно за другим. К тому же, сосредоточив внимание на древних частях и изучая тематический круг стихотворений в целом, можно прийти к нескольким важным выводам<sup>38</sup>. Прежде всего становится очевидным, что древняя китайская поэзия принадлежит к типу гномических\*\*. Она любит рядиться в пышные одежды мудрых пословиц и поговорок.

Этой поэзии мало интересны выразительные новинки, свежие обороты, оригинальные метафоры. Без конца мелькают одни и те же образы. У них один и тот же источник вдохновения, да и подражают они ограниченному кругу образцов. — «Вот падают сливы! — А вот запела иволга! — Вместе кричат чайки! — Отвечая, реву олени!» Не вкус к новым средствам выразительности породил эти картинки, призванные увянуть с ходом времени: они взяты из календарей. Значительная их часть обнаруживается в сохраняемых китайцами деревенских календарях<sup>39</sup>. Главным образом относятся они к весне и осени. Как известно, именно тогда происходили самые крупные народные гулянья; их традиция сохранилась во многих районах Азии. А их смыслом было возобновить доброе согласие между человеком и природой, согласие, от которого, похоже, зависело благополучие всех живых существ. Соответственно все они способствовали успеху празднеств, проходивших в пении и плясках. В то время когда на цветах поблескивают капельки весенней росы или на покрытую инеем землю падают под осенним ветром созревшие плоды и пожелтевшие листья, парни и девушки образуют на полях танцующие хоры; перекликаясь между собой чередующимися строфами стихотворений, они вплетают свои голоса и жесты в призывы самок и самцов, преследующих друг друга, — оленей, чаек, кузнечиков. Словно бы стремясь к единой для них цели, люди и предметы, растения и звери объединяют свои дей-

ствия. Они выглядят сплоченными одним общим желанием сообщда подчиниться дорогому им порядку, оповещая об этом и прислушиваясь к приказаниям<sup>40</sup>. Именно из этих оповещений и этих приказаний, запечатленных в стихах, рождались и календарные поговорки и вместе с тем поэтические произведения. На каждом празднестве все действующие лица пытаются, подобно своим предкам, сотрудничать с природой. Испокон веков один и тот же обрядовый пейзаж повелительно навязывал всем одни и те же образы и жесты. Придумывая их, каждый считал, что импровизирует. Всякий раз, применяя обороты, действенность которых была проверена еще предками, но выбранных самостоятельно, все искренне верили, что вносят реальный вклад в совместное дело. Совершенная условность служила критерием при отборе пословиц и стихотворных заимствований, вдохновляющих участников гуляний на импровизации в традиционной манере и поиск свежих тем<sup>41</sup>. Они ценились в своем качестве надежных сигналов, поскольку прекрасно совпадали с соответствующими сигналами, повторявшимися или вновь создаваемыми празднующей природой в то время, как люди сходились на свои танцевально-песенные состязания, соперничая в изобретательности и знании традиций. Они ценились и как вместилища творческого духа, который потребовался на то, чтобы в течение столетий довести эти пословицы и стихотворные отрывки до совершенства, превратив в емкие символы<sup>42</sup>.

Образованные из поговорок стихотворения из «Го фэн» смогли сбечь и подкрепленную народной традицией выразительность, и аромат свежести и свободного изящества, действительно способные побудить отнестись к ним как к *Lieder*. Наряду с духом необходимости, составляющим суть любой обрядности, там жива стихия, без которой нет игр. Они обладали действенностью и молодостью, которые вновь и вновь возрождались в обрядах и играх. Никогда не примут они обличия затертых метафор с их абстрактным и застывшим смыслом. Эти живые символы захлестывались многозначностью вызываемых ими ассоциаций, взрывались, если можно так сказать, под напором воскрешаемых в памяти образов. Они не прекращали подсказывать людям начальные жесты, поведение в целом, необходимое тем, кто хотел бы помочь природе, а самой природе умели одним-единственным знаком напомнить всю совокупность ее традиционных обязанностей. На весенних гульбищах молодые парни пели, когда переходили, задрав платье и пританцовывая, через реку: «Воды у брода поднимаются, паводок! — Кричат призывно куропатки!»<sup>43</sup>

В их пении с темой весеннего половодья перекликается словно эхо тема любовного зова. В празднестве эти переплетающиеся меж-

ду собой темы напоминали одна о другой, становясь жизнью, как только пары юношей и девушек в пении и танцах их символически воспроизводили. Именно этому пению, именно этой пляске, заставляющим куропаток вступать в брачные игры, а воды реки — разливаться в весеннем половодье, удается побудить весну *полностью* раскрыться. Убитая лань, чья шкура нужна для свадебного подарка, высланные белым пухом пырея носилки для ее подношения осенью, когда придет время заводить семью, мольбы при приближении зимних холодов возбужденных женским началом Инь юношей, а среди девушек — память о весенних днях, когда они покорялись зову мужского начала Ян, — все эти перекликавшиеся и вызывавшие в душе множество сходных картин темы способны одной строфой напомнить о множестве чувств и подтолкнуть к совершению поступков, имитированных и в сезонных праздниках, и в обрядах как единое взаимосвязанное целое. Но вместо того, чтобы петь: «Лежит в долине мертвая лань! — Белой травой укройте ее! — Девушка мечтает о весне! — Добрый юноша, попроси ее руки!» — достаточно *двумя словами* напомнить тему мечты о весне, и в своей желаемой и необходимой взаимосвязи возникнут обряды и игры, людские жесты и соответствующие природные явления<sup>44</sup>. Когда же поэт напишет в нужном месте *одно-единственное слово* «весна», то не только вызовет в сознании все любовные муки с чередой сопутствующих картин, но и будет уверен, что его слушатель в полном согласии с требованиями природы и обычаями предков испытает столь острое чувство, что припишет его слову значение и пожелания, и приказа. Становится ясным, почему в китайском языке и слово, и оборот — не случайные знаки, но символ, поэтому точно выбранное слово — не простой термин с ясным общепринятым смыслом, но выражение с рвущейся из него силой мольбы и понуждения. Даже взятое в отдельности, слово продолжает выступать как наиболее активная часть предложения, которую вызывает в памяти всей своей мощью символа и сигнала. Оно удерживает в себе словно сгусток достоинств — созидательную энергию повелительного наклонения, изобретательную веру желательного наклонения, вдохновенное очарование игры, мощь точного обряда, которыми прежде всего обладают молитва, приказ, обряд, игра, стихотворение.

Несколько стихотворений из «Го фэн» в той форме, в какой они дошли до нас, очень близки к импровизированным песням со старинных деревенских гуляний. Но в своем большинстве, будь то переделанные народные песни или перегруженные заимствованиями композиции, они все же выглядят более или менее учеными сочинениями. Нет никаких причин отбрасывать традицию, которая вы-

дает их за придворную поэзию. Нет ничего более поучительного, чем их развернутое объяснение, основывающееся на этой традиции. Как с чем-то само собой разумеющимся китайцы соглашались, что поэтические темы, календарные афоризмы, собранные в строфы мудрецами-поэтами или верными вассалами, что одно и то же, обладали огромной воспитательной силой<sup>45</sup>. И аллегорическая максима, и любое освященное временем сравнение раскрывали порядок природы, а затем изображали Судьбу, которой бросали вызов. Призывно кричащая в сезон весенних паводков куропатка способна вызвать в памяти принцессу И Цзян, причем так, что не возникает необходимости называть ее по имени, но давать ей совет, бросая ей в лицо обвинение. Эта дама вышла замуж за князя Сюаня (718—699 до н. э.) из царства Вэй, хотя сначала побывала женой его отца. Судьба предназначала ей скверную участь. И действительно, она покончила с собой, как только князь отказал ей в своих милостях, женившись на супруге собственного сына. Тема любовных метаний родственна совокупности природных обыкновений и людских установлений. Своим пением куропатка, не называя ее по имени, давала знать принцессе, что тяжелой судьбой заплатит она за свой несправедливый, нарушающий порядок вещей брак с князем Сюанем<sup>46</sup>. Общепринятая метафора давала поэту силу посылать проклятие определенному преступнику, подчинять того его судьбе. Оно ничего не теряло из этой силы от периодического обращения к поэтической теме. Так бывало и в тех случаях, когда стихотворение целиком отходило от своего первоначального смысла. Принцесса Сюань Цзян первоначально предназначалась старшему сыну князя царства Вэй Сюаня, но вышла за самого князя и тогда, как истинная мачеха, приказала убить своего бывшего жениха. Позднее ей пришлось соединить свою судьбу с младшим братом своего несчастного поклонника. Утверждают, что поэт пропел ей: «Перепела летают парами — да и сороки живут вдвоем!» Он хотел, чтобы та внесла порядок в свою жизнь. Но те же самые стихи были исполнены на песенном турнире (в 545 г.) по случаю дипломатического банкета. На таких состязаниях дипломаты ничего не творили, ни поэтических строф, ни поэтических мотивов. Они удовлетворялись тем, что намеком, смысл которого раскрывали события, придавали обратный смысл песням-пословицам. Так они думали смутить умы, подчинить воли. Когда некий честолюбец пропел, обращаясь к иностранному министру: «Перепела летают парами — да и сороки живут вдвоем», тема любовной близости послужила своим подспудным смыслом не для того, чтобы подтолкнуть государственного деятеля к супружеству, а дабы вовлечь того в заговор<sup>47</sup>. Популярность позволяла стихотворению выражать любую мысль. Если авторы стре-

милось говорить пословицами, то не потому, что их мысль была банальна и мыслили они заурядно. Дело в том, что наилучшим, самым изощренным способом выразить свою мысль можно было, вложив ее в уже устоявшийся, общепризнанный оборот, достоинства которого станут ее достоинствами. Заимствуемые повторы обладают безликой, но вместе с тем конкретной выразительностью, которая способна скрытым образом, до бесконечности, сохранять свои характерные особенности, не теряя при этом в самых единичных своих проявлениях реальной власти призыва к действию.

Обладая могучей силой внушения, условные фразы бывают бесполезны благодаря особой выразительности и при описаниях. В «Ши цзине» содержится рассказ, в котором европейцы усмотрели то, что отвечало их вкусам, а именно «довольно живую картинку». Как они утверждают, в этой сценке можно наблюдать «перессорившихся пьяных придворных»<sup>48</sup>. На самом же деле речь там идет о вассалах, пьющих из чувства долга на пиршестве в память предков; души последних вселились в потомков, которые стараются выпить не меньше, чем выпивали их праотцы. Их заставлял метаться, «опрокидывая чаши и вазы», предписываемое традицией и тщательно ею отрегулированное пьяное безумие. В частности, ничего не поделаешь, нельзя было не разбить священной посуды после того, как ей воспользовались в освященной традицией оргии<sup>49</sup>. И они «безустанно, спотыкаясь и прихрамывая, танцевали». Как и должны действовать те, кто хочет впасть в транс и заверяет, что одержим святым духом<sup>50</sup>. Такой танец, в котором участники, со «сползающими с головы, едва держащимися головными уборами», «падая и поднимаясь, сменяли друг друга», был обязателен при религиозных церемониях, когда перемещаются души<sup>51</sup>. Конечно, это изображение можно счесть забавным; в действительности же происходившее имело обрядовое значение: важнейший обряд оргиастического празднества требовал от его участников, чтобы те трепали прически друг другу, ибо распущенные волосы должны были развеиваться «подобно знаменам» в момент заключительного вращения, перед финальным падением в полной прострации. Во время этой «пляски», исполняемой в безостановочном вращении, танцоры, запрокидывая голову назад, наклонялись вперед; они выглядели так, словно сейчас взлетят, уносимые ветром. При рассказе об обряде использовалась описательно-вспомогательная частица, к которой всегда прибегают в стихах или прозе, когда хотят напомнить об оргиастическом танце. Западный критик противопоставляет это «забавное» изложение «строго религиозным» пассажам в «одах», которые находит «банальными до предела». Но он забывает: ничто, помимо танца, не имеет такого обрядового значения, как опьянение, ни

один жест не насыщен таким благочестием, как пляска в состоянии опьянения, и наконец, приводящие к экстазу танцы готовятся с наибольшей тщательностью. Вот почему писатель, занявшийся описанием оргиастического пляса, следует за порывами своей фантазии не больше чем если бы он рассказывал о более строгом обряде. На торжественных приемах церемониймейстер наблюдал за каждой деталью приветственных обращений, тогда как летописец спешил запечатлеть для истории малейшие ошибки в манере поведения. Но не составляли исключения и сакральные выпивки. И там обязательно присутствовали церемониймейстер и летописец, призванные призвать к порядку и покрыть позором каждого, кто, не умея пить или оступаться в совершенстве, нарушит хотя бы мельчайшие предписания, обязательные для соблюдения при экстатическом опьянении<sup>52\*</sup>. И в то время как действующие лица обряда своими точными движениями доводят его до совершенства, поэт старается, конечно, *если он искренен* и вкладывает в *свою работу душу*, воспроизвести сцену с помощью освященных временем оборотов, единственно подходящих в таких случаях. При этом его задача — отнюдь не нарисовать «картинку», а *создать образец* для будущего подражания. Конечно, сделанное им описание можно назвать и забавным, но сам поэт стремился к одному — к полезности.

Это же служит и главной целью распеваемых при совершении сакральных церемоний стихотворений из «Ши цзина». Объявить банальными «оды» из «Ши цзина», мотивы которых, к слову сказать, до бесконечности повторялись в религиозной поэзии, значит, их не понять: они нисколько не беднее любого другого произведения яркостью своих описаний и богатством выражения оттенков чувств. Если знатному юноше на пороге его совершеннолетия желают, прибегая к шаблонным, а следовательно, наиболее действенным оборотам, достичь преклонного возраста, дожить до времени, когда «брови длиннеют», а «волосы желтеют», то потому, что такие обороты сделают его на это способным<sup>53</sup>. Пожелания вполне конкретны, но вызываемые ими отзвуки бесконечны. Каждый раз, выражая их, испытывают особые чувства. Скажем, поэт, желающий счастья князю из Сун, повторит уже использовавшиеся стихотворные обороты<sup>54</sup>. Помимо целиком сохраненной благодатной силы и бесстрастного величия, откуда стихотворение и почерпнуло вдохновение для лирического порыва, поэтический мотив желтеющих волос и становящихся длинными бровей мог превосходно послужить и служил, как об этом свидетельствуют комментарии, и для сугубо личного изъявления чувств, и для пожелания, более адресного благодаря решительности намерения. Не пристало, чтобы молитва, пожелание, заповедь имели слишком личный характер. То,

что они вроде бы выгадывались в точности, утрачивалось в действительности. Напротив, шаблонные обороты, чья способность конкретного внушения беспредельна, обладают свойством таинственными путями выявлять самые нежные оттенки чувств: в аналитических терминах они остались бы невыразимы. Как раз в тех стихотворениях из «Ши цзина», что написаны на языке пословиц, высказаны самые утонченные мысли. Это подтверждается и общественным мнением. Правило это справедливо для творений всех времен во всех жанрах. Наибольшее восхищение вызывают стихотворения, наиболее насыщенные общепринятыми штампами. Но ни в одном жанре нет в таком изобилии освященных временем оборотов, как в поэтических медитациях, где китайский лиризм берет особенно высокую ноту<sup>55\*</sup>. Насыщенность поэтическими повторами не просто позволяет им обнаружить всю глубину традиционных познаний поэта; самая высокая ее степень — еще и признак наибольшей глубины мысли.

В древних формах лирической импровизации проявляется символическая ценность поэтических поговорок, их сила внушения, их описательная строгость. Особо следует отметить, что в прозе роль поэтических повторов не менее значительна, чем в стихотворениях, а в языке учености — не меньше, чем в говоре простолюдинов. Казалось бы, задача историка — отмечать единичные факты. Правда, с помощью имен и дат он также должен уточнить место событий во времени и в пространстве. Для этого существуют общепринятые условные формы; в них подразумевается оценка вида *сентенций*. Хотя историк вроде бы лишь начинает свое повествование, его приговор уже вынесен. Более того, его рассказ явится целой цепочкой приговоров, вынесенных посредством трафаретных, а следовательно, звучащих окончательно суждений. Конфуций был мастером в умелом использовании подобных оборотов, а потому и преуспел, стараясь показать, «что такое обряды и справедливость». А в этом и заключается идеал историка, как свидетельствует хорошо разбиравшийся в этом деле Сыма Цянь<sup>56</sup>. Тем не менее тот же Сыма Цянь сочинил описание, оставляющее у западных исследователей впечатление «чудесно четкой фотографии». Таков, в частности, содержащийся в его «Исторических записках» рассказ о том, как императрица Люй расправилась со своей соперницей<sup>57</sup>. Было бы несложно доказать, что весь этот пассаж с его фольклорными вкраплениями написан с применением трафаретных оборотов. Подобных случаев так много, что внимательный читатель китайских летописей постоянно недоумевает: хотят ли ему рассказать отдельные частные случаи или показать, как хорошо и как плохо поступать? Объяс-

няется ли такое впечатление от текста просто ритуальными повторами в соответствии с убеждениями редакторов или же в самой истории не о чем рассказывать, помимо череды чисто ритуальных происшествий? Ответ совершенно ясен. На самом деле эта склонность к уже готовым выражениям является лишь одной из сторон общего преклонения перед конформистской моралью. Пословицами удобно пользоваться при создании физического и духовного портрета лиц, которые сами больше всего стремились походить на того или иного образцового героя. Они могут оказаться полезны и для того, чтобы точно рассказать о событиях, если в своих деяниях их участники постоянно оглядывались на предписания церемониала, которым стремились соответствовать. Биографии *справедливо* считаются самыми живыми и самыми поучительными частями китайских летописей. Но очень велика вероятность, что восходят они в своем большинстве к *надгробным хвалебным речам*<sup>58</sup>. Определенно, что в любом случае они тем удачнее, чем больше напичканы стихотворными повторами. Образчиком «китайской речи» могла бы послужить наиболее расхваливаемая из сочиненных Сыма Цянем жизнеописаний биография автора «Гуаньцзы»: это мозаика пословиц. Там очень ярко проявится главное достоинство исторических повествований: они учат, как держать себя в жизни. — Наверное, вы уже угадали, что среди всех авторов именно философы в наибольшей мере обладают даром применения пословиц. Обладать таким даром, и это знаменательно, нужно не только представителям традиционной ортодоксальности; он так же нужен, он особенно нужен мастерам мистического направления мысли, тем, кто стремится выразить невыразимое. Именно с помощью пословиц ими запечатлеваются самые неуловимые оттенки чувства во время экстатического переживания, представляемого ими, однако, как что-то сугубо личное. У Лаоцзы, и в особенности у Чжуанцзы, мистический порыв обретает форму в традиционных речениях — совершенно похожих на вспомогательно-описательные частицы. Выше я отмечал их аналогии с пословицами, одновременно подчеркнув неопределимую силу оказываемого ими внушения.

Как и летописцы, китайские философы — рассказчики исторических анекдотов. Одни и те же историйки в изобилии обнаруживаются в сочинениях всех жанров, почти неотвратимо вызывая у западного читателя, впервые берущего в руки новое китайское произведение, впечатление уже читанного. Эти анекдоты могут различаться подробностями композиции или стилем; иногда остается неизменен пейзаж, тогда как время и место, действующие лица взяты другие; чаще всего, впрочем, они повторяются дословно, а их форма выглядит трафаретной. В подобных случаях критики охотно



говорят о заимствованиях. Например, они утверждают, что определенное количество общих исторических анекдотов в «Чжуанцзы» и «Лецзы» — результат контаминации обоих произведений<sup>59</sup>. На самом деле совсем не ясно, что использование одного и того же выразительного эпизода доказывает общность их учения или мысли. Один и тот же анекдот может применяться при доказательстве совершенно различных мнений. Так, в «Лецзы» рассказывалось об обезьянах, которые с негодованием отвергали более скудное питание, предлагаемое им обедневшим хозяином, — только четыре корня таро на ужин и три на завтрак, но в охотку проглатывали четыре таро на завтрак, а три на ужин. Философ хотел одернуть людское высокомерие, выявив глубинные черты сходства между людьми и животными. Та же притча, повторенная без малейших изменений в «Чжуанцзы», доказывает мысль, что любое суждение субъективно, и это — к счастью: каждый, кто способен воспользоваться изменчивостью суждений, частенько доходящей до абсурда, может дрессировать зверей и управлять людьми<sup>60</sup>. Чтобы приукрасить притчей свою мысль, все авторы черпают из традиции, но стоит только измениться атмосфере — и привычный анекдот приобретает новое звучание. Трафаретные анекдоты создают основу, из которой авторы заимствуют более оригинальные творения. Успех этих побасенок обусловлен присущей им беспристрастной выразительностью: как и у простейших оборотов или отдельных слов, она тем значительнее, чем зауряднее их внешнее обличье. Дело в том, что при их применении нет и речи о последовательном, *одна за одной*, выражении идей. Они полезны в другом — с помощью уже завоеванного признания подкреплять движение мысли в целом. Их ценность не в уточнении мысли во всех ее подробностях, а в доказательстве ее важности *в целом*. Они подготавливают мысль к восприятию внушения. Они не открывают уму логично изложенные, изначально четко определенные идеи. Они возбуждают воображение, делая его впечатлительным, в то время как общее развитие сюжета подталкивает его в определенном направлении. Мысль, скорее, просто распространяется, чем передается от автора к читателю, или, скажем точнее, от учителя к ученику, или, скажем лучше, от наставника к послушникам, причем последних оберегают от малейших усилий, вместе с тем не позволяя им каких-либо отвлечений. Ученика не призывают согласиться с идеями в их подробностях и целостной системе после того, как он научился их критически анализировать. Под влиянием всестороннего внушения он вдруг оказывается буквально захвачен всей совокупностью представлений.

С ходом времени количество подобных притч не только не становилось богаче, но, напротив, неуклонно сокращалось. Вместе с

тем, будучи рассказанными в прежних выражениях, они нравились тем больше. Нельзя не понять, какие преимущества при дворе или при обучении в сектах давало стремление лишь разбудить мысль, но не обогащать ее знаниями. В этих кругах понимание достигалось недомолвками; важно было отточить ум, развить интуицию. К тому же в людских взаимоотношениях конкретнейшие предложения могли делаться в форме общих фраз, поскольку мимика сопровождала шаблоннейшие обороты речи, а опыт позволял выделить в них ключевые слова. Знаменательно, что письменная литература не только приспособилась к ограниченности своего запаса притч, но даже стремилась сократить их число, а каждую из них свести к одной-единственной неизменной поговорке<sup>61</sup>. Вместо того чтобы описывать со всем богатством смешных подробностей, как *одноногой* («и цзу») плясун Куй умудрялся *совершенно один* («и цзу») оживлять своими гротескными движениями сакральные прыжки царского двора, ограничиваются тем, что пишут «Куй и цзу» или же просто упоминают имя плясуна. Тем самым давалось понять, что *достаточно одного* хорошо подобранного министра для управления государственными делами. Или же намекалось на то, что даже тысячоножке не превзойти одноногого в ловкости. На первый план выступала либо та, либо иная мысль в зависимости от того, стремились ли подкрепить утверждение, что, благодаря равноценности различных состояний природы, действительность проистекает из сохранения верности или же, напротив, что истинным принципом эффективности является точное следование своим обязанностям<sup>62</sup>. В том и другом случае мысль черпает свои аргументы в одном и том же мифологическом сюжете, связанном с обрядовой практикой. Ведь танец на одной ноге был важнейшей обязанностью вождя; вызывая пляской движение живительных соков в природе, он выполнял свой долг — содействовать ее плодородию<sup>63</sup>. Как видим, значимость запечатленного в повторяемом поэтическом обороте мифического сюжета и связанной с ним системы обрядовой практики остается неизменной и множественной.

Так мифическая схема, литературный мотив, само слово смогли во всей свежести сохранить многозначность символических обозначений, даже в тех случаях, когда те использовались в письменной литературе, где не могли полагаться на помощь мимики. Разнообразная, выразительная, утонченная, эта литература не слишком дорожила рассудочностью. Идеалом самой ученой прозы было то же, что и у самой архаичной поэзии. Она предпочитала символы, звучавшие с наибольшей властью. Не важно, в состоянии ли те вызывать в уме ясные и четко определенные понятия: главное, чтобы они увлекали силой производимого ими впечатления.

Письменное слово прежде всего имело своей целью, при содействии иероглифического письма, сберечь всю выразительную мощь слова живого. Сохранить власть песен, сопровождаемых обрядовой мимикой, — вот чего оно добивалось.

## 2. Ритмы

Мимика и ритм наряду с вспомогательно-описательными частями — вот важнейшие средства в распоряжении китайского оратора. Даже в письменной прозе ритм значит отнюдь не меньше, чем в поэзии. Связывая же всю речь воедино, он позволяет ее понять.

Подобно тому как в предложении слова, смахивающие на корнесловы, выстраиваются в ряд, нисколько не изменяя формы в зависимости от грамматической функции или взаимоотношения с другими словами, и исторические притчи, бережно сохраненные традицией, чередуются в сочинении так, словно бы между ними не было никакой близости; совершенно так же, нисколько не влияя друг на друга, выстраиваются один за другим трафаретные обороты во фразе. Выглядящие изолированно в композиции речи, незыблемые в своей окостеневшей форме, все ее элементы словно бы ревниво оберегали собственную независимость друг от друга. Такая часть предложения, как застывший оборот, состоит обычно из небольшого числа слов. Ничто, кроме расположения во фразе, не определяет роли слов и их взаимосвязи. К тому же и это правило расположения далеко не постоянно. В этом случае синтаксическое значение отдельных слов удастся установить лишь после того, как выявляется общий смысл фразы: он схватывается весь целиком, но при условии, что составляющие фразу обороты кратки. Иной раз в одном предложении оказывается собрано немало таких кратких оборотов. Их просто приставляют один к другому, иной раз размежевывая своего рода устной пунктуацией. Ими, скорее, отмечаются мгновения приостановки мысли, чем различные типы связи и отношения между словами. Они, скорее, разрывают застывшие обороты, чем соединяют между собой эти больше похожие на пословицы, чем на предложения, штампы. Если читать письменный китайский язык одними глазами, то чаще всего ничто не выделяет предложение среди других; разница в их соподчиненности также почти неразличима. Понять фразу удастся только в том случае, когда голос выявляет и подчеркивает ее движение.

В этом причина того, что начиная с древности обучение строилось на скандированной декламации, которую за учителем подхватывали и повторяли ученики. Те тренировались «в расчленении

предложений авторов по смыслу»<sup>64</sup>. Такие разучивания повторялись почти что со всеми авторами, причем проводились одинаково: скандированная декламация не сопровождалась даже подобием грамматического или логического анализа<sup>65</sup>. Иначе говоря, чтобы уловить смысл, суть фразы, следовало знать ее пунктуацию. Казалось бы, китайцам уже давно требовалось подумать об издании книг со знаками пунктуации. На самом же деле им потребовалось больше времени для того, чтобы на это решиться, чем народам, не испытывавшим подобных трудностей с обозначением конца предложения. Более того, еще сравнительно недавно они сберегали свой типографский гений для изобретения знаков, многоцветных в роскошных изданиях, призванных *отметить в текстах без знаков препинания* наиболее важные места и примечательные слова.

Подобная практика красноречива. Она подтверждает, что в таком упражнении ума, как чтение, щадить усилия читателя отнюдь не старались. Скорее, было важно добиться, чтобы он, немало потрудившись, с тем большим самозабвением восхищался и соглашался. И на собраниях избранных, и в обычных спорах первой целью говорящего оставалось вплести в массу застывших и бесстрастных оборотов выразительное речение или слово, сама вульгарность которых заставляет не доискиваться их подтекста или точной целенаправленности, но (кто знает!), может быть, привлечет внимание зорких умов. Таким же образом писатель, его комментаторы и издатели, хотя и могут позволить себе выделять отдельные слова и важные места, никогда не согласятся указывать на мелкие движения и скрытые повороты мысли. Во всем своем богатстве она откроется лишь читателю, которому удастся в результате усилия, сходного с усилиями верующего, добывающегося посвящения, проникнуть в ритмическую суть фразы, конечно если ум его будет разбужен мощным, но мимолетным, посланным либо отдельным словом, либо оборотом речи сигналом.

Поскольку китайский язык отверг помощь точного и ясного синтаксиса, есть лишь один способ сочинять на данном языке — это использовать магию ритмов. Овладеть искусством выражения своих мыслей можно лишь после выучки, в ходе которой тренируешься в извлечении всей силы выразительности не только из напоминающих пословицы оборотов, но также из освященных временем ритмов.

Китайские сочинения делятся на жанры, которые местным критикам кажутся весьма определенными. Тип вдохновения, совпадающий вроде бы с определенной нравственной жизненной позицией, а также ритмическая система предопределяют их классифика-

цию. Соответствуя определенному мировоззрению и пониманию жизни, их ритмическая система, похоже, оказывается обязательной на манер некой общей позиции. К примеру, все представляемые как эгегические медитации старинные «фу» свидетельствуют о склонности к мистическим излияниям определенного толка; ритмически этот поэтический жанр характеризуется чем-то похожим на вздох, родом цезуры, обязательно помещаемой в каждой строфе. Очевидно, свойственный именно «фу» ритм подчиняется и многим другим правилам. Однако никто никогда не испытывал потребности их четко определить: сочинять «фу» учатся, не зазубривая в подробностях правила, а тренируясь улавливать ритмическую суть жанра. Ее считают характерной для определенного вида умственной деятельности, которую невозможно передать путем обсуждения. С помощью курса риторики нельзя главу за главой преподать ни понимание определенного языка, ни его смысл, ни понимание некоторых ритмов, ни чувство ритма. У гениев сентенций и ритма никогда не было цели приукрашивать речь и придавать ей разнообразие. Они всегда сливались с мощью вдохновения, в свою очередь неотличимого от традиционного знания.

Когда известны древние условия лирического творчества, важность ритмики и популярность некоторых ритмов наряду с особенностями литературного обучения становятся понятнее. Некоторые песни из «Го фэн», хотя и были переделаны, хорошо знакомят с этими условиями. Традиционная импровизация лежит в основе создания поэтических сентенций, из которых эти песни состоят. Она была истинной проверкой знаний, вроде той, которой молодых людей подвергали в период инициаций. Этот обряд совершался во время сезонных празднеств. Образовав соревнующиеся в пении хоры, юноши и девушки выстраивались друг против друга и по очереди обменивались репликами. Каждая из них представляла стих, точнее, двустиишие; строфа складывалась, как только происходил обмен двустиишиями. Последующие четверостишия практически представляли только вариации на темы, заложенные в первых двух сталкивающихся двустиишиях<sup>66</sup>. Обычно одним из мотивов был сигнал, посылаемый природой; во втором говорилось о поступках, которыми люди должны бы откликнуться на это обращение природы. Этот обмен репликами выявлял закрепляемую празднествами солидарность всех действующих лиц, направленных сюда и обществом, и природой. Связанные своей симметричностью, оба мотива — человеческий и природный — обретают символическое значение: они перекликаются, дразнятся, вызывают друг друга. Неотделимый от сентенций ритм является одним из условий их действенности, ибо символическая равнозначность вызываемых

двустийшиями-близнецами реальностей обретает смысл благодаря их ритмическому сходству.

К тому же ритмическая близость усиливает могущество символов: она приумножает черты их родства, их способность вызывать ассоциации. Когда наступает время празднеств по случаю равноденствия, а Ян и Инь, принципы чередования времен года, олицетворяющие мужское и женское начала, сталкиваются и вызывают один другого на схватку лицом к лицу, в мире множатся волнующие предвестники их грядущего брачного союза. Эти многочисленные сигналы подхватываются в стихах, которые чередуются в пении стоящих друг против друга хоров. Они им служат для сочинения молитв-близнецов, спаренных заклинаний, которые сковывают волю и обуздывают желания<sup>67</sup>. В дни равноденствия противоположные силы, союз которых заставляет жить вселенную, в установленном порядке отпразднуют свое бракосочетание. Это произойдет, едва под звуки глиняных барабанов, напоминающих раскаты Грома и гневное бормотание Вод, танцующие хоры, топчась на месте, медленной процессией пересекут в конце концов ритуальный пейзаж или же одним рывком вспрыгнут на священный курган. В песнях эти темы то соединяются в медленно бредущей процессии, то, повторяясь как припев, один и тот же рывком возникающий мотив без устали воспроизводится почти без каких-либо изменений. Повторяются ли поэтические обороты или скапливаются, к их изначальной выразительности добавляется эффект сдерживающего сердца рубленого ритма<sup>68</sup>.

Во всех жанрах, даже в прозе, когда китайские авторы добивались благородства и выразительности, они прежде всего хотели сообщить своему читателю чувство крепкой и упорядоченной уравновешенности, добиваясь этого использованием коротких, жестко сбалансированных и тесно связанных между собой ритмическим сходством сентенций. Таковы требования «гувэнь»\*, идеального стиля ученой прозы. Авторы накапливают эти сентенции, не опасаясь впасть в многословие, повторяя время от времени ведущий оборот словно припев, и тогда тот обретает значимость центрального мотива. Мы выразили бы его в форме основного предложения. Или же они с помощью изысканных параллелей подменяют главный мотив родственными темами, и тогда мысль приобретает новую выразительность: ее скорее подкрепляет, чем разнообразит разработка этих тематических вариаций.

В китайской прозе ритм играет ту же роль, что в других — синтаксис\*\*. Любимые этой прозой ритмы восходят к хоральной поэзии. Но иногда она прибегала к ритмам, скорее более напряжен-

ным, чем свободным, впрочем, то же созданным для поэзии. Рваные строфы, задышающиеся стансы «фу» противостоят гладким стихотворениям «ши» и ровной поэзии «Ши цзина». В то время как в последней явственны плавная величественность совместных танцев и спокойная симметрия хоровых песен, в «фу» слышны отголоски совершенно иного танца и иного пения. Некоторые из наиболее древних «фу» сопровождали скорее магические, чем религиозные церемонии<sup>69</sup>. С их помощью вызывали души («чжао хунь»), но не так, как это совершалось в ходе обычных обрядов культа предков, когда души вызывались для того, чтобы они, как и положено, вселились в своих потомков. Нет, речь шла о том, как при посредничестве вызываемых душ вступить в контакт с миром духовной энергии: продлить жизнь, завоевать личное влияние, обрести магическую силу. Важнейшей частью обряда был танец женщин, жен вождя или ведьм. Обнаженные и надушенные, с цветком в руке, они привлекали и пленяли соблазненные ими души, сменяя друг друга в стремительном вращении пляски, пока не падали в изнеможении, передавая другой цветок и плененную душу. Толпящиеся в тесном зале зрители чувствовали, как под хрип маленьких барабанов, в сопровождении цитр и визг флейт их пронизывает «ветер ужаса», слышали загробные голоса. Эти очаровательные шабаши были, однако, столь же строго упорядочены, как и любой другой обряд. И все же заклинания духов, прерываемые то вздохами умирающих, то бешеными воплями, образовывали хаотичное песнопение, в котором условные обороты наталкивались на рваный, свойственный мистическим излияниям ритм.

Такой ритм — характерная особенность именно «фу». Можно, впрочем, предполагать, что, будучи хорошо известен писателям мистического толка, он оказал влияние на их прозу, придав той большее разнообразие и нервность. Действительно, эта проза изобилует ритмическими оттенками, которые в китайском языке замещают то, что в своих языках мы называем нюансами синтаксиса. Они служат организации речи. Их польза еще и в том, что они вызывают в общих предложениях некую индивидуальную вибрацию; указывая на их место в особом мире, мире умственной деятельности, которая выявляет их вдохновенность и придает им особую выразительность.

Китайского автора бывает трудно понять, не проникнув в секреты его ритмики, посредством которой он оттеняет свою мысль. С другой стороны, ни один автор не смог бы добиться, чтобы его слышали, если бы он не умел пользоваться ритмами. В этой сфере никто никогда не достигал такого мастерства, как Чжуанцзы. И он

же выглядит в наших глазах наиболее доступным среди китайских мыслителей. В то же время в подходящем месте и в нужный момент он умеет создать впечатление самого глубокого и самого проникательного из них. Похоже, в свободе, с которой он пользуется ритмами, в его мощи проявляется свободная игра весьма конкретного ума. Не следует ли из этого сделать вывод, что стоит китайской мысли в своем воплощении чуть приподняться, как она обнаруживает свою музыкальную и поэтическую природу? Она не пытается при своей передаче опереться на ясные и легко различимые знаки, но сообщается как бы исподволь, средствами пластики, а не рационально, излагая деталь за деталью и применяя искусные приемы языка. Мысль передается сразу вся целиком, соединяя воедино движения, от ума к уму, порождаемые магией ритмов и символов. Вот почему в школах, где воцарилась особенно глубокая мысль, подошли к убеждению, что идеалом истинного и конкретного обучения было бы обучение без слов<sup>70</sup>.

\* \* \*

Китайский язык смог вырасти в могучий язык цивилизации и в великий литературный язык, не заботясь ни о фонетическом богатстве, ни о графической легкости, не пытаясь выработать оснащение абстрактными выразительными средствами или вооружиться синтаксисом. Ему удалось сохранить за словами и предложениями их вполне конкретное, эмблематическое, символическое значение. Организацию выражения мысли он целиком отдал ритму. Как если бы желая избавить разум от опасения, что идеи станут бесплодны, будучи выражены механически и экономно, он отказался наделить их таким удобным инструментом видимой спецификации и согласования, как абстрактные знаки и грамматические уловки. Из привязанности к конкретной, широкоохватной, емкой выразительности он остается упорно враждебен формальной точности. Властная сила глагола, понимаемого как совершенный жест, приказ, обет, молитва и обряд, — вот что старается удержать язык, безболезненно забывая обо всем остальном. Он выглядит дурно организованным для обозначения понятий, анализа идей, рационального изложения доктрин. Он весь целиком сформирован ради передачи состояния чувств, подсказки поведения, дабы убеждать и обращать.

Эти черты покажутся небезынтересными, если припомнить, что китайский язык — это язык цивилизации или, если угодно, язык культуры, с легкостью выдержавшей самый долгий экзамен в истории.



## Книга II

# НАПРАВЛЯЮЩИЕ ИДЕИ

Стремясь передать тончайшие оттенки своих мыслей, китаец, в том случае, если он философ и склонен к преподаванию, прибегнет лишь к таким выражениям, действенность которых заключена в их древности. Что касается представлений, призванных, казалось бы, упорядочить мысль, то у всех авторов они выражены символами, отличающимися расплывчатостью в большей мере, чем все остальные. Уже в силу этого они враждебны любой форме абстракции; главное достоинство этих символических представлений предопределено их синтетическим характером. Они исполняют роль категорий, но категорий конкретных.

Ни один из мудрецов Древнего Китая никогда не обнаруживал потребности в понятиях, сопоставимых с нашими абстрактными представлениями о числе, времени, пространстве, причинности... Напротив, именно с помощью двух конкретных символов — Инь и Ян — все мудрецы всех «школ» пытались выразить чувство ритма, позволяющее им осмыслять числа, времена, пространства как совокупность согласованных конкретных игр. Представление о Дао — еще более всеохватное; оно совершенно отлично от нашего представления о причинности — и много шире. Я не могу сказать, что оно напоминает о единственном принципе вселенского порядка. Нет, я должен подчеркнуть, что оно напоминает о действующем и идеальном порядке в его всеохватности и целостности. Дао — высшая категория, Инь и Ян — категории второго плана, это активные символы. Все вместе они определяют упорядоченность мира и духа. Никто не задумывается об их определении. В то же время все приписывают им некую действенность, ценность которой выглядит вполне рациональной.

Эти коренные представления внушают китайцам единодушное доверие. Но большинство западных истолкователей видит в них продукт той или иной доктринальной мысли. Они рассматривают их как ученые концепции, которые, следовательно, можно абстрактно определять и оценивать. Как правило, это начинается с того,

что им подыскиваются аналогии в нашем философском языке. В заключение же их представляют схоластическими конструкциями, которые хотя и вызывают любопытство, но не обладают глубокой ценностью. В их глазах это лишь свидетельство того, что китайская мысль порождена менталитетом, который, пользуясь уже готовыми и модными выражениями, можно назвать либо «дологическим», или «мифическим»<sup>1\*</sup>.

Поскольку мне хотелось бережно отнестись к тому, что составляет неповторимость этих понятий, а именно к их действительности и обширности, я должен был прибегнуть при их анализе к мифическим и обрядовым темам. Не пытаясь их определить или дать им оценку, я стремился выявить их содержание и показать, сколь многообразно их применение. Анализ потребовал определенной тщательности. Тем хуже, если он покажется слишком неторопливым. Тем хуже, если мне придется отклоняться в сторону. Очертить роль понятий Инь и Ян было невозможно, не выявив прежде, как представлялось время и пространство. Прежде чем приступить к изучению, наряду с такой высшей категорией мысли, как категория Дао, подхода китайцев к вопросам материального начала и логики, следовало также ознакомиться с тем, как они осмысляют числа, которым приписывается определенная роль главным образом в классификации и иерархизации понятий. Таким образом, сама тема потребовала поэтапного подхода. Только он позволял почувствовать, что направляющие идеи китайской мысли при всей их конкретности имеют значение категорий: конкретность отнюдь не мешает им вносить в жизнь духа начала организованности и умопостигаемости.

## Глава первая

### ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО

В Китае как ученая, так и обыденная мысль подчиняется представлению о времени и пространстве, которое отнюдь не является чисто эмпирическим. Оно отлично от составляющих индивидуальный опыт впечатлений о длительности или протяженности. Это общепризнанные категории. И в то же время время и пространство не кажутся китайцам чем-то беспредметным; они не вкладывают в них абстрактный смысл.

Ни одному из китайских философов не приходило в голову рассматривать время как монотонную длительность, образуемую однообразным движением качественно подобных друг другу мгновений. Никто не счел интересным рассматривать пространство как

всего лишь простую протяженность, достигаемую путем совмещения однородных элементов, как протяженность, все составляющие которой могут быть наложены друг на друга. Все предпочитали видеть во времени целостность эр, времен года, эпох, а в пространстве — совокупность областей, климатов, стран света. В каждой стране света пространство обретало индивидуальный облик со свойствами, определяемыми, в частности, климатом или характером области. Параллельно длительность разбивалась на отрезки, различные по своей природе и обретающие признаки, свойственные определенному времени года или эре. Но если две части пространства, как и два отрезка времени, могли различаться коренным образом, каждый период времени характеризовался климатом, каждая страна света связывалась с временем года, каждому отдельному промежутку длительности с только ему присущими свойствами соответствовал свой отрезок протяженности. У них была одна и та же общая природа, характеризующаяся у обоих нераздельной совокупностью признаков.

Стоило появиться красному ворону, этому знаменю силы Чжоу, как сразу же возник новый мир и открылась новая эпоха. Красный цвет наряду с другими символами отличает эру династии Чжоу, империю Чжоу, а одновременно это цвет лета и Юга<sup>2</sup>. С Востоком связано свойство общительности («жэнь»). Этнограф, намеревающийся описать нравы восточных областей, прежде всего отмечает, что там царит удивительная доброта. И сразу же излагает историю гибели самого славного богатыря тех мест. У того совершенно не было костей, он состоял только из мускулов. И погиб он именно потому, что был слишком добр. Мускулы относятся к Востоку, так же как печень и зеленый цвет — цвет весны; весна — это и время года, когда свою доброту проявляет природа<sup>3</sup>. На Западе же изобилуют горбуны и там много гор. Кроме того, Запад олицетворяет осень с ее снопами скошенных хлебов. А что такое горб? Это нарост на теле; тело зависит от легких, а легкие — от осени, которую символизирует белый цвет. Тот же, кто говорит о теле, упоминает и о коже, а значит, и о доспехах, которые из нее изготавливаются, а это подразумевает войну и наказания. Вот почему варварам Запада приписывают воинственный нрав, а казни, будь то гражданские или военные, откладывают до осени. На Западе обитает и дух наказаний, различимый по своим белым волоскам. Волоски же вырастают из кожи, белый цвет характерен для осени, а также для эпохи династии Инь. Начало ей было положено Таном Победоносным, героем, известным теми наказаниями, которым он подвергал провинившихся, и своей согбенной походкой горбуна<sup>4</sup>.

Этих примеров достаточно, чтобы показать, как, столкнувшись с необходимостью связать с временем и пространством не четко определенные и легко различимые представления, но емкие символы, китайцы не испытали ни малейшего побуждения осмыслить абстрактное время и абстрактное пространство как две отдельные и нейтральные сферы. Напротив, пытаясь найти место для своих символов, они считали удобным сохранить за взаимосвязанными представлениями о времени и пространстве наряду с максимумом конкретных свойств близость, благоприятствующую взаимодействию этих символов.

Пока в пространстве и времени не видят два оторванных друг от друга представления или же две независимые целостности, они способны быть полем действия, оставаясь также полем восприятия. Разделенные и в то же время связанные воедино, они наделяют качествами, но и сами подвергаются конкретизации. С того мгновения любая временная или пространственная локализация достаточна, чтобы выявить нечто частное, причем тогда же возникает возможность придать времени и пространству те или иные конкретные черты. С помощью временных символов можно влиять на пространство; на время же — посредством пространственных; на то и другое одновременно воздействовать, применяя взаимосвязанные и многообразные символы, отображающие разные стороны мироздания. Вздумает, скажем, играющий на цитре в разгар зимы музыкант заставить вернуться лето? Если он настоящий мастер, будет достаточно, чтобы у его цитры зазвучали ноты, соответствующие лету, красному цвету, Югу<sup>5</sup>. Когда нужно полностью уловить мужскую энергию Ян, следует повернуться лицом к Югу; мудрому полководцу, каким бы путем ни вел он войска, всегда известно, как уловить эту энергию: ему лишь требуется, чтобы передовой отряд развернул знамя Красной птицы<sup>6</sup>.

Время и пространство никогда не рассматриваются отдельно от конкретного влияния, которое они способны оказывать на совокупность родственных символов, а также от влияний, которые могут быть оказаны на них с помощью знаков, призванных наделять их конкретными признаками и свойствами. Из слов «ши» и «фан» первое обозначает любые отрезки длительности, тогда как второе — любые промежутки протяженности, причем каждый раз рассматриваемые под особым углом зрения. Эти термины не говорят ни о времени, ни о пространстве как таковых. «Ши» вызывает в уме мысль об обстоятельствах, представление о благоприятном или, напротив, враждебном случае; «фан» — о месте, благоприятном либо нет для определенного действия. Образую совокупность как определяющих, так и определяемых символических условий, вре-

мя и пространство всегда представляются скоплениями конкретных и разных случаев и мест.

Такие скопления служат предметом изучения, глубоко отличного от познания протяженности и длительности и по своим практическим целям, и по исследуемому материалу. Долгое время вызывала восхищение астрономическая хронология древних китайцев. Сейчас же существует тенденция подчеркивать, что они получили из-за рубежа, да и то с большим запозданием, все свои геометрические идеи и все, что есть точного в их астрономических познаниях<sup>7</sup>. По этому поводу не стоит вступать в спор, тем более что имеющихся сведений явно не хватает. Достаточно отметить, что, с одной стороны, не обладай китайцы определенными геометрическими познаниями, они никогда не достигли бы такой степени совершенства в технической деятельности; с другой — философская мысль, если и не ограничивалась тем, что объединяла места и случаи с целью их возможного использования и *в силу их своеобразной действительности, всегда находила удовольствие в таком знании*. Именно в размышлениях над ним мудрецы надеялись раскрыть принципы высшего искусства. Предметом этого искусства, близкого и к материи и к морали, является обустройство мироздания и общества. Именно занятия философов подобными темами и позволяют понять фундаментальный характер развиваемых китайцами идей о времени и пространстве. Они восходят к коллективным представлениям, являющимся отражением принципов, главенствовавших при размежевании людских союзов: изучение таких коллективных представлений неотделимо от исследования социальной морфологии.

\* \* \*

Движение круговыми оборотами — свойство времени. Циклическая природа сближает время с кругом и противопоставляет пространству, по своей сути квадратному. Таковы, если угодно, чистые формы длительности времени и протяженности пространства. Их промежуточные образования, сочетания круга и квадрата, как, например, овал, служат символами частных взаимодействий времени и пространства<sup>8</sup>. Изогнутость гор и согбенная спина — это знаки территории, охваченной осенью; любое пространство формируется в зависимости от его соединения с определенным периодом времени. Но в принципе пространство квадратно: любая поверхность в силу этого квадратна. Так, чтобы определить освещенную фонарем поверхность следует знать размеры одной ее стороны<sup>9</sup>. Земля квадратна и делится на квадраты. Внешние оборонительные стены царств также должны образовывать квадрат. По квадрату строятся

городские стены. *Квадратными надлежит быть полям и лагерям*<sup>10</sup> Каждая сторона земли равнозначна стране света и соответственно по странам света должны быть ориентированы лагеря, здания и города. Слово «фан»<sup>11</sup>, или страна света, участок, означает также квадрат, угольник. Определение стран света, как и ориентирование земельных участков, принадлежит к обязанностям вождя. Он выполняет их, председательствуя на религиозных собраниях<sup>12</sup>. По всей видимости, способы раздела и обустройства пространства, а именно землемерное дело, градостроительство, архитектура, политическая география, а также геометрические расчеты, которые с ними связаны<sup>13</sup>, относятся к сфере общественного культа.

Действительно, верующие выстраивались в форме квадрата. Алтарь, около которого происходили обычно крупные собрания, представлял собой квадратный в основании земляной насыпной курган; на его вершине лежала желтая земля, поскольку желтый цвет обозначал центр, а его стороны, ориентированные по четырем странам света, были покрыты зеленой, красной, черной и белой землей. *Этот сакральный (священный) квадрат олицетворял империю в ее целостности.* Вручение кома земли со священного алтаря означало выделение поместья во владение. Если последнее находится на западе, это должен быть ком белой земли с западной стороны алтаря, если владение расположено на востоке, то ком зеленой земли<sup>14</sup>. Но стоило случиться затмению, вспыхивала тревога перед угрозой общего разрушения! Вассалы съезжались в центр отечества. Они строились квадратом ради его спасения, для восстановления в прежнем состоянии, олицетворяя целостность нарушенного пространства и пострадавшего в связи с ним времени. Им удастся устранить опасность, если каждый из них приезжает вместе с эмблемами, если можно так сказать, своей космической сущности, своей лично и своего владения. Для людей с востока, для тех, кто выстроился с восточной стороны, это будут арбалет, зеленые одежды и флажки<sup>15</sup>. Если в святом месте всеимперских собраний будут правильно расположены все эмблемы, их силы будет достаточно для восстановления пространства на всем протяжении, вплоть до звездных владений.

Очевидно, что представление о квадратной земле, о квадратном пространстве выступает в связи с совокупностью социальных норм. Одна из них, касающаяся проведения съездов, должна была играть решающую роль в том, чтобы сделать обязательной для всех каждую деталь символики, представляющей пространство. Она объясняет квадратную форму, знаковую для протяженности. Она же позволяет понять неоднородность, которой протяженность наделена: символы разных ее отрезков смешиваются с действительными знака-

ми социальных групп, связанных с данными участками пространства. Последние в свою очередь различаются не только особенностями, соответствующими признакам поделивших между собой мир общественных групп. Указанное качественное различие приобретает и ценностный характер.

Протяженность не остается сама собой до бесконечности. За четырьмя пределами пространства находятся образующие рыхлую приграничную зону Четыре моря\*. Эти Четыре моря заселены четырьмя типами варваров. Они — сородичи разных животных и по своей сути близки звериной природе. Китайцы — человеческие существа — не могут жить по окраинам мироздания, не утрачивая своего человеческого естества. Изгнанники, которых хотят лишить их достоинства, приобретают полуживотное обличье, отличающее обитателей пустынных областей, как только их туда высылают<sup>16</sup>. На диких землях могут существовать лишь несовершенные люди. Пространство там как бы размыто, протяженность исчезает.

Полноценно лишь то пространство, где протяженность несет отпечаток общественных отношений. Когда вождь, занявшийся обустройством мира, провозглашает свои указы, вокруг него тесным квадратом выстраиваются преданные вассалы, а за их спинами вырисовывается второй, больший, квадрат, образованный приглашенными на церемонию вождями дикарей, представляющими варварские земли и далекие края империи, где вселенная пропадает. В то же время варвары Четырех морей должны выстраиваться за пределами ритуальной ограды, заполняют которую одни только верно-подданные, ибо лишь они входят в сложившееся общество<sup>17</sup>.

Так проявлялась и устанавливалась иерархия территорий. Лишь в пределах границы, где все ее атрибуты собраны воедино, протяженность обладает, если можно так сказать, ненарушенной плотностью, остается сама собой. Сакральное место общеимперских съездов образует замкнутый мир, равноценный целостному пространству, всему пространству. Это место, где социальная группа, соединяя символические обозначения своих отдельных подразделений, познает собственное многообразие, собственную иерархичность, собственный порядок, а также осознает свою единую и многосложную силу.

Только там, где подтверждает свое объединение социальная группа, протяженность может выступать стройной, собранной, сжатой и цельной. Столица, куда съезжаются, должна выбираться среди мест, наиболее близких к «небесной резиденции», среди мест, благодаря соседству рек и слиянию климатических зон доказывающих, что там — центр мироздания<sup>18</sup>. Лишь в непосредственном соседстве с этим местом приобретают единообразие меры длины: там

«ли» дорог одинаковы, чтобы «доставлять дань с четырех сторон света»<sup>19</sup>. Вождь живет посреди *чистого* пространства, где протяженность в определенном смысле *однородна*. Но не потому, что лишена свойств и признаков и как бы пуста. В этой точке схождения и объединения пространство образуется в своей целостности, ибо обретает всю совокупность присущих ему *свойств и признаков*.

Пространство представляется состоящим из *конических секторов*, соответствующих временам года, а потому каждому из секторов были свойственны только ему присущие особенности; своими верхними точками они сходились в центре, образуя квадрат. Или же оно рассматривалось как состоящее из опоясывающих друг друга квадратов, причем *иерархизированных* и различаемых не столько по их сути, сколько по степени напряженности между ними<sup>20</sup>. Таких квадратов насчитывалось пять, причем посредине находился удел царя, а на далеких окраинах располагались селения варваров. В трех срединных квадратах жили вассалы, вызываемые ко двору более или менее часто в зависимости от отдаленности их поместий. В частоте их общения с государем получал выражение как их ранг, так и статус управляемых ими территорий; в нерушимый центр пространства, каковым являлась столица, они приезжали кто раз в месяц, кто раз в сезон, а кто и раз в год; там сюзерен передавал им некую *власть одушевления*, из которой проистекала, в частности, свойственная каждому владению *степень сплоченности*<sup>21</sup>. Будучи призываема осуществляться в наиболее центральной и наиболее благородной части территории, эта пространственная власть одушевления должна была чаще восстанавливать силы у источника сосуществования. Ведь достоинство протяженностей проистекало из своего рода акта их *ритмического воссоздания*, при том, что способность обеспечивать сосуществование, лежащая в основе, если можно так выразиться, любой протяженности, сама является функцией способности обеспечивать длительность: пространство не мыслится в отдельности от времени.

Необходимость периодического переустройства пространства не менее остра, когда речь идет о том, как придать индивидуальные особенности его отдельным участкам. Четыре года кряду государь принимает визиты вассалов; затем он возвращает полученные визиты и посещает владения вассалов. Раз в *пять* лет он обязан совершать объезд империи. Свой поход он организует таким образом, чтобы в день весеннего равноденствия находиться на востоке, в день летнего солнцестояния — на юге, в день осеннего равноденствия — на западе и в разгар зимы — на севере. В каждой из стран света он дает аудиенцию подданным региона. Собрав вокруг себя чет-



верть империи, он сначала держит только зеленый двор, затем только красный, потом белый и, наконец, черный, ибо ему надлежит в подходящих местах и надлежащее время проверить все знаки, провозглашающие и устанавливающие присущую каждой из четвертей вселенной природу<sup>22</sup>.

Глава империи старается обустроить пространство, гармонизируя отношения протяженностей и длительностей, но основная причина императорских поездок заключается в необходимости ритмического воссоздания протяженности. Осуществляемые каждые пять лет, они возрождают сплоченность, основы которой были заложены государем при его восшествии на трон. После каждого такого события пять образующих империю квадратов «стекаются» к столице, где на какое-то время должно быть воссоздано пространство в целом. Тогда царем открываются двери своего квадратного города и после изгнания на четыре границы мира злодеев принимаются гости из четырех стран света. Вплоть до дальних пределов вселенной государь определяет значимость различных участков пространства. Путем распределения различных обозначений он выявляет их индивидуальность, одновременно устанавливая между ними иерархию с помощью знаков, раскрывающих неодинаковость их достоинств<sup>23</sup>.

Государю удается *установить и сохранять* определенный порядок, именно посредством иерархизации и разделения через определенные промежутки времени образующих общество социальных групп. Наверное, этот порядок можно назвать феодальным; он был действительно задуман феодальным обществом, и, несомненно, именно в силу того, что в своей основе это общество осталось феодальным, сохранилось представление о пространстве как об иерархизированной федерации неоднородных территорий. Оно отличается своего рода стройным разнообразием и далеко *не повсеместно* одинаково. И одинаково оно *не всегда*. Собственно пустое пространство существует лишь там, где протяженность не очеловечена, а его организованность все больше размывается<sup>24</sup> по мере того, как забывается воспоминание о ежегодных собраниях, в ходе которых за сакральной изгородью, где они встречаются через регулярные промежутки времени, людям удается придать мирозданию некую целостность, ибо именно в тот момент в них поднимается чувство гордости за свою принадлежность к обществу, которое выглядит *сплоченным*. Таким образом, представление о замкнутом, неустойчивом и сложном пространстве сопровождается представлением о времени, создающем из длительности совокупность возвращений, чередование замкнутых, циклических, прерывистых, полностью завершенных эпох, сконцентрировавшихся,

подобно пространству, вокруг своего рода временной, непостоянной точки своего зарождения.

\* \* \*

Ни один из китайских философов не хотел рассматривать время как постоянную величину. Пространственная протяженность представляла перед ними то размытой, то сжатой. Отрезки временной длительности также воображались не всегда одинаковыми. Приписываемая ей прерывистость отнюдь не была плодом того, что умственная работа у разных лиц протекала по-разному. Она не была ни беспорядочной, ни повсеместной. Китайцы расчленяют время на периоды так же, как пространство на области, но каждую из составных частей определяют с помощью ряда атрибутов<sup>25</sup>. Такое определение принято всеми умами: каждому типу времени соответствует хотя и конкретное, но безличностное его видение. Эта конкретность обнаруживается, например, в том, что каждому временному отрезку, будь то время года или час дня, придаются вполне конкретные признаки. Из этого обстоятельства не следует сразу же делать заключение, что китайцы выработали свое представление о длительности, не отличая времени вообще от текущего времени или от времени астрономического. От времен года китайцы взяли только символы. Для этого имелась причина: если пространство выглядело замкнутым, время казалось циклическим по своей природе, и год с его сезонами давал и пример такого цикла, и символы, способные охарактеризовать различные циклы.

Китайское видение времени смешивается с видением литургического порядка. Годичный цикл сезонов не служит его прообразом. Литургическим порядком охватывался момент истории, скажем династия, царствование, часть царствования, отличавшиеся правилами жизни или, точнее, моделью жизни, характерной именно для данной эпохи цивилизации. В этой совокупности договоренностей прежде всего выделяются указы, нацеленные наряду с обустройством пространства на особое обустройство времени. В частности, решающим актом восхождения на трон было введение нового календаря; соответствующим указом открывалось царствование. Но прежде чем установить новый временной порядок, следовало уничтожить старый. Каждый новый этап времени предполагает отстранение, сопряженное с сотворением. Так же происходит и в жизни человека<sup>26</sup>. Женщина не переходит от состояния девушки к положению супруги, мужчина не уходит из жизни, чтобы вступить в мир смерти, новорожденный не покидает мир предков, чтобы вступить в живущую семью, если приветственным празднествам не предшествовали жесты прощания. Внешне начальный,

вступительный обряд рождения, брака, похорон на самом деле имеет значение центрального. Выделяемая им мощь вызывает как бы движение волны\*. Ее разбегающиеся во все стороны круги отмечаются, если можно так сказать, на своих гребнях церемониями, которые содействуют достижению того же результата, что и центральный обряд. Этот тип распространения ритмики, определяющей всю организацию литургии, отмечен использованием некоторых чисел. Точкой отсчета при определении важности любой литургии служит единица, ибо она символизирует целостность; но поскольку требуется ее делить, то представляют единицу либо в виде десяти, либо ста. 10 может быть поделено на  $3+(2+2)+3$ , а 100 на  $30+(20+20)+30$ . 3 или 30 на концах каждого цифрового ряда указывают на продолжительность периодов, непосредственно примыкающих либо к вступлению, либо к завершению;  $7[=3+(2+2)$  либо  $(2+2)+3]$  или 70 также отмечают начальный или заключительный периоды, причем 50 или 5 иногда указывают на важный момент. Вот почему сроки церемоний, следующих за центральным обрядом, обычно отмечены числами  $3(=30)$ ,  $5(=50)$  и  $7(=70)$ , служащими для ритмизации времени<sup>27</sup>. Как ритмичные и всеобщие воспринимаются отнюдь не одни собственно литургические длительности. И собственно историческое время организовано подобным же образом. Восстанавливая прошлое, эрудиты испытывают уверенность, что достигли хронологической правды, как только им удается вставить факты в ритмические рамки обряда.

Как только Шуню исполнилось тридцать лет, он стал министром у императора Яо. С пятидесяти лет он осуществлял власть, которую ему передал после новой церемонии его хозяин. Вступив на трон, и он был обязан уступить его своему преемнику-министру. Сохранившееся в семейном обыкновении правило требовало, чтобы в семьдесят лет человек оставлял свои обязанности. История выглядела бы со всех точек зрения законченной, если бы нам еще рассказали, что Шунь, подобно своему предшественнику Яо, оставил трон в семьдесят лет и прожил вдали от дел еще тридцать, столько же, сколько в начале жизненного пути, ибо, будучи совершенным государем, чье достоинство должно принести пользу *ста* поколениям его потомков, прожил ровно *сто* лет. И все же главное было рассказано, ибо, если время ухода Шуня от дел и осталось неизвестным точно, правдоподобный возраст ухода от дел Яо был указан<sup>28</sup>. Царствование, само по себе представляющее заверченный отрезок продолжительности, должно, по убеждению историков, иметь ту же ритмическую организацию, что и совокупность литургических обрядов.

Царствование Шуня заслуживает того, чтобы видеть в нем упорядоченность с совершенством выполненного обряда. Этот государь известен свершением, которое дало ему возможность открыть новую эпоху. В ознаменование начала новых времен он провел церемонию изгнания. На край света им были отправлены существа, несущие вредоносную заразу: выродившиеся отпрыски, злокачественные потомки давних династий, время которых завершилось. Присущий уходящей эпохе порядок должен завершиться на дальних окраинах мироздания, там, где пространство размывается и исчезает<sup>29</sup>. Две сферы не могут оставаться смежными, разделенными одной воображаемой границей; нужно, чтобы их разъединял ров. Две эры не могут следовать одна за другой без того, чтобы не был отмечен разрыв непрерывности; этим двум циклам запрещено проникать друг в друга. Однако завершение цикла не означает, что он осужден на окончательное уничтожение: достаточно, чтобы отживший временной порядок был лишен возможности отравлять порядок царящий.

Именно в тот момент, когда китайская династия провозглашала свое вступление во власть, вводя новый календарь, призванный выделить ее период властвования, она заботилась об отгораживании от империи владений, предназначенных для отпрысков павших династий. Им предписывалось сохранять на своих *замкнутых территориях* установления, характерные для *завершившегося цикла истории*<sup>30</sup>. Аналогичным образом не уничтожались алтари павших династий: ограничивались тем, что их окружали стеной<sup>31</sup>. Раз сохранение этих «свидетелей» считалось необходимым, значит, предвиделся поворот фортуны в пользу возвращения того цивилизационного порядка, воспоминание о котором или, если можно так сказать, чье семя они сохраняли.

Тожественные взгляды обнаруживаются и в нормах культа предков<sup>32</sup>. Только предки, принадлежащие к *четырем* поколениям, непосредственно предшествующим поколению нынешнего главы культа, имеют право на особое место в домашнем храме. Там они представлены дощечками, находящимися в расположенных *квадратах* и ориентированных по странам света часовнях. На дощечках, сохраняющих память о них, должно быть написано их личное имя. И пока дощечки с этими именами берегутся в часовнях, никто из их сородичей не может взять себе ни одного из них. Но когда умирает глава культа и в часовне нужно освободить место для дощечки с его именем, убирается дощечка его прапрапрадеда. И в семье это имя может сразу же быть дано новорожденному. Вместе с ним воскресает одна из добродетелей, главенствовавших в семейной жизни: она сохранялась в укрытии семейного храма, где прохо-

дила нечто вроде испытательного срока, подготавливавшего ее к возрождению, пока *четыре* поколения глав семьи чередуются, осуществляя свою власть.

Аналогичным образом, занимаясь историей и внося порядок в прошлое, китайцы допускают, что династии сменяются у власти, чередуясь циклически и вдохновляемые разными добродетелями. Пока царствует одна из пяти добродетелей, способных предопределить характер эры, четыре другие сохраняются в своего рода восстановительном карантине в ожидании своей очереди вернуться. Лишь начиная с IV—III вв. до н. э. отмечена, как одно из мнений, мысль о циклическом возвращении пяти господствующих добродетелей. С той поры она внушает полное доверие, служа опорой для эрудитов, одержимых желанием возродить национальные древности<sup>33</sup>. Что касается чувств, лежащих у истока этой теории, то они обнаруживаются в сердцевине древних мифологических идей. Изгоняя устаревшие добродетели, Шунь отправил их на далекие окраины вселенной, как нам рассказывают, не для того, чтобы они там погибли, а, напротив, возродились. В то время как он сам, будучи олицетворением новой, готовой к господству добродетели, приобретал во владение центр очеловеченного пространства — *квадратную* столицу, им отправлялись на *четыре* границы на долгое покаяние временно потерявшие свою силу добродетели; их также насчитывалось ровно *четыре*<sup>34</sup>.

Видение времени, распадающегося на самодостаточные эры, которые не только завершены сами, но и численность которых завершена, согласуется с видением пространства как замкнутого мира, расчлененного на группу секторов. Оба зиждутся на федеральном упорядочении общества. Государь, чей авторитет основывается на праве распределять полномочия, отнюдь не выглядит наделенным тем величием, какое приносит безграничная власть. У него есть равные, ждущие, когда наступит их черед осуществлять эту власть. Возможность вызывать к жизни время и пространство ограничивается эрой, конец которой наступит, но возвращение которой должно быть предусмотрено, ибо и судьба династии, и судьба вождя подчиняются установленным правилам игры феодального общества.

Династические эры отмечены теми же группами символов, что и времена года, и страны света. Подсказал ли ритм времен года *непосредственно* идею их циклического чередования? Допустить это трудно, особенно если вспомнить о важности идеи центра: она играет равную роль как во временных, так и в пространственных представлениях. Она соответствует идее федерации различных протя-

женностей. С другой стороны, похоже, существует ее связь с литургическим представлением о сроках: с литургическим порядком, характеризующим эпоху и основывающимся на исходящей из центра регулирующей власти, которая одновременно определяет и календарь, и местонахождение новой столицы. Мысль, что любой временной срок невообразим без центра, не без труда перешла от собственно социальных единиц времени, вроде династических эр, к условной, но основывавшейся на опыте единице, году. Лишь благодаря заранее установленной связи между временем и пространством удалось ее применить к срокам, определяемым движением светил.

Согласно старой традиции<sup>35</sup>, государи давних времен периодически объезжали империю, начиная с востока и следуя за движением Солнца с тем, чтобы точно увязать времена и пространства. Эти государи были обязаны подражать движению солнца лишь раз в пять лет. После того как такое *пятигодичное* чествование введения нового календаря завершалось, они могли *четыре* года оставаться безвыездно в столице. Очертив границы пространства, теперь они определяли его центр. Одновременно, чувствуя основание новой эры, они определяли и цикл времен года. Однако во время своего объезда им не удавалось установить центральную точку года.

Согласно другой традиции<sup>36</sup>, лишь тот город имел право называться столицей, в котором имелся Мин тан, или Дом календаря\*. Иметь Мин тан было исключительно царской прерогативой и свидетельством прочности власти. В нем усматривалось как бы концентрированное воплощение вселенной. Воздвигнутый на квадратном основании, ибо земля квадратна, он был крыт соломенной, круглой, подобно небу, крышей. Ежегодно и в течение всего года государь прохаживался под этой крышей. Занимая место на соответствующей стороне храма, он последовательно открывал наступление времен года и месяцев. Когда, одетый во все зеленое, он в середине второго месяца весны останавливался с восточной стороны храма, эта его остановка была полностью равноценна посещению им Востока в момент весеннего равноденствия, ибо государь не ошибается ни в выборе места, ни в выборе символов. Но государь не мог до бесконечности продолжать эти круговые церемонии, боясь, что больше никогда не будет носить знаков, которые соответствуют центру и являются достоянием сюзерена. Поэтому по окончании третьего месяца лета он прекращал свои круговые обходы, которые позволяли ему выделять разные отрезки времени. Одевшись в желтое и больше не повторяя движения Солнца, он становился в центре Мин тана. Если он хотел вдохнуть жизнь в пространство, то именно здесь находилось государево место, ко-

торое ему следовало занять, а остановившись там, он выглядел, словно именно оттуда давал жизнь времени: время обретало свой центр. — Между шестым месяцем, месяцем конца лета, и седьмым, отмечавшим наступление осени, требовалось ввести дополнительный отрезок времени для того, чтобы государь мог совершить свое центральное действие. Это было время отдыха, приравняемое к месяцу, хотя его длительность не устанавливалась четко<sup>37</sup>. Ничем не ущемляя ни времен года, ни отдельных месяцев, этот отрезок времени был, впрочем, чрезвычайно важен: его принимали за целый год, ибо, похоже, именно в нем заключалась движущая сила года.

Время образовано циклической чередой эр, причем все они, будь то династии, царствования, пятилетние периоды и отдельные года, должны быть уподоблены обряду и каждая иметь свой центр. Действительно, никто не согласится с порядком, будь то ритуальным или географическим, временным или пространственным, если не предполагается, что его гарантом служит, если можно так сказать, крепкая власть, местоположение которой в пространстве выглядит центральным. В этой концепции отразился прогресс в организации общества, которое отныне выглядит нацеленным на достижение относительной иерархичности и устойчивости. Этот прогресс подчеркнул важность понятия центра, которое отнюдь не было примитивным: оно заместило представление об оси мира. Роль последнего остается заметной в календарях эпохи феодализма, судя по которым видно, что дни, непосредственно окружающие оба солнцестояния, заслуживали особого уважения<sup>38</sup>. Еще более заметна эта роль в различных, архаичных по духу мифах. В них уцелело воспоминание об эпохе, когда видение иерархизированной упорядоченности времени и пространства стремилось вытеснить представление о вселенной и обществе, основывавшееся на простом их противостоянии и чередовании.

И, не думая объезжать империю или кружить по Мин тану, Яо внес в мир порядок, ограничившись отправкой на четыре полюса четырех уполномоченных по астрономии; Шунь в свою очередь установил новый порядок, удовлетворившись отправкой четырех изгнанников на четыре горы на земных полюсах. — Посланцами Яо<sup>39</sup> были два брата Си и два брата Хэ. Си-Хэ — это Солнце, а точнее, Мать Солнц, которых насчитывалось десять, по одному на каждый день десятичного цикла\*. Си-Хэ *единственна*, когда представляет десять солнц, но она же и *двойственна*, ибо, находясь замужем, образует чету. Поэтому же Си и Хэ составляют чету астрономов. По правде говоря, чету сложную, ибо имелось по три Си и Хэ.

Но, как только между ними распределяли страны света и времена года, их оказывалось вместе не 6, а 4. Дело в том, что Яо, отобрав у двух противостоящих групп лидеров, позаботился оставить в столице, этом воплощении своей регулирующей власти, старшего из трех Си и старшего из трех Хэ. Вместе с ними он образовывал центральную и царственную триаду. Если принимать ее за 1, центр оказывался в середине квадрата. Таково и Солнце, устойчиво расположенное в центре; власть государя проявляется там с полной силой. И эта же власть расчленена на четыре части, по четырем странам света, принимая там обличье, соответствующее каждой из четвертей мира. Год теперь может распределяться по *секторам*, причем каждому будут предоставлены символы, характерные для его отдельных *сезонов*. Эти лучистые сектора словно бы исходят из Солнца-господина, которое вынуждено расщепляться на четыре части, чтобы управляться с различными территориями. Тем не менее истинным числом солярного цикла остается 6, а не 4 или 5, так же как первичное размежевание пространства происходило просто на полосы, а не по квадратам.

Помимо Си и Хэ нам известны и другие сыновья Солнца. Их тоже было шестеро. К тому же они выходили из живота матери по трое: трое *слева*, то есть на Восток, и трое *справа*, то есть на Запад<sup>40</sup>. Подобно Си и Хэ, изгнанников Шуня, отправленных обновить свои достоинства в четырех странах света, также было четверо вроде бы только в начале<sup>41</sup>. Но затем они образуют союз двух групп по трое в каждой. Одна из них называлась Три-Мяо. Во второй двое сплотились вокруг могущественного персонажа. Превратившись в черепаху на *трех* лапах, Кунь, как его звали, отправился царствовать на Дальний *Восток*, то есть налево, на Гору птиц. Лицом к ним, но на Дальнем *Западе*, то есть на правой стороне, также на Горе птиц, восседали Три-Мяо, превратившиеся в *трехтелую* Сову. Виновные в том, что изуродовали время, Три-Мяо в ходе танцевального празднества были укрощены танцевавшим в костюме из перьев героем, которому этот подвиг принес трон<sup>42</sup>. Что касается Куня, плясать не умевшего, то он исполнил беспомощный танец, и Шунь, которого тот пытался лишить империи<sup>43</sup>, им пожертвовал. А мы знаем, что в стародавние времена группы танцоров состояли из трех человек<sup>44</sup>. Знаменателен и такой факт: в ходе ритуальной схватки во время празднеств, открывавших новую эру, сходились два вождя, каждый в сопровождении двух секундантов<sup>45</sup>. Они представляли две *дополняющие одна другую* группы, две *половинки* общества, которые, сменяясь, делили между собой власть<sup>46</sup>.

Этот принцип простого чередования объясняет противостояние лицом к лицу действующих лиц обряда. Вместо того чтобы выст-



раиваться квадратом, они становились вдоль оси, разделявшей на обрядовой площадке оба лагеря. У времен года и стран света заимствовались символы, предназначенные характеризовать сроки и места. Это сделало возможным представление о времени и пространстве как состоящих из раздельных, но сходящихся к центру конусов, причем именно из центра проистекает их способность длиться и сосуществовать. В его основе лежат еще более древние взгляды, которые полностью определялись не просто индивидуальными ощущениями и не просто наблюдением за природой, а общественными обыкновениями. Они позаимствованы у картины обрядовой схватки, в которой сходились при особо волнующих обстоятельствах две социальные группы. Именно это ритуальное столкновение поочередно приводило к власти представителей дополняющих друг друга общественных групп до того, как игры феодальной политики привели к чередованию на высшем посту представителей различных добродетелей, в которых отражались различные свойства временной длительности и пространственной протяженности. В те времена общественная организация еще подчинялась двухтактному ритму простейшего чередования и простейшего противостояния. Им же диктовались похожие словно близнецы представления о времени и пространстве.

Периодическая потребность в переустройстве подводила общество к этому простому ритму жизни. Ведь пространство состоит из то насыщенных, то словно размытых отрезков; оно опустевает и угасает там, где выглядит замершей какая-либо общественная жизнь; похоже, что все оно целиком заключено внутри священной ограды обрядовых общих собраний. В свою очередь и время образовано отрезками слабой и сильной интенсивности: оно словно бы все сконцентрировалось в периодах празднеств и общих собраний. Оба слова, «хуэй» и «цзи», означают время, но, скорее, в смысле случайно подвернувшейся возможности. «Цзи» вызывает в уме мысль о встрече или сроке, тогда как «хуэй» — о людском скоплении: рынке, ярмарке, собрании, празднестве, обществе. Временная длительность выглядит сама собой насыщенной и цельной лишь в событиях, наполненных общинной жизнью, являющихся вехой и выглядящих словно основание времени.

Положение, которое мудреные обряды раз в год навязывали государю, стоящему в середине Мин тана, словно бы он — ось года, похоже, соответствует периоду уединения, во время которого прежние вожди должны были оставаться в самой глубине своих жилищ<sup>47</sup>. Мифологические свидетельства расходятся в том, что касается длительности этого периода: он продолжался, как говорят, то

ли двенадцать дней, то ли шесть и заканчивался на седьмой. Есть основания думать, что эти шесть либо двенадцать дней посвящались или шести домашним животным, или двенадцати зверям, знакам двенадцати месяцев<sup>48</sup>. Их использовали для обрядов и наблюдений<sup>49</sup>, позволявших прогнозировать, а точнее сказать, *предопределять* с помощью предсказаний и примет хорошее состояние скота и богатство будущего урожая. К примеру, в двенадцати днях видели прообраз двенадцати месяцев года. Этот особый период рассматривали как *своего рода сгусток времени, равнозначный длительности всего года*. Существование двух ученых измерений года и лунно-солнечного календаря объясняет, почему ему приписывалась изменчивая продолжительность. Считалось, что в солнечном году насчитывается 366 дней; в то же время в году религиозном их было только 360. В двенадцати лунных месяцах первоначально насчитывали по 29 дней, причем пятнадцатый день всегда принимался за день полнолуния и середину месяца. Но позднее длительность 6 из них была доведена до 30 дней. Общая длительность двенадцати лунных месяцев, составлявшая 348 или 354 дня, была меньше на 6 или 12 дней длительности религиозного года и на 12 или 18 дней короче солнечного. На практике это привело к тому, что была принята система *пятилетних циклов* и промежуточных месяцев: первому, второму и четвертому годам каждого цикла приписывалось по 354 дня и 12 месяцев, тогда как в третьем и пятом году было по 13 месяцев и по 384 дня<sup>50</sup>. Тем не менее религиозная мысль не переставала приписывать первым двенадцати дням года как бы отдельное существование<sup>51</sup>.

Это были дни совершенно особенные по своей природе. С ними был связан праздник, название которого может быть истолковано так, словно речь идет о *самой долгой* ночи года. Именно так его и стали понимать после того, как возникла мысль провести ось года через дни солнцестояния, причем за ее исходную точку был принят день зимнего солнцестояния. Но начало китайского года в принципе изменчиво: устанавливая часы, дни и месяц его начала, различные династии определяли свои эмблемы и календарь с тем, чтобы выделить время своего господства. Вместе с тем знаменателен такой факт: начало года всегда колебалось только среди месяцев холодного времени года. С момента возникновения зимний праздник не был посвящен солнцестоянию. Возможно, его названием хотели подчеркнуть, что это праздник *удлиняющихся* ночей. И, определенно, для него характерны все приметы праздника урожая. Прежде всего его продолжительность была очень велика и на деле определялась природными факторами — заморозком и оттепелью<sup>52</sup>. Вместе с начальными и завершающими церемониями празднества ох-

ватывали весь зимний период. И некоторые обряды от них оторвались: отнесенные на восьмой и второй месяцы, они отмечали оба конца равноденственной оси года<sup>53</sup>. Появилась тенденция распределять ритуалы годичной литургии с учетом одновременно как этой равноденственной оси, так и оси солнцестояний: так, подчиняясь разделению пространства на *четыре страны света*, литургический порядок, основывавшийся на разделении года на четыре сезона, служил ритмизации времени. Но следует отметить, что один из концов этих перекрещивавшихся осей был почти полностью лишен религиозного значения, ибо приходился на летние каникулы, всего лишь время отдыха и воздержания. Зимние каникулы, напротив, очень важны. Хотя и сжатые до предела шести или двенадцати дней, они, похоже, ценились, как целый год.

Они приобрели такое значение в силу того, что в конечном счете выбрали всю мощь, содержащуюся в празднествах мертвого сезона<sup>54</sup>. Находясь между двумя годами, между двумя сезонами полевых работ, тот сконцентрировал в себе все действительно *важное* время. В этот период люди, разъединенные работами на поле, вновь собирались вместе в своих селениях и местечках. За бездуховным, эгоистическим, однообразным и лишенным переживаний временным отрезком следовал временной отрезок, насыщенный религиозными надеждами и тем творческим духом, что присущ сообщаемым делам. Как время пустое противостоит времени насыщенному, так простой ритм противопоставлял период рассеянной жизни, когда сохранялась лишь скрытая общественная жизнь, периоду общения, полностью посвященному обновлению общественных связей. Этот ритм не был *целиком взят у природы*. Если он и выглядит зависящим от совокупности природных условий, определяющих существование живущего прежде всего сельским хозяйством общества, то лишь потому, что период, когда человеческий труд на земле больше не возможен, лучше всего подходит для того, чтобы люди смогли заняться своими духовными интересами. Природа и подает нужный сигнал, и предоставляет необходимую для этого возможность. Но потребность, побуждающая заметить сигнал и ухватиться за возможность, заключена в самой общественной жизни. Общество не может существовать, не воссоздаваясь. Китайцы пришли к мысли, что временная длительность не может сохраняться, не подвергаясь периодическим обновлениям, потому что сами испытывали потребность в периодических общих сборах. А поскольку празднества, в ходе которых людская группа воссоздавалась, были всегда приурочены к мертвому сезону, люди воображали, что и обновление времени должно совершаться ежегодно. Из представления о годовой цикличности и заботы найти в природе

что-то ей соответствующее и проистекало желание увязывать каждое проявление общественной жизни с приметами жизни природной. Но в принципе старые празднества мертвого сезона отражали только людские нужды, собственно социальные потребности<sup>55</sup>. Доказательством служит факт, что они прежде всего и главным образом были призваны обеспечивать не благополучие и хорошие урожаи, но увековечить людское сообщество.

И ради достижения этой цели сообщество не жалело ничего. Оно приводило в действие те силы, что имелись в его распоряжении. Бросая в дело все, оно не щадило и себя. В бешеной, животворящей оргии смешивались живые и мертвые, существа и вещи, имущество и разнородные изделия, люди наряду с богами, женщины вместе с мужчинами, молодежь перед лицом старцев. В схватки, готовившие это всеобщее общение, всеми возможными способами вовлекались мертвые против живых, старики и молодежь, все прошлое и все будущее. Так между поколениями устанавливалась преемственность, которой пользовалось и само время: его *переустройство* начинало выглядеть как *омоложение*. Нетрудно поэтому представить, как праздник Нового года готовился с мыслью об успехе предстоящей сельской страды. Гулянья заканчивались до бесконечности повторявшимся и идущим от одного к другому возгласом: «Десять тысяч лет! Десять тысяч лет!»<sup>56</sup> Когда праздник совершался в честь вождя, наделенного мистическим могуществом, эта здравица выглядела приветствием его возвышения, пожеланием, обращенным к его династии, открытием новой эры. Будучи примененной для того, чтобы *выявить* нового вождя, она служила еще для наделения его личности жизненной силой, оправдывавшей самые беспредельные надежды на продление рода<sup>57</sup>. В те же времена, когда праздник долгой ночи совпадал с зимним собранием крестьянской общины, возглас «Десять тысяч лет!» *обозначал* и всю надежду племени на успех его трудов, на бесконечно повторяемый успех, которым людскому сообществу гарантировался его непреходящий характер. В ходе собраний мертвого сезона время, словно бы опустошенное и лишившееся силы в повседневной текучке, внезапно переполнялось животворящей действительностью. Обогащенный смешением надежд и воспоминаний, этот его отрезок насыщался созидательной мощью, присущей возникающим при совместной деятельности взволнованным порывам. Все прошлое, все будущее, время в целом, да и все пространство словно бы переплетались по случаю сакральных дней и в сакральных местах, где человеческая группа приходила к осмыслению себя самой как постоянной и *целостной* единицы.

В цивилизациях, сопутствующих общностям с напряженной внутренней жизнью, преемственность выглядит важнейшей чертой временной длительности. Достигающая максимума интенсивности в период зимнего прекращения полевых работ, общественная жизнь китайцев внезапно сворачивалась, как только возобновление сельскохозяйственных работ вынуждало людей рассеиваться по своим полям. Соответственно время и пространство представляли во всей своей полноте в те моменты и в тех местах, которые предназначались для всенародных собраний и празднеств. Периоды силы, связанные с людными землями, чередовались с периодами слабости, связанными с землями опустевшими. Из необходимости ритмичного обновления социального чувства зарождалась мысль, что время и пространство в равной степени обладают ритмической организацией. Эта ритмическая организация, принцип которой заключался в антитезе периодов рассеивания и собирания, сначала проявилась в единой мысли о простом противостоянии и чередовании, а представление о времени и пространстве изначально привело к ощущению ценностного различия между качествами времен и мест.

С другой стороны, временная длительность и пространственная протяженность кажутся существующими в полной мере только там, где они были связаны с жизнью общества. Казалось, что, будучи подчинены необходимости периодического воссоздания, происходят они из единого центра. Это позволяло пространственным представлениям воздействовать на представления о времени, которые первоначально влияли на них. К убеждению, что временная длительность и пространственная протяженность различаются своим качеством, добавилась еще одна идея, что временные и пространственные отрезки изменчивы по своей природе. Этот шаг вперед был сделан после того, как представление о пространстве начало подчиняться не зрелищу двух сталкивавшихся между собой групп, но их построению квадратом, когда осевая линия разделяла участников, угасая в занятом вождем центре собрания. В основе такого построения лежал принцип растущего усложнения социальной структуры. Она больше не основывалась на двух взаимодополняющих друг друга группах, которые, чередуясь, сменялись у власти. Теперь в ее основе лежала федеративная организация. Находившийся в точке пересечения различных силовых линий государь, от чьей добродетели зависели дела всего объединения, похоже, был занят сплочением его разнородных сил в некое целое. Во время общенародных празднеств эти различные силы и свойства выглядели распределенными между четвертями вселен-

ной, а потому заимствовали свои символы у четырех стран света. Многообразие пространства сразу же проявляется в его частях, ориентированных по странам света. И сразу же время выглядит распавшимся на четыре сезона. Хотя отдельные звенья объединения больше не сменялись у власти, подчиняясь простому ритму, который соответствовал существованию в объединении двух дополняющих друг друга групп, принцип чередования продолжал управлять феодальной организацией. Да и время отныне казалось состоящим из отдельных эр, следовавших одна за другой в циклическом порядке, так что и сами они стали воображаться как циклы. Так объясняется теория Пяти высших добродетелей, которые то вершили из центра делами вселенной, то оказывались сосланными на далекие ее окраины. Тем не менее пространство, навязавшее времени четырехтактный ритм в силу собственного размежевания на четверти, и само оказалось вынуждено ему подчиниться. В результате протяженность была разделена на пять охватывавших друг друга иерархизированных квадратов, различавшихся степенью собственной цельности: так проявился ритм присущей каждому из них периодичности своего воссоздания.

Китайцы никогда не стремились осмыслить время и пространство как две однородные среды, выражаемые абстрактными понятиями. Они их разбили на *пять* разделов, которыми пользовались для распределения знаковых символов, отмечающих разнообразие сроков и мест. Подобный взгляд послужил им основанием для своего рода всеобъемлющего искусства: базируясь на знании, которое нам представляется совершенно схоластичным, оно стремилось путем простого использования действенных символов осуществить обустройство мира, вдохновлявшееся принципами обустройства общества. С другой стороны, китайцы избегали видеть во времени и пространстве две независимые концепции или две автономные величины. В них они различали комплекс *рубрик*, соответствующих действующим совокупностям сил, их конкретным группам. Отнюдь не выглядя хаотичными, подборки таких рубрик в их глазах подчинялись принципу упорядоченности: этот принцип смешивался с ощущением действенности ритма. Очевидная в области организации общества, эта действенность выглядит не менее ценной, когда заходит речь об организации мысли. — Это же ощущение вселенской действенности ритма лежит, как мы увидим, в основе концепции Инь и Ян.

## Глава вторая

### ИНЬ И ЯН

Над китайской философией, во всяком случае в той ее части, что нам известна<sup>58</sup>, господствуют понятия Инь и Ян. Это признается всеми ее толкователями. Они рассматривают эти два обозначения с тем оттенком уважительности, которой заслуживают философские термины, и видят в них выражение ученой мысли. Будучи склонны истолковывать Инь и Ян, приписывая им строго определенный смысл, более подходящий для схоластических творений, они торопятся определить их с помощью заимствованной у философов Запада терминологии. Так, они единодушно заявляют, что Инь и Ян суть *силы* или с тем же единодушием утверждают, что они — *сущности*. Те, кто рассматривает их как силы, а к этому в общем-то склоняются в своем большинстве современные китайские критики, видят преимущество в сближении этих древних понятий с символами, используемыми в современной физике<sup>59</sup>. Другие же — это в основном западные исследователи — восстают против столь анахронического истолкования<sup>60</sup>. В прямо противоположном духе они утверждают, что Инь и Ян — сущности (субстанции), несколько не задаваясь вопросом, содержится ли в философии Древнего Китая хотя бы малейшая видимость различия между силами и сущностями. Черпая свои доводы в их определении, они пытаются приписать китайской мысли стремление к дуалистскому субстанциализму и готовы обнаружить в Дао концепцию высшей реальности, аналогичную божественному началу<sup>61\*</sup>.

Дабы избежать малейшей предвзятости, следует рассмотреть, как в древности применялись термины «инь» и «ян», не впадая при этом в хронологический педантизм и сохраняя в уме память об опасностях доказательств через отсутствие свидетельств. — Китайская традиция возводит представление об Инь и Ян к первым астрономам<sup>62</sup>. Действительно, упоминание этих символов находится в календаре, историю которого удастся проследить с III в. до н. э.<sup>63</sup> В наши дни модно приписывать теоретикам гадания первую мысль о метафизической концепции Инь и Ян: эти слова достаточно часто мелькают в тексте относительно искусства гадания. Долгое время этот текст принимался за творение самого Конфуция (нач. V в. до н. э.). Сегодня его предпочитают датировать IV—III вв. до н. э.<sup>64</sup>). Теоретики музыки никогда не прекращали своих мудрствований на тему согласующихся («тяо») действий, приписываемых ими Инь и Ян. К этой теме особенно любит возвращаться Чжуанцзы, автор IV в. до н. э., чья мысль относится к даосской школе<sup>65</sup>. Краткий и точ-

ный намек на эту согласованность действий находится в тексте Моцзы<sup>66</sup>: подобно учению Конфуция, взгляды Моцзы представляют одну из гуманистических традиций мысли. Его творчество относится к концу V в. до н. э. Добавим, что выражения «инь» и «ян» фигурируют в географической терминологии: та определенно вдохновлялась, во всяком случае, в том, что касалось священных мест, религиозными принципами. — Начиная с периода, протянувшегося от V до III в. до н. э., символы Инь и Ян находят применение у теоретиков самых различных направлений. Столь широкое использование создает впечатление, что оба термина выражали понятия, восходившие к совокупности самых разных учений и технических методов.

Данное впечатление получает подтверждение, как только обращаешься к «Книге песен» («Ши цзин»), чтобы проверить употребление слов «инь» и «ян». Обычно эта книга не привлекает внимания в таком плане. Считается, что в ней речь идет о простонародном их применении, не представляющем интереса в философском отношении. Однако, когда встает вопрос об изучении терминов и понятий, «Ши цзин» служит самым надежным источником: этот поэтический сборник, составление которого относится не позднее чем к началу V в. до н. э., лучше других древних текстов сопротивлялся позднейшим трактовкам. В лексике «Ши цзина» слово «инь» вызывает мысль о холодной и облачной погоде<sup>67</sup>, о дождливом небе<sup>68</sup>; оно применяется к тому, что расположено внутри («нэй») <sup>69</sup>, и, в частности, им обозначается темный и холодный погреб, в котором летом хранится лед<sup>70</sup>. Слово «ян», напротив, рождает мысль о солнечном<sup>71</sup> и жарком дне<sup>72</sup>; оно может также подойти для описания пляшущего мужчины в разгаре танца<sup>73</sup>; оно также пригодно при рассказе о весенних днях, когда начинает чувствоваться настоящий солнечный жар<sup>74</sup>, а также при описании десятого месяца года, когда приближается зимнее уединение<sup>75</sup>. Слова «инь» и «ян» отражают противоположные и конкретные стороны не только времени, но и пространства. «Инь» напоминает о тенистых склонах, севере горы, юге реки, слово «ян» произносят, если упоминаются солнечные склоны<sup>76</sup>, север реки, юг горы, если речь о месторасположении, подходящем для столицы<sup>77</sup>. Знаменательно, что при выборе места для будущего города основатель начинал с того, что в своем священном одеянии обходил эти места, где совершались гадания: этот осмотр назывался изучением Инь и Ян (или, если перевести, изучением сумеречного и солнечного склонов)<sup>78</sup>. Здесь небесполезно напомнить, что десятый месяц года назывался в «Книге песен» месяцем «ян», и обрядами предписывалось именно тогда начинать строительные работы. Можно предположить, что они



начинались с выбора места для дома. Эти строительные работы требовалось завершить к первым весенним дням<sup>79</sup>; им соответствовал эпитет «ян». Нельзя пренебрегать этими самыми ранними и самыми надежными из всех имеющихся свидетельств. Они выражают конкретное богатство содержания слов «инь» и «ян». Похоже, что эти символы находили применение при самых различных действиях, но это всегда были обрядовые действия, и они были связаны со всеобъемлющим знанием. Анализ представлений о времени и пространстве позволил заранее почувствовать всю значимость и древность такого знания. Его предметом было подыскание места и выбор срока, подходящего по религиозным мотивам. Оно связано с обрядностью и церемониалом, искусством топографии и искусством хронологии.

\* \* \*

На этом знании основывалась вся совокупность приемов предсказания. Даже если учесть случайности, от которых зависело, что уцелеет из документов, нет ничего удивительного в том, что в последующем обнаружилось, что самые древние из рассуждений об Инь и Ян содержались в небольшом трактате «Комментарий привязанных слов» («Си цы чжуань»), дополнявшем «Книгу перемен» («И цзин»), единственный дошедший до нас учебник гадания. Нет ничего удивительного и в том, что автор «Комментария» упоминает Инь и Ян, не думая давать им определение<sup>80</sup>. По правде говоря, достаточно прочесть его без предубеждения, чтобы почувствовать, что он лишь намекает на хорошо знакомые понятия. Как мы увидим, единственный афоризм, содержащий слова «инь» и «ян», из которого мы можем угадать, какой смысл им вкладывался в эти символы, выглядит застывшим оборотом, цитатой из прошлого. Впрочем, именно это обстоятельство и предоставляет нам единственный шанс верно истолковать этот афоризм.

В «Си цы чжуань» говорится: «Раз Инь, раз Ян, это и есть Дао»<sup>81</sup>. Эта фраза — подлинная загадка. Самый буквальный ее перевод рискует затемнить ее смысл. Тенденциозен даже тот, который я только что сделал, так как подразумевает: «Время Инь, время Ян...» Несомненно, есть вероятность, что интересующийся гаданием автор рассматривал выражение с точки зрения определения сроков. Однако, взятое само по себе, оно могло быть прочтено и иначе: «Сторона Инь, сторона Ян...» Тем не менее то, что мы уже знаем о взаимосвязи пространственно-временных представлений, позволяет нам отбросить как односторонние оба варианта. Думается, сближением символов Инь, Ян и Дао одновременно подсказывается как мысль об их чередовании, так и мысль об их противостоянии. Но

это еще не все. Пристрастность содержится в самом написании этих слов. Действительно, следует ли писать их с большой или с малой буквы? Скажем,

Сначала Инь, затем Ян  
    Это и есть Дао!  
Здесь Инь, там Ян.  
Или же  
Время инь, время ян  
    Это и есть Дао!  
Сторона инь, сторона ян.

Идет ли речь о чередующихся или противостоящих сущностях или силах? Из осторожности скажем — началах. Или же речь о разных, о противоположных или чередующихся сторонах? Невозможно прийти к заключению, пытаясь сразу же установить смысл слова «дао». Ведь единственное, что дает нам понять «Комментарий привязанных слов», это слово отражает представление, связанное с идеей превращения «и», циклического изменения «бянь», взаимного проникновения «тун». Перед нами открыт только один путь. Афоризм из «Си цы чжуань» замечателен своей формой. Можно надеяться прояснить его смысл, лишь сближая сходным образом построенные выражения.

«Комментарий» предоставляет нам два таких примера. В начале трактата есть пассаж, призванный разъяснить точное соответствие между приметами природы и манипуляциями прорицателя. Афоризм «Раз холодно, раз жарко» или «Раз — холодная погода, раз — жаркая погода» следует сразу же за выражением, относящимся к оборотам Солнца и Луны. Он предшествует указанию, что Дао в своей ипостаси Цянь («Цянь дао») являлся самцом, а в ипостаси Кунь («Кунь дао») — самкой<sup>82</sup>. Всей традицией признается, что важнейшие изначальные символы гадания «Цянь» и «Кунь», представленные непрерывной или прерывистой линиями, являются главными графическими знаками Инь и Ян. В другом месте «Си цы чжуань» сближает женский символ «Кунь» с закрытой дверью, за которой женщина прячется, укрывая внутри («нэй») себя плод. Там же мужской символ «Цянь» сближается с открывающейся дверью (мужское начало распространяется и воссоздается; оно производит, толкает, растет; оно проявляется вовне («вай»)<sup>83</sup>. Вслед за этим автор писал: «Раз закрыто, раз открыто, таков цикл развития, «бянь»! Бесконечное хождение вперед и назад («ван лай»), это взаимное проникновение («тун»)!»<sup>84</sup> Сближение этих двух оборотов создает впечатление, что Инь и Ян входят в совокупность представлений, над которой господствует идея ритма. Казалось бы, можно предугадать,

что *любой образ*, запечатлевший *две противоположные стороны*, способен стать символом этой идеи.

Близкая формулировка содержится в «Гуй цзан» («Возвращение в сокровищницу»). Так называется уже давно утерянный учебник гадания<sup>85</sup>. Есть вероятность, что он был гораздо теснее связан с давними религиозными традициями, чем «И цзин». Судя по дошедшим до нас отрывкам, книга изобиловала мифологическими сюжетами<sup>86</sup>. Рассмотрим два отрывка, в которых идет речь о Си-Хэ. В эпоху Хань традиция отводила астрономам Си и Хэ создание концепции Инь и Ян<sup>87</sup>. Но мы знаем, что Си-Хэ — Мать Солнца или же сама Солнце. Именно так рисует ее нам «Гуй цзан». В стихах в нем подробно описывается, как оно восходит по пустотелому стволу царственного и божественного Тутовника, возвышающегося в Восточной («ян») долине<sup>88</sup>. Именно там, говорится в книге, Си-Хэ, входя или выходя, производит тьму или свет, «хуэй мин». В другом месте «Гуй цзан» сказано: «Посмотрите, как возносится оно на небо, — раз свет, раз тьма («и мин, и хуэй»), — это сын Си-Хэ покидает долину Восхода!» Оба этих отрывка заслуживают внимания. Они выявляют мифический подтекст и теснейшую взаимосвязь темы движения вперед-назад (то закрытая, то открытая дверь, вход и выход) и противостояния света и тьмы. Они также показывают, что мы имеем дело с установившимися выражениями, с насыщенными поэзией народными пословицами.

Выше я показывал, как подобные застывшие обороты замечательны своей символической емкостью. Она позволяет им переключаться друг с другом. Так, выражение «и мин, и хуэй» («сначала свет, затем тьма!») или «здесь свет, там тьма!»), очень близкое по форме и смыслу, во всяком случае, если не забывать первоначальное значение терминов «инь» и «ян», к афоризму из «Си цы чжуань» «и инь и ян» («сначала тень, потом залито солнечным светом, здесь тенисто, там освещено!»), обнаруживается дословно у Чжуанцзы.

Как и афоризм «раз холодная погода, раз теплая погода» в «Си цы чжуань», он стоит перед выражением, напоминающем об оборотах Солнца и Луны. В этом отступлении, не содержащем ничего собственно даосского, Чжуанцзы стремится возможно нагляднее описать игры Инь и Ян<sup>89</sup>. В другом месте, где сгрудились<sup>90</sup> сходные по форме выражения — время изобилия, время оскудения; время очищения, время помутнения; время жизни, время смерти... — он их описывает подробнее. Чжуанцзы множит эти присказки на поэтичнейшей странице, где пытается передать словами древнюю симфонию, партитуру которой, вероятно, имел перед глазами; эта симфония была посвящена мифу о Си-Хэ: она прославляла Священный пруд, где каждое утро Мать Солнца обмывала Восходящее солнце<sup>91</sup>.

Одна из поговорок, содержащаяся в этой своеобразной поэме, заслуживает особого внимания. Это поговорка «и цин и чжо». Я перевел ее словами «время очищения, время замутнения». «Цин» передает ощущение чистого, худого, тогда как «чжо» — чего-то тяжелого, мутного. Эти два слова с противоположным смыслом вызывают образ осадка под очистившейся массой перебродившей жидкости. Они также могут служить для обозначения двух противоположных сторон того, что мы называем материей или субстанцией. Но одновременно «чжо» относится к *глухим* и невнятным звукам, низким и густым нотам, тогда как «цин» — к звукам *чистым* и ясным, к нотам пронзительным и высоким<sup>92</sup>. А поэтому и все выражение должно бы быть прочитано, как если бы оно означало:

безразлично: { «здесь худой, там толстый»  
 ↓ ↓  
 «сначала пронзительно, потом глухо» }

И действительно, сочиняя с желанием раскрыть устройство всех вещей, при содействии огромного количества народных поговорок, своеобразную космическую симфонию, Чжуанцзы, как кажется, не имеет ни малейшего представления о том, что за различие существует между ритмом и материей<sup>93</sup>. Он отнюдь не думает противопоставлять друг другу, как две автономные величины, силы или сущности; он не ставит действительность выше какого-либо принципа; он ограничивается выбором контрастирующих образов. И наконец, за поговоркой «и цин и чжо» следует оборот, который вроде бы предполагает музыкальную метафору, но больше важен как вывод: «Инь и Ян приходят к согласию («тяо») и становятся гармоничными («хэ»)<sup>94</sup>. Перечислив несколько значимых контрастов, раскрывающих ритмическое устройство вселенной, Чжуанцзы и использует этот оборот. Похоже, что антитеза Инь и Ян может служить (несомненно, потому, что она особенно волнующа<sup>95</sup>) для обозначения любых возможных контрастов. Отсюда, в частности, стремление усматривать в каждом из них антитезу Инь-Ян, которая выглядит всеохватывающей. Эта антитеза является отнюдь не противопоставлением двух сущностей, двух сил или двух начал, а лишь двух обозначений, более чем другие наделенных силой внушения. Вместе они способны напоминать о всех других собранных парах обозначениях. Они это делают с такой мощью, что выглядят так, словно их *порождают*, и их самих, и их взаимопроникновение. Вот почему в паре Инь и Ян видят *способность* служить главными *рубрикаторами*. И в знак признания особой ее значимости чете Инь-

Ян приписывают то гармоничный союз, то гармоничное действие («тяо хэ»), что, как воображают, лежит в глубине любой антитезы и выглядит господствующим над всей совокупностью составляющих вселенную контрастов<sup>96</sup>.

По знаменательному совпадению, к слову сказать, подтверждающему ценность народных поговорок и тот факт, что все философы черпают из одного источника, Моцзы также вспоминает об этом исполненном согласия действе («тяо») в единственном месте, где называет Инь и Ян. Если этот отрывок не является позднейшей вставкой, он служит самым древним философским текстом, где говорится об этих символах<sup>97</sup>. Но он интересен и с других точек зрения. Указав на антитезу жаркого и холодного, Моцзы далее говорит об Инь и Ян в отступлении, относящемся к небу и ходу времени, и замечательном, в частности, метафорами, позаимствованными у музыки. Исполненное согласия действо Инь и Ян (не менее примечательное) отнюдь не преподносится как выражение заключенного в них начала. *Его источник — общественного характера. У ритма нет автора, но есть своего рода ответственный управляющий, принадлежащий к миру человеческому. Способность регулировать ритм мироздания является прерогативой вождя, которому общество передает полную ответственность и власть. «Царь-Святой вызывает в подходящий («цзе»)<sup>98</sup> момент четыре времени года; он приводит к согласию («тяо») Инь и Ян, дождь и росу». Оба этих значительных символа, как видим, ставятся здесь на один уровень с дождем и росой<sup>99</sup>. Несомненно, это самая интересная черта данного отрывка. Она позволяет подтвердить выводы предшествующих наблюдений: Инь и Ян ценны и как обозначения, и как выражения конкретных свойств. В данном случае Моцзы и желает вызвать в уме образ, о котором эти обозначения, взятые в своем изначальном смысле, действительно напоминают: когда рядом с противопоставлением дождя и росы стоит антитеза Инь-Ян, она определенно обозначает противоположность теневых и солнечных сторон. Нам еще предстоит объяснить, почему именно эта антитеза среди многих других породила символы, призванные служить главными рубриками. Следует припомнить, что контраст Инь и Ян образует зрелище, которым, похоже, управляет музыка. Но сейчас для нас главное — отметить, что ничто не заставляет видеть в Инь и Ян сущности, силы, начала. Это только обозначения, наделенные поистине безграничной, а вернее, всеобъемлющей способностью будить воображение.*

Несомненно, «теория» Инь и Ян очень многим обязана музыкантам. Пожалуй, даже больше, чем астрономам и прорицателям. Но

определенно, что и музыканты, и астрономы, и прорицатели отталивались от представления, которое, как оно выражено в мифах<sup>100</sup>, восходит к бытовому сознанию. Похоже, над этой мыслью господствовало убеждение, что вселенную, как и все ее проявления, характеризует контраст двух ее конкретных сторон. Когда в силу тех либо иных соображений технического порядка контраст рассматривается с точки зрения установления временных сроков (так бывает в искусстве прорицания, которое, в отличие от геомантии, искусства выбора мест, прежде всего озабочено предсказанием сроков), противопоставление его аспектов влечет за собой мысль об их чередовании. Вот почему мыслится, что у мироздания нет явности, которая не соответствовала бы *всеобщности циклического порядка* («тяю», «бянь», «тун»), образуемой единством *двух чередующихся и взаимодополняющих проявлений*. Но это единство достигается в сфере времени не в меньшей мере, чем в сфере пространства. Понятие чередования может быть подсказано как пространственными, так и временными моментами. С не меньшей силой оно возникает, когда рядом помещаются исходящие лучами из одного центра секторы, и в тех случаях, когда те чередуются циклами. Мы уже видели, что здесь не имеет значения перенос на него особенностей конкретного времени. Время распадается на циклические группы, причем некоторые из них, скажем царствования и эры, совершенно отличны от года благодаря своей связи с пространством. Это наблюдение заставляет предположить, что Инь и Ян в своем качестве астрономических обозначений могли быть приняты за космогонические величины, но в принципе не подходили для чисто временных представлений. Китайская мысль, будь то обыденная или профессиональная, никогда не отделяет рассмотрения сроков от расстояний. Это еще раз доказывает, что термины, принятые для выражения циклической противоположности образующих любую реальность признаков, требуют пространственных образов. Афоризм из «Си цы чжуань» «и инь и ян» без ущерба для его смысла может быть передан фразой «раз (время) инь, раз (время) ян», если толковать его с точки зрения прорицателей<sup>101</sup>. Но он также подразумевает мысль «раз (сторона) инь, раз (сторона) ян»<sup>102</sup>. Существует только один способ не слишком пристрастно понимать этот афоризм, а именно прочитывать его как «раз (признак) инь, раз (признак) ян», не забывая при этом, что такое противопоставление пробуждает в сознании конкретный и сложный образ — тени в сочетании со светом. Подразумевается также, что эти противоречивые признаки воспринимаются всегда в их чередовании: они выглядят сменяющими друг друга не только в тех случаях, когда рассматривается смена периодов темноты (ночи, зимы) светлыми периодами (лета, дня),

но еще и в тех случаях, когда в сознании возникают двойственные картины пейзажа с *возможностью* перехода с тенистого склона, «инь», на солнечный, «ян».

\* \* \*

Как видим, трудно рассматривать термины «инь» и «ян» в качестве простых звукосочетаний, произвольно подобранных то ли астрономами, то ли прорицателями для обозначения выдуманных ими величин. Сначала эти слова вызывают образ, который примечателен тем, что предполагает одновременное видение сроков и мест. Однако, хотя и с трудом, идея чередования, как кажется, возоблада-ла над идеей противостояния. Этим фактом нельзя пренебрегать. С ним связана одна из услуг, оказываемых символами Инь и Ян. Ведь при создании календаря они послужили мудрецам направляющими принципами. А в календаре китайцы видят высший закон<sup>103</sup>. В их глазах этот закон управляет всеми движениями природы, потому что в нем заключено правило, которому подчиняются все людские поступки. При применении в календарях Инь и Ян выглядят обоснованием ритма смены времен года. — Если ученые смогли доверить им эту роль, то потому, что эти знаки обладали способностью напоминать о *ритмической модели жизненного уклада*, еще в древности принятого китайцами.

Сразу же после того, как он рассказал о совместном действии Инь и Ян, Чжуанцзы цитирует поговорку: «Зимующие животные начинают шевелиться». Она всегда связана, как в этом пассаже «Чжуанцзы», с весенним пробуждением грома. И повторена во всех календарях, будь они ученые или простонародные. Согласно ученому календарю на астрономической основе, «Помесячные приказы» («Юэ лин»), зимующие животные прекращают спячку, когда слышится первый гром. Когда же они скрываются в своих берлогах, грома больше не слышно. Так бывает дважды в году: в весеннее и осеннее равноденствие. Как говорят, это — два драматических момента года, ибо именно тогда энергии Инь и Ян уравниваются и колеблются перед тем, как пойти то ли к упадку, то ли восторжествовать. В «Помесячных приказах» и Инь, и Ян выступают как две антагонистичные величины, причем одна соответствует совокупности разрушительных сил (Зима), а вторая — сил животворных (Лето)<sup>104</sup>. В более старых календарях Инь и Ян не упоминаются; нет там и намек на потребность делить время в соответствии с подсказанными движением Солнца приметами. Было достаточно поговорок для того, чтобы отмечать моменты года, которые китайцы первоначально находили интересными для себя. Этих крестьянских наблюдений над обыкновениями природы уже

самих по себе, без каких-либо дальнейших уточнений астрономического порядка, хватало, чтобы оповещать, когда и в какой очередности следует заниматься той или иной работой. С другой стороны, они делали понятными основные, регулирующие жизнь общества правила. Например, исчезновение или появление зимующих животных соответственно отмечали начало и завершение мертвого сезона. Этот драматический период года и люди проводят укрывшись в своих зимних жилищах. Впрочем, на самом деле время уединения никогда не продолжалось от осеннего равноденствия до весеннего. Более того, в одном древнем календаре предлагалось не соотносить появление животных после зимовки с определенным сроком солнечного года, а, *наоборот*, именно с того момента начинать этот год<sup>105</sup>. Его рассматривали как начальный момент *литургического цикла*, все сроки которого были конкретно определены *приметами* (поведением животных, состоянием растений), запечатленными в народных поговорках. И если старые календари ценились словно законы, так было потому, что они целиком состояли из подобных поговорок. Лишь позднее их стали засорять астрономическими сведениями. Ученым составителям календарей пришлось разбрасывать по их тексту крестьянские наблюдения, которые некогда считались достаточными для организации социальной жизни, увязывая их с небесными явлениями<sup>106</sup>. Тогда же календарное искусство открыто обратилось к символам Инь и Ян. Но пока что эти примитивные понятия, будучи искусственным продуктом схоластической мысли, не в состоянии были устанавливать связь между крестьянскими приметами и астрономическими ориентирами. Тем не менее, несмотря на свою недавно обретенную веру в астрономию, составители календарей и не подумали избавляться от деревенской разметки времени на основе проверенных практикой примет. По всей видимости, они нашли в той же старой сокровищнице символов понятия, первоначально совершенно конкретные, которые могли действительно послужить принципами классификации. Составители были готовы мало-помалу придать им схоластическое обличье.

Инь и Ян понадобились при составлении календарей, потому что обладали поразительной способностью ритмически сопрягать конкретные, парные и противоположные признаки. Действительно, самой замечательной чертой множества использованных в календарях тем является то, что *они сочетаются парами* так же хорошо, как Инь и Ян. Зимующие звери покидают свои берлоги или туда возвращаются; дикие гуси летят на север или на юг. Согласно мнению, которого придерживаются комментаторы, движения *вперед-назад, входа и выхода*<sup>107</sup> подчиняются ритму солнечной актив-



ности, поэтому они заслуживают того, чтобы обозначать игры и чередующиеся победы Инь и Ян. Совершенно иной точки зрения придерживается мифическая мысль. У нас сохранились хорошие тому свидетельства. Подчиняя свою жизнь движению Солнца, ласточки, по словам ученых, точно отмечают прилетом и отлетом дни весеннего и осеннего равноденствия. Но деревенские календари сообщают нам, что ласточки не просто перемещаются. Осенью они укрываются в морских убежищах, в то время как зимующие звери, а именно грызуны, медведи и также леопард, прячутся в подземных берлогах<sup>108</sup>. Содержавшиеся в мифах сведения были даже более определенны и подробны. Когда речь идет о том, чтобы пережить зиму, ласточки прекращают быть ласточками: укрываясь в своих водных убежищах, они *превращаются* в ракушек. Самые ученые календари не забыли и о том, что аналогичная *модель существования* была обязательна также для воробьев и перепелов. Когда подходят к концу теплые дни, воробьи ныряют в море или реку Хуай. Там, став устрицами, они переживают холодное время года. Со своей стороны, перепел — всего лишь лесная мышь, которую преобразует весна. Пропев все лето, он закапывается и остается лесной мышью до нового наступления весны<sup>109</sup>. Как видим, любое изменение места проживания непосредственно связано с переходом к новому способу существования, что требует существенного изменения и облика; я не говорю о внутреннем преобразении, ибо, по правде, речь только о поверхностном изменении. Подобные превращения совершенно сходны с теми, что интересуют искусство гадания, когда им рассматриваются чередования, достигнутые через взаимное замещение графических символов Инь и Ян. Календарные пословицы тем-то и ценны, что в них запечатлены подобные метаморфозы. Они служат как бы сигналами природы. Охота и рыбная ловля запрещены, пока выдра и ястреб не открывают сезона жертвоприношением, убивая соответственно рыбу и птицу. И в самый момент жертвоприношения ястреб преобразуется: до момента открытия охоты он существовал, следуя повадкам и сохраняя обличье вяхиря. Со своей стороны, мужчины становились охотниками только после того, как жертвоприношение вызывало преобразование и в небе крик ястреба сменял воркование вяхиря. Напротив, для занимавшихся разведением шелкопрядных червей женщин требовалось, чтобы над тузовыми деревьями не слышались больше крики преследующего свою добычу ястреба, но воркование вяхиря<sup>110</sup>. Подобные превращения суть приметы и знаки изменений в деятельности общества. Как и звериные метаморфозы, эти изменения касаются смены жилища, общественных порядков. Известна важность, которую сохранила, даже в «Си цы чжуань», тема

движения *вперед-назад*, связанная с представлением о *выходе* и *входе*. Известно также, что символ Инь соответствует уединению и скрытой жизни, тогда как Ян символизирует любые активные проявления. Философская традиция никогда не прекращала видеть в одном знаке символ открытых проявлений активности, тогда как другой обозначал скрытые, затаившиеся силы. Не кажется ли, что задолго до того, как в философских рассуждениях им начали придавать значение космогонических сущностей, понятия Инь и Ян вошли в народные поговорки, где излагали нормы существования зверей и птиц, служили приметам для облегчения людской деятельности, отмечали такты вселенского ритма — пока, наконец, не заслужили права в качестве главенствующих символов при создании календаря?

Составители календарей разбросали народные приметы по всему году. С большим или меньшим умением они увязали их со всей чередой погодных условий солнечного года. В самых старых календарях подобного распределения не встречается<sup>111</sup>. Напротив, приметы обильно приходятся на те периоды, когда люди меняли и образ жизни, и жилища. К тому же древние календари мало чем отличаются от песнопений, в которых одна за другой во множестве перечислялись деревенские темы и звучала то надежда, то мольба. У нас сохранилась одна из таких молитв, и мы знаем, что они распевались во время мертвого сезона на крестьянских сборах. Тогда все приметы, которыми в прошедшие годы природа щедро их оделила, повторялись крестьянами с надеждой вынудить природу выразительной силой своего пения воспроизвести их снова в грядущие годы<sup>112</sup>. Обустройство праздника и расположение его участников придавали дополнительную действенность этим мольбам. Правда, мы знаем о таких празднествах только по ученым описаниям их ритуала. Так утверждается, что участники должны располагаться группами, ориентированными по странам света. Лидерами хоров олицетворялись чередующиеся и противоположные признаки времени и пространства; они изображали Небо и Землю, Солнце и Луну, Юг и Лето, Зиму и Север, Весну и Восток, Осень и Запад. После окончания состязания его участники собирались вместе за трапезой из мяса собаки: его варили с восточной стороны, поскольку Восток — это Весна и там, считали они, начинается свою деятельность Ян<sup>113</sup>. В эти позднейшие толкования и описания, несомненно, проскочило немало схоластических мудрствований. Но очевидно, что первоначальное устройство празднества не основывалось на *разработанном* представлении об Инь и Ян. Напротив, именно подготовка такого обряда, давая материал для размышлений, помогла в его создании. Встречи мертвого сезона, когда люди перекликались

стихотворными фразами, а своими жестами подражали животным<sup>114</sup>, происходили в подземных укрытиях, своего рода общинных домах, воспоминание о которых сохранилось в традициях относительно храмов Мин тан и в мифах о Си-Хэ и полом Тутовом дереве. Перелетные птицы и зимующие звери вели в своих убежищах замедленную и скрытую жизнь, как и положено зимой. Так же держали себя и люди. Они ожидали, когда же наступление весны позволит им разбить лед, сковавший землю и воду, и поместить его в темный погреб<sup>115</sup>. А пока в мрачном уединении собирали силы к дням обновления. Подобное поведение и чувства, которые его окружали, позволяют понять одну из мыслей, доминирующих в схоластическом представлении об Инь и Ян. Философы допускают, что в течение всей зимы Ян, обманутый хитроумной Инь, проходил в глубинах Подземных источников<sup>116</sup>, под обледеневшей землей, своего рода ежегодное испытание, из которого он выходил окрепшим. В начале весны он убегает из своей тюрьмы, ударяя каблуком по земле: лед раскалывается и источники пробуждаются<sup>117</sup>. Древние китайцы умели услышать этот сигнал без малейшей помощи со стороны метафизики. Им хватало присмотреться к спотыкающемуся танцу фазанов. У людей было множество причин относиться внимательно к повадкам и жестам этих птиц. Они и сами выучились исполнять танец фазанов, облачившись в костюмы из фазаньих перьев. Ведь они сознавали, что, проведя зиму где в виде змей, где в виде устриц, птицы намеревались дать толчок обновлению, заставить подниматься сок в деревьях, высвободить воды, разбудить гром<sup>118</sup>. Желая дать сжатую характеристику упорядоченной жизни, Чжуанцзы восклицает: «И дракон, и змея!»<sup>119</sup> Никому не уйти из-под власти всеобщего закона ритма. Мудрец умеет подчиниться чередованию периодов высвобожденной деятельности и уединенного заточения для восстановления сил. Такому режиму следовали древние китайцы, ибо их общественная деятельность подчинялась периодически возникавшей во времени потребности для восстановления сил. Мифы делали обязательным такой же режим для драконов и фазанов, а поэтому драконы могли давать людям мудрые советы, а фазаны — подсказывать нужные поступки. — Не примечательно ли, что выражение, в котором Чжуанцзы заключает весь опыт своего народа, наваяно ему темой *ритмических превращений* и точно совпадает с афоризмом из «Си цы чжуань»: «Одна (сторона) инь, одна (сторона) ян»?

Подобно поговоркам, из которых состоят календари, представления об Инь и Ян основываются на *ритмической упорядоченности общественной жизни* и *отражают двойственность общественных структур*. Поэтому они пригодились при создании этих

календарей. В мифах двойная структура общества выразилась в мысли о чередовании форм. Нужда в природных приметах привела к тому, что вещному миру стала приписываться модель существования, в которой мог бы успешно воплотиться ритм, наполняющий жизнь общества. Эта модель существования была найдена путем параллельных сопоставлений. Для ее выработки реальностям, отобранным в качестве примет, придавались сменяющие друг друга обличья, которые поочередно служили символами для обозначения *контрастных сторон* общества в его трудовых занятиях и домашнем быту. Вселенная в том виде, как она восстает из этой совокупности мифических превращений, выглядит образованной набором циклически сменяющих друг друга противоположных форм. Отсюда мысль, что порядок мироздания — это результат *взаимодействия двух групп дополняющих друг друга видимостей*. Оказалось достаточным рассматривать Инь и Ян как главенствующие обозначения этих двух противоположных групп, чтобы ученые начали им приписывать значение двух антагонистических величин. Прорицатели увидели в них принципы всех метаморфоз. С той же легкостью астрономы их превратили в два космогонических начала, считавшихся ответственными за смену времен года и ритм солнечной активности. Но даже при таком узкопрофессиональном применении социальное происхождение и конкретная значимость этих двух символов остаются явственными. Классическое противопоставление Инь и Ян, взятых как символы зреющих или действующих, скрытых или вырвавшихся наружу сил, точно соответствует старой модели жизни, когда общество то растрчивает энергию на залитых солнцем полях, то восстанавливает ее во мраке своих зимних укрытий.

\* \* \*

Чтобы фиксировать чередующиеся проявления этой древней модели жизни и подчеркивать такты ритма, вершащего делами людскими и всей вселенной, была подобрана масса пословиц. Они выглядят поэтическими оборотами. Почему позаимствовали их у поэзии и обычно с охотой выражали мысль о смене времен года с помощью музыкальных метафор? Почему, наконец, Инь и Ян удостоились того, что к ним отнеслись как к господствующим обозначениям этого набора противоречивых символов?

Даже в тех случаях, когда термины «инь» и «ян» применяются схоластической мыслью, они не служат просто для обозначения антагонистических величин. Скорее, их используют как рубрикатеры двух противоположных классов символов. Если и существует тенденция подходить к ним как к действенным принципам, одно-

временно в той же степени заметно стремление видеть в них удобные рубрики. Они образуют в одно и то же время *два чередующихся направления деятельности и двойственную группу сменяющихся форм*. Они главенствуют при любых классификациях. Действительно, китайцам удалось организовать свое мышление, не задумываясь над выработкой понятий видов и родов. Они удовлетворяются различными размежеваниями на числовой основе и наделяют, если угодно, простое дуальное разделение своего рода высшей властью в деле классификации. Впрочем, в их языке идея рода в грамматическом смысле слова вроде бы не играет никакой роли. И этот контраст следует подчеркнуть. Китайский язык игнорирует грамматическую категорию рода, хотя категория *пола* полностью господствует над китайской мыслью. Нет слов, которые бы принадлежали к мужскому или женскому роду. В то же время все предметы, все представления поделены между Инь и Ян.

Согласно философской традиции, женская природа признается за всем, что образует Инь, а мужская — за Ян. Скажем, в гадании противопоставляются как мужской и женский знаки Цянь и Кунь, причем первый изображает Ян, а второй — Инь. Такой подход отнюдь не ограничен областью гадания и прорицания. Толкуя место в «И цзин», относящееся к браку, «Си цы чжуань» прибегает к поговорке: «Смешение соков самца и самки производит десять тысяч существ»<sup>120</sup>. Грубоватость выражения показательна. Не надо, впрочем, забывать, что выражения «самец» и «самка», «десять тысяч существ» относятся в данном случае исключительно к символам, применяемым при гадании. На самом деле одно из главных усилий ортодоксальной традиции было нацелено на выхолащивание всяческого реалистического смысла у сексуального противопоставления Инь и Ян. И она до такой степени преуспела в этом, что китайцев долгое время поздравляли с тем, что они избегли и в своих концепциях, и в своей религиозной обрядности какой-либо «чувственности»<sup>121</sup>. Поэтому еще и сегодня обнаруживаются «знатоки», толкующие об Инь и Ян, забывая упомянуть, что судьба этих символов была обусловлена важностью категории пола<sup>122</sup>.

Несмотря на распространение все большего ханжества, пол не переставал править философской мыслью. Своей властью здесь он обязан тому, что некогда властвовал над мыслью мифотворческой: тема священного бракосочетания, иерогамии\*, занимает в китайской мифологии значительное место. С другой стороны, сторонники строгого соблюдения обрядов всегда утверждали, что гармония «хэ» всего, что относится к «инь» и «ян» (то есть Солнца и Луны, Неба и Земли, Огня и Воды), зависела от половой жизни государей, и настаивали на жесткой регламентации нравов, исключаящей распу-

щенность, но в еще большей степени половое воздержание. От регулярности иерогамных браков, считали они, зависит преумножение животных и растений, а также само здоровье мира<sup>123</sup>. Первой обязанностью вождей, некогда называвшихся Великими сватами, было главенствовать на празднествах сексуального характера. В установленное время эти празднества повторялись для восстановления согласия между двумя антагонистическими группами. Одна представляла сообщество мужчин, вторая — женщин. Противопоставление полов было главной чертой организации китайского общества<sup>124</sup>. И сохранялась всегда. Никогда не утрачивала своей значимости и категория пола.

Единственный путь, ведущий к пониманию представлений об Инь и Ян, их содержания, их роли и самого их названия, — это изучение древних форм противостояния полов. В Древнем Китае мужчины и женщины противостояли наподобие двух конкурирующих цехов. Их разделял барьер цеховых и половых запретов. Земледельцы и ткачихи образовывали два сообщества, превращали их в соперников различия в образе жизни, в интересах, в степени зажиточности. Но эти же факторы делали их солидарными. Эти *комплементарные (дополняющие друг друга) группы* разделили работу, распределили между собой трудовые обязанности, а также *время и место*, где те должны выполняться. У каждого сообщества имела своя *модель жизни*, и *взаимодействие этих двух моделей* определяло течение жизни общества.

Прядильщицы никогда не покидали своих деревень. Они использовали зимнее время года, готовя к новому сезону ткань из конопли. Для мужчин зима была мертвым сезоном. Перед тем как весной отправиться на поля, они набирались сил. Сходным образом менялась и роль Инь и Ян. Инь проявлял активность зимой, а Ян — летом. Мужчины и женщины, которым работа по очереди приносила благополучие, встречались в начале и конце холодов. Эти встречи открывали возможность для организации ярмарок («хуэй») и устройства свиданий («цзи»), в ходе которых на первый план выступали то прядильщицы (весной), то земледельцы (осенью). По словам ученых, Инь и Ян также устраивали свидания («цзи») и встречались («хуэй») в дни весеннего и осеннего равноденствий, до того, как завершалось царствование одного и начиналось царствование другого. — Известно, что знаком Инь и Ян служит дверь. Она же — символ празднества сексуального характера<sup>125</sup>. Весной открывались двери селений и земледельцы отправлялись на поля; Ян и вызывает в сознании образ открывающейся двери, а вслед за ним следуют мысли о поколении, урожае, о проявляющих себя силах. Зимой же двери деревень держались закрытыми; зима — вре-

мя Инь с символом закрытой двери. — Ученые утверждают, что во время холодов Ян обречен на жизнь под землей, обманутый хитроумием Инь. Есть основания считать, что общинный дом, где во время мертвого сезона собирались мужчины, являлся чем-то вроде расположенного в центре селения и окруженного крестьянскими жилищами подвала. Эти жилища при зарождении деревенской жизни принадлежали женщинам. — Укрепив силы и возвращаясь к земледельческому труду, мужчины уходили на опаляемые солнцем поля. Напротив, прядильщицы трудились только к притененных местах: едва начинали они ткать ткань для празднеств, как им следовало избегать солнца<sup>126</sup>. Оба пола подчинялись противоположной дисциплине. Каждому из них соответствовали разные сферы — в доме («нэй») и вне дома («вай»). Соответственно они были сферами Инь и Ян, тьмы и света. Так противостояние полов мифически выразилось в симметричной противоположности Инь и Ян.

Эта симметрия обнаруживалась во время весенних и осенних гуляний сексуального характера. Они развертывались в долинах, где рекой обозначалась своего рода священная граница. Пересекая ее, представители двух соперничающих цехов смешивались, что предшествовало коллективной иерогамии, которой гулянья завершались. Начинались же они с образования соперничающих хоров. С двух сторон ритуальной оси они бросали друг другу стихотворные вызовы. В это время женский лагерь охватывало волнение, потому что там наконец-то признавали в своих противниках настоящих мужчин («ян-ян»)<sup>127</sup>. Тем более что за работавшими под открытым солнцем мужчинами был оставлен солнечный склон Ян. Праздничное поле являло зрелище соединившихся Инь и Ян: затененного склона, соприкасающегося со склоном, залитым солнцем, сталкивающихся перед тем, как сомкнуться, двух половых групп<sup>128</sup>.

«Ян зовет, Инь отвечает»; «юноши зовут, девушки отвечают»<sup>129</sup>. Этими двумя тождественными оборотами отмечалась противоречивая дисциплина, которой подчинялись как отношения двух антагонистических символов, так и соперничество двух сообществ. Знаменательны используемые термины: они становятся понятны только в связи с играми сексуального характера и обрядами на гуляньях. О Ян говорят, что он зазывает и заводит песню, «чан», что и действительно делают парни на праздниках. Говорят, что Инь отвечает гармоничной мелодией. Таковой на самом деле была роль девушек. Свой союз девушки и парни предваряли схваткой. Инь и Ян также сходятся в поединке перед тем, как соединиться. И они делают это каждую весну и каждую осень от лица двух групп. Словом «хэ», обозначающим эти симметричные союзы, также называют поэтические ответы, которые свидетельствуют о полнейшем согла-

сии между борцами. Кроме того, оно выражает гармонию («хэ»), возникающую из общих действий («тяо» или «тяо хэ») Инь и Ян. Теперь становится понятным, почему с такой охотой напоминают о ритмическом соперничестве Инь и Ян с помощью музыкальных метафор. Само понимание этих символов, да и их название происходит от этих народных собраний, где лицом к свету и к тени два поющих хора, выстроившихся напротив друг друга, обмениваются выпадами. Вдохновенно предаваясь традиционной импровизации, они соперничают и в творческом таланте, и в знании пословиц. Так было создано большинство пословиц, ставших материалом для календарей. Эти обороты вызывают в памяти картину, которую на переломе времен года являл обрядовый пейзаж празднеств: отсюда их ценность как символов и примет. Их происхождение объясняет и их изначальную связь с символами Ян и Инь. Именно в силу такой изначальной связи эта пара символов смогла сыграть главенствующую роль при разработке календаря учеными. Как только масса сталкивающихся попарно противоречивых оборотов была распределена по временам года в соответствии с тем или иным главным рубрикаторм, и смогла сложиться теория времени. В этой совокупности контрастирующих обозначений, поочередно предоставляемых весенними и осенними гульбищами, выделялось самое броское, самое волнующее, главное противостояние, в котором сразу и целиком отражалась вся драма, — противостояние двух столкнувшихся, как свет со тьмой, хоров. Вот почему Инь и Ян заслужили право рассматриваться как обозначения, в которых резюмировались и заключались все остальные. Они образовали чету действенных знаков, отвечающих за классификацию всех чередующихся явлений, а также, не менее удачно, чету действенных символов, ответственных за чередование во всем мироздании.

Представление об Инь и Ян обозначилось в ходе драматических зрелищ, когда сталкивались и общались два солидарных и соперничающих сообщества, два дополняющих один другой союза. На празднество вроде бы собиралась вся деревенская община целиком. И там же присутствовала природа — во всей своей целостности. Поле, где происходили народные гулянья, представляло пространство в целом, а время во всей полноте своей длительности заключалось в схватках, когда в ходе поэтической переключки припоминались все приметы вселенной. Это *всеобъемлющее* зрелище было *живым* спектаклем. Пока продолжались танцевальные и поэтические бои, обе соперничавшие стороны были обязаны чередоваться при исполнении своих песен<sup>130</sup>. Тогда как поле состязания, заполненное хорами-соперниками, выглядело образованным из сталкивающихся и противоположных отрезков пространства, вре-



мя поединка, насыщенное чередованием контрастных песен и плясок, казалось заполненным взаимодействием двух конкурирующих групп противоположного пола. Так объясняется не только разнообразие мест и сроков, но и *ритмическая связь* времен и пространств при господстве категорий Инь и Ян. Распадаясь на места и сроки, которые противостоят друг другу и друг друга сменяют, ни время, ни пространство не представляются едиными, но и не могут мыслиться разьединенными, ибо вместе образуют нераздельную целостность<sup>131</sup>. В ту же целостность входит как мир природы, так и мир людей. Она тождественна, если быть точнее, *целостному обществу*, в котором соединены разбитые на две противоположные группы все мыслимые реальности. — Основанием социального порядка и принципом распределения сезонных работ выглядело противостояние двух полов. В равной степени противостояние Инь и Ян выглядело основанием порядка во вселенной: в нем видели принцип ритмического распределения творений природы. Никогда *единство* вселенной не ощущалось столь полно, никогда ее целостность не чувствовалась острее, как в те священные мгновения, что отдавались восстановлению целостного порядка людьми, занятыми распределением мест, сроков, видов деятельности, трудовых занятий, символов, причем с мыслью о праздновании коллективного бракосочетания в момент, когда Инь и Ян, соединившись, также сливались сексуально. Таким образом, если время, пространство, общество и вселенная обязаны категории пола *дуальной структурой*, то отнюдь не под влиянием некоего метафизического стремления к сущностному дуализму<sup>132</sup>. *С идеей четы всегда связывается мысль об общении, так же как представлению о всеобщности подчинено правило раздвоения*. Противостояние Инь и Ян никогда в принципе не мыслилось таким же абсолютным, как противостояние Бытия и Небытия, Добра и Зла<sup>133</sup>. Их противоположность относительна и имеет *ритмическую природу*. Это противоположность между двумя солидарными и соперничающими группами, дополняющими друг друга, как это делают два половых сообщества, сменяясь за работой и поочередно выступая на первый план. Основанием этого чередования является то обстоятельство, что во времена, когда зарождалось представление об Инь и Ян (и это решающее доказательство древности данного представления), общественный порядок строился не на идеале власти, а на принципе постоянной *сменяемости*<sup>134</sup>. Поэтому Инь и Ян не рассматривались ни принципами, ни сущностями. Если считается, что для восстановления порядка в мироздании они должны праздновать свой брак по случаю каждого равноденствия, то при этом отнюдь не подразумевается, что мужское начало соединяется тогда с

женским началом. Речь идет о самом доподлинном браке, но его реальность символична по своей природе. В мире природы его реальность равнозначна празднествам, которые каждой весной и каждой осенью оживляют в людских сообществах чувство их *единства*. Как и крестьянские свадьбы, брак Инь и Ян — *дело общинное*. Его характер виден в радуге. Радуга сама по себе всего лишь символ или знак. Праздник в ней отражается. Как и в радуге, в нем явственно сочетание ярких и темных полос, полос противоположного цвета<sup>135</sup>. Эти противоположные цвета отнюдь не свидетельства двух различных сущностей. Просто они *принадлежат* женской и мужской группам, ибо *темное — женский признак, а светлое — признак мужской*. Даже когда они сходятся в схватке, не следует видеть в Инь и Ян ничего, кроме *главных рубрикаторов двух групп символов*. Это отнюдь не две антагонистические реальности, но два соперничающих объединения. Это *объединения признаков и применений* в гораздо большей степени, чем реальностей или сил. А точнее, это *два класса атрибутов или атрибуций, поделенных между двумя половинами социального тела*.

\* \* \*

Инь и Ян не могут быть определены ни как чисто логические величины, ни как просто космогонические начала. Это не сущности, не силы, не роды. Для обыденного сознания все это вместе и неразделимо, и никто не рассматривает их в одном проявлении, исключая другие. Из них не создают абстракций, их не пытаются осуществить, как и не пробуют превзойти. Находясь целиком во власти представления о действительности, китайская мысль движется в мире символов, образованном *соответствиями и противоположностями*, которыми достаточно уметь играть, если хочешь действовать или что-то понять. Это возможно и осуществимо с того момента, как известен двойной список взаимно *тяготеющих друг к другу* или *взаимно враждебных* символов. Категория пола обнаруживает свою действительность, когда речь заходит об упорядочении людских объединений. Она выступает принципом общей классификации. С этого мгновения совокупность противоположных явлений распадается на две противостоящие группы с мужской или женской природой. Инь и Ян, будучи символами этого сексуального противоборства и этого сексуального общения, похоже, заправляют схваткой, в которой эти два явления перекликаются как символы и приметы. При этом образуя пару рубрикаторов, Инь и Ян вызывают их попарно.

У китайцев нет ни малейшей охоты классифицировать по *родам и видам*. Они избегают думать с помощью понятий, которые, буду-

чи погруженными в отвлеченное время-пространство, не имеют непосредственной связи с действительностью. Четко определенным понятиям они предпочитают богатые ассоциациями символы; вместо того чтобы различать время и пространство как два независимых явления, они склонны помещать наборы своих символов в среду, образуемую их взаимодействием. Они не отделяют Инь и Ян от социальной действительности, ибо те вносят в нее ритмический порядок. Влияние, которое они придают категории пола, предполагает презрение к категории рода<sup>136</sup>. Ведь одна категория позволяет лишь беспристрастно классифицировать понятия, отрывая их от мест и сроков. Другая же подводит к классификации символов, над которой господствует видение их конкретных взаимоотношений, иначе говоря, их *соответствующего положения* в образуемой временем и пространством активной среде. Сначала видно, как они, сталкиваясь, противостоят друг другу; ими правит закон простого чередования. Тогда господствует одна *категория пола*, на манер категории *четы*, и их выстраивают парами. В этом виде она образует первую из *числовых категорий*. Действительно, ею отмечается самое простое расположение во времени и пространстве общности, которую нельзя рассматривать как нераздельную, ибо вообразить ее позволяет зрелище людских собраний: *если бы это объединение было совершенно однородным, не требовалось бы восстанавливать его единство*.

Состязания давали людям чувство гармонического порядка, и это обеспечило двойственной классификации религиозный авторитет, которого никогда не завоевывала никакая другая классификационная система. Китайцы отнюдь не были обречены на то, чтобы видеть порядок лишь там, где царит двойственная классификация. Но сам ее принцип всегда оставался неизменен. Его применение всегда предполагало анализ *целостности*, воспринимаемой как нечто более или менее сложное, и всегда данный анализ исходил из *образа*: этот образ, будучи одновременно *ритмическим* и *геометричным*, обнаруживал размещение во времени и пространстве *частей, стихий*, на которые распадалась всеобщность, причем в результате *числовой символ* оказывался достаточным для того, чтобы выявить, как и чем связаны воедино эти части-стихии, а затем и раскрыть тайную природу целостности. Отсюда важность взаимосвязанных представлений о Числе и Стихии.

## Глава третья

### ЧИСЛА

В философских рассуждениях китайцев идея количества не играет, можно сказать, никакой роли\*. Мудрецы Древнего Китая, впрочем, страстно интересовались числами<sup>137</sup>. И все же, каковы бы ни были арифметические или геометрические знания<sup>138</sup> отдельных профессиональных групп — землемеров, строителей, архитекторов, музыкантов, — ни один из мудрецов никогда не согласился бы их использовать. Разве что только в той мере, в какой эти знания облегчали числовые игры, не вынуждая при этом заниматься операциями, результат которых был непредсказуем. Каждый стремился манипулировать числами, словно символами. И в самом деле, числа в глазах китайцев тем и замечательны, что, подобно символам, поддаются благодаря своей «емкости» разнообразнейшим действительным манипуляциям.

Философ, знавший, к примеру, что у рода человеческого плод вынашивается десять месяцев<sup>139</sup> (и прежде всего стремившийся, включив это представление в общую систему знаний, тем самым его подтвердить<sup>140</sup>), рассуждал следующим образом: «Небо равнозначно единице; Земля — двум; человек равноценен 3; 3 раза по 3 дают 9; 9, умноженное на 9, дает 81, равные 80 плюс 1; единица влияет на Солнце; число Солнца — один десяток, или 10; Солнце властвует над человеком. И поэтому человек рождается на десятый месяц после своего зачатия<sup>141</sup>. И мудрец продолжал, оповещая нас, что раз 9, умноженное на 8, дает 70 плюс 2, то лошади, находящейся под властью Луны, равноценной 2, иначе говоря, двум (и десяти), то есть 12 лунным месяцам<sup>142</sup>, нужно 12 месяцев, прежде чем ожеребиться. Далее простым умножением 9 на 7, 6, 5 и т. д. он приходил к заключению<sup>143</sup>, что суки щенятся на  $(9 \times 7 = 60 + 3)$  третьем месяце; форель  $(9 \times 6 = 50 + 4)$  мечет икру на четвертом месяце; макаки приносят плод на  $(9 \times 5 = 40 + 5)$  на пятый месяц; козули телятся на  $(9 \times 4 = 30 + 6)$  шестом месяце; тигрицы  $(9 \times 3 = 20 + 7)$  дают приплод на седьмом... Отсюда можно заключить, что поскольку *символическая равнозначность* приравнивает 81 к 10, 72 к 12, то, следовательно, и 63 или 54 равноценны 3 и 4. С другой стороны, ясно, что 2, взаимозаменяемое с 12 или 72, правит Луной и равнозначно Земле, тогда как 10, взаимозаменяемое с 1 и с 81, равноценно 9 и 3, вершит Солнцем, будучи к тому же равнозначно Небу<sup>144</sup>.

Числовому символу *подчинен* целый ряд реальностей и знаков. К тому же с одним и тем же словом могут быть связаны различные числа, считающиеся, как таковые, *равнозначными*. Их отличают количественные значения, но китайцы склонны пренебрегать этой

стороной. В их глазах значительно более интересна символическая ценность, которой числа обладают. Открытые для любых операций, они легко подвергаются своего рода алхимическому воздействию. Наделенные многообразной действенностью, числа способны на *превращения*. Похоже, эта способность проистекает из их основной функции: их ценность — в способности служить *символическими рубриками*.

Числа позволяют классифицировать вещи, причем не так, как это делают простые порядковые номера. Впрочем, не определяют они их и количественно. Выявить ранг, который не более чем ранг, или установить скидку лишь на основе количественной оценки — это мало заботит китайцев. Они пользуются числами для выражения *качественных* признаков или же для выявления *иерархии*. Помимо своей *классификаторской функции* и в связи с ней числа обладают еще и *функцией протокольной*.

## 1. Числа, циклические знаки, стихии

Различие между количественным, порядковым и распределительным использованием чисел не представляет для китайцев существенного интереса. Числа применяют для классификации, потому что они обладают и способностью конкретного изображения, и определяют место каждой вещи среди других. Это символы. И прежде всего им приписывается способность описания вещей.

\* \* \*

Для числовых обозначений китайцы располагают тремя группами знаков — десятизначной, двенадцатизначной<sup>145</sup> и десятичной. Все иероглифы этих групп без различия рассматриваются как числа.

Числа десятизначного и двенадцатизначного рядов часто изображаются знаками, в которых китайцы обычно видят конкретные образы.

«Жэнь», один из знаков десятизначной группы, вызывает у Сыма Цяня представление о ноше («жэнь»)<sup>146</sup>. Этот знак напоминает о десяти тысячах существ, когда тех *несут* и *кормят* в подземельях мироздания. Со своей стороны, сочинение «Объяснения письмен» («Шо взнь») узнает в «жэнь» изображение беременной женщины, которая несет груз и кормит свой плод. Сходным образом, согласно «Шо взнь», «чэнь» из двенадцатизначной группы означает вызываемое Громом сотрясение («чжэнь») земли. Как говорит Сыма Цянь, этот иероглиф показывает самок десяти тысяч разных

видов животных, зачавших («чжэнь») одновременно<sup>147</sup>. Это взаимодополняющие друг друга образы, поскольку другой знак, тоже произносимый «чжэнь», означает или женщину, взволнованную оплодотворением, или землю, потрясенную ударом Грома<sup>148</sup>.

Замечательны придаваемые этим образам свойства: ими выявляется глубинное сходство между людским поведением и движениями природы. Легко угадать, что по этой причине их могут применять в качестве *календарных примет*, которые, весьма кстати, имеют *топографическую составляющую*.

Действительно, «чэнь» — это обозначение направления Восток — Юг — Восток, а также третьего месяца весны. Ведь первые раскаты Грома слышны только после того, как равноденствие осталось позади. Именно тогда Гром, раскрывая и потрясая своими ударами почву, убегает из подземного заточения у зимы: отныне люди могут обрабатывать землю. Если же та не захочет, чтобы сразу же после оплодотворения ее плод от нее ускользал, еще не вызрев, все женщины после напоминания Грома или услышав приказ глашатая, повторенный ударами деревянного языка по колоколу, обязаны жить в укрытии<sup>149</sup>. Аналогичным образом знак «жэнь», служащий обозначением Севера и зимнего солнцестояния, главенствует при *рождении Ян*, обозначаемого в двенадцатизначном цикле знаком «цзы», то есть «ребенок». С двух сторон его окружают знаки из десятизначной группы — «жэнь» и «гуй». В то время как «жэнь» означает «созревание», «гуй» — символ соков, с четырех стран света стекающих к земле, которая открывается перед ними на Северном полюсе. Поэтому «гуй», отмечая их расположение, символизирует также ту живительную влагу, что помогает женщине зачать и вынашивать свое дитя. Благоприятные для зачатия сроки относятся к середине зимы и полуночи, из стран света благоприятен Север<sup>150</sup>.

Иероглифы десятизначного и двенадцатизначного циклов вызывают череду образов, выбор которых отнюдь не случаен и не произволен. В их подборе выражается фактическая связь, соединяющая ту или иную категорию использований с ее естественной, природной средой. Эти символы, принимаемые за числа, служат, следовательно, рубриками для конкретных групп символов. Они их *индивидуализируют*, похоже, уже тем, что *указывают их место во времени и пространстве*.

Мироздание образовано замкнутой вселенной. Столь же конечны время и пространство. Вот почему и количество числовых знаков, приданных в качестве ярлыков для сфер времени-пространства, ограничено. Каждый из них соответствует определенной точке во времени и определенному месту в пространстве. Расположены они по *кругу*.

Если числа из двенадцатизначного цикла выстраиваются одно за одним по обводу *круга*, числа из десятизначной группы располагаются пятью парами, причем четыре пары отмечают концы *крестообразного* пересечения этого круга, а пятая — его центр. При таком расположении *видение круга*, составленного из десяти числовых ярлыков, связано с *пятеричной классификацией*: известна важность *такой системы*, которую дополняет, противостоя ей, система шестеричной классификации<sup>151</sup>. Пересечение крест-накрест предполагает появление треугольника и квадрата<sup>152</sup>. Их считают обозначениями пространства и земного порядка. С другой стороны, 2 (четное) является, как станет ясно дальше, знаком Земли и квадрата, во всяком случае рассматриваемого только по его периметру, без учета центра. 3 (нечетное) — это символ Неба и круга (или, вернее, полукружия, которое, будучи вписано в квадрат, где 2 — сторона, имеет 2 своим диаметром). Отсюда вытекает, что у Неба (мужское начало, ян, 3, нечетное) число 6, равное 3, умноженному на 2. У Земли же (женское начало, инь, 2, четное) числом служит 5, равное 2 плюс 2 плюс 1, поскольку, думая о пересечении, нельзя упускать из виду центр. Вот почему, как только Земле и Небу (женскому и мужскому началам) придали их числовые обозначения, они словно бы поменялись своими атрибутами — четным и нечетным. Тем не менее размещенные *крестообразно* символы десятизначного цикла («гань») принимаются за *небесные* («тянь гань» — «небесные стволы»), тогда как расположенные по кругу символы двенадцатизначного цикла («чжи») расцениваются как *земные* («ди чжи» — «земные ветви»). Эта знаменательная перестановка подтверждает взаимозависимость обоих циклов. Есть основания предполагать, что, будучи связано с классификацией, основывающейся на числе 6, понимание двенадцатизначного цикла относится к видению Неба и времени таким же образом, как неотделимое от классификации при посредстве 5 понимание десятизначного цикла относится к представлениям о Земле и пространстве. Но пространство и время, Небо и Земля немислимы независимыми друг от друга, и связь двух циклов не менее важна, чем их противопоставление. И тот и другой изображают совокупность точек и возможностей, располагаемых каждым из них в порядке, который подходит Земле и обязателен для Неба или же, будучи знаковым для Неба, правит на Земле<sup>153</sup>.

В то время как иероглифы из десятизначного и двенадцатизначного циклов в качестве рубрик группируют различные явления, для *идентификации* которых достаточно установить *их место* в пространстве и времени, сами эти циклы напоминают о двух дополняющих друг друга способах геометрического размежевания, то есть

соответствуют двум формам *числового анализа*, призванным *совокупно* раскрывать *устройство* той *упорядоченной* целостности, что образует вселенная.

В силу своей описательной способности, а еще и потому, что различные циклические знаки, раскрывая структуру и показывая расположение обозначаемых вещей, в состоянии также уточнять их распределение и местонахождение, они обладают действенностью, характерной для чисел, заслуживают так называться, а затем и рождаются с символами десятичного ряда.

Для того чтобы вселенная выступала как *упорядоченное* целое, достаточно, если нововведенный календарь будет в обновленном мире направлять новую эру. А мир воссоздается заново, как только достойный своей цивилизаторской миссии вождь заслуживает, чтобы ему «доверили *Числа* Календаря Неба» («Тянь чжи ли шу») <sup>154</sup>. И напротив, во вселенной наступает разлад, когда выродившаяся добродетель вынуждает *Числа* Календаря («ли шу») *нарушить свой порядок* <sup>155</sup>. Числа («шу»), на которые намекают эти фразы, являются символами, подходящими для обозначения положений, «цы» <sup>156</sup> во времени и в пространстве, и они не отличаются, во всяком случае, в том, что касается их назначения, от знаков десятизначного и двенадцатичисленного циклов. Именно вторые из этих знаков были отобраны для того, чтобы отмечать чередование часов, а первые — для обозначения дней <sup>157</sup>. Используют их также и в сочетании. Иной раз их располагают так, чтобы они образовывали розу из 24 ветров, соответствующую 24 лунным месяцам по 15 дней <sup>158</sup>. Но чаще всего их применяли парами, образованными из знаков двух циклов, для создания цикла в 60 пар, биномов, где числа из десятизначного ряда (первые в каждой паре) использовались бы по 6 раз, а из двенадцатичисленного (вторые) — по 5 <sup>159</sup>. Уже в глубокой древности такие числовые пары служили для определения дней, а затем, не столь давно, начали применяться и для обозначения годов, месяцев и часов. С той поры появилась возможность при помощи четырех пар 60-значного цикла с огромной точностью характеризовать временные и пространственные точки. Известно, что в наши дни еще до брака должны быть изучены восемь иероглифов, «ба цзы», или четыре циклические пары, которые окружают рождение каждого человека. Известно также, что важнейшим правилом выбора в матримониальном деле является соблюдение принципа именной экзогамии <sup>160</sup>. Хотя применение «ба цзы», замечательное своим постоянством, не восходит к глубочайшей древности <sup>161</sup>, оно напоминает о двух наиболее древних из известных нам обычаях. С одной стороны, сочинение о церемониях и ритуалах («И ли») требует от жениха



справляться о личном имени суженой, чтобы, как говорится, не испытывать судьбу и не рисковать нарушением правила экзогамии<sup>162</sup>. С другой — в эпоху династии Инь<sup>163</sup> личное имя выбиралось среди иероглифов десятизначной серии: иероглиф дня рождения служил и личным иероглифом. Уже в силу того что циклические знаки выявляют *положение* существ, они их и *идентифицируют*. Как и имена, они предопределяют человеческую индивидуальность, его сущность, «у».

Предположим, произошло божественное явление. Как принято, при рождении ребенка нам предстоит установить, кто же конкретно предстал перед нами, с тем чтобы умиловить этого духа, не впадая в святотатственное заблуждение. Задача представляет два возможных решения, в своей основе одинаковых: выяснить *имя* духа или определить *место* видения. У нас есть два описания подобного случая<sup>164</sup>. Так, нам говорят, что летописец, которому поручили выяснить имя духа, узнал, что речь идет о Дань-чжу; так звали сына государя Яо, предка семьи Ли. Следовательно, выбрать того, кто будет совершать жертвоприношение, и определить, что будет принесено в жертву, выпадало семье Ли. Жертва будет принята благосклонно, если по своему характеру относится к тому же роду символов («лэй»), что и сам дух<sup>165</sup>. Во втором рассказе хронист, сочтя не нужным сообщать имя духа, излагает правило: «Ему следует приносить жертву, используя его сущность, «у». И уточняет: «День его явления, вот, по правде, его сущность!» Стоит выявить циклический знак, определяющий, кого надлежит умиловить, и сразу же становятся очевидными и природа жертвоприношения, и тот, кто должен совершать этот обряд, ибо оба должны относиться к одной и той же группе символов («лэй»).

Итак, вид («лэй») и сущность («у»), а значит, имя («мин») и точка, сектор во времени-пространстве *равноценны*. К тому же обнаруживается, что циклические иероглифы, наряду с названием мест и сущностей, имен и видов, одновременно подсказывают их непосредственные числовые определители. Достаточно иметь возможность сказать о призраке, что он относится к точке «цзя и», — это первая пара знаков из десятизначного цикла, — чтобы немедленно стало ясно: церемонии следует совершать под эмблемой Востока и весны<sup>166</sup>. А одновременно проясняется, какие приношения будут нужны, какие цвета и т. д. Ведь известно, что вся организация церемонии — протокольный уровень участников, их количество, длительность и т. д. — будет регулироваться числом 8<sup>167</sup>. Иначе говоря, *ситуациям*, для которых характерно обозначение «цзя и», обязательно присуще *обустройство*, регулируемое числом 8; в своем

качестве *числовых рубрик* «цзя и» и 8 рассматриваются вместе. Числовое обозначение, заимствованное в циклических рядах, указывает на характерную для определенной сущности *точную ячейку*, соотносимую с предполагающим четкую структуру общим расположением и напоминающую о целом ряде символов. С другой стороны, этому числовому обозначению присущ определенный *способ составления*, который указан *ключевым числом*, заимствуемым в десятичном цикле. Это ключевое число выступает в роли *классификатора*; оно умеет придать *обязательность* геометрическим или ритмическим по своей природе обозначениям, характерным для той или иной символической ситуации или сущности.

Таким образом, сообщает нам Сыма Цянь, точке Юг — Юг — Восток, отмеченной знаком «сы», знаком совершенства Ян, из двенадцатизначного цикла соответствует число 7, ибо, как говорит историк, числа «ян» достигают совершенства в семи: поэтому связанное с этой точкой созвездие *образовано* из семи («ци») звезд и *называется* «Ци син» (или «Семь звезд») <sup>168</sup>. Сходным образом, если ритм мужского развития определяется числом 8, ритм развития женского подчинен числу 7, потому что, как нас заверяют, символическими ячейками мужских и женских рождений служат соответственно числа из двенадцатизначного цикла «инь» (Восток — Север — Восток, что соответствует 8) и «шэнь» (Юг — Юг — Запад, что соответствует 7) <sup>169</sup>.

Знаки из двенадцатизначного и десятизначного циклов не применяются при расчетах и не используются в качестве порядковых номеров для указания на *абстрактный уровень* в какой-либо иерархии: они заслуживают называться числами, как и знаки из десятичного ряда, поскольку служат обозначением индивидуальных ситуаций, которые конкретно изображают. Каждый из них способен вызвать — вместо себя в общей структуре (для которой характерен определенный *способ размежевания на индивидуальные участки*) — *локальное сочетание*, сущность которого выражается в геометрической либо ритмической организации, в свою очередь уточняемой присутствием именно ей *размежевателем*.

\* \* \*

Китайцы называли числами циклические иероглифы, задуманные для обозначения не череды уровней, а отдельных точек и способные лучше показывать, как и что налажено, чем подводить *общий итог*. Для счета и нумерации они располагают иной системой чисел, десятичной, где числа расположены по порядку: 1, 2, 3... 11, 12... 101... Впрочем, числа из этого третьего ряда считаются совер-

шенными, не уступающими другим благодаря их описательной способности. Ими также создается образ. А в представлениях, которые ими вызываются, идея *сложения* и *единицы* имеет значительно меньшую важность, чем своеобразный конкретный анализ, нацеленный на уточнение способа *размежевания* или структуры, которая подошла бы для того или иного *сочетания*.

Как раз в тот момент, когда числа десятичного ряда вроде бы применяются для нумерации и счета, их используют для изображения конкретных особенностей обустройства. В отрывке из «Комментария Цзо» («Цзо чжуань»)<sup>170</sup> это особенно чувствуется: там отчетливо проявляется равнодушие в подходе к различению количественной и порядковой функции чисел.

Этот отрывок чрезвычайно поучителен. Простым перечислением ряда типов классификации он вызывает чувство ритмической прогрессии. Он включен в отступление о гармонии («хэ»). Внутренние соответствия запахов и звуков, пищи и музыки, короче говоря, то, что мы называем сущностью и ритмом, — вот о чем идет там речь<sup>171</sup>. Все есть гармония, то есть точное соотношение частей, иначе говоря, их дозировка. Поэтому различные дозировки — все та же гармония, и ее различные формы *в порядке возрастающей сложности* выражены в череде числовых символов. Эти символы определяют *классификацию по категориям*, изображая одновременно *внутреннюю структуру*, подходящую для каждого всегда всеобъемлющего и вместе с тем индивидуального акта свершения мировой гармонии.

Это выражается с помощью девяти слов, каждому из которых предшествует одно из первых девяти чисел. Нельзя перевести ни словами «первый — дыхание... девятый — песни...», ни словами «1 — дыхание... 9 — песни...». Понимать следует так: 1 означает единственный и прежде всего суть дыхания («ци»). 2 равнозначно двум и второму месту в череде или совокупности — «ди», образуется в противостоянии, подобно чете Инь и Ян, гражданскими плясками и воинскими танцами; оно приличествует либо Лету, Югу, либо Северу, Зиме. 3 равноценно троим, а в-третьих, поэтическим («лэй») связям между видами (или способами правления), которые иерархически выстраиваются вдоль некой идущей к центру линии, будучи распределены между государем, его вассалами и богами; находясь между богами и своими ленниками, государь занимает промежуточное и одновременно выдающееся, центральное место. 4 равно четверем и вместе с тем четвертой связи равнозначной танцевальным («у») эмблемам, ибо при расположении танцоров с их значками квадратом, что воспроизводит свойственную земле и простран-

ству форму, четыре страны света дают им четыре типа танца. 5 равно пяти и пятому месту, на котором расположены изначальные звуки («шэн»). Будучи сущностью музыки, звуки требуют в качестве классификатора число 5, обозначающее центр, и занимают центральное место в череде чисел от 1 до 9. Закрепленные за четырьмя странами света, четырьмя временами года и центром, они позволяют сгруппировать все относящееся к музыке во времени — пространстве при расположении крест-накрест. 6 равно шести и, в-шестых, музыкальным трубам («люй») или, точнее, шести парам музыкальных труб — шести трубам «инь» и шести — «ян»; все двенадцать, они напоминают о двенадцати месяцах и обеспечивают распределение гармонии во времени, симметрично с четырьмя знаками, которые то же самое обеспечивают в пространстве, при расположении шестиугольником или двенадцатиугольником, напоминающим о времени, небе и круге. 7 равнозначно семи и седьмому месту в очередности нот, где гаммы «инь» изображают либо совокупность внешних влияний, оказываемых на семерых звездочетов-наставников, либо семидневную неделю. Подобно пяти, семь воплощает представление о всеобщности, сгруппировавшейся вокруг центра, а именно шестиугольника, то есть  $6 + 1$ , или круга вместе с центром, либо квадрата — 4, расположенного вокруг проходящей через центр перпендикулярной оси, отмечающей верх (зенит), низ (надир) и центр мира. 8 равнозначно собственно восьми и к тому же обозначает восьмое место в череде ветров («фэн»), оно соответствует не только восьми музыкальным инструментам, но и восьми конкретным областям пространства, а именно восьми внешним квадратам пространственной протяженности (квадратным и подразделенным на девять квадратов), опоясывающим центральный квадрат. Наконец, 9 равнозначно девяти и обозначает девятое место в очередности песен («гэ»), это музыка и танцы в своем самом выразительном проявлении: в разгар работы музыканты и танцоры напоминают о девяти формах деятельности, то есть о всех формах конкретного труда; совокупность осуществленного («гун»), ставшего возможным благодаря полностью иерархизированной, упорядоченной деятельности, занимает все конкретное пространство (8), а также воображаемый центр (1). Три линии изображают эту совокупность; каждая из них стоит трех, а вместе они образуют фигуру разделенного на девять частей квадрата. В нем главенствует, если можно так выразиться, находящийся в центре квадрат-господин, владение вождя.

Впереди числового ряда находится дыхание, потому что в дыхании видят единственную и первую, простейшую и всеобъемлющую составляющую ритма; девять песен завершают числовой ряд, обо-

значая высшую, достигшую расцвета, последнюю и самую *полную* реализацию того, что ритм в себе включает. Нужно ли показать, как образуются и как соединяются различные формы действительности? Нужно ли ради того, чтобы конкретно обозначить их уровень, их сущность, раскрывать типический способ формирования их структуры? Достаточно указать, что музыкальные предметы разбиваются на категории под позаимствованными у числового ряда обозначениями. Эти числовые обозначения не только отметят их место в общей чередке, но также уточнят структуру и иероглиф, отличающий каждую категорию. Например, число 4 представляет все, что *происходит и группируется на четвертом месте* при построении квадратом. Оно объединяет предметы, сущность которых в том, что они находятся на четвертом месте и кратны четырем.

Порядки онтологический и логический совместно выражаются в ритмических и геометрических образах. Они так хорошо смешиваются, что их классификация и определение с помощью числовых выражений кажутся возможными. В силу своей описательной способности числа, будучи признаками конкретности анализа, призваны в качестве классификаторов уточнять существующие в самой действительности сочетания. Они могут послужить и рубриками, ибо характерны для различных типов организации, подчиняющих себе вещи, когда те образуются, каждая на своем уровне, во вселенной.

Мир есть замкнутая вселенная. Циклические иероглифы, призванные обозначать точки времени — пространства, напоминают о том, как те размещены. Выглядящие симметричным образом числа десятичного ряда предназначены уточнять их расположение, но за ними признается и способность их изображения.

Практически неопределенный десятичный ряд представляется выстроенным линейно. Действительно, в том случае, когда есть желание вызвать ощущение их прогрессии, числа очевидно используют в линейной последовательности. Но, как мы только что видели, между началом и завершением прогрессии невозможно вообразить иного расстояния, чем то, что отделяет первоначально рассматриваемую исключительно в своем единстве *всеобщность* от совокупности, которая может подвергнуться расщеплению, но вообще воспринимается как *целостность*. Чтобы дать представление о подобной прогрессии, которая, если можно так сказать, по самой своей природе статична и нужна для распределения между *иерархизированными категориями* значимых признаков конечного мира, нет смысла обращаться к числам, давая понять, что они могут образовывать *бесконечную череду*: предпочтительнее их вообразить со-

вокупностью законченных рядов, которые могут быть целиком представлены одним из них — рядом простых чисел.

Первая десятка, будучи картиной нарастающей прогрессии чисел, сразу оказывается наделенной характерными чертами цикла. Благодаря этому можно увязать ее символы с символами циклическими, прежде всего — десятизначного цикла. Тем не менее простые циклические знаки служат обозначениями групп, определяя их местоположение, но не пытаясь в принципе устанавливать их иерархию. Напротив, уже в силу того, что ими определяется прогрессия, первые числа, если их используют в качестве классификаторов категорий, позволяют вообразить иерархический порядок. А по мысли китайцев, представление об иерархии создается реалистическим изображением центра. Будучи размещенным *посреди* первых девяти чисел, 5 неизбежно становится символом центра.

С того мгновения, как 5 оказывается наделено пространственным значением, из линейного ряда ускользают и соседние знаки. Распределяясь по пространству, они в свою очередь приобретают роль пространственных символов. В дальнейшем, хотя сначала они и выглядят способными наподобие циклических знаков определять характер точек времени — пространства, числа десятичного ряда могут быть призваны, как мы увидим, изображать расположение разных участков по отношению к центру: в этом случае они складываются в своеобразную картину, где упорядоченность мира предстает в числовом виде.

В отрывке из «Цзо чжуань», который мы только что рассмотрели, образующие самую сущность ритма пять изначальных звуков обладают правом на центральное место, предоставляемое им классификатором 5. Еще более выразительно та же тема проиллюстрирована и в другом глубоко почитаемом тексте.

Сюжетом «Великого плана» («Хун фань») <sup>172</sup>, скромного трактата, единодушно принимаемого за самый древний очерк китайской философии, служит совокупность предписаний, которые обязан знать каждый заслуживающий трона государь. Эта *сумма* мудрости изложена в девяти разделах, каждый из которых пронумерован или, точнее, *охарактеризован* определенным числом.

Писалось <sup>173</sup>, что не существует никакой связи между числами, которыми отмечены разделы «Хун фань», и изложенными там идеями. Хотя такая связь действительно не прослеживается в большинстве разделов, в седьмом она налицо. Этот раздел посвящен предметам для гадания. Их классификатором служит 7, число, которому они подчинены: ведуны, занимаясь гаданием, манипулируют 49 (=7×7) палочками и, по свидетельству самого трактата «Хун фань»,

учитывают 7 категорий примет. — Но еще интереснее пятый раздел. Там речь идет о «высшем совершенстве государя, «Хуан цзи»<sup>174</sup>. Как известно, государь олицетворяет Судьбу страны. Поэтому нам рассказывается, что он обязан в *своей столице* заниматься собиранием, а затем и распределением среди подданных всей совокупности Счастья. В силу этого он обладает правом, он и его «совершенство», *на центральное местоположение*. Именно оно подчинено классификатору 5. И действительно, вся благодать, которой располагает вождь, распределяется на Пять счастливых.

И в этом случае числовое обозначение представляет собой нечто совершенно иное, чем просто порядковый номер. Кроме того, похоже на то, что концепция порядка, выраженная в числовых классификаторах, влечет за собой представление о *пространственном распорядке*.

Впрочем, именно эта мысль вдохновляла древних толкователей, когда они разъясняли «Великий план» в его целостности, а также когда комментировали первую главу сочинения, где перечислены Пять стихий.

Они видели в «Хун фань» своеобразное размышление над структурой вселенной. Мудрец мог бы извлечь из него принципы, которым подчиняется любая политика. В дальнейшем под влиянием узкорационалистического предрассудка современные комментаторы нарочито смешивают знание древних мудрецов с простым здравым смыслом. Они не хотят увидеть в «Хун фань» ничего, кроме более или менее упорядоченных полезных советов, нужных сведений. Как могли бы они допустить, что у автора трактата, *увязывающего между собой древние системы классификации*, зародилась мысль о том, чтобы выявить организацию вселенной *с помощью чисел и расположения чисел*?<sup>175</sup> Итак, они отбрасывают традицию и для начала или вообще проявляют лишь слабый интерес к упоминанию Пяти стихий в *первом разделе* «Хун фань», или же ухищряются объявить это позднейшей вставкой<sup>176</sup>. Однако же место вставки само по себе знаменательно, а, с другой стороны, у них нет никакого права пренебрегать указаниями, содержащимися во вступлении<sup>177</sup> к трактату: «Ах, Небо таинственным образом закрепляет за людьми в этом мире уделы, где все они будут жить в гармонии! Я же ничего не знаю о *порядке*, которому подчинены правильные отношения (существ)!» — «Некогда Гунь возмутил Большие Воды и посеял беспорядок среди Пяти стихий; Государь, трепеща от гнева, не вручил ему девять разделов «Хун фань», и правильные отношения (существ) оказались нарушены. Но Гунь погиб, будучи казненным на окраине мироздания, и на трон вступил Юй. Тогда Небо вручило ему девять разделов «Хун фань», и нормальные отноше-

ния между существами постепенно восстановились». Не следует ли сопоставить этот отрывок с древними преданиями о культурном герое, которому доверены «Числа Календаря Неба»? Вырождающаяся добродетель способна сделать так, *что их порядок окажется нарушенным*. Мы уже видели, что «Числа Календаря» особо не отличаются от циклических знаков: как и те, они изображают пространственно-временные точки.

*Открывающий «Хун фань» диалог определенно выражает мысль, что обустройство вселенной предполагает распределение вещей и людей, что может быть одинаково успешно выражено как размещением по 9 разделам, так и распределением по 5 стихиям.*

Пяти стихиям выделена рубрика 1. Напомню, что простая единица (1) практически не отличается от десяти (10), являющейся единицей совершенной. Пять стихий образуют целостность. Каждой из них должно соответствовать числовое значение<sup>178</sup>. Именно об этом и говорится в первом разделе «Хун фань».

Шаванн переводит следующим образом: «1. Из пяти стихий первая зовется<sup>179</sup> водой; вторая — огнем; третья — деревом; четвертая — металлом; пятая — землей. (Суть воды) есть<sup>180</sup> следующее: увлажнять и стекать вниз; огня — гореть и подниматься; дерева — быть способным сгибаться и разгибаться; металла — быть податливым и изменять форму; земли — засеиваться и давать урожай». В первой части фразы Шаванн переводит глаголом «зывается» иероглиф «юэ», который дальше переводит глаголом «есть». «Юэ» действительно может значить «есть», но при использовании в перечислении, как в данном случае и по всему тексту «Хун фань», «юэ» всего лишь простая частица. Придавая ей значение связки, уже искажают ее смысл. К тому же в тексте не говорится: «(Суть воды) есть то, что она увлажняет и стекает вниз...»; там сказано: «Вода: (она) увлажняет (и) стремится вниз; огонь: (он) горит (и) стремится ввысь...» Но смысл искажается еще более грубо, когда в первой части фразы «юэ» переводится как «зывается», хотя дальше этот смысл не сохраняется. Этой ошибки нельзя было бы совершить, не будь предвзятости, не существуй предположения, что в «Хун фань» числа применяются только как порядковые номера. Но в самом «Хун фань», да и в других текстах мы нашли доказательства того, что китайцы не любят различать в числах их количественную и порядковую функции.

Мы переведем строго дословно: «1 — 5 стихий. 1 — Вода; 2 — Огонь; 3 — Дерево; 4 — Металл; 5 — Земля», понимая при этом, что Вода упоминается первой, а Огонь вторым, потому что 1 и 2



символически выражают их сущность и присущий им ранг. 1, 2, 3, 4 и 5 должны рассматриваться как признаки, уточняющие *значимость* различных стихий.

Действительно, хотя китайцам и случается, находясь в плену разных схоластических соображений, изменять порядок перечисления стихий, они никогда не придают им числовой значимости, отличной от той, что указана в «Хун фань».

Служа указателем места, которое в общем расположении занимает та или иная стихия, эти числовые обозначения являются единственным свидетельством истинной и *первоначальной* последовательности стихий, даже если при перечислении их очередность и нарушается<sup>181</sup>. К примеру, в «Поместных приказах» («Юэ лин») они упоминаются в следующей очередности: Дерево, Огонь, Земля, Металл, Вода<sup>182</sup>. Тем не менее «Юэ лин» их связывает соответственно с числами 8, 7, 5, 9, 6. А 1 и 6 (=1+5), которые и в «Хун фань», и в «Юэ лин» приданы Воде, считаются равноценными по своей символической значимости, ибо оба числа связаны с 5. Так же обстоит дело с 2 и 7 (=2+5), с 3 и 8 (=3+5), с 4 и 9 (=4+5). К тому же, если в «Юэ лин» и предполагается символическая равнозначность, к при-

Стихии	Вода	Огонь	Дерево	Металл	Земля
Хун фань	1	2	3	4	5
Юэ лин	6	7	8	9	5

меру Воды и 6, основного в паре 1—6, из десятичного ряда, то одновременно там же утверждается, что в десятизначном ряду Вода соответствует *паре* циклических чисел. Отметим здесь, что когда в «Объяснениях письмен» («Шо вэнь») рассматриваются *циклические пары* из десятизначного ряда, то первый из двух иероглифов предстает обозначением страны света, а второй — обозначением времени года<sup>183</sup>. Похоже, что и «Хун фань», наделяющий стихию первым из пары совпадающих чисел, и «Юэ лин», придающий стихии *второе*, основное число из этой пары, по всей видимости, рассматривают числовые соответствия с разных, но дополняющих друг друга точек зрения: обе исходят из общей системы классификации, древность и престиж которой подтверждают многочисленные мифы.

Эта система образована сочетанием эквивалентности, установленной между временами года, странами света, ...цветами, *вкусовыми ощущениями*, ...а также между стихиями и числами. В «Юэ лин» число 6 и соленый вкус («сянь») соотнесены с Зимой (=Се-

ру), которая помещается под влияние («дэ» — «добродетель») Воды; число 7 и горький вкус («ку») — с Летом (=Югу), помещаемым под влияние Огня; число 8 и кислый вкус («сюань») — с Весной (=Востоку), находящейся под влиянием Дерева; число 9 и острый вкус («синь») — с Осенью (= Западу), которая находится под влиянием Металла; число 5 и сладкий вкус («гань») соотнесены с *центром*, который отождествлен с Землей. Вместе с тем, обозначая главные запахи теми же словами, что и «Юэ лин», «Хун фань» пишет: «(То, что) смачивает (и) стремится вниз [Вода — 1], производит соленое; (то, что) горит (и) стремится ввысь [Огонь — 2], производит горечь; (то, что) сгибается (и) разгибается [Дерево — 3], порождает кислое; (то, что) податливо (и) принимает разные формы [Металл — 4], производит острое; (то, что) засеяно (и) убрано [Земля — 5], производит сладкое». И «Юэ лин», и «Хун фань» основываются, в этом нет сомнения, на одной и той же системе классификации. Но в «Помесячных приказах» («Юэ лин») заметно стремление показать, как применять числа для организации года. Им учитываются только основные, *вторые* числа пар 1—6, 2—7, 3—8, 4—9, ибо их сложение (6+7+8+9) дает в итоге 30. Число 30, будучи одним из основных делителей числа 360, может и само по себе напоминать о годе; показывая же, на какие элементы распадается итоговое число 30, 6, 7, 8, 9 заслуживают того, чтобы их применяли в качестве классификаторов, составляющих год<sup>184</sup>, четырех времен года, которые и символизируются *вторыми* числами циклических пар. Напротив, «Хун фань», напоминая об очередности категорий, стремится выявить устройство вселенной. Когда в книге уже в первом разделе для начала указывается размежевание на стихии, речь идет о попытке дать описание *пространственного их расположения* и рассказывается, если можно так сказать, о первых *этапах* строительства мироздания. В книге используются только первые числа переходящих друг в друга пар [ими образуются *начальные* условия этого процесса — *первые* условия циклических пар, приданных различным точкам пространства]. Эти числа тем успешнее могут служить рубриками пространственных точек, что, находясь в начале числового ряда (1, 2, 3, 4), они наиболее способны обозначить *очередность определений*, которыми такая-то рубрика отождествляется с такой-то точкой.

Действительно, определяя одновременно местоположение и числовую значимость каждой стихии, перечисление воспроизводит *чертеж* некоего храма и *отмечает темпы операции*. Вода = [Северу = 1 (= 1 + 5 = 6)] и Огонь = [Югу = 2 (= 2 + 5 = 7)] противостоят друг другу на двух оконечностях линии, которая чертится первой и вертикально, начинаясь снизу [Низ = Северу] [куда стекает Вода, как об этом прямо говорится в «Хун фань»] и идя вверх [Верх =

= Югу] [*куда стремится пламя, как опять же утверждает «Хун фань»*]; Дерево [Восток = 3 (= 3 + 5 = 8)] и Металл [Запад = 4 (= 4 + 5 = 9)] находятся на противоположных концах второй линии, которая перпендикулярно пересекает первую и должна быть проведена горизонтально, слева (Левое = Востоку = Дереву) направо (Правое = Западу = Металлу)<sup>185</sup>. Земля [= Центру = 5 (равноценно 10 = 5 + 5)] занимает центральное положение, на пересечении двух линий, определяющем положение вождя<sup>186</sup>.

Первой названа Вода, потому что ее пространственным уделом является Север, который был образован первым; он подчинен классификатору 1, тогда как классификатору 6 подчинен его временной удел — Зима. Таким же образом Огонь назван вторым, поскольку должен занять место во второй точке общего расположения, а именно на Юге, чьим классификатором служит 2, тогда как 7 в качестве классификатора соотносится с соответствующим ему временем года — Летом.

Соотнесенные со стихиями числовые обозначения невозможно вообразить, не увязывая их сразу же с конкретными временами и пространствами. Что же является первым результатом этих связей, а также связей между пространствами и временами? Становится беспредметным проведение различия между количественной, порядковой и даже распределительной функциями, поскольку все они отступают перед главной — классификаторской функцией чисел. Более того, невозможность осмыслить их вне конкретных, образующих цепь и ткань конечной вселенной времени — пространства вынуждает отрывать числовые обозначения от их *абстрактного* линейного расположения, вроде бы предписываемого бесконечным характером их чередования. Их заставляют выстраиваться в форме круга: насыщенные геометрическими и ритмическими представлениями, они способны намного лучше простых циклических символов служить классификаторами групп предметов и явлений, которые они определяют, устанавливая их положение и очередность, их форму и внутреннюю организацию.

## 2. Числа, местоположения, символы прорицателей

Конкретные категории, логические разделы, составляющие мироздание, удобнее всего представить с помощью чисел. Когда же возникало намерение изобразить их в соответствии с их сущностью и той установочной очередностью, что зовется в «Хун фань» «правильными отношениями между существами», появлялась и

мысль, что этого можно достичь правильным расположением чисел. Выбирая для них то или иное расположение, позволяющее постигнуть их взаимоотношения, китайцы верили, что тем самым делают мироздание более понятным и более податливым.

Юй Великий обладал всеми добродетелями, позволяющими культурному герою обустроить мироздание. Им была основана династия Ся, и, как говорят, именно ему Небо доверило «9 разделов «Хун фань»».

Это не означает, что Небо передало Юю изложение из девяти пунктов. Никто не сомневается, что высшее знание, содержавшееся в «Хун фань» Юя, выражено в литературном сочинении, которое глава низложенной династии Инь прочитал основателю династии Чжоу. Но, по всей видимости, размышления, которые мог внушить этот небесный текст, столь же отличались от него самого, как истинный текст «И цзин» разнится от комментариев, вроде бы образующих эту священную книгу знахарей. Шестьдесят четыре рисунка гексаграмм собственно и образуют подлинный текст «И цзин»: все остальное — это комментарии, толкования, легенда для того, чтобы облегчить расшифровку гадательных символов. Именно в этих шестидесяти четырех графических знаках было заключено знание, всеобъемлющее могущество. Несомненно, еще до того, как были разъяснены содержащиеся в доложенном царю У изложении девять разделов, подобная же сумма мудрости уже заключалась в девяти главах «Хун фань», которым владел Юй Великий. «Хун фань» означает «высший образец», или «великий план». Что могло составлять такой «Великий план», если это не были 9 классификаторов, способных как вызвать в жизни, так и навязать уму расположения категорий, напоминающие о вселенском порядке? Чем могли быть эти расположенные вокруг числа 5 девять пронумерованных классификаторов, если не, *попросту говоря*, первыми девятью числовыми символами?

Определенно, Небо вручило Юю не комментарий к тексту, а саму его букву, вернее, его число: это была *составленная из чисел картина*, которую еще предстояло расшифровать, это был сам мир.

До тех пор, пока ученые не вмешались в критику традиций с тем, чтобы придать древней истории разумное и правильное направление, китайцы отождествляли ниспосланный Небом Юю «Хун фань» с мифической диаграммой под названием «Текст реки Ло» («Ло шу»), в которой пытались распознать распорядок чисел.

Восходящие к Юю и «Хун фань» традиции ссылаются на столь стройную совокупность мифов, что пренебрегать ими не пристало.

Известно, что, как и положено основателю и демиургу, Юй был одновременно мастером-кузнецом и мастером-землемером<sup>187</sup>. Он обошел и измерил 9 гор, 9 рек, 9 болот, обустроив землю так, что ее можно было обрабатывать, то есть разделил ее на *квадратные поля, в свою очередь размежеванные на 9 квадратов*. Короче, как нам рассказывают, Юй разделил мир на 9 областей.

У него было также 9 треножников. 9 пастухов преподнесли ему металл в дань, и Юй смог начертать на этих треножниках «символы» существ всех 9 областей, ибо эти «символы» в знак уважения были вручены ему 9 областями. Эти символы наделили треножники таким могуществом, что те стали равноценны миру; благодаря им во вселенной воцарились мир и порядок; различные существа смиренно укрывались по своим уделам, и можно было в полной безопасности странствовать по 9 болотам, 9 рекам, 9 горам... Так был обеспечен «Союз Верха и Низа», завоевавший «благосклонность Неба»<sup>188</sup>. Владевшему 9 треножниками, а вместе с ними *образом мира* и властью над ним, Юю Великому Небо передало и 9 рубрик.

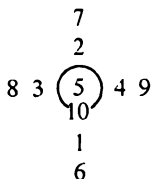
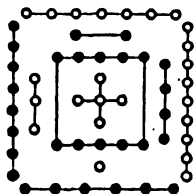
Ему их принесла черепаха. Всемогущие в этом мире черепахи *суть образ вселенной*. Они сопричастны долговечности мироздания, а поэтому с их помощью ведуны могут распознавать надежные приметы, способные подсказать нужные действия. Если же вселенная делится с ними своей долговечностью, то потому, что те исподволь участвуют в *ее всеобщей жизни*, живя в устроенном по образу и подобию макрокосма тесном жилище: действительно, их панцирь снизу квадратен, а сверху кругл. Столь хорошо представляют черепахи мироздание, что они неизбежно появляются во всех мифах, где герой трудится над упрочением вселенского порядка. Если бы какой-нибудь злой дух, разбив одну из четырех колонн, на которых держится мироздание, заставил бы его покачнуться и обрек вселенную на потоп, благодетельный дух восстановил бы устойчивость, вернув миру четыре опоры, сделанные из отрезанных лап черепахи<sup>189</sup>. При этом не следовало позволять черепахам свободно перемещаться и плавать, потому что в таком случае мир пошел бы прахом и его поглотили бы воды<sup>190</sup>. После того как злое чудовище, трехлапая черепаха Гунь, взбаламутило Великие воды и те стали угрожать поглотить Небо и Землю<sup>191</sup>, Юй, бывший его сыном, но являвшийся безупречным героем благодаря своей добродетели и телесному совершенству, восстановил порядок. Свою славу он сумел снискать в мифических трудах, связанных со спасением земли от потопа: какая-то черепаха неизбежно должна была участвовать в его судьбе. Юй Великий в конце концов принудил Воды подчиниться долгу и обуздал Реки. И вот лошадь-дракон, а

может, сама Река в образе бога с телом рыбы или черепахи<sup>192</sup> вышла из вод Желтой реки и передала Картину реки, «Хэ ту»; из реки Ло должна была появиться черепаха, чтобы вручить «Ло шу» («Текст реки Ло»). Согласно традиции, это и был «Хун фань».

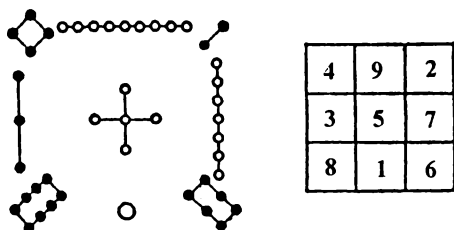
Черепаха, образ мира, принесла Юю этот образ, — Юю, чей голос, рост\*, походка сами могли служить мерилом при любом измерении, при измерении всего того, что призваны были обозначить числа. История рассказывает, что, подобно 9 треножникам, в сокровищнице государей, Сыновей Неба, сохранялись и вышедшие из Вод образы. Они были в числе залогов и гарантов их могущества. Когда же царство погибло, треножники исчезли в воде, и никто не знает, что тогда произошло с «Ло шу» и «Хэ ту»... Они обнаружались вновь только в XII в. при династии Сун. Это случилось в царствование императора, который покровительствовал геомантии и собирал даосские гримуары\*\*. Он также приказал отлить девять треножников...<sup>193</sup>

Ученые не испытывают ничего, кроме презрения, по отношению к «Ло шу» и «Хэ ту» династии Сун. Однако эти произведения не лишены интереса. Это всего лишь числовые сочетания: после многих веков блистательной цивилизации китайские ученые продолжали считать, что с помощью чисел можно представить себе вселенную. Для нас же самое важное — увериться в существовании такого предрассудка. Его устойчивость заставляет видеть в нем одну из фундаментальных особенностей китайского ума. Но, кстати, зачем обрушиваться на «фальсификаторов»? Они ничего не выдумали, это всего лишь эрудиты, которые ограничились тем, что графически выразили довольно древние идеи. Мы не будем относить их к временам мифического героя Юя, но они достаточно стары, чтобы возбудить наш интерес.

«Хэ ту» династии Сун с помощью белых («ян») и черных («инь») кружков изображает соответственно нечетные или четные числа из первых десяти, расположенных крест-накрест, с 5 и 10 в центре пересечения. Такое расположение числовых символов стихий, стран света и времен года, как мы это видели, предполагается и в «Юэ



лин», и в первом разделе «Хун фань». Что касается «Ло шу», то якобы восстановленная там диаграмма основывается на данных, формально подтвержденных еще в эпоху Хань<sup>194</sup>. Эта диаграмма отнюдь не менее интересна, чем вторая, и еще более удивительна. Первые 9 чисел расположены в ней *магическим квадратом* вокруг



5, как и следовало предполагать у картины мира, преподнесенной при посредничестве черепахи герою, который поделил квадрат Земли на 9 квадратных областей.

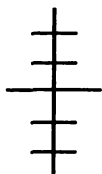
Ради обустройства мироздания Юй его промерил. Он практически его обошел. Государи, не являющиеся основателями, удовлетворяются тем, что обходят по кругу Дом календаря. Этим кружений по сакральной территории Мин тана достаточно, чтобы упорядочить пространство и время и в точности поддерживать связь между временами года и странами света.

С круглой соломенной крышей и квадратным фундаментом Мин тан является образом мироздания, который своим совершенством не уступает черепахе.

Знахари<sup>195</sup> умели извлечь из панциря черепахи полный цикл знаков: 360 разновидностей трещин оповещают их о всей совокупности обстоятельств времени и места. Они их выявляют, воздействуя

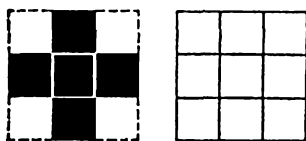
огнем (= Верху = Небу) на нижнюю и квадратную (= Земле) часть панциря. Охарактеризовать возникающие трещины помогают линии, разделяющие части панциря. Идущая сзади наперед (задняя сторона соответствует Низу и Северу, тогда как верхняя — Верху и Югу) осевая линия делит его на две стороны — Левую и Правую, причем Левая соответствует Востоку,

а Правая Западу. Эта ось разрезается пятью чертами, представляющими диаграммы пяти стихий; они определяют [по шесть справа и слева] местоположения 12 месяцев, заключаемых ими всего только в восемь уделов. Соединенные попарно, уделы располагаются так, что образуют четыре сектора вокруг центра, который отмечен пересечением вертикальной оси с горизонтальной центральной чер-



той<sup>196</sup>. В конечном счете удается замкнуть все пространство в четырех парных уделах, где 360 знаков смогут полностью проявиться. Только эти сдвоенные уделы заслуживают собственного наименования. При этом учитываются ось и пять поперечных черточек, так что образуется пересечение, позволяющее делить на 5, хотя действуют, как говорят, исходя из 6 категорий, точнее, из *трех парных* категорий, а именно: верх и низ, левое и правое, а еще Инь и Ян.

Равным образом в Мин тане<sup>197</sup> пространство разделяется только на пять уделов, посвящаемых пяти стихиям; один из них соответствует только центру и стержню храма, тогда как четыре представляют реальные времена года и страны света. А движение по Мин тану государя должно вызвать появление полного цикла образующих год дней. Но, кроме того, в Мин тане среди благоприятных для провозглашения указов («юэ лин») двенадцати мест для обрядовых остановок государя, соответствующих двенадцати месяцам, были оборудованы восемь мест, из которых четыре должны были располагаться по углам, а *четыре остальных* — по странам света. Такое обустройство сакрального пространства закреплялось двумя архитектурными решениями. Оба они предписывались еще в эпоху династии Хань учеными, заверявшими, что представят императорам истинные планы Мин тана. Согласно одним мнениям, Дом календаря должен был разделяться на 9 залов; по другим мнениям, он включал только 5 построек или 5 комнат.



Не важно, состоит ли пятизальный Мин тан из смежных комнат или отдельных строений, но они всегда образуют крест, вписанный в квадрат или прямоугольник, в то время как девятизальный Мин тан целиком занимает этот прямоугольник. Вместе с тем оба они, имея находящийся в центре здания зал, лишенный, если можно так сказать, обзора местности, располагают 12 окнами: действительно, каждый из соответствующих стране света залов в Мин тане крестообразной формы обладает тремя фасадами [ $4 \times 3 = 12$ ], тогда как в квадратном Доме календаря те же самые залы имеют по одному внешнему фасаду, хотя у четырех угловых залов — по две внешние стены [ $(4 \times 1) + (4 \times 2) = 12$ ]. Оба архитектурных плана одинаково хороши, если надо вокруг центра расположить 12 окон или 12 мест для остановок.



На деле обе системы строительства выглядят противоположными только потому, что выражают два разных расположения чисел.

ЛЕТО			ОГОНЬ			ЮГ		
ВЕСНА	7	ОСЕНЬ	ДЕРЕВО	2	МЕТАЛЛ	ВОСТОК	7	ЗАПАД
	8 5 9			3 5 4			2	
	6			1			8 3 5 4 9	
ЗИМА			ВОДА			СЕВЕР		
«Юэ лин»			«Хун фань»			«Хэ ту» (династия Сун)		

В «Юэ лин» предписывается одно из этих расположений. В этом трактате о календаре Сыну Неба указаны позиции, которые ему надлежит занять в Мин тане, когда им объявляются ежемесячные указы («юэ лин»). В начальные или заключительные месяцы времен года государю достаточно было расположиться с левой или правой стороны в одном из четырех залов, соответствующих странам света. Напротив, в дни весеннего и осеннего равноденствий, летнего и зимнего солнцестояний, образующих центральную точку четырех времен года, он был обязан находиться именно в центре этих залов. Известно, что «Юэ лин» наделяет три месяца каждого времени года одним и тем же числом [числом 6 — Зиму (Север), 8 — Весну (Восток), 7 — Лето (Юг), 9 — Осень (Запад) и 5 — центр]. Как видим, пятизальный Мин тан был задуман как напоминание о расположении чисел простым крестом, что должен был проиллюстрировать «Хэ ту» династии Сун и что уже подразумевалось в «Хун фань».

Расположение квадратом имеет к тому же числовую основу. Оказывается, традиция девяти залов в Мин тане защищается в «Записках старшего Дая о ритуале» («Да Дай ли цзи») <sup>198</sup>. Это произведение наделяет каждый из залов, как «Хун фань» — девять разделов, одним из первых девяти чисел, заявляя их в порядке 2, 9, 4; 7, 5, 3; 6, 1, 8, который предполагает их расположение магическим квадратом. Еще с эпохи Хань это расположение, аналогичное тому, что применено в «Ло шу» династии Сун, имеет ритуальное значение. С тех далеких времен оно, похоже, образовывало схему мироздания, которую было важно

4	9	2
3	5	7
8	1	6

раскрывать в плане Мин тана. В то же время существовало немало традиций, полагавших, что культурный герой смог ее расшифровать на панцире черепахи.

Относящиеся к Дому календаря традиции опять-таки подтверждают, что числа прежде всего служили для характеристики пространственно-временных точек, а также для выявления организации пространства и времени.

Среди теоретиков гадания планирование Мин тана магическим квадратом пользовалось не меньшим предпочтением, чем среди склонявшихся перед его авторитетом служителей этого дворца. В дальнейшем мы еще убедимся в существовании этой моды и заодно поймем ее причину. Столь же наглядно, как при использовании поделенного на участки черепашьего панциря, можно, располагая числа квадратом, вызывать все те же 360 обстоятельств времени и места, которые обуславливают труд прорицателей — так же, впрочем, как и деятельность Сынов Неба в Доме календаря.

\* \* \*

Увлечение магическими квадратами началось с древних рассуждений о гадательных символах, а также о числах.

Еще за несколько веков до династии Хань сущность этой системы взглядов была запечатлена в «Комментарии привязанных слов» («Си цы чжуань»). Пожалуй, только еще «Хун фань» в такой же степени близок к истокам письменной традиции, как это произведение.

«Си цы чжуань» составляет часть цикла «Книги перемен». Знаки «И цзина» действовали, опираясь на знаки, обнаруживаемые в тысячелистнике. По свидетельству ученых, которые и сами волховали на тысячелистнике, это гадание основывалось на тех же знаниях, что и гадание по черепашьему панцирю. Оба способа прорицания выглядели сходными и словно бы предназначенными дополнять друг друга. Кстати, «Си цы чжуань», как «Хун фань» и «Чжоули» («Чжоуские ритуалы»), прямо это утверждает<sup>199</sup>. Относящиеся к черепахе мифы заставляют думать, что искусство подготовить панцирь к гаданию, разделяя его на участки, родственно приемам, которые применялись при межевании земель *мастерами-землемерами*. В то же время знание, позволяющее устанавливать обстоятельства места (и времени) с помощью стеблей тысячелистника, связано, похоже, со способами *счета*. Но древние китайцы избегали проводить границу между арифметикой и геометрией. Числа и рисунки предоставляли в распоряжение мудрецов символы, которые были практически взаимозаменяемы и в равной степени мощны, позволяя легко устанавливать характер любого рода реальности и с ней манипулировать.

Словом, которым назывались палочки для гадания, обозначались и дощечки для расчетов. Угадывая судьбу и производя свои расчеты, прорицатели должны были удерживать между четвертым и пятым пальцами левой руки палочку, представлявшую человека между Инь и Ян<sup>200</sup>. В тех случаях, когда не было ясно, каким путем следовать дальше, такую же палочку надо было держать в руке: она служила проводником<sup>201</sup>. Изображающий эти палочки иероглиф составляется из добавления знака бамбука к рисунку, представляющему, как говорят, борозды, оставляемые сохой на земле. Если к этой группе черт добавить знак, изображающий *квадратные засеянные поля*, то возникает иероглиф с тем же звучанием («чоу»). Он означает «обрабатывать землю», «межи уделов», «наследственные владения». Его применяют для обозначения ученых — астрономов, астрологов, знатоков календаря, наследственно занимающихся искусством счета... Дух чисел, дух рисунка, управленческий дух и дух ворожбы смешиваются... Именно это слово «чоу» служит названием 9 разделов «Хун фань», 9 частей или 9 уделов «Великого плана», который традиция отождествляет с «Ло шу», принесенным Юю Землемеру черепахой.

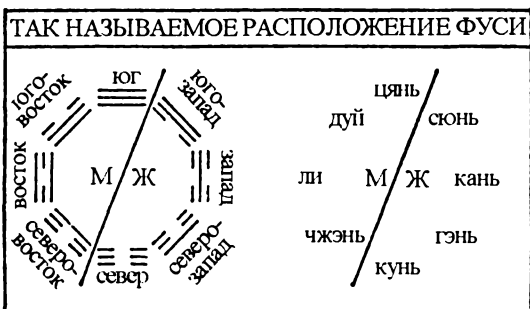
И все же «Си цы чжуань» помещен не под покровительство Юя Великого, а под покровительство Фуси. Угольник служит эмблемой самого Фуси, эмблемой его жены является циркуль. Их тела вырастают из *клубка змей*<sup>202</sup>, и поэтому их всегда изображают тесно обнявшимися. Восхваляемый поклонниками «И цзина», Фуси был выдвинут в первые ряды творцов цивилизации; им изобретена система узелковых *веревочек*, а также гадание на *стебельках* тысячелистника, которые были первыми средствами управления. Его рождение было окружено чудесами: одни утверждают, что мать зачала его от плавающей гадательной *палочки*, другие, и это широко распространенная версия, что он был рожден в прославленном болоте преследовавшими его призраками *драконов*. Он и сам выглядел, как *дракон*...<sup>203</sup> Согласно традиции, именно ему *дракон* принес «Хэ ту», ему, а не выплавившему треножники Юю. Но драконы и треножники различимы лишь с трудом. Если только треножник мало-мальски ценен, на нем заметны изменчивые отблески драконов<sup>204</sup>. Заслужив право призывать драконов, святой начинал с того, что вступал в обладание треножником. Последний, впрочем, обещал, что дракон прибудет только в том случае, если его будут сопровождать *веточки тысячелистника*... История молчит, нашел ли Фуси или отлил один или девять треножников. Но ей известно, что задолго до Юя этот изобретатель триграмм разделил вселенную на девять областей.

Именно к этому случаю толкователи «Летописи на бамбуке» сочли нужным приурочить комментарий Чжэн Сюаня, в котором этот прославленный литератор эпохи Хань указывает *очередность создания* служащих для ворожбы триграмм.

При ворожбе на тысячелистнике прорицателями использовался набор его стеблей, с тем чтобы получить четный или нечетный результат. Графически они изображали этот итог, проводя непрерывную линию (нечетное, «ян», мужское) или же прерывистую (четное, «инь», женское). Они прекращали ворожбу, когда получали изображение фигуры из шести наложенных друг на друга линий. Составляя таким образом одну с другой шесть непрерывных и разорванных линий, можно образовать 64 различные гексаграммы, тогда как с тремя линиями только 8 триграмм. Легко убедиться, что каждая из 64 гексаграмм (= 8 в квадрате) образована наложением друг на друга двух триграмм<sup>205</sup>. Значит, 8 триграмм содержат в себе 64 гексаграммы. Считается, что в последних представлена вся совокупность сущего; первые, если можно так выразиться, дают сжатое изображение всей вселенной.

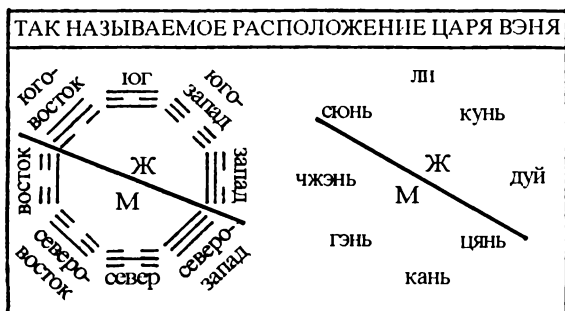
Считается, что картина мира окажется совершенной, если составляющие ее триграммы будут ориентированы по странам света.

Расположенные восьмиугольником восемь триграмм, мифически отождествленных с восемью ветрами, служат изображением розы восьми ветров, с восьми направлений. «Ло шу» противостоит «Хэ ту», и известно, что для Мин тана, как и для чисел, существуют два соперничающих расположения: различают также две схемы размещения триграмм. Обе они славились с глубочайшей древности. Отнюдь не выглядя взаимоисключающими, они, похоже, применялись в том же самом деле. Едва ли не главный из трактатов цикла «И цзин», «Шо гуа», в зависимости от случая, ссылается на то или иное из этих расположений. Одно из них замечательно стремлением к геометрической симметрии: именно его традиция соотносит с «Хэ ту» и приписывает изобретателю триграмм Фуси. Другое якобы принадлежит государю Вэнь, основателю династии Чжао. Как утверждают, государь Вэнь придумал гексаграммы. Он также прославился постройкой Мин тана. Расположение, которое обычно называют его именем, как правило, связывают с «Ло шу». Любопытный факт: хотя комментарий Чжэн Сюаня обычно используется в связи с разделением мироздания на девять областей, что было делом рук Фуси, создателя «Хэ ту», сам этот комментарий ссылается на расположение триграмм царя Вэня, строителя Мин тана.



Фигуры и названия триграмм в так называемом расположении Фуси. Линия отделяет мужские (М) триграммы, а именно те, у которых нижняя, повернутая к центру линия непрерывна («ян»), от женских (Ж) триграмм, у которых нижняя линия разорвана («инь»).

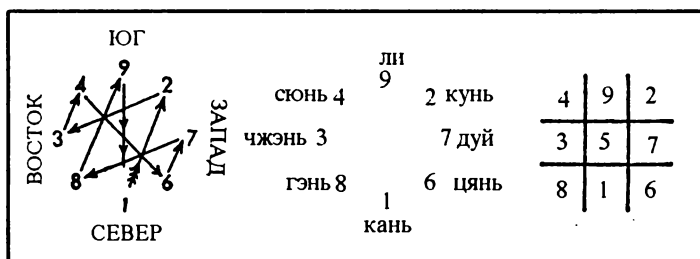
Согласно собранным Чжэн Сюанем в эпоху Хань традициям, Верховная единица, или Высшее начало («Тай и»), распоряжается, куда поставить (королевский дворец, зал) каждую из 8 триграмм, выбирая соответствующее каждой из них место. После того как оно расставляет четыре из них, оно возвращается к центру на отдых. Вот путь [«син» — слово, которое в выражении «у син» («пять син») переводится как «стихия»,] который оно проходит. Начиная от триграммы (1) «кань» — «север», оно проходит через (2) «кунь» — «юго-запад», затем через (3) «чжэнь» — «восток», а потом (4) «сюнь» — «юго-восток», а оттуда, коснувшись собственного жилища (5) —



Фигуры и названия триграмм в так называемом расположении царя Вэня. Линия отделяет мужские (М) триграммы, то есть те, что состоят из трех непрерывных линий, и те, что насчитывают одну непрерывную линию, от женских (Ж) триграмм, имеющих нечетное число (1 или 3) прерывистых линий.

центра, приходит к «цянью» (6) — «северо-западу», откуда, проходя через «дуй» (7) — «запад» и «гэнь» (8) — «северо-восток», добирается до «ли» (9) — «юга» и возвращается к себе, в «центр» (10 = 5).

Такая очередность позволяет расположить числа магического квадрата<sup>206</sup>, начиная с самого малого и кончая самым большим. И действительно, если заменить триграммы числовыми классификаторами<sup>207</sup>, которые соответствуют очередности их создания, полу-



чаем магический квадрат с числом 5 в центре. Расположенные там числа ориентированы по странам света так же, как те, что служат обозначениями 9 помещений Мин тана.

\* \* \*

Подобно стихиям, если те расположены крестообразно, триграммы при их ориентировке по странам света сразу же приобретают числовые значения: эти числовые символы служат указателями их расположения в пространстве — времени, а вместе с тем раскрывают *очередность их образования*. В основе обеих числовых расположений — квадратного и крестообразного, дававшего древним китайцам *образы мира*, которые они находили скорее дополняющими друг друга, чем противостоящими друг другу, находилась одна и та же система взглядов. С эпохи «Хун фань» рисовали крест для того, чтобы изобразить порядок образования стихий; авторитет магического квадрата, представляющего очередность образования триграмм, по всей видимости, не менее древен.

Со всей очевидностью этот авторитет обнаруживается в собранных в «Да Дай ли цзи» и у поэта Чжэн Сюаня еще в эпоху Хань<sup>208</sup> древних традициях, но причины этого позволяет понять «Си цы чжуань».

Уже в силу своего ремесла наученные манипулировать костяшками для гадания, служившими одновременно и для счета, знатоки «Си цы чжуаня» разработали опирающуюся на знание чисел теорию ворожбы. В их глазах искусство располагать и комбинировать символы гадания смешивалось с искусством числовых сочетаний.

В отрывке, относящемся к восьмиугольному расположению триграмм и прямо отождествлявшем их с числами, «Си цы чжуаня» представляет числа сгруппированными таким образом, что они оказываются *диаметрально* противостоящими друг другу, причем все эти противопоставления словно бы говорят, что подчинены формуле  $3 \times 5$ . У ортодоксальных толкователей этому отрывку посвящен единственный, лишенный всякого видимого смысла комментарий<sup>209</sup>. В то же время некоторые местные комментаторы склонны видеть в нем намек на магический квадрат с 5 в центре, где пара внешних, расположенных с прямо противоположных сторон чисел всегда давала бы в сумме 10, так что общая сумма трех чисел, включая центральное 5, неизбежно равнялась бы 15.

Отрывок слишком темен, чтобы можно было принять во внимание это соблазнительное толкование. Однако следует запомнить значение, придаваемое числу 15. Оно подкрепляется свидетельством уходящей в глубь веков традиции.

Пользовавшиеся «Книгой перемен» прорицатели при расшифровке гадательных символов прибегали к числу 9 для обозначения линий «ян» в различных фигурах и к числу 6 — для линий «инь». Такие обозначения объясняются тем обстоятельством, что отношение «инь» к «ян» соответствует отношению Земли к Небу, а следовательно, квадрата к кругу. Это отношение, равнозначное  $2$  к  $3$ , может также выражаться отношением  $6$  к  $9$ . Но другие прорицатели, в частности в период царства Сун, применяли при гадании не «И цзин», а считавшийся более древним учебник «Гуй цзан»; в нем видели ту книгу для гадания, что использовалась еще при династии Инь. Для этих прорицателей четные линии, «инь», значили 8, нечетные, «ян», — 7. Действительно, похоже, что в эпоху «Чунь цу» в равной мере использовали обе системы числовых символов. Как об этом свидетельствует отрывок из «Цзо чжуаня»<sup>210</sup>, опытному прорицателю выбор той или иной системы позволял придавать предсказаниям оракулов более приемлемый смысл.

Здесь требуется двоякое замечание: противопоставление Инь и Ян, в сущности, равнозначно противопоставлению чета (8 или 6) и нечета (7 или 9). С другой стороны,  $8+7$  так же, как и  $9+6$ , в сумме дают 15.

Отметим здесь, что «Си цы чжуаня» возводит происхождение гадательных символов вслед за двумя простейшими символами,

образуемыми непрерывной и разорванной линиями, к четырем вторичным символам, которые традиция именует Большой, или Старый, Ян, Малый, или Молодой, Инь, Малый, или Молодой, Ян, Большой, или Старый, Инь<sup>211</sup>. У каждого из этих символов имеется числовое обозначение: нечетные Старый Ян и Молодой Ян равнозначны соответственно 9 и 7, тогда как четные Старый Инь и Молодой Инь — 6 и 8.

Однако если Большой Инь (6) соответствует Северу и Зиме, символическим обозначением которых служит стихия Воды (6), и если Молодой Инь обычно отождествляется с Востоком и Весной, чьим символом является Дерево (8), то Молодой Ян соответствует Западу и Осени, хотя Металл, обозначающий эту часть вселенной, равноценен 9, в то время как 9 — число Старого Ян, которому подчинены Юг и Лето, то есть уделу, чья стихия, Огонь, тем не менее равноценна 7.

Приданные взятым из «Си цы чжуаня» четырем вторичным символам числовые значения предполагают ориентацию по странам света, которая будет отлична от той, что они получают при обозначении стихий, будучи *расположены крестообразно*, как предполагает «Хун фань» и предписывает «Хэ ту». Напротив, ориентация, которую навязывают числам Большого Ян и Малого Ян, так же как и числам Большого и Малого Инь пространственные размещения этих символов, *совпадает с магическим квадратом*, где сопоставимые числа 9 и 4 размещены на его южной стороне, а числа 7 и 2 — на западной, тогда как 6 и 1, а также 8 и 3 — соответственно на северной и восточной.

В довольно поздних, впрочем, схемах четыре вторичных символа изображаются состоящими из двух линий<sup>212</sup>. Существует большая вероятность, что эта схема — результат работы над классификацией триграмм, на чем упорно настаивает «Шо гуа», тогда как в «Си цы чжуаня» провозглашается ее принцип<sup>213</sup>. Этот принцип должен бы иметь чрезвычайную важность для тех, кто в силу своего ремесла постоянно играет в чет-нечет.

Большой Ян 9	Малый Инь 8	Малый Ян 7	Большой Инь 6

Он основывается на замечании, что чет достигается путем сложения пары нечетных чисел, тогда как нечет получается в результате добавления или синтеза (точнее говоря, иерогамии) четного и

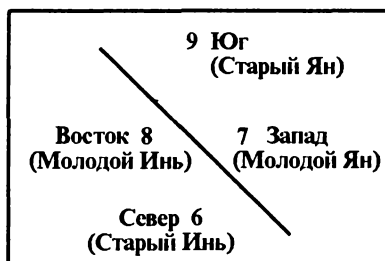


нечетного чисел. Поэтому как «инь»-чет рассматриваются триграммы, состоящие из двух линий «ян» (пара нечетных образует четное) и одной линии «инь» (пара нечетных при добавлении четного дает четное), а как «ян» — триграммы, составленные из двух линий «инь» (пара четных дает четное) и одной линии «ян» (пара четных при сложении с нечетным дает нечетное). Четыре четные триграммы включали одну триграмму, составленную из трех прерывистых линий, в которой видели символ *матери*. К ним прибавлялись три триграммы, прозванные «дочерьми»; все они были составлены из двух мужских и одной женской линий. Если допустить, как вроде бы и следует поступить, что каждая женская четная линия равноценна 2, а каждая мужская нечетная — 3, то тогда каждую из трех последних триграмм может выразить число 8  $[(3+3)+2]$ , а первую — число 6  $(=2+2+2)$ . Таким же образом значение 7  $[(2+2)+3]$  соответствует трем мужским триграммам «ян», образованным одной линией «ян» и двумя линиями «инь» и названным тремя «сыновьями». Последней триграмме по прозвищу «отец», целиком состоящей из линий «ян», соответствует значение 9  $(=3+3+3)$ .

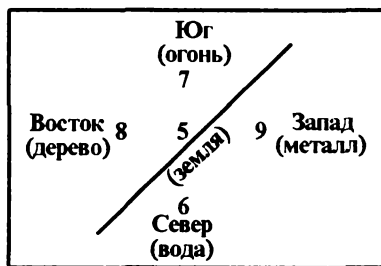
Как видно, графически выраженные иероглифами «отца» и «матери» числа — это соответственно знаки Старого Ян и Старого Инь. Из этого можно сделать вывод, что приданные Молодому Ян и Молодому Инь числовые обозначения зависят от изображений триграмм, названных «дочерьми» и «сыновьями».

Классификация триграмм в соответствии с их числовыми эквивалентами вроде бы аналогична той, что использована в расположении, придуманном, как говорят, царем Вэнем, который прославился своим Мин таном. Вместе с тем считается, что внутренний план Дома календаря вдохновлен магическим квадратом, в то время как так называемое расположение царя Вэня восходит к изображаемому с помощью этого квадрата «Ло шу».

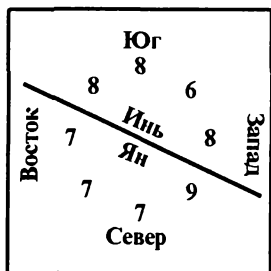
В этом расположении<sup>214</sup> четыре мужские триграммы идут с северо-запада на восток, а четыре женские — с юго-востока на запад; они разделены осью Восток — Юг — Восток / Запад — Север —



Запад. Если же ориентировать числовые символы Молодого и Старого Ян, Старого и Молодого Инь в соответствии с их традиционными эквивалентами, то тогда в аналогичном направлении пройдет ось, отъединяющая нечетную группу (Юг — Запад) от четной (Север — Восток). Напротив, в так называемом расположении Фуси<sup>215</sup> триграммы «ян», на этот раз определяемые так по мужскому полу своей нижней линии, при восьмиугольном размещении тянутся с юга на северо-восток, а триграммы «инь», узнаваемые по их прерывистой нижней линии, расположены с севера на юго-запад. В этом случае разделительная линия между ними проходит в направлении Юг — Юг — Запад / Север — Север — Восток. Может быть, это



последнее размежевание согласуется с расположением чисел, когда те представляют стихии и образуют крест, ибо в таком случае пара 7 — 8, или Юг — Восток, отделена от пары 9 — 6, или Запад — Север, осью, которая идет в том же направлении, что и линия, разделяющая две группы триграмм в так называемом расположении Фуси. В этой схеме определенно выразилось стремление показать равновесие Ян и Инь, представленных равнозначными парами чисел ( $9+6=8+7=15$ ). — Несомненно, та же мысль проиллюстрирована в расположении царя Вэня. Если на самом деле заменить триграммы «мать» и «дочь», «отец» и «сын» их числовыми эквивалентами, то можно заметить, что группы «ян» и «инь» вновь уравниваются [ $(8 \times 3)+6=(7 \times 3)+9=30$ ]. Однако в расположении, где значимые числа четырех вторичных символов «Си цы чжуань», выступая отдельно, размещены по странам света, нечетные числа 9 и 7 отделены от четных 6 и 8 осью с Востока — Юга — Востока на Запад — Север — Запад. На этот раз разделенные пары имеют неравное значение: одна равна 16, а другая — 14, то есть  $8 \times 2$  и  $7 \times 2$ . Может быть, это оправдано тем, что изначальным символам Инь и Ян придавались значения 8 и 7. При этом положении вспоминается не только отношение 8 к 7, но и 9 к 6.



Действительно, согласно изложенной в «Бо ху тун» («Все о дискуссии из зала Белого тигра») традиции, можно думать, что к паре нечетных чисел 9—7 следует добавлять центральное, равнозначное земле число 5. В «Бо ху тун»<sup>216</sup> утверждается, что существуют две (*чет*) стихии «ян» (*нечет*), а именно вода и дерево, значения которых (6 и 8), однако, *четны*, и три (*нечет*) стихии «инь» (*чет*) с

*нечетными*, однако, значениями — 5, 7, 9, а именно земля, металл, огонь. Внешне парадоксальная, эта теория дает еще один пример темы, о которой я уже говорил: наборы символов Инь и Ян (женских и мужских) основываются на принципе смены свойств — четности и нечетности, вытекающем из их иерогамического обмена. По всей вероятности, содержащейся в «Бо ху тун» классификацией предполагается выявить общее значение двух неравных групп (3 и 2) стихий. Те, что принимаются за «инь», оцениваются числом 21 ( $=3 \times 7$ ). При этом *нечетные* символы группируются по три. В то же время стихии, определенные как «ян», группируемые по две и получающие *четные* символы, приравниваются к  $14 (=7 \times 2)$ . Тем самым обнаруживается, что соотношение (*обратное*) Ян (3) к Инь (2) составляет 14 к 21, или 2 к 3. Велика вероятность того, что классификация триграмм в так называемом расположении царя Вэня также может служить иллюстрацией к той же теме, поскольку ориентация вторичных символов, с которой та вроде бы тождественна, противопоставляет 6 и 8 (*сумма*:  $7 \times 2 = 14$ ), 9 и 7, к которым, несомненно, следует добавить 5, символ центра, что в *сумме* даст  $21 (=3 \times 7)$ .

Знаменательный факт, аналогичным образом *обратное* отношение Инь и Ян обнаруживается в магическом квадрате, что, если верить Чжэн Сюаню, свидетельствует об очередности образования триграмм. Как уже упоминалось, эта очередность появляется именно в расположении царя Вэня.

Триграммам «ян» (северо-восток) соответствуют совпадающие пары 3—8 и 1—6, сумма которых равна  $18 (=2 \times 9)$ ; триграммам «инь» (юго-запад) — пары 4—9 и 2—7, образующие, если к ним прибавить центральное 5, равноценное  $27 (=3 \times 9)$ . Это опять-таки устанавливает обратное соотношение 2 к 3 Ян и Инь, представляющее две группы триграмм.



Как мы сейчас увидим, если магический квадрат в состоянии вызвать это соотношение, то именно под тем углом, из-за которого он особенно интересен для «Си цы чжуань»<sup>217</sup>.

\* \* \*

В «Си цы чжуань» есть важное рассуждение о числах. Оно стремится показать, что гадательные символы способны вызвать всю совокупность вещей, то, что сами китайцы называют Десять тысяч существ или сущностей, «вань у».

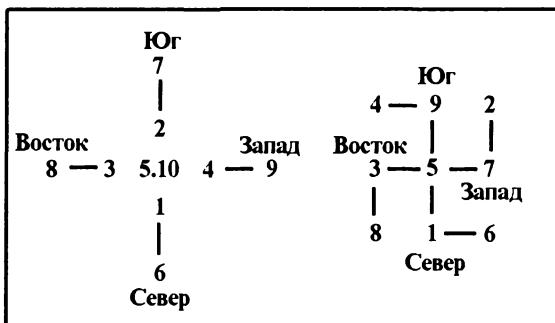
Прорицатели могли бы уточнить их количество, равнявшееся, по их сведениям, 11 520. Действительно, в 64 гексаграммах содержится 384 линии ( $=6 \times 64$ ), то есть 192 четные и 192 нечетные линии. Поскольку четная равноценна  $\frac{2}{3}$  нечетной линии, допускается, что 192 четные линии составляют 4608 ( $=192 \times 24$ ). 192 женских по своей сущности нечетных линий образуют в сумме 6912 ( $=192 \times 36$ ) мужских сущностей, так что совокупность предметов инь и ян будет 11 520 ( $=4608 + 6912$ ). 10 000 — это общепринятый в народе итог. 11 520 — это число, которое наиболее близко к десяти тысячам и одновременно кратно сразу же как 360, теоретическому количеству дней в году, так и числу 384, представляющему количество линий в триграммах и число дней в годах с дополнительными месяцами<sup>218</sup>.  $11\,520 = 384 \times 30$  и  $360 \times 32$ , а также  $[(216 + 144) \times 32]$ .

Разделению совокупности вещей на пять частей, дающему возможность противопоставить их друг другу в соотношении 3 к 2 [ $(=6912/4608=(192 \times 36)/(192 \times 24))$ ], что можно обозначить как  $36+24=60$ , или  $5 \times 12$ , соответствует деление года на пять долей, равных каждая 72 ( $6 \times 12$ ). Этим путем, противопоставляя число «ян» (нечет) 216 ( $=3 \times 72$ ) числу «инь» (чет) 144 ( $=2 \times 72$ ), удастся разделить 360 в соотношении 3 к 2.

Авторы «Си цы чжуань» рядом с местами, в которых они подчеркнули значимость соотношения 3 к 2, поместили свои замечания о первых десяти числах, подсказанные им намерением противопоставить чет и нечет.

Заявив в начале, что 5 первых нечетных чисел сотворены Небом, а 5 первых четных — Землей, они указали, что *в пространстве эти десять чисел размещаются так, чтобы образовывать пары чет-нечет*. Эти пять пар и могут представлять, таково и мнение комментаторов, ряд из пяти пар, сопоставимых с 5 чисел, — 1 и 6, 2 и 7, 3 и 8, 4 и 9, 5 и 10. Как известно, эти пары встречаются ориентированными как в «Хэ ту», так и в магическом квадрате «Лю шу». В «Хэ ту» они расположены в центре и по концам крестообразно пересекающихся линий; достаточно под прямым углом заг-

нуть концы этих линий, чтобы получить такое же расположение чисел, как и в магическом квадрате, если, конечно, озаботиться размещением нечетных чисел по странам света и *поменять их местами в парах 7—2 и 9—4*.



Идея о расположении в различных концах пространства пяти пар сопоставимых чисел, выраженная авторами, которых явно занимает мысль о делениях на пять частей, может выглядеть как намек на крестообразное расположение, когда символы пяти стихий представляются одновременно с указанием на их ориентацию. Но, не отвергая это утверждение, не следует забывать, что традиционная интерпретация «Си цы чжуань» наделяет символ Юга Старый Ян обозначением 9, символ Запада Молодой Ян — обозначением 7. Правда, в магическом квадрате пара 7—2 расположена на Западе, а 9—4 на Юге.

Вместе с тем, настаивая на возможности образовать пять пар чет-нечет из 10 первых чисел, «Си цы чжуань» также подчеркивает, что общая сумма этих чисел равна 55. 55 равнозначно  $11 \times 5$ . И можно образовать 5 пар чет-нечет: (1—10, 2—9, 3—8, 4—7 и 5—6), где суммой составляющих будет 11. «Си цы чжуань» не упускает возможности отметить, что пять первых четных чисел в сумме образуют 30 ( $=5 \times 6$ ), а пять первых нечетных — 25 ( $=5 \times 5$ ). Таким образом, если считать противостояние чет-нечет в том виде, как оно проявляется в первых десяти числах, характерным для числового ряда в целом, то его будет характеризовать отношение 6 к 5, что должно бы придавать числу 11 ( $=5+6$ ) вес, равный значимости числа 5 [ $=3$ (Небо, круг)+ $2$ (Земля, квадрат)]. Приписываемая 11 значимость не должна удивлять, ибо известна роль таких символов, как 5, знака квадратной Земли, и 6, знака круглого Неба.

К тому же особая значимость 11 подтверждается замечательной притчей, приводимой в «Цянь Хань шу» («История ранней Хань»).

Напомним сначала, что согласно традиционному мнению 6 — это число Неба и его сил, тогда как 5 — число Земли и стихий, автор «Истории ранней Хань»<sup>219</sup> приводит поговорку: «Итак, 5 и 6 образуют центральный союз (или же союз в их центре («чжун хэ»)) Неба и Земли». Комментаторы ограничиваются утверждением, что 5 расположено *посреди* ряда *созданных Небом* нечетных чисел (1, 3, 5, 7, 9), а 6 — *созданных Землей* четных (2, 4, 6, 8, 10). Это замечание, подводящее нас самым непосредственным образом к числовым спекуляциям «Си цы чжуань», могло бы удивить, поскольку в нем идет речь о том, что 5 (*нечетное*) принадлежит Земле («инь»), в то время как 6 (*четное*) относится к Небу («ян»). Но оно становится понятным, если допустить, что Земля и Небо, *соединяясь*, обмениваются своими признаками, и сопоставляемые в «Цянь Хань шу» тексты, в частности, интересны тем, что там ясно утверждается, что этот обмен обусловлен *иерогамией*. И автор продолжает, утверждая, что 11, итог союза («хэ») центральных чисел («чжун»), — это число, в котором в своем совершенстве («чэн») образуется путь (Дао) Неба и Земли.

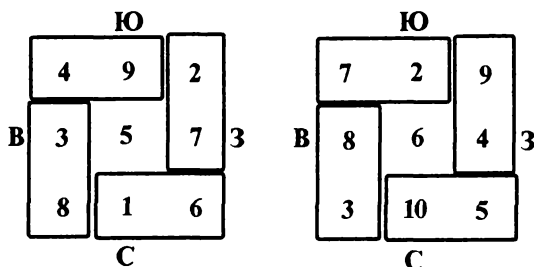
Этот путь, символически обозначаемый числом 11, идет от 5, расположенного на *крестообразном* пересечении первых нечетных чисел, к 6, находящемуся в точке *крестообразного* пересечения первых четных чисел. Он очевидно соединяет по *центру* (*совершенно подобно гномону* — вертикальному стержню — *солнечных часов, торчащему, подобно дереву, в самом центре вселенной*) два наложенных один на другой магических квадрата<sup>220</sup>.

	9			2	
3	5	7		8	6
	1			10	

В то время как числа, расположенные по углам магического квадрата с центром 5, отмечают точку поворота расположенных крестообразно лучей, четные числа занимают места по странам света, так что 5 оказывается в центре 1, 3, 7, 9. Но *если в этом квадрате заменить каждое из чисел другим, которое в сумме с первым дает 11*, то образуется новый магический квадрат с числом 6 в центре, при сумме чисел, расположенных на одной линии в любом направлении, равной 18. Нечетные числа там будут находиться на четырех концах, тогда как четные — по странам света вокруг 6.

Прежде всего отметим, что когда 6, представляющее пару 6—1, перемещается в центр, тот обменивает свои числовые обозначения 5—10 с Севером, причем тогда же обмениваются своими числовыми обозначениями (2—7) и (4—9) Запад и Юг. Но особенно важно то обстоятельство, что, помимо процитированного места в «Истории ранней Хань», в китайской литературе, похоже, нет других упоминаний о магическом квадрате с 6 в центре. И не потому, что такой квадрат не внушал уважения. Напротив, мы должны прийти к заключению, что значительная часть древней науки чисел была окружена тайной: лишь робкие намеки могут свидетельствовать об этом эзотерическом знании.

Образуемая наложением один на другой квадратов с числами 5 и 6 в центре фигура примечательна тем, что состоит из 9 пар четных и нечетных чисел, каждая из которых равна 11, а в сумме дает 99. Она чудесно подходит в качестве общей картины мироздания, а также числового подтверждения существеннейшей теории взаимного и перекрывающегося одно другое действия небесных сил и уделов (6 цзун) и земных сил и уделов (5 син) в 9 областях Земли и Неба.



К тому же нам известно, что прорицатели применяли орудие, устройство которого напоминает эту фигуру. О нем упоминается в «Чжоуских ритуалах» («Чжоу ли») <sup>221</sup>, а японские раскопки в Лолане <sup>222</sup> позволили обнаружить один его экземпляр, изготовленный еще до нашей эры. Он образован двумя пластинами, одна из которых изготовлена из твердого («ян») дерева, а другая из дерева мягкого («инь»), одна круглая, как Небо, а вторая квадратная — подобно Земле. Они изготовлены, чтобы налагаться одна на другую и вращаться независимо друг от друга, ибо у них в центре прорезана небольшая дырочка, вероятно предназначенная служить для укрепления перпендикулярной оси. На обеих нанесены различные классифицирующие обозначения: названия месяцев, циклические иероглифы, созвездия и триграммы, причем последние размещены на

квадратной пластине (Земля) в соответствии с так называемым расположением царя Вэня. Думаю, что если действительно можно сопоставить этот инструмент и два магических квадрата, как я в это верю, то напрашивается вывод, что он не только ассоциируется с мыслью о прямом угле и треугольнике, но и с представлением о круговом движении.

И в самом деле, стоит только соединить между собой пары сопоставимых чисел, как магические квадраты воспроизводят их *расположение в форме свастики*. Сама по себе, она ассоциируется с вращательным движением. «Си цы чжуань» как раз позволяет думать, что два нанесенных на концы лучей свастики числа следует читать не как пару числовых иероглифов, а как единое число.

Действительно, «Си цы чжуань»<sup>223</sup>, подчеркивая значимость 55, в то же время на первую роль выдвигает число 50, символ Великого Расширения. Основываясь на этом факте, можно угадать важность, которую для мысли, занятой 5 и 6, а также 50 и 55 (5 раз по 11), представлял бы ряд, образованный из чисел, различающихся между собой не одной единицей, а 11 единицами, и насчитывающий, кроме центра ряда, или пятидесяти, восемь чисел, которые можно было бы противопоставить попарно так, что разница между ними всегда составляла бы 55. Начиная с 6, этот ряд не доходил бы до числа 105, равного сумме 50 и 55, ибо 105, включающее 1 и 5, легко отождествляется с началом ряда, то есть с 6. Этот ряд — 6, 17, 28, 39, (50), 61, 72, 83, 94, (105) — заслуживает тем большего внимания, что мог бы дополнительно образовывать еще четыре пары чисел, с тем чтобы сумма, получаемая от сложения входящих в каждую пару чисел, равнялась 100.

39		94	39		61
28		83	28		72
17	[50(105)]	72	17	[50]	83
6		61	6		94

Четыре наиболее крупных из этих чисел замечательны еще тем, что пишутся с помощью пары сопоставимых чисел — 61, 72, 83, 94. И даже 105. В то же время именно эти числа можно прочесть на различных лучах числовых свастик, вписанных в магический квадрат.



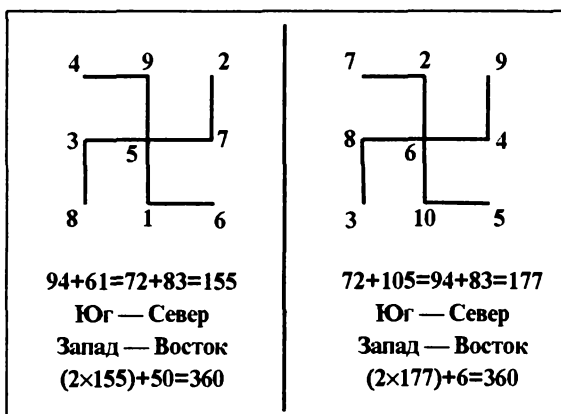
Уже сам по себе «Си цы чжуань» приглашает к такому прочтению. Об его оправданности несколько неожиданно, но отнюдь не вызывая удивления, свидетельствуют некоторые мифологические подробности.

В зависимости от того, какая Добродетель их воодушевляла, Неба или Земли, государи, основоположники новых династий, были то высокими, то низкими, поскольку Небо уходит ввысь, а Земля — вширь<sup>224</sup>. Китайцы благочестиво сохранили память об этом мотиве. Более того, они сберегли точные сведения о росте наиболее почитаемых ими героев<sup>225</sup>. Обладавший Добродетелью Земли Шунь был коренаст, его рост не превышал 6 футов и одного вершка, то есть 61 вершка, тогда как его предшественник Яо имел рост (или шевелюру?) в 7 стоп 2 вершка, или в 72 вершка. Поскольку тело основателя династии служило эталоном, можно предположить, что данным числам подчинялись установленные этими государями системы мер и весов. Одновременно, введя для новых эр новые календари, они перестраивали и сами длительности времени. Любопытный, хотя и не совсем неожиданный факт: этим же числам подчинялись промежутки времени их царствования или существования. Когда речь идет о совершенном государе, такое время равно 100 годам. Достаточно будет взглянуть в предшествующую таблицу, чтобы догадаться: проживший 100 лет Шунь царствовал 39 лет. Ростом в 61 вершок, этот герой вступил на трон в возрасте 61 года. Что касается Яо, ростом в 72 вершка, то тот процарствовал 100 лет, хотя реальную власть сохранял только 72 года. В течение 28 лет он жил на положении государя в отставке. У нас нет точных сведений о росте основателей трех царских династий. Очень немного мифологических подробностей сохранилось об основателе династии Чжоу царе Вэне. Мы, впрочем, знаем, что он уступил сыну часть тех ста лет, что были ему отпущены. Царь Вэнь был коренаст и толст: может быть, для измерения его роста число 50 подошло бы больше, чем 100. Что касается основателя династии Ся Юя Великого (высокий рост которого был прославлен, хотя государя одушевляла Добродетель Земли), он прожил 100 лет и царствовал 17, вступив на трон в 83 года. По всей видимости, рост его достигал 8 футов и 3 вершков. У находившегося под влиянием Неба Тана Победоносного имелось еще больше оснований быть высокого роста. И тот не забыт историей. В отличие от Яо и Шуня, его рост был выражен исключительно в стопах. Как нам сообщают, он был высотой в 9 стоп. Похоже, ему недоставало 4 вершков, ибо Шунь и Юй насчитывали соответственно 61 и 72 вершка, а поскольку числа 50 или 100 вроде бы играют роль в жизни как Юя, так и государя Вэня, остается свободным лишь одно из пяти чисел, начертанных на свастике, — 94. Но

удивительное совпадение! Если рост Тана и не превышал 90 вершков, ему приписывались руки то ли в четыре локтя длиной, то ли обладающие четырьмя локтями. Характерно также, что слово, взятое на вооружение мифологической иконографией для изображения мощи Тана, не отличается сколько-нибудь существенно от слова «вершок»... Очень возможно, для того чтобы приписать герою руки в четыре локтя длиной или имеющие по четыре локтя, от его роста были отняты четыре вершка.

Слишком стройны эти мифологические подробности, чтобы не прийти к выводу: записанные в магических квадратах пары сопоставимых чисел читались как 94, 83, 72, 61 и 50 (или 105, то есть 5—10 или 10—5). В двух квадратах противоположные лучи свастик образовывали по две пары: Юг — Север и Восток — Запад, превосходно уравновешивавшие одна другую, поскольку их числовой вес, если можно так сказать, абсолютно одинаков. Впрочем, так и приличествует числам, призванным выражать представление о *вращении*. Похоже также на то, что представление о вращательном движении, которое хотели бы выразить, совпадает с представлением о *годе*. Действительно, изображающие его два рисунка ассоциируются с числом 360.

Квадрат, в центре которого находится 5, обладает особым свойством: он ассоциируется с этим числом, подчеркивая дорогое авторам «Си цы чжуань» противопоставление чисел 216 и 144 в соотношении 3 к 2. В самом деле  $83 + 61$  противостоит  $72 + 94$ , к которым следует добавить число 50, изображаемое находящимся в центре квадрата заменителем сопоставимой пары 5—10<sup>226</sup> числом 5.



Не менее богат изобразительными возможностями и квадрат с числом 6 в центре. Сумма чисел, расположенных по его внешнему обводу, составляет 354 ( $=2 \times 177$ ), что равно количеству дней в лунно-солнечном году, тогда как расположенное в центре 6 позволяет получить общую сумму в 360 ( $= 354 + 6$ ). А поскольку 6 замещает сопоставимую пару 6—1, или 61, а  $61 \times 6 = 366$ , возникает мысль о необходимых дополнительных днях, способная даже подсказывать частоту таких дополнений, ибо 6 заставляет вспомнить о 60 ( $=12 \times 5$ ) днях, которые каждые 5 лет должны быть распределены между двумя дополнительными месяцами.

Эти наблюдения убеждают, что такой квадрат, так же как и квадрат с 5 в центре, был известен авторам «Си цы чжуань», а оба эти, в сущности, сходные расположения первых чисел рассматривались ими как числовые выражения октогонального (восьмиугольного) размещения гадательных символов. Действительно, в связи с этими символами и манипуляциями гадательными костями, служащими для их создания и подсчета, в «Си цы чжуань» дважды прямо намекается на практику двойных пятигодичных вставок<sup>227</sup>.

Достопочтенный Легг с негодованием отвергал даже видимость здравого смысла за этим местом трактата. Невозможно понять, говорил он, каким образом, складывая палочки в четные и нечетные группы, удастся определить количество добавляемых к году дней и периодичность добавлений. Это действительно так. Календарные законы были учреждены не сооружением магических квадратов из гадательных палочек, не путем снятия их с колоды. Но установление этих законов и не было делом ведунов. Для них было достаточно, что действенность установления, которому подчинялось их ремесло, раскрывалась с необходимой силой.

Им надлежало учитывать относящиеся ко времени и пространству общественные представления, а также накладывающиеся друг на друга классификационные системы. Их долгом было и наделение всех этих условностей притягательностью, которая увлекала бы умы и оправдывала деяния. С этой целью они пользовались геометрическими и арифметическими символами. Те же, подобно всем символам, обладали способностью, изображая, вызывать изображаемое к жизни. Но, будучи в определенном смысле более абстрактными, чем другие, эти символы должны были опираться на особое доверие. Будучи приспособленными для множества игр, необходимых при подгонке друг к другу самых различных классификационных систем, они выглядели так, словно бы управляют игрой, даже в тех случаях, если игра идет без правил. Когда же их использовали для изображения приписываемой мирозданию упорядоченности, воссоздаваемый ими образ вселенной обретал благодаря их

содействию характер необходимости. Он словно бы гарантировал действенность операций, которые же сам и облегчал.

Знахари подчеркивали важность своего искусства, показывая, как гадательные символы, которыми они оперировали, основывались на положениях, при которых числа наделяли собственным авторитетом условные меры пространства и традиционные законы календаря. Это искусство выглядело так, словно бы над ним господствовало стремление сделать мир более понятным и более податливым. Когда мастера гадания отождествляли магический квадрат с восьмиугольной розой своих триграмм и тем самым раскрывали взаимодействия Неба и Земли, Инь и Ян, Круга и Квадрата, Чета и Нечета, они могли похвастаться, что способствуют порядку в мироздании таким же образом, как и вожди, когда, кружась по Мин тану, они пытались привести в движение образуемый числовыми символами стран света и времен года магический квадрат.

\* \* \*

Предшествующие замечания показывают значимость традиций, собранных или восстановленных в эпоху Хань и даже в эпоху Сун. Несомненно, схемы из «Ло шу» и «Хэ ту» являются реконструкциями, но они осуществлены или хорошо информированными, или думающими в правильном направлении истолкователями. Определенно, числовое расположение находится в основании изложенной в «Хун фань» теории пяти стихий. В свою очередь девять разделов «Хун фань» проистекают из того же числового расположения. Как показывает «Юэ лин» и заставляет предполагать «Си цы чжуань», расстановка чисел *простым крестом и свастики* служила для демонстрации картины мира и ее различных уделов. Относящиеся к обустройству мира мифы согласуются с традициями гадательного искусства: и размежевание панциря черепахи, и ориентированные по странам света блоки триграмм, и план Мин тана понятны только при условии их сближения с теорией девяти областей или размежевания полей на *девять квадратов* и признания за числами в качестве их существеннейшего признака классификаторской функции.

Они приобрели ее не с запозданием, и не для того, чтобы служить интересам мнемотехники, и не в результате прогресса схоластического мышления. Данная функция отличала числа еще в пору их мифологического применения и продолжает их характеризовать сегодня. Сначала в них видели символические рубрики, которым подчинялись традиционные классификационные системы, и этой идее следовали первые рассуждения о числах. Уже первые шаги ученой литературы свидетельствовали о существовании такого подхода к числам; он проявился и в «Хун фань», и в «Си цы чжуань».

Отнюдь не изменив основного предназначения чисел, различные способы их применения, напротив, его еще больше укрепили. Отождествляемые с событиями и местностями во времени и пространстве и всегда рассматриваемые во взаимосвязи с конкретными временными длительностями и пространственными протяженностями, числа играли главную роль не в том, что содействовали *сложению*, а представляли и увязывали между собой различные *способы деления*, подходящие для той или иной совокупности. Они были полезны не столько при подсчете разных количеств, а, скорее, чтобы отмечать *нужную организацию* той или иной общности. Их качественные различия и абсолютная ценность интересовали китайцев много больше, чем их арифметическая значимость, как мы ее понимаем. Размежевание на участки доставляло им большее удовольствие, чем размышления о результатах сложения.

Отсюда проистекает важность, с одной стороны, чисел, вроде 5 и 6, помещаемых в центр и служивших, поскольку в них видели наилучшее выражение всеобщности, для деления и символизировавших *способы распределения*; с другой стороны, больших, легко делившихся чисел, вроде 360, служивших как бы *периферическими* выражениями всеобщности. Несомненно, подобные склонности китайского ума еще более окрепли в результате применения чисел знатоками календаря и музыки. Они их использовали для выражения — не скажу, для измерения — отношений, участков или углов, а поэтому арифметика, оставаясь на службе геометрии, приспособленной к понимаемым как конкретная среда времени и пространства, так и не превратилась в науку о количестве.

### 3. Числа и музыкальные соотношения

Небо доверило девять разделов «Хун фань» Юю, чье тело заслуживало того, чтобы стать эталоном всех мер, а голос — диапазоном... Трубу, способную взять начальную ноту, никогда не отделяли от гадательного инструмента<sup>228</sup>, который состоял из двух наложенных друг на друга, словно два магических квадрата, пластинок, символов Неба и Земли...

Было бы трудно показать, как китайская теория музыкальных труб непосредственно смыкается с рассуждениями о магических квадратах. Однако некоторые сближения красноречивы. Ради иллюстрации своих музыкальных взглядов китайцы придумали для своих труб выдающуюся структуру, которая выявляла значимость отношений чета и нечета (2 к 3 или 4 к 5) в связи с такой целостностью, как 360 (= 216 + 144). Авторитетность размещения чисел квад-

ратом зависела от аналогичного обстоятельства. В силу его авторитетности китайцам доставляло особое удовольствие ставить Мин тан, как и восьмигранную розу триграмм, в отношении с магическим квадратом. В Мин тане провозглашались соотносимые с каждым из двенадцати месяцев года установления. К тому же 12 месяцев изображались 12 музыкальными трубами, которые, подобно месяцам, в силу замечания, что  $12 \times 2 = 24 = 8 \times 3$ , ставились в отношения с Восемью ветрами, чьим символом служили Восемь триграмм. — Год (=360) делился на 12 месяцев, а также на 24 периода по 15 дней, собранных в четыре сезона вокруг центра или оси. Считается, что 8 триграмм происходят от 4 вторичных символов, отождествляемых с четырьмя странами света и временами года. Даже если в Мин тане насчитывается девять залов, четыре находящиеся по странам света числа имеют, наряду с центральным, особое значение, ибо их посвящают месяцам равноденствия и солнцестояния, так что расположение *прямым крестом* обнаруживается в расположении свастики. В то же время размещение чисел магическим квадратом позволяет напомнить о классификации Пяти стихий. Аналогичным образом в музыкальной теории совмещаются классификация 12 труб, которой пользуются для создания розы 12 Ветров, и классификация в пять нот; располагая крестом, их превращают в символы центра и четырех стран света — времен года.

Именно игры с числами и графическими фигурами позволяют сближать подобные классификации и переходить от одной к другой. Достаточно, если ими дозволяются подобные сближения и подобные переходы, чтобы, предаваясь таким играм, их участники ощущали, что им удастся открыть порядок вселенной и приложить руки к его поддержанию.

С тех пор как на Западе благодаря отцу Амьо<sup>229</sup> познакомились с китайской теорией 12 труб и пяти нот, ее принялись сближать с музыкальными теориями древних греков, настаивая на научном характере такого сближения.

Шаванн, однако, заметил, что китайские теоретики без должного уважения относились к точности числовых соотношений. Это наблюдение привело его к выводу, что, поскольку научный характер теории быстро стал китайцам безразличен, те не создали ее, а позаимствовали ее основы у греков<sup>230</sup>. Это предположение, расходившееся с мнением большинства остальных ученых о происхождении китайской музыки, Шаванн защищал с помощью филологических умозаключений, выглядевших отнюдь не безупречными. У них был один недостаток: ими оставлялись в стороне мифологические аспекты проблемы; к тому же использовались только те докумен-

ты, из которых существовала надежда извлечь поддающиеся датировке исторические факты.

Если придерживаться только этих источников, получается, что свою теорию музыки китайцы, похоже, применяли к одному инструменту — колоколам. С этими инструментами бесконечно трудны, почти невозможны любые точные измерения звука<sup>231</sup>, а потому и установление их числовых соотношений. Поэтому применялась уже готовая теория... которую, ясно, китайцы получили от древних греков. На самом деле, согласно китайским традициям, местные музыкальные инструменты ведут свое происхождение от либо струнных, либо духовых инструментов\*. В мифе, объясняющем ключевое разделение 12 труб на шесть труб мужских и шесть труб женских, используется, правда, географическое выражение, в котором Шаванну захотелось увидеть память о стране, до которой распространилось влияние греческой цивилизации<sup>232</sup>. Но разделение труб на инструменты «инь» и «ян», основывающееся, как мы еще увидим, на соотношении 3 к 2 или 3 к 4, то есть Неба и Земли, столь превосходно согласуется с мифическим и ученым видением вселенной, свойственным именно китайцам, что ни о каком заимствовании не может быть и речи. С другой стороны, относящийся к 12 трубам миф открыто и со значением намекает на сексуальные пляски: как только срезались побеги бамбука и собирались в 12 труб, те сразу же служили для аккомпанемента танца четы фениксов (бывшей, несомненно, мифическим аналогом четы фазанов). А по всему Дальнему Востоку распространен инструмент под названием «шэн»<sup>233</sup>, создание которого китайцы приписывают Ньюйва, *сестре* или *жене* Фуси; ей же принадлежит идея брака. И в наши дни есть два вида аккомпанирующего сексуальным танцам инструмента: существуют мужской и женский «шэн». В любом случае трубки в нем расположены, как нам говорят, наподобие двух крыльев птицы — феникса или фазана. И действительно, когда звучит «шэн», в танце словно бы выступает чета птиц. Исполнители пляшут, играя на «шэн»<sup>234</sup>. В этом столько архаического, да и престиж инструмента по всему Дальнему Востоку столь значителен, что было бы неоправданно рассматривать мифический рассказ о создании 12 мужских и женских труб как сказку, целиком придуманную схоластами для оправдания заимствования.

Одновременно, как бы ни велика была роль ударных инструментов в китайской музыке, отпадает замечание Шаванна о трудностях, которые будто бы испытывали китайцы при выявлении числовых отношений.

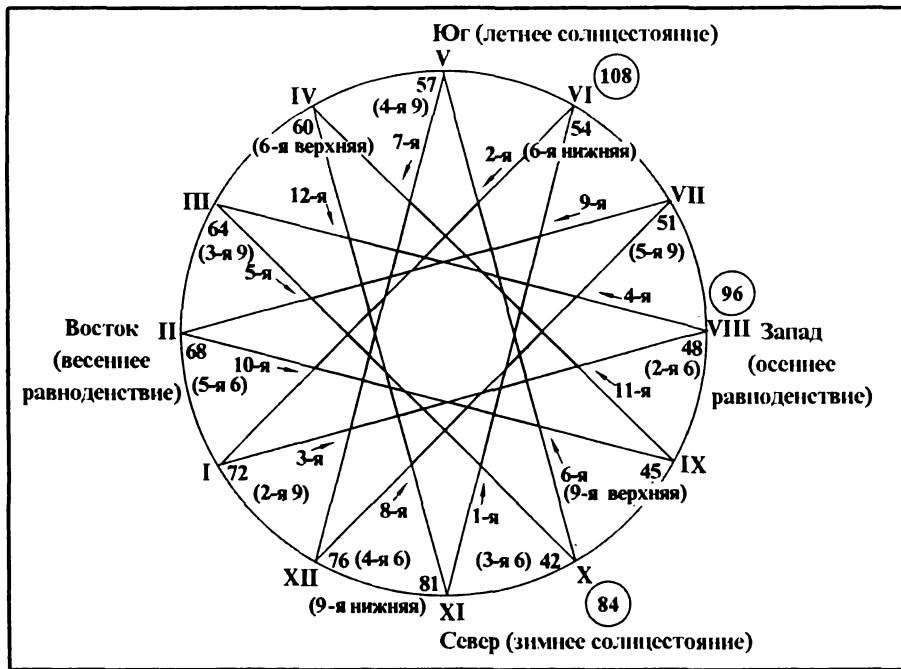
Напротив, сделанные из бамбука инструменты наводили на подобные размышления. Напомним, что китайское слово «цзе», слу-

жашее для метафорического выражения представления о мере<sup>235</sup>, конкретно означает «сустав», «узел» на месте соединительной перемычки двух секций бамбукового ствола. Несомненно, китайцы смогли выработать теорию, на которой основывается их музыкальная практика, не с помощью тончайших измерений на бронзовых колоколах. Но они были вполне способны основать свое музыкальное искусство на искусстве чисел, догадавшись выражать длину различных бамбуковых труб количеством узлов; к этому же результату они могли прийти, оценивая в числах тетиву (я имею в виду тетиву настоящих луков): нельзя думать, что оба метода взаимоисключающи, если вспомнить, что, по словам самих китайцев, их первая и самая почитаемая система символизации состояла из веревочных *узелков*<sup>236</sup>.

К тому же, как я рассчитываю показать в дальнейшем, служащие для передачи длины музыкальных труб числа всегда были цельными и небольшими. Образуемый ими ряд позднее был замещен разными используемыми с той же целью рядами, состоящими из более крупных, но всегда целых чисел. Некоторые изменения в системе исчисления лежали в основе этих замещений. Различные числа, применявшиеся *поочередно* или *взамен* для определения делений единиц измерения, служили также для умножения первых числовых символов музыкальных труб. Похоже, что к созданию первого арифметического принципа гаммы пришли, сравнивая, а позднее и смешивая достигнутые путем таких умножений ряды. Однако если такого результата удалось добиться, то лишь вследствие числовых игр, подчиненных авторитету числа 360 и престижу противопоставления 216 и 144.

Не ввязываясь в спор об истоках, не представляющий интереса для нашей темы, мы отказываемся следовать за Шаванном. Мы не будем говорить, что китайцы не открыли с помощью собственных средств арифметический принцип своей музыкальной теории, ибо не поняли ни его строгости, ни его совершенства. Но мы скажем: если китайцам удалось основать свою музыкальную практику на арифметическом принципе, который к тому же они не сочли необходимым применять со всей строгостью, то потому, что причиной их открытия стала *игра, осуществленная посредством числовых символов*, которые рассматривались не как абстрактные величины, а как действенные символы, и что целью игры было не сформулировать *точную* теорию, которая со всей строгостью оправдывала бы их музыкальную практику, а лишь *проиллюстрировать* эту практику, увязывая ее с величественной картиной мироздания.





Римские цифры служат для обозначения месяцев.

Арабскими цифрами указывается длина музыкальных труб.

Знаками 1-я, 2-я указывается черед труб в порядке их создания.

Кругами обведены числа, обозначающие длину, которую должны были бы иметь бы 2, 4 и 6-я трубы, если бы нота, которую те могут взять, не была понижена на октаву.

В Китае теория 12 труб выглядит столь же древней, как и ученая литература. Сыма Цянь посвятил ей важную главу<sup>237</sup>, в которой подробно говорится о том, как классификация с помощью 12 (12 труб и 12 месяцев) накладывается на классификацию с помощью 8 (8 ветров и 8 триграмм). За много лет до него Люй Бувэй<sup>238</sup> в сжатых и ясных выражениях изложил арифметическую формулу, лежащую в основе этой теории. Значимость формулы уже была общепризнана, когда сочинялся «Юэ лин».

Этот трактат о календаре соотносит трубы с месяцами, что предполагает для каждой из них через посредство двенадцатизначного числового ряда *ориентацию* по странам света. В древней литературе содержится множество намеков на звучащие трубки; в некоторых содержалось утверждение, что те ориентированы, причем в соответствии с ориентацией, принятой в «Юэ лин».

Один из подобных литературных намеков знаменателен. Он сближает начальную трубу по прозванию «хуан чжун» («желтый колокол») с Желтыми источниками. Архаический миф о Желтых источниках Страны мертвых — тех погребали к северу от городов, с головой, повернутой на север, — помещает эти источники в недра Севера. В двенадцатизначном цикле его обозначал иероглиф «цзы», или «ребенок»; помимо Севера этот иероглиф также отмечал зимнее солнцестояние и полночь, благоприятное для зачатия время. А большое количество мифов и обрядов доказывает, что Желтые источники и Страна мертвых образовывали запасник жизни<sup>239</sup>. Значит, китайцы допускали, что, укрывшись у Желтых источников, в самых глубинах (низ — это «инь») Севера, Ян проводил зиму, «инь», плененным и укрытым Инь (Водой). Там он обретал свою прежнюю мощь, готовясь высвободиться, ударив каблуком по льду: этот образ вроде бы заключался в выражении «хуан чжун»<sup>240</sup>, обозначавшем начальную трубу. *Приуроченный к одиннадцатому месяцу*, месяцу зимнего солнцестояния, «хуан чжун» вполне заслуживал свою роль — представлять Ян в низшей точке его могущества. Начальная, самая длинная из всех труба издает самую низкую ноту; Ян же высок по звучанию (*ясен*), тогда как Инь низок (*темен*). Символическое отождествление труб с различными месяцами демонстрирует, как от месяца к месяцу, начиная с зимнего солнцестояния, возрастает сила Ян. На розе 12 ветров, где показана ориентация ветров и труб, трубы чередуются, начиная с Севера, непрерывно уменьшаясь.

Нужно начертить звезду с двенадцатью вершинами для того, чтобы достичь подобного расположения, подразумеваемого как в «Юэ лин», так и в ряде древних мифов. Подобный чертеж предполагает

знание арифметического правила, формула которого была выведена Люй Бувэем. Она же сближает китайскую теорию с греческой<sup>241</sup>.

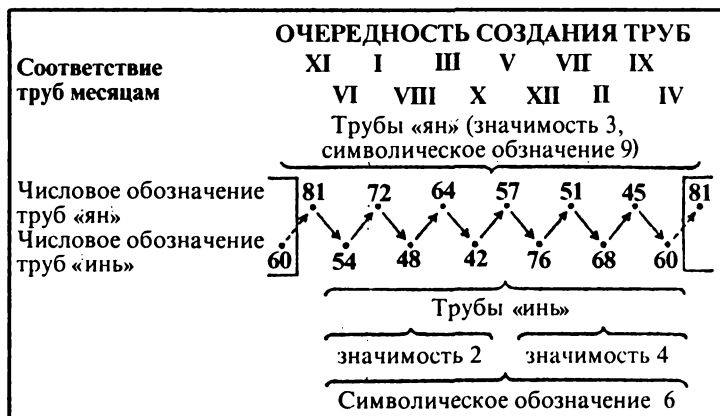
Люй Бувэй и другие китайские авторы, излагая это правило, говорят, что трубы порождают сами себя («шэн»), различая при этом трубы, относимые ими к высшему поколению («шан шэн»), от труб низшего поколения («ся шэн»). Произведенная в высшем поколении труба длиннее («шан» — «быть выше») той, что ее породила, тогда как в низшем — короче («ся» — «быть ниже»). Когда длину предшествующей трубы обрезают на треть, получают низшее поколение. Примером может служить переход от начальной трубы, оцениваемой числом 81 ( $=3 \times 27$ ), ко второй трубе, обозначаемой числом 54 ( $=2 \times 27$ ). Высшее поколение достигается путем увеличения на треть длины предшествующей трубы: таков случай перехода от второй трубы, равной 54 ( $=3 \times 18$ ), к третьей трубе, обозначаемой числом 72 ( $=4 \times 18$ ). Третья труба — 72 порождает четвертую трубу — 48, относящуюся к низшему поколению. Та в свою очередь создает трубу высшего поколения — 64. И так продолжается до седьмой трубы. Хотя та порождена трубой высшего поколения, сама она создает восьмую трубу, которая также относится к высшему поколению. Начиная с нее, трубы низшего поколения «рождаются» не *нечетными*, а *четными* трубами.

Тем не менее это не мешает считать все трубы *нечетного* ряда мужскими [Ян = *нечету* = Небу = кругу = 3 (значимость окружности, вписанной в боковой квадрат)], а *четного* — женскими [Инь = *чету* = Земле = квадрату = 2 (значимость полупериметра квадрата, опоясывающего окружность со значимостью 3)]<sup>242</sup>. У китайцев были основательные причины, чтобы прийти к такому решению. Если значимость первых трех нечетных труб относилась к значимости трех первых четных труб, как 3 к 2, то трех последних нечетных к трем последним четным, как 3 к 4. Соотношение 3 к 2 выражает соотношение окружности, то есть Неба, с полупериметром квадрата, то есть Земли, которая его опоясывает, тогда как 3 к 4 — отношение окружности к периметру. Таким образом, соотношения 3 к 2, а еще лучше 3 к 4 могут раскрывать отношение Ян к Инь.

Возможно, что первоначально китайцы придавали трубам числовые обозначения, иллюстрирующие соотношение 3 к 4: действительно, в одном месте «Гуаньцзы»<sup>243</sup> говорится, что пять первых труб оценивались соответственно в 81, 108 ( $=54 \times 2$ ), 72, 96 ( $=48 \times 2$ ), 64, из чего вроде бы можно заключить, что шестая расценивалась в 84 ( $=42 \times 2$ ). Похоже, китайцы делили надвое размеры трех первых труб четного ряда, при этом всячески избегая изменять размеры трех последних того же ряда.

В этой реформе, может быть, отразился прогресс музыкальной техники<sup>244</sup>. Нам же важно подчеркнуть одно обстоятельство: если бы, урезая наполовину длину первых трех труб «инь», их не превратили в низшие по сравнению с тремя последними, то при создании двенадцатиконечной звезды было бы невозможно придать трубам ориентацию, которую им предписывает «Юэ лин».

Взгляните на помещенную ниже таблицу и на предшествующий (см. с. 148) рисунок.



Числа показывают размеры труб согласно «Хуайнаньцзы». В начале ряда добавлено 60, а в конце — 81, поскольку в силу своего кругового расположения 12-я труба с длиной 60 «создает» первую с длиной 81.

Места 12 труб, представленных указывающими их традиционную длину числами, ориентированы на рисунке в зависимости от положения, отводимого обычно циклическим знакам и соответствующим им месяцам. Они размещены по периметру круга, начиная с Севера (XI месяц), зимнего солнцестояния и первой трубы в уменьшающемся порядке. Их числовые обозначения представляют картину нарастающей мощи Ян (высоких нот). Видно также, что они занимают двенадцать вершин звезды. Сама она получается, как только линией соединяют правые обозначения труб, будь они «ян» или «инь», «инь» или «ян», трубы-создатели или трубы-порождения, но смежные по очередности сотворения.

Эта графическая конструкция выявляет, во-первых, очередность создания труб, а затем формулу, которой подчинены их числовые отношения, а во-вторых, их циклическое расположение, ориента-

цию по странам света, определяющую их соответствие различным месяцам. Но если в результате может быть получена симметричная 12-конечная звезда, то только потому, что последовательно проведенные две прямые, в дальнейшем обязанные соединить числовые обозначения трех труб в порядке их создания, постоянно разрезают дугу в 60 градусов; и еще потому, что в начале соединяют две точки, отстоящие друг от друга на окружности, с одной стороны, левой, поскольку, согласно принятому у китайцев расположению, циклические иероглифы чередуются в соответствии с движением времени, то есть в левую сторону, на 210 градусов, и на 150 градусов — с другой. Поскольку начальная труба (длина 81, ряд «ян») прикреплена к XI месяцу, месяцу нечетному, вторая труба (длина 54, ряд «инь») должна соотноситься с VI месяцем, четным; третья (72, ряд «ян») — с первым месяцем, нечетным; четвертая (48, ряд «инь») — с восьмым месяцем, четным; пятая (64, ряд «ян») — с третьим месяцем, нечетным; шестая (42, «инь») — с десятым, четным; седьмая (57, ряд «ян») — с пятым месяцем, нечетным, расположенным на 180 градусов от начальной трубы (длиной в 81) и т. д. Но раз уж решено оставить влево от первой проведенной линии самую крупную часть круга, числовые обозначения 4-й и 6-й труб должны бы остаться в правой его части, поскольку наряду со 2-й трубой они принадлежат к первым трем трубам ряда «инь», и там встретить обозначения 9-й и 11-й труб, находящихся вправо от 7-й, расположенной на 180 градусов от начальной трубы. Эти же три трубы — последние и самые короткие в ряду «ян». Числовые символы двенадцати труб не следовали бы друг за другом в *уменьшающейся очередности*, если бы первым трем трубам четного ряда придали размеры — 108, 96, 84, основанные на отношении 4 к 3 труб «инь» к «ян». Для достижения подобного результата их следовало бы укоротить наполовину, снизив на восьмую долю ноту их звучания, но тем не менее сохранив у трех последних четных труб размеры, соответствующие соотношению 4 к 3. Их числовые символы должны бы располагаться в левой половине круга, замешавшись между обозначениями трех первых и наиболее крупных труб «ян».

Как видно, геометрическую фигуру, которая *иллюстрирует бесперывное возрастание Ян*, начиная с зимнего солнцестояния, можно создать ради оправдания системы соответствий между месяцами и трубами лишь при условии, что шести первым трубам будут приданы размеры, демонстрирующие отношение 3 к 2 ( $= 81/54=72/48=63/42$ )<sup>245</sup>, а шести последним — отношение 3 к 4 ( $=57/76=51/68=45/60$ ). Любой намек на равнозначность между трубами и месяцами в соответствии с «Трактатом о календаре» предполагает именно подобное расположение, а следовательно, исходит из *предвари-*

тельному открытию арифметического правила, на котором основывается музыкальная теория китайцев.

Возможно, подобная констатация имеет лишь историческое значение, но ее подлинный интерес заключается в том, что она показывает: китайцы не ошибались, утверждая, что их древние мудрецы считали взаимосвязанными вопросы, относившиеся к музыкальной теории и организации календаря. Разве не напрашивается вывод, что открытие арифметической формулы гаммы — производное от числовых умствований практиков и высшего искусства, нацеленного на обустройство пространства и времени, где главной проблемой было установить отношения чета и нечета?

Ценность создания 12-конечной звезды не сводилась к тому, что она позволяла выявить непрерывность возрастания могущества Ян после его выхода из Желтых источников. Помимо этого, чередованием труб «инь» и «ян» оправдывалось чередование *четных* и *нечетных* месяцев, которым лунно-солнечный год в 354 дня придавал то 30, то 29 суток. Распределение труб на две равные группы различного характера прежде всего разрешало новые сближения систем их классификации, а затем служило и новым способом иллюстрации законов календаря. Мифологическая важность этого разделения труб проявляется в их различных символических наименованиях. К ним относятся как к *отцам* и *сыновьям*, поскольку считается, что они порождают друг друга: противостояние чередующихся у власти поколений<sup>246</sup> в состоянии выразить ритмическое противостояние Инь и Ян. С другой стороны, чередование по обводу 12-угольника труб «инь» и «ян» делало возможным объединение их попарно: о двух *соседствующих* знаках говорили, как о *жене* и *муже*. Подобные метафоры позволяли сближать шесть мужских и шесть женских труб с двенадцатью мужскими и женскими линиями, образующими первую пару гексаграмм. Этим объясняется и иной способ наименования звуковых труб; он заключался в их *отождествлении* с непрерывными и прерывистыми линиями гексаграмм, что снова заставляло задуматься об отношениях чета и нечета. *Шестью* обозначали трубы «инь», а *девятью* — трубы «ян». Чтобы лучше напомнить о гексаграммах, которые при анализе нумеровались снизу вверх, первую трубу «ян» и первую трубу «инь», словно первую мужскую линию и первую женскую линию в гексаграмме, называли *девятой нижней* и *шестой нижней*, промежуточные трубы — 2, 3 и другие — девятой или шестой, а две последние трубы — *девятой верхней* и *шестой верхней*.

Отрывок из Сыма Цяня, всю важность которого мы еще подчеркнем, гарантирует древность подобных наименований<sup>247</sup>. Они не-

разрывно связаны с развитием музыкальной техники, которую, следовательно, также приходится считать древней. В связи с тем что каждая из труб по очереди могла занять место первой и взять первую ноту гаммы, возникала возможность образовать двенадцать гамм<sup>248</sup>. Каждая из них включала по пять нот. А характеризовались они числовыми обозначениями бравших их труб. Когда же приходилось о них говорить, то ограничивались символическим наименованием трубы, которая в таком случае принималась за начальную, скажем, *девятая нижняя, третья девятая или девятая верхняя*... При наличии созданных таким путем двенадцати гамм в сумме получалось 60 нот, которые соотносились с 60 циклическими числовыми парами, образованными сочетанием 12 (=6×2) числовых иероглифов из двенадцатизначного ряда и 10 (=5×2) числовых иероглифов из десятизначного ряда. Подобно 12 трубам, первые напоминают о циклическом, круговом расположении, тогда как вторые, подобно нотам гаммы, требуют расположения крестообразного.

Комбинируя обозначения (5 и 6) Земли и Неба, эта новая система соответствий подводит к итоговой сумме 360 (=12×5×6). Не обнаруживается ли при этом еще раз, что своим развитием музыкальная теория обязана размышлениям над числами мастеров календаря, этого высшего среди искусств?

\* \* \*

Во всяком случае, создатели теории были людьми, которых в деталях мало заботила точность числовых соотношений. Они прежде всего стремились выявить общее отношение, достигаемое с помощью значимых итоговых результатов.

Правда, Сыма Цянь постарался уточнить длину труб, пользуясь дробями<sup>249</sup>, почти совершенно соответствующими теории. Это стремление к точности позволило Шаванну предположить, что китайцы с самого начала со всей тщательностью применяли принцип построения греческой гаммы. Заметим, во-первых, что перед тем, как запечатлеть их в своей истории, Сыма Цянь в качестве члена Комиссии по календарю и *по случаю важной его реформы* должен был с максимальной добросовестностью провести все расчеты; во-вторых, Хуайнаньцзы сообщал размеры трубок, пользуясь только целыми числами<sup>250</sup>. Именно эти числа занимали по-настоящему китайцев, которые их постоянно воспроизводили. Нам надлежит заняться ими же для того, чтобы понять их мысль.

Нетрудно увидеть, что с двенадцатью числами списка, переданного Хуайнаньцзы, включающего 81, 54, 72, 48, 64, 42, 57, 76, 51, 68, 45, 60, невозможно установить соответствующие правилу соот-

		соотношения
	$\frac{60}{80} = \frac{3 \times 20}{4 \times 20}$	
*	$\frac{81}{81} = \frac{3 \times 27}{3 \times 27}$	1
	$\frac{54}{54} = \frac{2 \times 27}{2 \times 27}$	
	$\frac{54}{72} = \frac{3 \times 18}{4 \times 18}$	2
	$\frac{72}{72} = \frac{3 \times 24}{2 \times 24}$	3
	$\frac{48}{48} = \frac{3 \times 16}{2 \times 16}$	4
*	$\frac{64}{63} = \frac{4 \times 16}{3 \times 21}$	5
	$\frac{42}{42} = \frac{3 \times 14}{2 \times 21}$	6
*	$\frac{56}{57} = \frac{4 \times 14}{3 \times 19}$	7
*	$\frac{76}{75} = \frac{4 \times 19}{3 \times 25}$	8
*	$\frac{50}{51} = \frac{2 \times 25}{3 \times 17}$	9
*	$\frac{68}{69} = \frac{4 \times 17}{3 \times 23}$	10
*	$\frac{46}{45} = \frac{2 \times 23}{3 \times 15}$	11
	$\frac{60}{80} = \frac{3 \times 20}{4 \times 20}$	12

Звездочкой (\*) отмечены случаи, когда число, которое должно бы фигурировать в двух идущих одно за другим соотношениях, представлено в них увеличенным или уменьшенным на единицу.

ношения, если не допустить для этих чисел *поправку на единицу* во всех случаях, кроме трех — для 54, равных  $\frac{2}{3}$  от 81 и  $\frac{3}{4}$  от 72, для 72, равных  $\frac{4}{3}$  от 54 и  $\frac{3}{2}$  от 48, для 48, равных  $\frac{2}{3}$  от 72 и  $\frac{3}{4}$  от 64<sup>251</sup>. Следует допустить, что пятая труба равноценна 64, поскольку она равна  $\frac{4}{3}$  от 48, но одновременно равна и 63, потому что должна составлять  $\frac{3}{2}$  от 42. Таким же образом седьмая труба равнозначна одновременно 56 и 57, а восьмая — 76 и 75, девятая — 50 и 51, десятая — 68 и 69, одиннадцатая — 46 и 45. Но *двенадцать труб образуют цикл*. Следовательно, двенадцатая труба должна составлять  $\frac{3}{4}$  от первой (если та создана верхним (или высшим) поколением)<sup>252</sup>. Кратные трем 60 легко увеличить на одну треть. Для того чтобы соблюсти правило, нужно, чтобы первая труба была равноценна 80 ( $=60 \times \frac{4}{3}$ ) и в то же время 81 ( $=54 \times \frac{3}{2}$ ). И здесь необходима *поправка на единицу*.

Как видим, приписываемые каждой трубе размеры в подробностях неточны.

Примечательно, что для последних труб были выбраны размеры в 57, 76, 51, 68, 45 и 60. Если бы для труб «инь» были взяты разме-

ры 75, 69 и 60, общая сумма трех чисел — 204 не изменилась бы. Но раз уж для труб «ян» взяли 56, 50 и 46 вместо 57, 51 и 45, полученный итог составил бы 152 вместо 153. Выбранные числа неточ-



но выражают соотношение 3 к 2, которое должно бы существовать между восьмой (75) и девятой (51), между десятой (69) и одиннадцатой (45) трубами, но в то же время они точно передают все соотношения 3 к 4 ( $=57/76=51/68=45/60$ ); к тому же отношение 3 к 4 представляет также *точное отношение общей суммы трех труб «ян» (153) к общей сумме трех труб «инь» (204)* [ $153/204 = (3 \times 51)/(4 \times 51)$ ]. Сумма шести последних труб дает 357. Поскольку вторая половина ряда труб должна указывать их соотношение 3 к 4, ибо первая (57) из шести труб равна  $\frac{3}{4}$  второй (76), 357, будучи сочетанием Инь (4) и Ян (3), кратно 7. Среди чисел, кратных семи, 357 ближе других находится к 360 и 354, суммам дней в лунно-солнечном календаре<sup>253</sup>.

Напротив, ряд первых шести труб начинается с трубы, равноценной  $\frac{3}{2}$  от следующей; было бы подходяще, если бы сумма шести числовых обозначений была бы кратна 5, синтезу Инь (2) и Ян (3). Следовало бы также ожидать, что кратным 5 будет 360, а отношение 3 к 2 будет в целом представлено как отношение 216 к 144. Но если сумма первых труб «инь» на самом деле равняется 144 ( $=54+48+42$ ), сумма труб «ян» достигает 217 ( $=81+72+64$ ), так что общий итог двух результатов составляет не 360, а 361. Тем не менее получить сумму 216 не составляло трудности; для первой и третьей труб «ян» существовала возможность выбора между 80 и 81, 64 и 63. Добавленные к 72 (второй трубе «ян»), 80 + 64, так же как и 81 + 63, давали бы в итоге 216. Но были выбраны 81 и 64. 80 ( $=60 \times 4/3$ ) предпочли 81, *хотя первое число сделало бы понятным циклический характер ряда труб*. К тому же первое отношение (81 к 54) точнее образом соответствует отношению 3 к 2. Казалось бы, число 63 напрашивается для пятой трубы, поскольку 63 равнозначно  $\frac{3}{2}$  от числового обозначения (42) шестой трубы. Но, наделив первую трубу длиной в 81, далее выделили числовое обозначение в 64 для пятой трубы. В результате же пришли к тому, что итог в 360 и типическое отношение 216 к 144 стали менее явственными. Подобно тому как 81 составляет точно  $\frac{3}{2}$  от 54, 64 равно  $\frac{4}{3}$  от 48 (четвертая труба). Если, в конце концов, приняли 81 и 64, то потому, что благодаря такому выбору пять первых числовых обозначений первых труб, а именно 81, 54, 72, 48 и 64, точно соответствовали бы основам теории, правда, *если рассматривать указанные трубы отдельно, а не во взаимосвязи с шестой или двенадцатой трубами*.

Изучение числовых символов, сочтенных китайцами *благодаря почти постоянной поправке на единицу* приемлемыми для выражения принципа своей музыкальной теории, подводит к трем замечаниям:

1) Точность арифметических соотношений в своих деталях мало важна; почти всем числовым обозначениям присуще двоякое цен-

ностное выражение, из которых одно включено в ряд, а второе подразумевается; подобно тому как 80 и 64 могут восприниматься как означающие 81 и 63, похоже, и 361 может быть прочтено как 360. Все это подводит к мысли, что благодаря подразумеваемым превращениям других символов, например в результате скрытой равнозначности между 60 и 63, и 357 в свою очередь могло бы приниматься за 360. Прежде всего становится очевидным, что ряд из двенадцати чисел был установлен не в результате собственно арифметических действий, но посредством манипуляций с числовыми обозначениями, к чему подталкивало определенное стремление.

2) Получаемые от сложения шести первых и шести последних чисел результаты в 357 и 361 слишком близки к 360, чтобы выглядеть случайными. Похоже, что совмещение двух рядов числовых обозначений, внушающее мысль об общем большом итоге, напоминая либо о его делении на 5 частей при соотношении 3 к 2, либо о делении на 7 частей при соотношении 4 к 3, проистекает из тех же соображений, что и совмещение квадрата с 5 в центре с квадратом с 6 в центре, напоминающее о двух делениях 360 — на пять частей по 72 и на шесть по 60. Существование подобных соображений подтверждает, что теория 12 труб обязана своим созданием мастерам календаря.

3) Эта теория выглядит *искусственным образованием, наложенным на предыдущую конструкцию, которая должна бы соответствовать гамме из пяти нот*. Каким бы ни было их желание подчеркнуть значимость 360, мастера календаря предпочли сохранить за первыми пятью трубами, с которыми обычно связывают пять нот, числовые символы, предполагающие точность соотношений. Когда они разрабатывали теорию двенадцати труб с мыслью об их превращении в обозначения двенадцати месяцев, ими имелось в виду дополнить теорию гаммы. Ее пять нот изображали бы располагаемые крестом четыре времени года и его центр. Приспосабливая напоминающую о квадрате картину этого крестообразного пересечения к двенадцатиугольнику, по обводу которого обозначения труб и месяцев располагались бы *поочередно в правильном порядке*, мастера календаря пытались создать более подробный и более стройный образ вселенной.

\* \* \*

Китайская гамма насчитывает пять нот, а именно «гун», «чжи», «шан», «юй» и «цзюэ».

Согласно традиции, основатель династии Чжоу — царь Вэнь — был и первооткрывателем двух новых нот. Но только первые пять считаются *чистыми* и удостоены названия. Наименования шестой

и седьмой нот, «бянь гун» и «бянь чжи», показывают, что китайцы не ощущали большой разницы между ними и первыми двумя нотами. К тому же на практике учитывались только пять чистых нот. Для их определения ограничивались словами, что они соответствуют звучанию первых пяти труб. Что касается шестой и седьмой нот, то их обозначали, сообщая длину шестой и седьмой труб. Точкой отправления музыкальной теории китайцев служат *первые пять труб*.

Страны света	Центр	Юг	Запад	Север	Восток
Времена года	Центр	Лето	Осень	Зима	Весна
Ноты	гун	чжи	шан	юй	цзюэ
Обозначения труб и нот	81	54	72	48	64
Обозначения времен года и нот	5	7	9	6	8
Порядковые номера стихий	5	2	4	1	3
Пары сопоставимых чисел	5—10	2—7	4—9	1—6	3—8
Стихии	Земля	Огонь	Металл	Вода	Дерево

Когда были указаны размеры труб и тем самым продемонстрированы соотношения нот между собой, с технической точки зрения больше о гамме нечего было сказать. Но если есть желание понять мысли китайцев и не торопиться с разговорами о заимствованиях у греков, следует учитывать два факта: во-первых, каждая из пяти нот наделяется числовым символом, показывающим, что она выбиралась из первых пяти труб, причем китайцы *тут же* придавали ей еще одно обозначение, также являющееся числом, к тому же целым: у «гун» большим и малым обозначениями служат 5 и 81 (длина первой трубы); у «чжи» — 7 и 54 (длина второй трубы); у «шан» — 9 и 72 (длина третьей трубы); у «юй» 6 и 48 (длина четвертой трубы) и у «цзюэ» — 8 и 64. Во-вторых, 5, 7, 9, 6 и 8 служат обозначениями центра и четырех времен года — стран света как и Пяти стихий: похоже, что пять нот, так же как и времена года, с которыми числовые символы их роднят, по всей видимости, образуют *цикл*, вроде 12 труб, которых сближают с 12 месяцами. Обычно этими фактами пренебрегают под тем предлогом, что китайские соотношения, особенно если среди них представлены числа, являются поздними и *произвольными*, а еще и потому, что не видят *никакого соотношения* между размерами труб и числами, обычными символами нот, времен года и стихий.

Может быть при более внимательном рассмотрении обнаружилось бы соотношение между большим и малым обозначениями, всегда выражаемыми в целых числах и в глазах китайцев определяющими ноты. Сохраняя эквивалентности, расположим по порядку крупные обозначения. За исключением 5 (но разве пять не может представлять 10, *второго члена сопоставимой пары?*), мелкие обозначения оказываются выстроены в том же порядке, что и крупные.

81	72	64	54	48
5	9	8	7	6

Но разве древние не хотели, придавая малые обозначения различным нотам, показать очередность труб по степени их важности? Расположим два ряда обозначений, учитывая порядок создания труб; сразу же напрашивается замечание: три последних символа — это 9, 6, 8. В том порядке, *в каком эти числа чередуются*, их достаточно для выражения арифметического правила, которому подчиняется как построение гаммы, так и очередность 12 труб (при уменьшении на  $\frac{1}{3}$ , с последующим увеличением на  $\frac{1}{3}$ ).

81	54	72	48	64
5	7	9	6	8

При умножении 9, 6, 8 на 9 получаемый результат соответствует длине первой, второй и третьей труб; при умножении тех же трех чисел на 8 получаем размеры третьей, четвертой и пятой труб; при умножении на 7 — пятой, шестой и седьмой труб. Будучи кратным и 9 и 8, 72 (третья труба) обеспечивает их превосходное соединение, причем первые пять труб выглядят соответствующими точным размерам: есть пять *чистых* нот. Кратное восьми, 64 не кратно 9. Его следует увязать с 63, производным 7 и 9, с тем чтобы перейти к числам, кратным 7. Таким образом, удастся к пяти *чистым* нотам добавить две добавочные. Начиная с 56—57, числа получаются путем их умножения на 9, 6, 8, но не так, как было раньше при числах 9, 8, 7, а добавляя к множителям 0,5, то есть на 9,5, на 8,5 и 7,5.

Произведенная верхним поколением, трубой длиной в 56, седьмая труба ( $57=6 \times 9,5$ ) в свою очередь создает *через такое же поколе-*

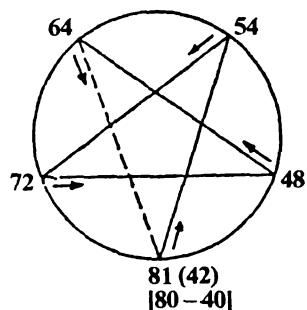
Трубы			Производные от			
1-я	80	8×10	}	9 и	{	9
	81	9×9				6
2-я	54	6×9	}	8 и	{	8
3-я	72	8×9				9
	72	9×8	}	8 и	{	6
4-я	48	6×8				8
5-я	64	8×8	}	7 и	{	9
	63	9×7				6
6-я	42	6×7	}	9,5 и	{	8
7-я	56	8×7				6
	57	6×9,5	}	8,5 и	{	8
8-я	76	8×9,5				9
	76,5	9×8,5	}	7,5 и	{	6
9-я	51	6×8,5				8
10-я	68	8×8,5	}	10 и	{	9
	67,5	9×7,5				6
11-я	45	6×7,5	}	8	{	8
12-я	60	8×7,5				6
	60	6×10	}	8	{	8
1-я	80	8×10				6

ние восьмую трубу ( $76=8 \times 9,5$ ). Все происходит так, словно бы две гаммы из пяти нот (81, 54, 72, 48, 64 и 76, 51, 68, 45, 60) были поставлены рядом так, чтобы связь второй гаммы с первой становилась осуществимой при отождествлении знака первой трубы, — 81 с 80, когда переход от первой гаммы ко второй обеспечивается добавлением шестой и седьмой труб, соответствующих двум дополнительным нотам. При условии, что вновь имеется верхнее поколение, трубу со знаком 80 может породить двенадцатая труба со знаком 60, в свою очередь создаваемая через верхнее поколение трубой со знаком 45.

Эти наблюдения позволяют выявить роль чисел 9, 6, и 8, являющихся, как мы видели, обозначениями третьей, четвертой и пятой

нот. Они показывают, с одной стороны, что теория 12 труб связана с приписываемым царю Вэню из Чжоу открытием двух дополнительных нот, из которых одна, *соответствующая шестой трубе*, обозначается числом 42, а с другой стороны, что составление двух гамм не представлялось бы возможным, если бы первую трубу *одновременно не обозначали* 80 и 81.

Подошло время обратиться к замечанию, что, будучи уподоблены временам года, пять нот гаммы образуют круг.

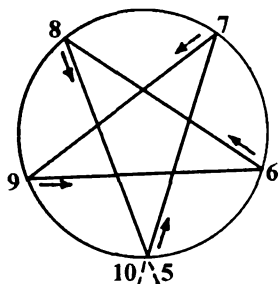


Как и в случае с 12 трубами, эта фигура в состоянии изобразить круг, выявляя при этом порядок появления нот. Расставим их обозначения (81, 72, 64, 54 и 48) по обводу круга на равных расстояниях слева направо в порядке их величины. Если теперь мы соединим прямыми линиями *по очередности* 81 с 54, 54 с 72, 72 с 48, а 48 с 64, то получим пятиконечную звезду, но рисунок не будет закончен, пока мы не соединим 64 с 81. Иначе говоря, если от пятой трубы мы не вернемся

к первой. Уменьшенное на треть, 64, как только его отождествляют с 63, дает 42. Если же 42 рассматривать как половину от 81, то издаваемые двумя трубами ноты с разницей в одну октаву могли бы быть уподоблены, что предоставило бы нам право завершить рисунок. *А раз пять нот образуют круг и рисунок может быть закончен*, следует допустить, что или числовое обозначение первой трубы ощущалось как равнозначное  $84^{254}$ , то есть дважды взятым 42, или же, *поскольку 80 обозначало первую трубу*, считалось, что от 63—64 переходят через низшее поколение к значимости, символом которой могло бы стать  $40^{255}$ .

С числовыми символами 81, 72, 64, 54, 48, отобранными в качестве иллюстрации правила, сжато выраженного в череде чисел 9, 6 и 8, трудно вообразить построение пятиконечной звезды, нужной для изображения круга, но операция становится совершенно простой, если располагаемые по окружности круга числа те же, что служат обозначением для нот *при одном условии, что 5 представляет сопоставимую пару 5—10*.

Итак, мы подошли к изложению нашей гипотезы: *числовые обозначения нот*, отнюдь не будучи произвольно выбранными, первоначально указывали *реальные размеры труб*. Наблюдение, что между 10 и 5, половиной десяти, имеется 5 интервалов, объясняет по-



строение пяти нотной гаммы. При этом их соотношения символизировались числами 7, 9, 6 и 8 и *дающей представление об октаве парой 5—10.*

Для китайцев, как мы видели, более внимательных к точности общей картины, чем к верности деталей, ряд 10, 9, 8, 7, 6, 5 обладал большими достоинствами.

Поскольку  $10+9+8=9 \times 3$ , а  $7+6+5=9 \times 2$ , этот ряд позволял установить между совокупностью нот «ян» (10=первой ноте, 9=третьей ноте и 8=пятой) и совокупностью нот «инь» (7 = второй ноте, 6=четвертой и 5=первой ноте с добавленной октавой) пропорцию 3 к 2, равную отношению Неба к Земле, и она еще раз проявлялась в типичном соотношении 9 к 6, второй ноты «ян» ко второй ноте «инь».

У ряда 10, 9, 8, 7, 6, 5 есть еще одно достоинство, в глазах китайцев, пожалуй, даже более важное.

В сумме он равен 45, которое, будучи умноженным на 8, дает 360. Конечно, поскольку 5 составляет половину от 10, можно бы представить картину круга, расположив по обводу пятиугольника числа 9, 8, 7, 6 и 10, напоминающее о паре 10—5. Более того, можно бы было сделать еще лучше, заменив эти числа на 72 (=9×8), 64 (=8×8), 56 (=7×8), 48 (=6×8) и 80 (=8×10), мысленно уподобленных 40 (=5×8), то есть половине от 80. Таким образом, создавался бы великий символ круга, 360, а с помощью пяти чисел, предполагавших дополнительное шестое число, осуществлялось бы характерное деление 360 на пять частей и обнаруживалось важнейшее соотношение 216, или трех символов труб «ян» — 80+72+64, к 144, или к двум символам труб «инь» — 56+48 и 40, иначе говоря, суммы числовых символов трех труб «ян» к сумме числовых символов двух труб «инь» (=56+48) и трубы (40=80/2), которая с разницей в одну октаву позволяет вернуться к первой ноте «ян».

Ряд 80, 56, 72, 48, 64 отличается от ряда 10, 7, 9, 8, 6 (5) только в своем качестве символа. Строго говоря, он отличается от классического ряда 81, 54, 72, 48, 64 одним числом 56. Будучи, в сущности, прототипом последнего ряда, он сам — производное от ряда 10, 7, 9, 8, 6 (5), о чем сохранилось воспоминание в числовых символах нот.

Допуская, что числа из ряда 10, 7, 9, 6, 8, являющегося всего лишь особым выражением ряда 80, 56, 72, 48, 64, поддаются при-

менению в качестве обозначений реальной длины труб, наше предположение тем не менее отнюдь не требует, чтобы этому выглядящему неправильным числовому выражению соответствовала столь же неправильная практика.

Согласимся, что в соответствии с китайскими традициями первые звуковые трубы изготавливались из бамбука. Тогда их размеры можно было бы представлять с помощью небольшого целого числа, получаемого при подсчете узлов (слово «цзе» также значит «измерение») между секциями в каждом из бамбуковых стволов, издающих пять нот первоначальной китайской гаммы. Легко увидеть, что для получения точных интервалов между нотами при том, что размеры каждой из труб обуславливали неточные соотношения между ними, было достаточно, чтобы ремесленник выбрал для первой и второй труб бамбуковые стволы, у первого из которых участки между перемычками были бы чуть длиннее, а у второго — чуть короче<sup>256</sup>.

*Таким образом, на первых порах правильная практика узаконивалась неточной теорией. Правда, у этой теории было по меньшей мере одно достоинство: в ней выражалось ощущение октавы.*

Недостатки теории не вызвали особых последствий и не могли проявиться до тех пор, пока ремесленнику предоставляли при подсчете промежутков между двумя перемычками-узлами в бамбуке некоторый допуск в определении истинных размеров труб. Тем не менее китайцы ради *чрезмерного внешнего совершенства* теории и из стремления к *сочетанию представления* об октаве с представлением о достигаемом с помощью числа 360<sup>257</sup> круговом цикле, были вынуждены заменить ряд 10, 7, 9, 6, 8 (5) рядом 80, 56, 72, 48, 64 (40). Это практически означало, что все неравные участки труб между двумя перемычками делились на восемь<sup>258</sup>.

Когда китайцы начинали считать эти деления вместо промежутков между перемычками, они рисковали подменить конкретные единицы измерения системой абстрактных единиц.

Неточность теории должна была обнаружиться на практике, как только китайцы принялись измерять свои трубы с помощью одинаковых единиц измерения. Таково, несомненно, обоснование улучшения, приведшего к тому, что для первых труб были приняты числовые обозначения 81 и 54 вместо 80 и 56, тогда как остальные — 72, 48 и 64, соответствующие череде 9, 6, 8, были оставлены без изменения.

Остается установить сроки этого улучшения, что, кстати, предоставит возможность и проверить гипотезу.



В этом предположении учтена совокупность фактов. Тем не менее, допуская, что ряд 81, 54, 72, 48, 64 возник позднее равноценных рядов 10, 7, 9, 6, 8 и 80, 56, 72, 48, 64, гипотеза допускает, что между этими фактами существует историческая очередность.

Любую гипотезу подобного типа легко перевернуть. Наша отнюдь не отклоняется от фактов; она влечет за собой вывод, который сам по себе достаточно удовлетворителен: излагаемая китайцами теория труб и гаммы неотделима от их музыкальной практики и тесно связана с системой понятий, в которых выражены их взгляды на мироздание. Но разве нельзя утверждать, что китайцы вначале через заимствования познакомились с открытым греками арифметическим правилом гаммы, выраженным в абстрактных терминах или, что возможно, переданным рядом 9, 6, 8? Они его выразили рядом 81, 54, 72, 48, 64, который обладал в их глазах немалым достоинством, будучи почти что равен 360. Кроме того, он допускал соотношение 216 к 144. Тогда они заметили близость этого ряда с чередой 80, 56, 72, 48, 64, целиком состоящей из чисел, кратных 8. При безразличном отношении к строгости математических данных они сумели вывести из последнего ряда формулу 10, 7, 9, 6, 8, что позволило им — признаем это — придавать нотам числовые обозначения, которые не были полностью произвольными.

При таком истолковании фактов отнюдь не была бы неразумной приписываемая им очередность. Она правдива. И также верно то, что в результате, поступая таким образом, мы сохранили бы за собой преимущество — возможность допустить происхождение музыкальной теории китайцев путем ее заимствования. Именно такой тип исторических фактов любят устанавливать добросовестные филологи: решив, что налицо заимствование, заботу о поиске точного объяснения подлинных фактов они перепоручают другим специалистам. В данном случае вопросы происхождения нас интересуют очень мало. Нам было бы вполне достаточно согласия с тем, что теория гаммы развилась в Китае под влиянием мировидения, если бы в игру не вступило одно важное фактическое обстоятельство. Допустить ту историческую очередность, что предполагает защищаемая здесь гипотеза, — значит понять в самой его сути подход китайцев к числам. Речь о том, что, когда китайцы должны были задуматься об арифметическом аспекте представления *о единице*, им пришлось столкнуться с трудностью и показать причины этого.

Нам, следовательно, предстоит установить первенство ряда 10, 7, 9, 6, 8, и мы это сделаем, показав, что своим развитием музыкальная теория обязана совместному участию многих систем вычисления, *навязывавших единице разнообразные формы деления и,*

задерживая становление абстрактного представления о единице, мешавших количественному пониманию чисел.

В этой связи нам прежде всего предстоит показать, что наше мнение о переходе от ряда 10, 7, 9, 6, 8 к ряду 80, 56, 72, 48, 64 отнюдь не чисто умозрительное.

Является фактом, что в эпоху Сыма Цяня еще чувствовалось соотношение, имевшееся между числовыми обозначениями нот, времен года, стихий и размерами пяти труб; оно воспринималось как общее для них.

Доказательством может служить фраза, включенная историком в заключение главы о музыкальных трубах. Она составлена из пяти иероглифов, называющих пять нот, и каждый из них ассоциируется с каким-то одним числом; это как раз числа, которые в «Юэ лин» служат обозначениями нот, хотя их эквивалентность и не принята во внимание<sup>259</sup>. Не решаясь исправить почитаемый текст, комментаторы заявляют, что текст *необъясним*. Оказалось достаточно подобного заявления, чтобы побудить Шаванна не искать смысла во фразе ее автора. Правда, он не понял двух открывающих эту фразу слов. Он буквально перевел их как «верхняя девятка», что в данном случае не имело никакого смысла. Мы же видели, что эти два слова, «*верхние 9*», обозначают гамму: ее начальная нота берется последней, *верхней*, или *девятой*, трубой «ян».

Этой гамме соответствуют следующие размеры труб: 45 (11-я труба), 60 (12-я труба), 81 (1-я труба), 54 (2-я труба), 72 (3-я труба). Все эти числа кратны 9, за исключением 60, но 60, значимость последней трубы, должно восприниматься как 63, если требуется, чтобы сумма шести последних числовых обозначений равнялась 360. Поделив их на 9, получаем: для 72 (3-я труба) — 8, число, соответствующее 5-й ноте; для 54 (2-я труба) — 6, число, соответствующее 4-й ноте; для 81 (1-я труба) — 9, число, соответствующее 3-й ноте; и для 45 (11-я труба) — 5, число, соответствующее 1-й ноте. Именно эти числовые обозначения приданы нотам в «Юэ лин».

Сыма Цянь написал эту фразу после того, как принимал участие в реформе календаря. Она повлекла за собой закрепление за 12 трубами новых числовых символов. За ее основу принят гномон солнечных часов в девять вершков высотой, причем *каждый вершок делился на девять долей*. В результате первая труба, *равная по длине гномону*, насчитывала 81 долю. Учитывая этот факт, нет сомнения, что мы вправе восстановить очередность соответствий, нарушенную *непонятной* ошибкой копииста. Просто-таки невозможно извратить фразу Сыма Цяня, если перевести ее следующим образом: «[в гамме, открываемой] (11-й трубой, 45), с *Высшей девятки*

[начальная нота] «гун» [приобретает значение] 5 (являющееся ее числовым обозначением, ибо  $45/9=5$ ); [2-я нота] «чжи» (равнозначна) 7 (ибо  $7=60/9$  или, вернее,  $63/9$ ); [3-я нота] «шан» (равнозначна) 9 (ибо  $81/9=9$ ); [4-я нота] «юй» (равнозначна) 6 (ибо  $54/9=6$ ), а [5-я нота] «цзюэ» (равнозначна) 8 (ибо  $72/9=8$ )).

Начальный смысл этого отрывка из Сыма Цяня с легкостью восстанавливается, а важность его очень велика. Прежде всего он доказывает, что, как мы и предполагали, приданные нотам числовые обозначения отнюдь не воспринимались как произвольные. Их думали увязать с числами, устанавливавшими длину труб, соответствующих определенной гамме. Далее он подводит к важному наблюдению: если взаимосвязь между числовыми символами нот и длиной труб понималась уже в эпоху Хань, то историк мог ее отметить, только сославшись на одиннадцатую гамму, *но отнюдь не на первую*. Это подчеркивает древность теории 12 гамм, а также позволяет констатировать важное обстоятельство: с того мгновения, как опираются на одиннадцатую гамму, становится невозможным превратить 10 в числовой символ первой ноты; приходится использовать 5. А как мы видели, «Юэ лин» также придает первой ноте числовое обозначение 5. Значит, нужно предположить, что к эпохе сочинения «Юэ лин» (не ранее III в. до н.э.) теория двенадцати гамм уже сложилась. Но у этого обстоятельства есть даже более важные последствия.

Замена десяти пятью в начале череды пяти числовых обозначений не приводила к недооценке их значения. Однако она маскировала главное достоинство ряда: он порождал предчувствие октавы. Почему же, несмотря на ее преимущества, забросили череду 10, 7, 9, 6, 8 (5)? По всей видимости, из-за того, что, не изменяя, ее было невозможно сблизить ни с одной из гамм. В то же время 11-я гамма, благодаря отождествлению 60 и 63, предоставляла средство для выявления значимости символов нот с помощью ряда, который начинался не с 10, а с пяти. Следует заключить, что, как только 5 начало представлять обозначением начальной ноты, образуемой числовыми обозначениями ряд придаваемых первым пяти трубам (1-я гамма) величин стало невозможно сблизать с традиционной чередой чисел, указывающих на значимость нот.

Именно это и должно было случиться, как только в соответствии с принятым решением размеры труб начали *обязательно* выражаться в девятих долях единицы.

Сыма Цяня несколько не смутил, как, несомненно, и других вдохновлявшихся «Юэ лин» теоретиков до него, тот факт, что трудно получить 7, деля 60 на 9. Конечно, он мог бы без особых хлопот, опираясь на классический ряд 81, 54, 72, 48, 64 первых труб, соот-

ветствующих *первой гамме*, получить 7 из 54, если бы он разделил это число на 8, и смог бы с небольшой неточностью получить с тем же делителем, исходя из той же классической формулы, ряд 10 (=81/8), 7(=54/8), 9 (=72/8), 6 (=48/8) и 8 (=64/8). Это пример того, что могло бы случиться, если бы, как нам могли бы возразить и о чем я говорил, из *арифметической* и *изначальной формулы*, сообщающей истинные, а не символические размеры труб (81, 54, 72, 48, 64), с помощью произвольно подобранного числителя извлекли бы чисто символическую и неизначальную формулу гаммы. Но, как мы видим, Сыма Цянь не поступил так. Значит, числитель 9 был ему навязан.

Следовательно, мы можем сделать вывод, что формула нот не была получена путем игры и *посредством деления* числовых обозначений труб. Напротив, *посредством умножения* нотной формулы — в начале без какой-либо игры — были образованы относящиеся к длине труб различные числовые ряды. Множителем было число, навязываемое системой условностей, и первым таким числом было 8.

Секрет заключался в том, что для получения символической формулы нот следовало обратиться к одиннадцатой гамме. Не имея большой практической ценности, она представляла лишь теоретический интерес. Необходимым это становилось после того, как множителем было выбрано число 9. Классический ряд, а именно 81, 54, 72, 48 и 64, отнюдь не был изначальным. Так оказывается подтверждена выдвигаемая в нашей гипотезе очередность фактов.

Вернемся же к нашему предположению. Формула 80, 56, 72, 48, 64 была разработана исходя из правила, выраженного изначальным рядом 10, 7, 9, 6, 8 (5). Ее предпочитали в силу достоинств, которые она приобретала в качестве символа, а создали в кругах и во времена, где и когда был принят коэффициент 8 для деления единицы.

В другие времена и в другой среде коэффициентом выступало число 9, оказавшееся в чести в эпоху Хань<sup>260</sup>.

Считая по девять частей в каждом промежутке между двумя перемичками в бамбуке, всегда можно представить октаву с ее восемью долями, но в этом случае размеры труб в качестве символов имеют числа 90, 63, 81, 54, 72 (45), общая сумма которых превышает 360. Нужно бы убрать 45, *половину* от 90, чтобы получить, как это необходимо, число 360. В сокращенном таким путем списке оставались бы 81, 72 и 63, в сумме дающие 216, одновременно являющееся и суммой 80+72+64; подобно ряду 80, 72 и 64, от которых ряд 81, 72, 63 мало чем отличается, ему подходит роль обозначения длины трех труб «ян» — первой, третьей и пятой. Для труб

«инь» остаются только 90 и 54, дающие в сумме 144. Но число 90 слишком велико для трубы «инь», которая должна составлять  $\frac{2}{3}$  от трубы «ян», а самая крупная из последних имеет обозначением 81. Напротив, 54,  $\frac{2}{3}$  от 81, вполне может представлять первую трубу «инь». С другой стороны, чтобы изобразить октаву, надлежит иметь возможность указать длину шести труб. Значит, остается разделить 90 на две неравные части. В создаваемом ряду числу 72 предназначено служить *символом* второй трубы «ян», поскольку оно уже выступало в этой же роли в ранее существовавшем ряду, где вторая труба «инь» с обозначением 48 равнялась  $\frac{2}{3}$  от 72. Таким образом, 48 будет принято за символ второй трубы «инь» для создаваемого ряда. Остается 42 (=90—48). Оно будет придано третьей трубе «инь», которая должна с разницей в восьмую долю брать ноту «гун», издаваемую первой трубой (=81).

И все же 42, с одной стороны, слишком заметно отличается от поделенного на два числа 81, чтобы труба такого размера не издавала самостоятельного звука, шестой ноты, а с другой — 42 составляет  $\frac{2}{3}$  от 63, как 54 равно  $\frac{2}{3}$  от 81 и 48 —  $\frac{2}{3}$  от 72. Отсюда мысль — придать этому числу роль знака отдельной, *независимой* трубы, *шестой*.

В то же время легко заметить, что раз ряд 81, 54, 72 рассматривается в качестве обозначений 1, 2 и 3-й труб, а 72, 48 и 63 — обозначений 3, 4 и 5-й труб, череда 9, 6, 8 обнаружится в двух рядах *при условии, что используется 64, как во времена, когда обязательным коэффициентом служило 8*. Однако, *если брать*, как того требует коэффициент 9, *число 63*, числовое обозначение пятой трубы начинает выглядеть кратным семи, так же как и 42, от которой оно составляет  $\frac{9}{6}$ . Следовательно, достаточно было бы умножить семь на восемь, чтобы получить 56, которое и стало бы числовым символом *седьмой* трубы.

Замещение коэффициента 8 коэффициентом 9 привело:

во-первых, к тому, что череда чисел 9, 6, 8 была замечена. Это сделало возможным такую формулировку арифметического правила, которая основывает китайскую гамму на нарастании квинт и в последующем позволила выработать теорию двенадцати труб;

во-вторых, открыть две новые ноты, поскольку шестая труба оказывалась не способна взять ноту, на октаву отличную от начальной. Эти новые ноты брались трубами размера, которым обеспечивалось соединение пяти первоначальных первых труб и пяти других с размерами в 75, 51, 68, 45, 60, воспроизводящих новую пяти нотную гамму. Та непосредственно смыкалась с первой, потому что 12-я труба с числовым обозначением 60 составляет примерно  $\frac{2}{3}$  от первой (=81). Первой из двух созданных нот дали наименование

«бянь гун», подтверждающее, что ощущение октавы сохранялось, а второй — «бянь чжи». Она издавалась трубой с числовым символом 56, *прежним обозначением второй трубы*, берущей ноту «чжи» еще в те времена, когда числовые обозначения первоначальных труб перечислялись рядом 80, 56 и т. д., образованным с помощью чисел, кратных 8.

Теперь мы в состоянии изложить гипотезу кратко. Первое числовое выражение китайской гаммы было образовано рядом 10, 7, 9, 6, 8 (5). Хотя условия этой формулы, говоря арифметически, и были неточны, практика этим не смущалась, и она лежала у истоков точной теории.

Теория стала точной после совершенного в два этапа продвижения. Длина труб, оцениваемая конкретно *подсчетом количества узлов-перемычек*, определялась числовыми символами, входящими в первый ряд. Эти символы изменялись вместе с *условной системой коэффициентов*, принимаемых для деления единицы.

Отличаясь от символов, придаваемых нотам, числовые обозначения труб первоначально были тем не менее всего лишь простым отражением производства первых труб. Коэффициент 8, служивший их множителем, был придан китайцами трубам, длина которых указывалась числами 80, 56, 72, 48, 64 (40). Преимуществом этих чисел было то, что вместе с числом 360 они напоминали об образе *круга*, который связывали с *октавой*. С этого момента деления труб определялись не конкретным числом, уточняемым подсчетом промежутков между узлами на бамбуковом стволе, но учетом абстрактных долей. Это имело двоякие последствия: технические и практические. При изготовлении инструментов было сложно не считать равными доли, в которых при подсчете указывалась длина трубы. Но в силу того, что инструменты, изготовленные с учетом выбранных для каждой трубы чисел, не могли точно брать ноты, музыкальная практика могла заставить китайцев обратить внимание на неточность исходной формулы. Когда они приняли вместо 8 коэффициентом деления 9, им удалось удачно ее исправить. Добившись исправления, они приступили к улучшению практики, введя две дополнительные ноты. Создавая ряд из 12 труб, они вновь думали прежде всего о развитии теории, которая помогла бы им еще раз представить свое понимание вселенной.

Эта гипотеза учитывает всю совокупность фактов и выглядит соответствующей их исторической очередности.

Она также согласуется с китайскими традициями. При династии Инь, как полагают, единицу делили на 8 долей. Чжоу приспособили к делению  $9^{261}$ . При этом примечательным остается тот факт,

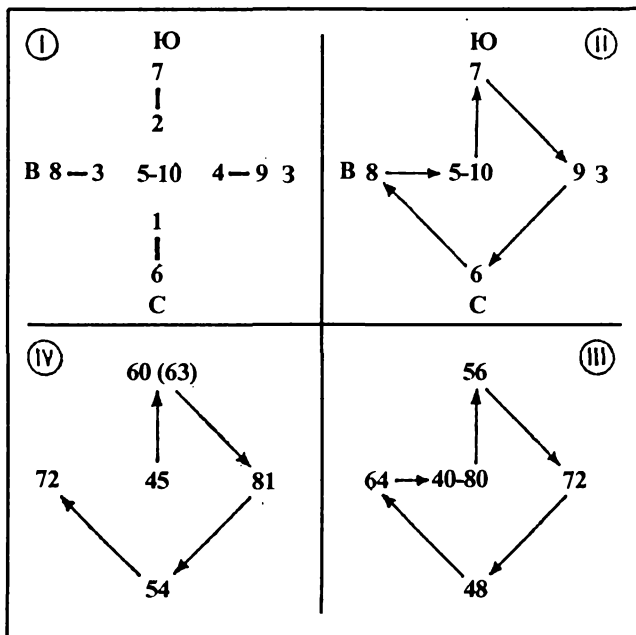
что изобретение двух дополнительных нот связывают с именем царя Вэня, основателя династии Чжоу.

\* \* \*

Китайские традиции бесценны и точны. Ими отмечаются связи между фактами, *чаще всего* не являющиеся произвольными. В нашем случае все данные заставляют думать, что открытие двух нот было результатом замены коэффициента деления 8 коэффициентом 9. Знание исторической очередности фактов еще отнюдь не позволяет их соотнести с точными датами. Хотя китайские традиции верно фиксируют связь событий, до нашего времени они доносят их преобразованными в мифы и исторические легенды. Если мы напоминаем еще об одной традиции, то не для того, чтобы приписать царю Вэню или его современникам роль в развитии музыкальной теории. Китайцы утверждают, как мы уже видели, что подлинный текст «Великого плана» («Хун фань») был рассказан одним из последних потомков династии Инь сыну основателя династии Чжоу. Мы упоминаем об этой подробности, потому что нам нужно вновь вернуться к «Хун фань», и прежде всего к первой главе этого текста. Мы не можем пренебречь важным фактом: пять нот гаммы увязаны там с Пятью стихиями.

Напомню, что в первом разделе «Хун фань» перечисляются в определенном порядке стихии. Каждой из них придается числовое обозначение, которое, как я показал, не является просто порядковым номером. Каждое из указанных в «Великом плане» чисел обозначает порядок, в котором они были распределены между стихиями, и позволяет отождествить, очертив некий *templum\**, каждую стихию с определенной точкой во времени — пространстве. Эти числа служат первым обозначением в сопоставимых парах, где второе число, согласно «Помесячным приказам» («Юэ лин»), является символом времен года — стран света. Вода (1-я стихия), как об этом свидетельствует вся китайская мифология, соотносится с Севером (Низом) и Зимой, которой «Великий план» придает в качестве классификатора число 6 (=1+5). Она первой упомянута в «Хун фань» и связана этим текстом с Низом, который равнозначен Северу (точка 1). Та же ситуация с Огнем [стихия 2, точка Юг — Лето, классификатор 7 (=2+5)], с Деревом [стихия 3, точка Восток — Весна, классификатор 8 (=3+5)], с Металлом [стихия 4, точка Запад — Осень, классификатор 9 (=4+5)] и с Землей [стихия 5, точка Центр, классификатор 5], ибо в «Юэ лин» *классификатором для Центра названо не число 10, а 5, так же как для первой ноты указано значение не 10, а 5.* Напротив, нота «юй», знаком которой служит 6, там увязывается с Севером — Зимой [6, Вода, первая стихия — 1];

нота «чжи», знак 7, — с Югом — Летом [7, Огонь, вторая стихия — 2]; нота «цзюэ», знак 8, — с Востоком — Весной [8, Дерево, третья стихия — 3]; нота «шан», знак 9, — с Западом — Осенью [9, Металл, четвертая стихия — 4].



- I. Расположение символов стихий крест-накрест («Хэ ту»).
- II. Ориентированное расположение нотных символов.
- III. Размеры труб, ориентированных, как и соответствующие ноты первой гаммы (размеры, получаемые в результате умножения на 8 числовых нотных обозначений).
- IV. Размеры труб (та же ориентация) второй гаммы, увязанных Сыма Цзянем с числовыми обозначениями нот путем деления на 9.

Тем хуже для эрудитов, до такой степени увлеченных филологическим методом, что видят в нем наилучший инструмент археологических исследований и стремятся, с одной его помощью датировав тексты, не только установить порядок событий, но даже и их дату. И тем хуже для тех же эрудитов, если, доказывая вначале, что



китайцы получили от греков в совершенной, математически выверенной форме свою гамму<sup>262</sup>, а затем, что любое истолкование «Хун фань», настаивающее на важности чисел при разработке теории стихий, анахронично<sup>263</sup>, или утверждая, что стихии первоначально мыслились как торжествующие друг над другом, а не как порождающие одна другую<sup>264</sup>, они в конце концов видят, как перед ними встает следующая проблема.

Принимая во внимание, что:

а) Порядок, в котором чередуются стихии, абсолютно не случаен (есть определенная логика в метафорах китайцев, когда они говорят, что Вода производит Дерево, давая ему соки; Дерево производит Огонь, который питает; Огонь производит Металл, выделяя тот из руды; Металл производит Воду, поскольку способен плавиться);

б) Как только стихии уподоблены временам года, которые следуют друг за другом в жестком порядке, оказывается упорядочено и их чередование;

в) Чередование нот полностью подчинено длине тех труб, которые их берут. *Пока нет разницы между числовыми обозначениями труб и нот*, если допустить, что числовыми символами этих труб являются 10, 7, 9, 6, 8 (5), из этого со всей жесткостью следует, что нота «чжи», которую берет 2-я труба, должна быть поставлена этой трубой после ноты «гун», которую берет 1-я труба, потому что, если говорить, как китайцы, 2-я труба *порождена* 1-й и, продолжая, можно бы заметить, что 1-я нота порождает 2-ю. То же самое можно бы было сказать и про 3, 4 и 5-ю ноты. При этом надо напомнить, что после 5-й ноты возвращаются к 1-й (10), которая одновременно является 6-й (5).

Как объяснить уподобление между собой стихий, нот, времен года и их общее отождествление с числовыми символами, с упомянутыми сопоставимыми парами 1—6, 2—7, 3—8, 4—9, 5—10?

Как его объяснить, если заранее объявлено, что *нумерация стихий в «Великом плане» («Хун фань»)* не представляет интереса, что указанные китайцами уподобления являются произвольно установленными и что столь же случайны числовые символы нот? Это последнее утверждение с неизбежностью вытекает из предположения, согласно которому китайцы будто бы с самого начала получили свою гамму в совершенной арифметической форме, присущей греческой гамме.

При желании ориентировать ноты по странам света одна из пяти должна бы быть закреплена за центром. Поскольку имеются Пять стихий и Пять точек в пространстве — времени, такой нотой должна быть первая, равнозначная 10 и 5, способная без всяких трудно-

стей занять эту позицию, тогда как ясно, что выбор места для размещения на кресте второй ноты может быть произволен. *Но как только эта 2-я нота закреплялась за Югом и Летом, порождающим Осень, 3-я нота, которую брала труба, считавшаяся рожденной 2-й трубой, могла быть увязана только с Западом и Осенью.* По тем же причинам 4-я и 5-я ноты могли быть закреплены исключительно за Севером — Зимой и Востоком — Весной соответственно.

Лишь допустив изначальность ряда 10, 7, 9, 6, 8 (5), можно объяснить увязывание нот, сезонов — стран света и стихий. Времена года получили свои числовые символы именно из этого ряда. В свою очередь указанные числа были предназначены служить классификаторами точек во времени — пространстве. Опять же этот ряд находится у истоков не только *теории о порождении стихиями друг друга*, но и очередности стихий, предписывавшей начертание храма, их расположение на крестообразном пересечении и нумерацию в «Хун фань»<sup>265</sup>.

Если поставленной проблеме не удастся подыскать иного решения, которое было бы удовлетворительным, мы будем вынуждены согласиться, что ряд 10, 7, 9, 6, 8 (5), находящийся у истоков музыкальной теории китайцев, стоит и у истоков их «теории» стихий в том виде, как она изложена в «Хун фань». А следовательно, она древнее этого текста. Правда, всегда можно будет предположить, что «Хун фань» — произведение значительно более поздней эпохи или же что текст первого раздела был туда вставлен или подделан.

Но как быть с внутренне стройными, столь богатыми архаикой «Помесячными приказами» («Юэ лин»)? Впрочем, что нам за дело? Нас не заботит датировка какого-либо нового шага в развитии музыкальной теории путем отсылки к первооткрывателю двух дополнительных нот царю Вэню или к слушателю «Великого плана», его сыну царю У. Мы даже не пытаемся утверждать, что ряд 10, 7, 9, 6, 8 (5) пользовался престижем ранее V—IV вв. до н.э., когда, что правдоподобно, и был сочинен «Хун фань». Нас совершенно не интересуют даты в хронологии без связи с конкретными событиями. Пусть ряд 81, 54, 72, 48, 64 происходит от ряда 10, 7, 9, 6, 8 (5), чье влияние подтверждено упоминанием в «Хун фань», а не является изначальным. Может быть, в результате станет сложнее доказывать предположение, что одним из косвенных последствий походов Александра было получение китайцами греческой гаммы в полностью законченном виде. Но ничто не исключает возможность более ранних отношений между Китаем и странами Запада, где также задумывались над числами. Этот спор несуществен. В истории

идей существенна прежде всего историческая последовательность фактов, а также связи, которые помогают их понять.

А вот установленная близость между чередой стихий и последовательностью нот, подводящая к единой числовой формуле, вызывает у нас первостепенный интерес. Она дополнительно подкрепляет вероятность нашей гипотезы. Поскольку числовые символы стихий свидетельствуют об очередности, в которой они порождали («шэн») одна другую, у нас появляется еще одна причина думать, что *сохранившиеся* как обозначения нот числа первоначально указывали размеры труб в последовательности их порождения друг другом («шэн»). Эти числа стали обозначениями одних только нот в результате развития музыкальной теории и техники, для объяснения чего нашей гипотезы достаточно.

Впрочем, вот в чем основной интерес сопоставления. Оно показывает, что теория стихий и уж в любом случае полученное ею числовое выражение подчинялись первоначальной теории гаммы. Это наблюдение может оказаться важным. В результате сближения теории стихий с сезонами и странами света она стала неотделима от высшего знания, заключавшегося в обустройстве времен и пространств. То же самое должно было бы произойти и с теорией гаммы, и само по себе весьма многозначительно упоминание о ней в «Великом плане» («Хун фань»). Первый раздел этого трактата, где речь идет о стихиях, определенно соотносится с делением мира на четыре сектора со стороны, равной 2. В свою очередь они поделены на четыре квадрата, получаемые в результате крестообразно проведенных линий. В то же время традиция увязывает девять разделов «Хун фань» с разделом мира на девять областей (квадрат со стороны, равной 3, подразделенный на 9 квадратов). Нам сообщают, что подобное расположение и подобное деление предопределили план Мин тана, Дома календаря, где вождь обеспечивал справедливое размещение точек во времени — пространстве и в положенные сроки раздавал подданным уделы во всех провинциях империи. Может быть, если мы сопоставим мысли китайцев о музыкальных соотношениях с их представлениями об архитектурных пропорциях, обнаружатся новые связи, которые позволят лучше понять их отношение к числам?

#### 4. Числа и архитектурные пропорции

В состоящем из кратных 8 чисел ряду 80, 56, 72, 48, 64 1-я труба относится к 5-й, как 10 к 8. Отношение становится равным  $9/7$  в формуле 81, 54, 72, 48, 63, возникающей при применении коэф-

фициента 9 в качестве множителя. Над архитектурными канонами, как и над музыкальными правилами, господствуют противостояние или равнозначность соотношений  $9/7$  ( $=81/63$ ) и  $10/8$  ( $=80/64$ ). В геометрии строителей проявляются достоинства, приписываемые китайцами взаимосвязанным парам 80—64 и 81—63.

\* \* \*

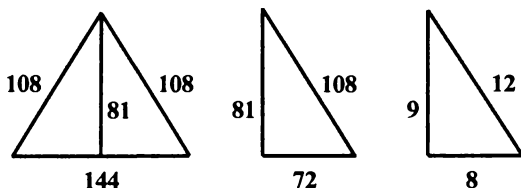
В китайских постройках главными всегда были две их части. Само здание менее важно, чем земляная насыпь, на которой оно стоит, и крыша, которая его покрывает. Крыша представляет Небо, которое «покрывает», а фундамент — Землю, которая «поддерживает». Как только силуэту крыши и плану фундамента приданы пропорции, напоминающие в первом случае круг, нечет, 3, «ян», а во втором — четырехугольник, чет, 2, «инь», здание начинает выглядеть прообразом вселенной. В частности, эти принципы главенствуют при строительстве Мин тана. Традиция издревле требует, чтобы Дом календаря состоял из прямоугольной площадки под удерживаемой на нескольких опорах круглой соломенной крышей<sup>266</sup>.

У нас есть лишь поздние сведения о гребнях крыш. В Мин тане основание крыши должно было измеряться числом 144, тогда как ее обвод — числом 216. Высоту же здания представляло число 81. Согласно доступным данным, силуэт соломенной крыши образовывал равнобедренный треугольник, основание которого ( $2 \times 72$ ) изображало Землю (144), а две другие стороны ( $2 \times 108 = 216$ ) — изгиб Неба ( $3 \times 72$ ). Принципом строения являлся угол, основание которого равнялось бы 81 ( $9 \times 9$ ), малая сторона — 72 ( $8 \times 9$ ), тогда как гипотенуза составляла 108 ( $12 \times 9$ ). Этот угол (8, 9, 12), *благодаря поправке на единицу*, оценивается как верный в силу уравнения — 9 в квадрате + 8 в квадрате = 12 в квадрате (+ 1) или  $81 + 64 = 144$  (+ 1).

Заметим, что:

во-первых, сведения<sup>267</sup> относятся к династии Суй (589—618), а следовательно, к эпохе, когда математические знания китайцев, будь то местные или завезенные, достигли высокого уровня. *Впрочем, поправка на единицу не могла смутить плотников, собирающих воедино стропила, балки и бревна, так как не мешала им необходимостью вводить число «пи» со значением 3.* Главным было применить числа, которые напоминали бы о соотношениях ( $3/2$  или  $9/6$ ) Неба к Земле;

во-вторых, достижение земного и небесного чисел, 144 [ $=(8 \times 2) \times 9$ ] и 216 [ $=(12 \times 2) \times 9$ ], исходя из треугольника со сторонами 8, 9, 12, предполагает использование в качестве множителя 9.



От применения этого числа в качестве коэффициента будет зависеть установление в гамме соотношения в  $9/7$  между первой и пятой трубами;

в-третьих, треугольник 8, 9, 12 дает *числовой ряд*, которому подчинено сооружение 12 звуковых труб<sup>268</sup>. Вторая труба ( $6 \times 9$ ) равнозначна половине гипотенузы ( $12 \times 9$ ): известно, что Гуаньцзы, не уменьшавший ее наполовину, придавал ей значение  $108^{269}$ ;

в-четвертых, высота (81) *имеет размер, который придаетя зномону*, если коэффициентом, принятым для деления единицы, служит 9.

В «Записках старшего Дая о ритуале» («Да Дай ли цзи») <sup>270</sup> содержится указание о плане Мин тана, которое хорошо согласуется с поздними сведениями о контуре крыши. С востока на запад обрядовое пространство должно было насчитывать девять циновок, а с юга на север — 7 циновок. *Общепринятый множитель 9* определял длину циновок. Обрядовое пространство Мин тана образовывало прямоугольник, «фан», со сторонами 81 и 63. Полупериметр равнялся 144; размер этот был подходящим, потому что окружность и обвод крыши составляли 216. Речь идет о Мин тане династии Чжоу; принятый тогда множитель был равен 9, а соотношение ширины (Восток — Запад) с глубиной (Юг — Север) давало  $9/7$ , выраженных в формуле  $81/63$ .

Высказывания в «Записках старшего Дая о ритуале» подтверждаются местом из «Као гун цзи», драгоценном сборнике технических сведений, образующим сегодня шестую книгу «Чжоуских ритуалов» («Чжоу ли») <sup>271</sup>. Там приводятся вымеренные циновками в девять стоп длины размеры Дома календаря, которые действительно в ширину составляют 9 на 9, а в глубину 9 на 7. Это место в тексте особенно интересно еще и потому, что содержит ссылку на размеры Дома календаря, будто бы принятые при династиях Ся и Инь. В этих двух случаях соотношение, скорее, не  $9$  к  $7$ , а  $5$  к  $4$  ( $= 10/8$ ).

Для эпохи первой царской династии Ся «Као гун цзи» *прямо указывает*, что пропорция была  $5$  к  $4$ . Обрядовое пространство на-

считывало в глубину 2 на 7 («бу»), а в ширину на четверть больше. Подразумеваемый *множитель* равнялся «бу», или шагу в 6 стоп: пространство, следовательно, занимало площадь глубиной 7 двойных шагов по 6 стоп, иначе говоря, 7 на 12, или 84 стопы ( $=21 \times 4$ ) при ширине 105 стоп ( $=21 \times 5$ ). Для второй династии, Инь, приводится только глубина — 7 синь, что дает нам число 56, ибо один синь равен 8 стопам. 56 — это измерение глубины своего рода вестибюля, который при Ся пристраивался к обрядовому пространству; ширина этого вестибюля достигала 70. Таким образом, можно допустить<sup>272</sup>, что обрядовое пространство при Инь насчитывало  $70 \times 56$ , или 5 к 4. Однако наиболее прославленный среди комментаторов, Чжэн Сюань, утверждает, что ширина составляла 9 синь, иначе говоря, 72 стопы: это предполагает соотношение 9/7, а не 5/4 и образует полупериметр  $72 + 56$ , а не  $70 + 56$ , со значимостью, равной  $64 \times 2$ , а не  $63 \times 2$ . В подтверждение он ссылается на тот факт, что династия Инь занимала промежуточное положение между Ся и Чжоу. Само по себе это колебание между 72 и 70 — драгоценное свидетельство. Оно показывает, что ощущение противостояния или равнозначности соотношений 5/4 (или 10/8) и 9/7 сопровождалось аналогичным подходом к числам 63 и 64.

Суждение Чжэн Сюаня о ширине обрядового пространства при Инь возникло из желания обнаружить какую-либо связь или общую меру между обрядовыми площадками трех династий. Если следовать за Чжэн Сюанем, то оказывается, что сакральный прямоугольник времен Инь размером 8 на 7 или 8 на 9 включал 64 небольших прямоугольника в девять на семь стоп, тогда как Мин тан времен Чжоу размером 9 на 7 или 9 на 9 содержал 81 циновку в 9 на 7 стоп. Площадь двух сакральных зон может, следовательно, быть обозначена прямоугольниками в 64 на 81. Для их сравнения с сакральной площадкой при Ся надо иметь возможность измерить его в циновках. Впрочем, подчеркивается в «Као гун цзи», пространство такого типа и должно измеряться лишь в циновках<sup>273</sup>. Как об этом свидетельствует случай с Инь, для того чтобы измерение стало возможным, нужно слегка изменить размер ширины обрядовой площадки, приняв его за 108, а не за 105, как прежде. С этого момента прямоугольник сможет вместить 12 на 12 циновок, иначе говоря, 144 циновки размером 9 на 7 стоп. Отметим этот способ измерения. К нему прибегают каждый раз, когда следует отнестись как к *квадрату*, к прямоугольнику, две стороны которого выглядят получившими одно и то же числовое обозначение — 12, 9 или 8<sup>274</sup>. *В то время как единица измерения площади в 9 на 7 равноценна прямоугольнику (63), который при поправке всего в одну единицу составит*

квадрат (64), и три других прямоугольника измеряются с помощью квадратов со сторонами в 12, 9, 8. Эти квадраты особенно замечательны тем, что соотношение, которое они отмечают между тремя обрядовыми площадями, восходит к формуле треугольника со сторонами 8, 9, 12. Они считаются приемлемыми для каркаса здания. Однако, хотя и похоже, что Чжэн Сюань стремился выявить это соотношение между пространствами, он вполне мог бы подчеркнуть его важность и не меняя ширину сакральной площадки при Инь. Достаточно было обратить внимание на глубину, равнявшуюся 12 на 7 при Ся, 8 на 7 при Инь и 9 на 7 при Чжоу. Уже этого достаточно, чтобы увидеть: 12 (или 6), 8 и 9 ценны как числовые обозначения трех царственных династий. Их взаимодействие равнозначно соотношению между собой трех следующих друг за другом музыкальных труб по формуле 9,6,8, которая, как известно, устанавливает в 9/7 пропорцию между 1-й и 5-й трубами. В то же время 9 на 7 образует единицу измерения сакральных пространств.

\* \* \*

Если единица измерения площади равнялась бы не 9 на 7, а 5 на 4 или 10 на 8 ( $10/8$  представляет изначальное соотношение 1-й и 5-й труб), потребовалось бы совсем незначительно изменить размеры ритуальной зоны при Чжоу, потеря будет даже меньше, чем при изменении обрядовой площадки эпохи Инь. Действительно, этого удалось бы добиться не меняя размеров полупериметра, в данном случае особенно священных. Ведь  $80/64 = 5/4$  или  $10/8$ ,  $80 + 64$  дают 144, так же как и  $81 + 63$ . Измененная таким образом обрядовая территория эпохи Чжоу содержит 64 единицы площади в  $8 \times 10$ , тогда как в эпоху Инь она занимала 49 единиц площади размером в  $8 \times 10$ ; мерило площади в 8 на 10 (80) почти равнялось с поправкой в единицу квадрату 9 на 9 (81). Сводились к квадрату и площади двух пространств,  $1 + 7$ , составляя 8 в квадрате = 64 и 7 в квадрате = 49. Заметим еще, что в глазах китайцев важность пар 81—63 и 80—64 была обусловлена тем, что 81 — это 9 в квадратной степени, а 64 равно 8 в квадратной степени, в то время как 63 кратно 9, а 80 кратно 8.

Известна авторитетность деления квадрата на 9 квадратов: так землемеры обмеривали самый мелкий удел («цзин»). Но для создания административных подразделений они объединяли «цзин» группами по 4, 16, 64...<sup>275</sup> В практике землемеров числа 9, 8 или 4 рассматривались как особо важные. Если, с одной стороны, эта практика находилась в определенном отношении с планами обрядовых пространств, то с другой — числа, служившие для измерения этих

площадей, свидетельствуют о связях, существовавших между искусством архитекторов и искусством прорицателей. Четырехгранники со стороной 8, насчитывающие 64 доли, напоминают о 8 триграммах, 8 ветрах или 64 гексаграммах. Мы увидим, что четырехгранник со стороной 7, насчитывающий 49 подразделений, напоминая о 50 минус 1 палочках, с которыми работал прорицатель, ценен главным образом тем, что обращал внимание на ту единственную палочку, что находилась в тот момент у прорицателя в руках. Подобно гномону, эта торчащая палочка отмечала «превращения Инь и Ян». *Впрочем, прежде всего нам следует отметить, что соотношение полупериметра эпохи Ся (105 + 84) и эпохи Инь (70 + 56) равно 189/126, или 3/2, или 9/6, а соотношение полупериметров пространств эпох Чжоу (144) и Инь (126) равно 8/7.* В то же время соотношение их площадей, будучи измерено единицей в 10 на 8, напоминающей о пропорции 5 к 4, оказывается почти равной 9/7. Достаточно сопоставить 64/49 и 63/49, чтобы в этом убедиться. Нам известна важность отношения 9/6 в музыке, гадании, космографии. Мы также знаем, что соотношение 8/7 (соотношение Малого Инь и Малого Ян) имело особую значимость в эпоху Инь и в царстве Сун: вместо того чтобы называть линии «ян» и «инь» в гадательных символах<sup>276</sup> числами Девять и Шесть, их звали Семь и Восемь. Не имеет ли соотношение 8/7, выражающее, как и соотношение 9/8, одну из форм отношений между Четом и Нечетом, космологического и музыкального основания?

Соотношение полупериметра обрядовой площадки эпохи Ся (189) с полупериметром ее вестибюля или ритуальной площадкой эпохи Инь (126) составляет 3/2, или же 9/6. Любопытное совпадение, так называемая гамма *девять высших*, позволившая Сыма Цяню оправдать числовые обозначения нот, издается пятью трубами, из которых первые три [45, 63 (=60), 81] в совокупности равнозначны 189, а две первые (54, 72) равнозначны 126. Возможно, что возникла мысль о выборе размеров, позаимствованных у труб определенной гаммы, для того, чтобы выявить подчиненное пропорции 10/8 соотношение между сакральными площадками эпох Инь и Ся. — Могло быть и так, что действовали тем же способом при обозначении соотношения сакральных площадок эпох Инь и Чжоу, предполагая у них ту же пропорцию.

Шесть первых звуковых труб оцениваются в 360;  $360=24 \times 15$ ; 15 равно как  $8 + 7$ , так и  $9 + 6$ ; 24 равноценно  $9 + 8 + 7$ , а также  $10 + 8 + 6$ . Умножая 15, то есть 9 и 6, на 9, 8 и 7, получают длину шести первых труб [81=(9×9), 72=(9×8), 63=(9×7), 54=(9×6), 48=(6×8), 42=(6×7)], которые можно разбить на две группы — «ян»(9) и



«инь»(6), причем соотношения двух идущих друг за другом чисел будут равняться  $9/6$ , то есть  $81/54=72/48=63/42$ , общее же соотношение составит 216 к 144, когда 1-я труба равнозначна  $9/7$  (или  $81/61$ ) 5-й. Но при умножении 15, то есть 9 и 6 (8 и 7), на 10, 8 и 6 получают шесть размеров [ $80=(8\times 10)$ ,  $64=(8\times 8)$ ,  $48=(8\times 6)$ ,  $70=(7\times 10)$ ,  $56=(7\times 8)$ ,  $42=(7\times 6)$ ], так что при расположении чисел в две группы общее их соотношение составит  $8/7$ , или  $192/168$ , как и соотношение чисел, взятых попарно.

Среди полученных таким путем чисел присутствуют 70 и 56, то есть размеры обрядового пространства при Инь, а также 80 и 64, размеры пространства при Чжоу, сведенные к пропорции  $10/8$  без изменений в значимости полупериметра — 144. Вместе с тем эти шесть чисел — 80, 56, 70, 48, 64 (42) очень мало отличаются от тех, что перечислены в первом составе гаммы, — 80, 56, 72, 48, 64 (40): разнятся только 70 и 40, но 42 не следовало бы рассматривать как слишком отличающееся от 40, поскольку это число стало символом 6-й трубы, которая обязана брать ноту, с разницей в одну октаву, 1-й трубы, отмечаемой знаком 81 или 80. К тому же мы только что видели, что Чжэн Сюань, не колеблясь, уподобил 72 и 70 с тем, чтобы установить соотношение между обрядовыми площадками времен Инь и Чжоу. А при чередовании 80, 56, 70, 48, 64 (42) не только первое число — 80 равнозначно  $5/4$  пятого — 64, но составляет еще  $5/3$  от четвертого — 48, так же как третье — 70 равно  $5/4$  второго — 56 и  $5/3$  шестого — 42.

Очень возможно, что *перед тем, как получить из ложного треугольника со сторонами 8, 9, 12 ряд чисел — 9, 6, 8, послуживший в качестве примера соотношения  $9/6$  и пропорции 9 на 7 улучшению музыкальной теории, китайцы подумали об оправдании — приблизительно — длины своих труб, соотнеся их с другим треугольником, который давал возможность проиллюстрировать соотношение  $8/7$  и пропорцию 10 на 8: этот треугольник со сторонами 3, 4, 5 или 6, 8, 10 являлся верным треугольником, и именно он выражал правило гномона.*

Может быть, авторитетность  $9/6$  и  $8/7$  как примеров отношения Чета и Нечета связана с тем обстоятельством, что 9 и 6, 8 и 7 позволяют расчленив великую Всеобщность 360 на 6 чисел, которые, как считается, выражают музыкальные пропорции. Полученные путем такого членения числовые ряды *почти одинаковы*, но тем не менее представляют *два разных треугольника*, из которых один со сторонами 8, 9, 12 требует в качестве единицы измерения площади  $9 \times 7$ , тогда как у второго со сторонами 3, 4, 5 эта единица равняется  $10 \times 8$ .

В «Као гун цзи» утверждается, что поверхность обрядовых площадей измеряется с помощью циновок величиной  $9 \times 7$ . Но это не мешает указывать их размеры при Инь или Ся в «бу» или «синь». Более того, как в «Као гун цзи», так и в «Чжоуских ритуалах» указывается, что эталоном, «ду», архитектурных размеров служит «би сянь»<sup>277</sup>.

«Би сянь», однако, — это пластина овальной формы из нефрита со средним диаметром, равным 9. Она должна вписываться в прямоугольник длиной в 10 и шириной в 8. Таким образом, его периметр составляет 36, а обвод овала — 27. Эти числа характерны: они показывают, что нефритовый эталон, а вслед за ним все прямоугольники  $10$  на  $8$  или  $5$  на  $4$  напоминают о соотношении квадрата и круга, ибо  $36/27 = (4 \times 9/3 \times 9) = 4/3$ . Измеренные циновками поверхности площадью  $9$  на  $7$  имеют полупериметр, равный  $144$  ( $=81 + 63 = 2 \times 72 = 16 \times 9$ ), при условии, что *принятым множителем будет 9*. Напротив, производные от «би сянь» поверхности с площадью  $8$  на  $10$  имеют полупериметр в  $144$  ( $=80+64=18 \times 8$ ) лишь при условии, что *множителем становится 8*. В данном случае вписанный овал равен  $216$  ( $=27 \times 8$ ). Площадь  $10$  на  $8$  и треугольник со сторонами  $3, 4, 5$  *привязаны к использованию коэффициента 8*, так же как треугольник со сторонами  $8, 9, 12$  и площадь  $9$  на  $7$  *привязаны к коэффициенту 9*. Сам «би сянь» между тем ассоциируется с авторитетнейшим соотношением  $216/144$ .

Как известно, о соотношении  $216/144$  напоминает расстановка девяти первых чисел в магическом квадрате. Давая в сумме  $45$ , кратное  $5$ , они могут быть сгруппированы таким образом, что позволят получить соотношение  $3$  к  $2$  в виде  $27/18$ , что воспроизводит соотношение овала «би сянь» с полупериметром прямоугольника, в который тот вписан. С другой стороны, поскольку  $45$  кратно  $9$ , первые *девять* чисел могут быть сгруппированы и таким способом, чтобы получить соотношение  $5/4$ , или  $25/20$ , причем  $25$  представляет сумму первых пяти нечетных чисел, а  $20$  — сумму первых четырех четных. Впрочем, то обстоятельство, что прямоугольник, в который вписывается овал, в сумме своих сторон дает  $36$  [ $= (2 \times 10) + (2 \times 8)$ ], или  $20$  и  $16$ , подводит к выводу, что эти цифры иллюстрируют другую группу чисел. Ведь  $16$  — это сумма *первых четырех* нечетных чисел [ $(1+7) + (3+5)$ ], а  $20$  — сумма *первых четырех* четных чисел [ $(2+8) + (4+6)$ ]. Следовательно, в нефритовом эталоне осуществлялся совершенный синтез Чета и Нечета. Это был *иерогамический синтез с обменом свойствами*<sup>278</sup>. Действительно, в соотношении  $5$  на  $4$  нечет  $5$  напоминает о  $20$ , сумме четных чисел, тогда как чет  $4$  — о  $16$ , сумме нечетных чисел.

Этот совершенный синтез проявляется и еще одним способом.  $27$ , контур овала, и  $36$ , периметр прямоугольника, дают  $63$ .

Кратное 9 и 7, 63 является синтезом как 5 и 4, так и 4 и 3. Уже само по себе оно может напоминать о соотношении небесного горизонта и горизонта земного, как 3 к 4, равного  $27/36$ . Еще лучше оно это делает при использовании множителя 8. Прежде всего оно в состоянии соотношением  $5/4 (=35/28)$  подчеркнуть значение пропорции 5 к 4 и треугольника со сторонами 3, 4, 5. Противоположным качеством наделено 64. Это кратное 8 число включает четыре раза по 16, а 16 равно 9 и 7. Следовательно, 64 может ассоциироваться с пропорцией 9 на 7, связанной с множителем 9 и с треугольником 8, 9, 12. Эта ассоциация проявляется в замечательной форме, ибо 64 равно  $36+28$ . Подобно 360, 36 символизирует целостность круга<sup>279</sup>. 28 обозначает количество лунных остановок. Характерно, что балдахин над колесницей вождя по своему обводу насчитывает 36 и прикреплен к центральному столбу, соединяющему его с колесницей, 28 дугами. Сам балдахин изображает Небо, тогда как корпус колесницы — Землю<sup>280</sup>.

\* \* \*

Уже сейчас можно угадать достоинства и механизм работы множителей 8 и 9. Но если количеством — 28 — лунных переходов и подчеркивается интерес числа 7, еще предстоит понять значение этого числа и значимость, приписываемую соотношению 8 к 7. Впрочем, следует объяснить связь этого соотношения с треугольником 3, 4, 5, а значит, с гномом, о котором нам напоминает центральная опора в колеснице.

Достоинства треугольника со сторонами 3, 4, 5 восхваляет прославленный текст, название которого, «Чжоу би»<sup>281</sup>, и означает «гномон». В «Чжоу би» сжато изложены математические сведения школы космографов, известной под названием «Школы небесного балдахина»<sup>282\*</sup>. Там же содержится сравнение Неба с балдахином колесницы. Темой текста служит мысль, что небесные размеры могут быть познаны благодаря гномону и треугольнику со сторонами 3, 4, 5. Гномон там описан как бамбуковый шест высотой в 8 стоп, или, точнее, в  $(80 + 1)/10$  стопы и с прорезью на уровне 8-й стопы размером в одну десятую стопы. Автор, однако, начинает с того, что увязывает треугольник со сторонами 3, 4, 5 с формулой, считавшейся первейшим из правил:  $9 \times 9 = 81$ .

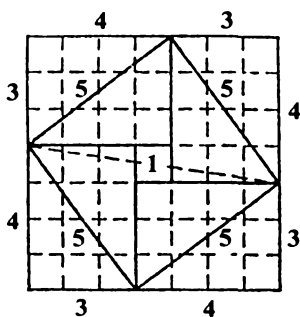
Для построения треугольника со сторонами 3, 4, 5 «Чжоу би» начинает с того, что выстраивает прямоугольник со сторонами 3 и 4, в котором потом проводит диагональ. В тексте нет ничего больше. Как заметил Био, он не содержит попытки продемонстрировать теорему квадрата гипотенузы. В сохранившихся изданиях «Чжоу би» правило треугольника или, точнее, диагонали продемонстри-

ровано с помощью трех рисунков. Это три *квадрата со стороной 7*, разделенные на 49 мелких квадратов, причем один квадрат со стороной 5 содержит 25 квадратов, второй — со стороной 4 — 16 квадратов и третий со стороной 3 — 9 мелких квадратов. Никто, впрочем, не может утверждать, что рисунки, *выполненные таким же образом*, содержались в первых изданиях книги. В том виде, в каком их чаще всего чертят, они, похоже, не имеют другого предназначения, кроме как зрительно представлять формулу: 3 в квадрате + 4 в квадрате = 5 в квадрате.

Хотя это и оспаривалось<sup>283</sup>, они предназначены напоминать о геометрическом воплощении этой формулы. *Вписывание квадрата со стороной 5, равноценного 25, в квадрат со стороной 7, равноценный 49*, непосредственно связано со сведениями, предоставляемыми текстом «Чжоу би»: *гипотенуза 5 расценивается там как диагональ прямоугольника со сторонами 3 на 4. В квадрат со стороной 7 можно вписать четыре подобных прямоугольника, а их четыре диагонали образуют вписанный квадрат с площадью, составляющей половину четырех прямоугольников*, а именно  $4(3 \times 4)/2$ , или 24, а сверх того один маленький квадрат, *оставшийся в центре при прочерчивании четырех прямоугольников*. Такова геометрическая проверка правильности формулы 3 в квадрате + 4 в квадрате = 5 в квадрате.

А вот доказательство древности этого приема, о чем рисунки в современных изданиях позволяют лишь догадываться, окружая его некоторой таинственностью. Вписать три квадрата со сторонами 9, 16, 25 в квадрат со стороной 7 — это значит подразумевать *равноценность 45 и  $(9+16) + 25$* , иначе говоря, *равноценность 25 + 25 и 49* — это то же самое, что утверждать: *равнобедренный прямоугольный треугольник со стороной 5 обладает гипотенузой, равной примерно 7*<sup>284</sup>. А этот приблизительный треугольник со сторонами 5, 5, 7 интересовал китайцев столько же и даже больше, чем точный треугольник со сторонами 3, 4, 5.

*Интересовал он их с глубочайшей древности*. Я уже говорил, что ведун или вождь, а мы еще увидим, что вождь, Человек Единственный, был тождествен гномону, из «колоды» пятидесяти гадательных палочек выбирал одну, которую в момент действия держал в руке. Это позволяло разделить оставшиеся 49 палочек на две части, из которых одна неизбежно оказывалась четной, а другая столь



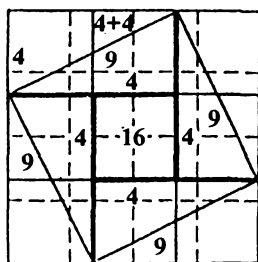
же неизбежно нечетной. Удерживаемая вождем палочка вместе с ним главенствовала на гадании: этот командный жезл представлял центральный квадрат, Центр, Единицу, ту *единицу, которая не учитывается*, но равноценна совокупности, *которую и творит*; это распорядитель, ось Инь и Ян<sup>285</sup>.

То, что мы называем *единицей*, ни к чему не прибавляется, а просто осуществляет превращение Инь в Ян и Ян в Инь, в дальнейшем сливаясь с целостностью или совокупностью, в которых Инь и Ян совершают свои превращения. Эта мысль связана с политическими воззрениями китайцев о вселенском могуществе, о распорядителе Человеке Единственном, который из центра мира командует всем сущим, не вмешиваясь ни во что, не добавляя ничего личного к совокупности, которую Он оставляет такой, какой она была. Эта мысль сочетается со стремлением, которое мы столь часто наблюдали, — *подогнать системы и определить пропорции, всегда сохраняя возможность поправки на единицу*. Это объясняет отчетливо выраженный у китайцев вкус к математически несовершенным треугольникам, в их глазах более действенным, чем другие, как раз потому, что они допускают при монтаже определенный резерв и, если можно так сказать, *долю оперативного вмешательства, Царское Действие*.

Нам уже известен престиж треугольника 8, 9, 12. Мы смело можем предположить, что его представляли, подобно точным либо приблизительным треугольникам со сторонами 3, 4, 5 и 5, 5, 7, в геометрически выраженном уравнении [(a + b) в квадрате = 4 ab + (a — b) в квадрате = 2 ab + [2 ab + (a — b) в квадрате]. В квадрат со стороной 17 (= 9 + 8) можно вписать четыре прямоугольника 8 на 9, с диагоналями примерно в 12, потому что они заключают четыре рассеченных надвое прямоугольника, равноценных в сумме 144, а кроме того, один центральный квадрат со сторонами 9 и 8 (17 в квадрате = 289 = 144 + (144 + 1)).

Аналогичная конструкция, к тому же скопированная с важнейшего для китайской геометрии и для искусства землемера рисунка, должна была также показать добродетели 12 в квадрате. Страна Людей, Китай, насчитывала 12 или 9 провинций. Поскольку 12 равно 3 × 4, можно построить квадрат со стороной 12 и успешно подразделить его на 9 квадратов или 12 прямоугольников. Начнем с деления на 9 квадратов, соответствующего Мин тану, *магическому квадрату*, и т. д. Вокруг центрального малого квадрата, в совершенстве изображая свастику, расположены четыре прямоугольника, замечательные тем, что их высота в два раза больше их основания. Их можно приравнять либо к 4 на 8, либо к 2 на 16. Про-

ведя диагонали, их разрежали на треугольники, равные 16, подобно центральному квадрату [=  $(8 - 4$  в квадрате)]. В результате выявляется правило площади треугольника, равной основанию, помноженному на высоту и деленному на два. Пример, доказывающий это правило, соответствует китайскому вкусу, потому что площадь четырех треугольников выражена квадратом со стороной 16. Более того, он *подводит к начертанию вписанного квадрата, который приближается к самому совершенному из квадратов* (9 в квадрате), поскольку приравнен к 80. Отсюда уравнение: 8 в квадрате + 4 в квадрате = (с поправкой на единицу) 9 в квадрате. Это уравнение бесценно; оно дает значение, близкое к гипотенузе треугольника, *основание которого равно половине высоты* (треугольник со сторонами приблизительно 4, 8, 9).



$$8^2 + 9^2 = 12^2 (+1)$$

$$9^2 (-1) = 8^2 + 4^2$$

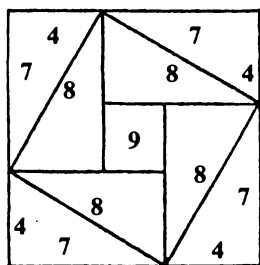
А вот еще один неточный треугольник. Он полезен не менее предыдущего тем, что помогает при расчете деталей шестиугольника. Кроме того, будучи сходен с треугольником со сторонами 4, 8, 9, он позволяет приложить последний к шестиугольнику. Если  $81 - 1 = 64 + 16$ ,  $64 + 1 = 49 + 16$ . Квадрат со стороной 11 (=  $7 + 4$ ), поделенный на четыре прямоугольника со сторонами 4 и 7 вокруг квадрата, равнозначного 9 [=  $(7 - 4)$  в квадрате], дает возможность *с точностью до единицы* проверить этот новый треугольник. Он бесценен, потому что *его гипотенуза равна двум основаниям*. Таковы треугольники, образуемые стороной шестиугольника (гипотенуза), половиной стороны шестиугольника (основание) и высотой трапеции, равной половине шестиугольника.

Так мы подошли к причинам значимости соотношения 8/7. Мы близки и к тому, чтобы понять связь, установленную между этим соотношением и треугольником со сторонами 3, 4, 5, а значит, между пропорцией 8 к 10 и указателем солнечных часов, гномоном.

\*\*\*

По утверждению «Чжоу би», круг возникает из квадрата, но при посредничестве шестиугольника.

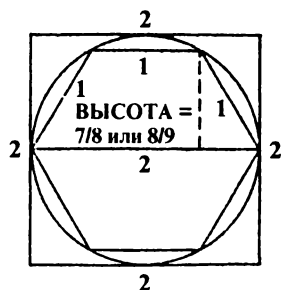
Окружность оценивается в  $3/4$  квадрата, в который она вписана, потому что одна сторона этого квадрата равна двум сторонам поме-



$$8^2 (+1) = 7^2 + 4^2$$

щенного в круг шестиугольника. Когда периметр квадрата составляет 8, а его сторона — 2, шестиугольник и окружность будут равны 6, радиус и ребро шестиугольника — 1, диаметр, или две стороны шестиугольника, будет равен 2, а «пи» будет приравнено к 3.

Первым свидетельством равнозначности окружности и вписанного в нее шестиугольника является тот факт, что колесу придавалось 30 спиц ( $=6 \times 5$ ). Как говорили, так делалось, потому что колесо должно напоминать месяц, точнее — Луну. Но символом Луны куда лучше, чем колесо, служил изогнутый нож. Изогнутый нож — это Луна, которая пошла на убыль, а убывает Луна из-за ножа<sup>286</sup>. Для проверки, верно ли изогнуты ножи, их собирали по шесть и раскладывали в круг, в зависимости от того, насколько тот совершенен. Длина ножа должна была равняться одной стопе<sup>287</sup>. Очевидно, шестиугольник равнозначен кругу и оба они приравнены к 6.



Уравнение «пи»=3 образует важнейшее начало китайской математики и космографии. Оно послужило и продолжает служить правилом для каретников, которые некогда изготовляли не только колеса, но и балдахины для колесниц.

Школа небесного балдахина допускает, что, с одной стороны, Небо — это балдахин, а с другой — что его можно измерить с помощью треугольника со сторонами 3, 4, 5. Она также признает, что, хотя гномон и равноценен 80, уравнение  $9 \times 9 = 81$  образует первое из правил. С треугольником со сторонами 3, 4, 5, где 5 — длина гипотенузы, можно придать гномону значение либо 81 ( $=3 \times 27$ ), либо 80 ( $4 \times 20$ ). Это зависит от того, брать ли за высоту 3 или 4. При этом в гипотенузе будет либо 135 ( $=27 \times 5$ ), либо 100 ( $20 \times 5$ ), основание же составит 108 ( $=4 \times 27$ ) или 60 ( $3 \times 20$ ). Числа 108 и 135, 60 и 100, соотносящиеся как 4 к 5 или 3 к 5, бесполезны для того, кто стремится извлечь круг из квадрата, иначе говоря, проиллюстрировать соотношение  $3/4$  или  $3/2$ . Таким образом, значимость гномона и стремление извлечь круг из квадрата не связаны с сооружением прямоугольного треугольника со сторонами 3, 4, 5 или же равнобедренного треугольника со сторонами 5 и высотой 3 или 4, а основанием 8 или 6.

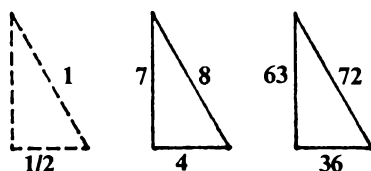
Напротив, можно вполне извлечь круг из квадрата<sup>288</sup> и при этом еще *подтвердить высоту гномона*, вычертив *трапецию*, образуемую половиной шестиугольника с основанием, приравненным к двум его сторонам. Благодаря применению 8 и 9 в качестве множителей этого можно добиться, если установить соотношение сторо-

ны шестиугольника к высоте трапеции в  $8/7$  или  $9/8$ . Мы это можем доказать, объяснив при этом, что древнее увлечение  $8/7$ , как и  $9/6$ , было выражением отношения к Чету и Нечету. Тем самым окажется подтверждена наша гипотеза о получении правильных и ложных треугольников. Ведь включение в главный квадрат охватывавших центральный малый квадрат четырех прямоугольников равносильно доказательству древности демонстрации теоремы гипотезы.

Будем исходить из важнейшего факта: Небо тождественно балдахину колесницы как для школы «Чжоу би», так и для треугольника со сторонами 3, 4, 5. Балдахин колесниц состоит из трех частей: центральной, равной 2 на 2; она ровная и посередине поддерживается шестом. Две стороны изогнуты, и размер каждой равен 4. Поскольку балдахин представляет Небо, его обвод, аналогичный небесному горизонту, должен составлять 36, а диаметр, хотя края и изогнуты, оцениваться в 12 [ $=(4+2) + (2+4)$ ]. Таким образом, обвод балдахина образован тремя линиями, которые считаются равными между собой ( $4+4+4$ ), подобно трем сторонам шестиугольника. Однако угол изгиба краев балдахина не равен 60 градусам; он значительно более открытый. Дело в том, что высота трапеции, образующей вместе с основанием обвод балдахина, установлена в 2. Это очень важное обстоятельство<sup>289</sup>, и мы еще к нему вернемся.

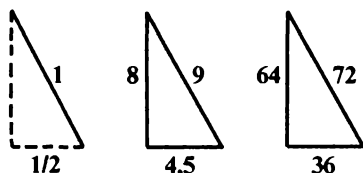
Однако приступим к сооружению трапеции, три стороны которой — половина шестиугольника, а основание равно двум его сторонам. Раз шесть ножей, образывавших совершенный круг, были по 1 стопе длиной, оценим в 1 каждую сторону. Периметр нашей трапеции будет состоять из пяти частей, и достаточно каждую из частей расценить в 72, чтобы получить общий обвод в 360. С этого момента основание будет обладать знаковыми размерами Земли и Инь, а обвод половины шестиугольника будет равноценен половине окружности с размерами Ян и Неба (216).

72 равны  $8 \times 9$ . Для того чтобы довести до 72 первую значимость каждой из пяти сторон шестиугольника, образующих наш периметр, мы можем действовать двумя способами, но всегда в два приема: прежде всего умножить сначала на 8, а затем на 9 или же сначала умножить на 9, а потом на 8.



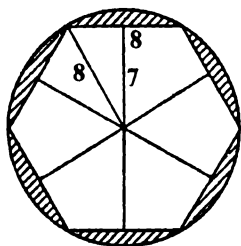


Начнем с умножения на 8: сторона шестиугольника равна 8, ее половина — 4. Если нам известна конструкция, о которой шла речь выше (четыре прямоугольника  $7 \times 4$ , вписанные в квадрат со стороной в 11), мы можем принять высоту трапеции за  $7^{290}$ . Теперь умножим на 9: сторона будет равна 72, ее половина — 36, высота 63, а на ребре нашей трапеции мы сможем выстроить треугольник со сторонами 36, 63 и 72.



Теперь перейдем ко второму способу и для начала воспользуемся множителем 9. Сторона шестиугольника равна 9, а ее половина — 4,5. Когда известна конструкция, о которой шла речь выше (четыре прямоугольника площадью  $8 \times 4$ , размещенные в квадрате со стороной в 12), мы можем использовать треугольник (приблизительный) со сторонами 4, 8, 9. Теперь, умножив 9 на 8, мы получим, как и только что, сторону в 72, а также 36 ( $=4,5 \times 8$ ) в качестве ее половины, не забывая, что, хотя нами использован треугольник со сторонами 4, 8, 9, в данном случае половина стороны 4,5. Первоначально обозначенная числом 8 высота после второго умножения составит 64, и мы сможем на стороне нашей трапеции выстроить треугольник со сторонами 36, 64 и 72, который будет отличаться от треугольника, построенного при предшествующих действиях, только одним: число 63 в нем будет заменено числом 64.

63 равно  $9 \times 7$ , а 64 —  $8 \times 8$ . Обе эти высоты подходят прекрасно, ибо между корпусом колесницы и балдахином надо поместить человека («жэнь»), рост которого, символизируемый иероглифом «жэнь», будет оценен в 7 — красноречивая нерешительность — или 8 стоп, следовательно, в одном случае равен 63, если у стопы 9 долей, а во втором — 64, если у стопы таких долей 8.

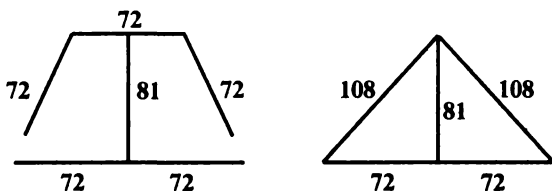


Однако с тех пор как благодаря солярному герою Чжун-ли, ставшему покровителем звездочетов, отношения между Землей и Небом были оборваны<sup>291</sup>, головы людей и даже вождя, разве что он заберется на ярмарочный шест с призом, боль-

ше не касаются Неба. К тому же нужно, чтобы воин, находясь между корпусом колесницы и ее изогнутым балдахином, мог осмотреться вокруг. Поэтому он приподнят. Если рост воина оценивается в 8 стоп, центральный шест должен насчитывать на две стопы больше<sup>292</sup>. Допустим, в нем на самом деле двумя стопами больше, хотя рост человека не выше 7 стоп. Собственно его рост не изменился, но изменится мера длины, теперь определяемая не 63, а 64 делениями стопы.

При первом способе, когда *множитель* равен 8, высота трапеции составляет 7 или равна размеру спицы небесного колеса. Это равнозначно 63, потому что множителем должно быть 9 для того, чтобы обвод трапеции представлял 360. Но требуется раздвинуть Землю и Небо с тем, чтобы оборвать существующие между ними связи. Для этого балдахин будет поддерживаться шестом, насчитывающим  $(7 + 2) \times 9$ , или  $9 \times 9 = 81$ . И именно таково число «Чжоу би», число гномона. Однако же если рост человека и реальная длина спицы небесного колеса равняются 8, требуется, чтобы вторым множителем было 8 для того, чтобы обвод трапеции продолжал равняться 360. При этом первым множителем остается 9. Отныне  $8 \times 8$ , то есть 64, дает рост колесничего, а  $[(8 + 2) \times 8 =]$  80 равно высоте центральной опоры: таков на самом деле и размер гномона («Чжоу би»).

81 получается из 63, как 80 из 64. Когда это число делят на 7 или 8 стоп, на 63 или 64 доли, эталонный рост человека при этом не изменяется. Изменяется ли действительно высота гномона, то есть расстояние от основания до отверстия на вершине шеста, если ее определяют в 81 или 80? Разве 81 не отличается от 80 всего лишь *на единицу, которая к тому же не принимается в расчет?* Китайцы постоянно выбирали для обозначения высоты гномона число, кратное 8... Когда строители колесницы устанавливали шест и каркас, к которому они прикрепляли балдахин, они не забывали оставлять над балдахином чуть выступающую его часть в одну сотую стопы... У числа 81 есть огромные достоинства, особенно когда оно измеряет высоту или шест, поднятый над основанием  $2 \times 72$ . Раз-



ве неизвестен треугольник (9, 8, 12), у которого при высоте 81 и основании 72 (144/2) гипотенуза составляет 108, то есть половину от 216, Небесного обвода, позволяя к тому же представить три стороны шестиугольника?

Высота, или гномон, в 81 дает крыше или балдахину средство перейти от силуэта-трапеции к трехугольному силуэту. Он превосходно подходит для соломенной круглой крыши, вроде той, что, как говорят, увенчивала Мин тан. Но крыши из черепицы, бывшие, по утверждению «Као гун цзи»<sup>293</sup>, более крутыми, чем соломенные, походили, во всяком случае в эпоху Хань<sup>294</sup>, на балдахин колесницы или на половину шестигранника. Но будь у них силуэт в форме треугольника или трапеции, равные 216, эти крыши должны были бы пристраиваться к прямоугольникам, которому подходил полупериметр в 144.

Когда гномон равен 81, то ширину определяет он, тогда как высота трапеции, 63, определяет глубину. Как мы уже видели, в подобном случае единица измерения площади, циновка, равна  $9 \times 7$ , а общепринятым множителем является 9. В то же время, когда гномон, а соответственно и ширина оцениваются в 80, при глубине зданий и высоте трапеции в 64, единицей измерения площади служит «би сянь» ( $10 \times 8$ ), а множителем — 8. Во всех случаях удается извлечь круг ( $216 = 108 \times 2$  или  $72 \times 3$ ) из квадрата [ $72 \times 2$  — основание трапеции, полупериметр квадрата]. Когда же гномон оценивается в 80 или даже 81 ( $= 80 + 1$ , которая не считается), треугольник 3, 4, 5 обнаруживается в площади 10 на 8, которую в свою очередь удается увидеть в поверхностях 9 на 7, ибо 81 и 63 так же хорошо образуют 144, как и 80 и 64.

Через посредство соотношения 8 к 10 и «би сянь» можно, следовательно, напомнить о совершенном треугольнике со сторонами 3, 4, 5, при этом устанавливая высоту гномона в 80 или 80 (+1). Но дабы этого достичь и *проиллюстрировать мысль, что круг извлекается из квадрата при посредстве шестиугольника*, иначе говоря, чтобы напомнить о соотношении  $3/2$  или  $9/6$  как о соотношении круга и квадрата в форме  $216/144$ , следовало бы исходить из соотношения  $8/7$  или  $9/8$  радиуса окружности (стороны шестигранника) к реальной оси колеса (высоте трапеции, очерченной половиной шестигранника). Между прочим, это позволяет противопоставить и отождествить пропорции 9 к 7 и 10 к 8, а затем напомнить и о треугольнике 3, 4, 5. *Строитель*, так же как и Музыкант, когда тот совершенствовал формулу гаммы, *должен был для получения этого результата применять безразлично 8 или 9 в качестве множителя*. Именно это и предполагает то, что мы продемонстрировали. Именно это утверждает традиция. При измерениях Чжоу пользова-

лись циновками в 9 стоп длиной, но стопу они делили на 8. При Инь «синь» измеряли 8 стопами, но в стопе у них было 9 вершков<sup>295</sup>. К тому же, если в гномоне было бы 80, еще можно думать, что он не превышает роста человека больше, чем на 2/8; его можно счесть равным человеку-образцу (8), но для этого следовало бы ( $80=10\times 8$ ) делить стопу на 10 вершков. Как говорят<sup>296</sup>, так и поступали при Ся<sup>297</sup>.

\* \* \*

Неважно, равен ли рост человека («жэнь») 7 стопам (треугольник 4, 7, 8) или 8 стопам (треугольник 4, 8, 9), он изменяется не больше, чем высота гномона, когда ее оценивают в 80 или 81, иначе говоря, когда гномону приписывают 9 раз по 9 долей, или 10 раз по 8, или же 8 раз по 10.

*Функцией чисел не является обозначение величин: они служат для согласования конкретных размеров с пропорциями мироздания.*

Для точного решения задачи числовое обозначение обязано выражать или, если можно так сказать, иметь двоякие координаты: одни напоминают о *постоянной структуре мира*, вторые — об *определенном состоянии порядка или цивилизации*. Самые значимые обозначения — 3 и 2, 3 и 4, 5 и 4, 10 и 8, 9 и 6, 8 и 7, 64 и 80, 63 и 81, 144 и 216, 108 и 72... — это те, которые выявляют морфологию и физиологию вселенной; *их сочетания подчинены великой Целостности*  $360 (=5 \times 72=6 \times 60)$ .

Структура вселенной, или ее морфология, резюмируются в пропорциях  $9/6$  и  $7/8$ , двояком выражении, принимаемом как отношения Ян к Инь, Нечета и Чета. Мы видели, что, двигаясь при посредстве шестигранника от *квадрата* к *кругу*, достигают соотношения  $7/8$  (или  $8/9$ ) истинного радиуса космического колеса (эталон человека, 7 или 8, «жэнь»: высота трапеции) с радиусом окружности, стороной шестиугольника, переходя к соотношению в  $9/6$  обвода Небесного горизонта, половины периметра шестигранника, с его земным основанием (основанием трапеции). Именно в таком переходе выражается физиология вселенной: ритмическое чередование *прямой* и *кривой*, Инь и Ян. Его делает возможным одновременное употребление двух множителей, которые рассматриваются как классификаторы пространства/времени и ценятся в качестве династических символов. Характеризуя определенную эру цивилизации, эти обозначители позволяют представлять *структуру* вселенной в разных, но вместе с тем уподобляемых формулах: пропорции 8 к 10 или 9 к 7, полупериметры  $81 + 63$  и  $80 + 64$ , равные 144. Чередование различных династических порядков цивилизации не затрагивает структур мироздания. *Их последовательность регулируется*

музыкальным ритмом, а именно чередой 9, 6, 8, где 6 — числовое обозначение династии Ся, 8 — Инь, а 9 (или 12) — Чжоу. Постоянство этой структуры делается зримым благодаря тщательному отбору в качестве коэффициентов деления различных единиц измерения таких чисел, *которые могут комбинироваться так, что изменяется лишь очередность действий; конечный результат с допуском в единицу остается прежним.*

*Вместо того чтобы служить целям измерения, числа служат противопоставлению и уподоблению. Их применяют для включения предметов в систему, которую образует вселенная. На самом деле вещи не измеряются. Каждой присуща собственная мера. Они сами себе мера.* Они таковы, какими их сделало орудие или ремесленник. Их мера — мера мастера, как мера вселенной — мера вождя, образцового человека. Самым благородным из искусств является сооружение колесниц<sup>298</sup>, ибо корпус и балдахин колесницы представляют Землю и Небо. Строение колесницы, балдахин и центральная опора, демонстрирует соотношение  $9/6$  и  $8/7$ , а подробности пропорций (длина оружия, высота балдахина) подчинены росту воина<sup>299</sup>; однако подобно тому, как реальные размеры изделий горшечника зависят от подлинной величины используемого им гончарного круга<sup>300</sup>, так и ремесленник, сооружающий колесницу, определяет все ее размеры, используя *исключительно* рукоять своего топора<sup>301</sup>. Добившись, что расстояние между ступицами колес по всей империи стало действительно одинаковым, основатель имперского единства Ши Хуанди считал, что это было его прекраснейшим триумфом, которым он гордился, а может быть, и бахвалился в своих надписях на стелах<sup>302</sup>.

Наряду с *самым жестким конформизмом* в китайском понимании чисел есть вызывающая восхищение терпимость не только к чувству стиля и фантазии, но и к восторженному индивидуализму. Помимо практического применения это понимание чисел позволяет их использовать с главной целью — раскрыть строение мироздания и череду упорядоченных форм цивилизации, в которой выплескивается наружу ритм жизни вселенной. Тому, кто множит числовые классификаторы, стремится приспособить единую систему деления для совокупности различных мер, тому, кто определяет каждую единицу способом ее деления и заботится о сопряжении дополнительных способов деления, числа служат для обозначения соотношений и пропорций, не запрещая *ни действий с соотношениями, ни определенной игры с пропорциями.*

Числа — это всего лишь символы; китайцы остерегаются видеть в них абстрактные и стеснительные знаки количества.

## 5. Классификаторская и протокольная функции чисел

Желая оправдать размеры «би сянь» ( $10 \times 8$ ), китайские толкователи замечают, что все древние единицы измерения восходят к человеку, и добавляют: ладонь, измеряемая от запястья, равна 10 вершкам у мужчины и 8 — у женщины. Поэтому Чет (8 или 4) главенствует среди размеров тканей, которые изготавливаются женщинами, и даже вообще среди рукодельных изделий, относящихся к «инь». Он также главенствует при размежевании площадей и в особенности при делении объемов<sup>303</sup>. Инь полый. Что касается длины, которую соотносят с образцовым человеком, с гномоном, с вождем, то она заслуживает того, чтобы ее выражали в числах «ян», нечетных.

Первая задача четных и нечетных чисел состоит в распределении совокупности вещей между категориями Ян и Инь. С этой классификаторской функцией непосредственно совпадает функция протокольная. Ян преобладает над Инь: Нечет суть синтез Нечета и Чета.

Китайское понимание чисел можно свести к обороту, используемому местными этимологами. Разъясняя, почему колдун может быть обозначен иероглифом «у», означающим «колдунья», а в то же время удостоивается только ему присущего обозначения «си», они говорят: колдунья — «инь», а колдун — «инь-ян». Выражение «инь-ян» никогда не переставало обозначать колдуна, а сам колдун не прекращал оставаться сразу же и мужчиной, и женщиной. Этой привилегией он обязан практике иерогамного брака. В Нечете заключен Чет, и Нечет способен его произвести. В нем и через него происходят *превращения* Чета и Нечета.

Преимущества «би сянь», образованного 10 (ладонь мужчины) и 8 (ладонь женщины), зависят от того, что его средний диаметр составляют 5 и 4, сумма которых дает 9. Обозначением предметов «ян», которые вместе с тем «инь-ян», могут служить 11, образованное сочетанием 5 и 6, а также каждой из пяти первых пар, представляющих первые десять чисел, 7, суммы 3 и 4, вписанной окружности и полупериметра вне вписанного квадрата, 5, сочетания 3 и 2, половины окружности и стороны квадрата. Однако 9 лучше других чисел может справиться с этой ролью. Ведь 9 не только 5 и 4, но 3 в квадрате, а 3 — это и *первый синтез* Ян и Инь, и *первое число*<sup>304</sup>.

Единица всегда только целостность<sup>305</sup>, тогда как два, в сущности, это пара. Два — это пара, для которой характерны *чередование* и *общение* Инь и Ян, но никогда не их *сумма*. А единица, целостность, служит осью, которая, не будучи ни Инь, ни Ян, тем не менее определяет чередование Инь и Ян; это центральный квадрат, кото-

*рый не считается, но которому подчинено вращение свастики, образуемой четырьмя прямоугольниками, делящими между собой большой квадрат, целостность пространства. Как говорили даосские авторы, благодаря своей пустоте он, подобно ступице, способен заставить вращаться колесо<sup>306</sup>. Он и неделим, поскольку не является синтезом Чета Нечета, и не может прибавляться. Это единство, которое не равнозначно единице, потому что в ней заключается всеобщность. К тому же ее невозможно отделить от двух, поскольку в ней самопоглощаются противоречивые стороны, сталкиваются, но и соединяются левое и правое, высокое и низкое, переднее и заднее, круглое и квадратное, совокупность Инь и совокупность Ян. Когда целостности хотят дать числовое обозначение, она, будучи одновременно и единицей-единством и парой-четой, обнаруживается во всех нечетных числах, и прежде всего в 3, являющихся  $1 + 2$ . Как мы увидим, 3 равнозначно выражению почти что полного *единодушия*.*

Числовой ряд начинается с трех<sup>307</sup>. Он прерывист, уже вначале числа разбиваются на две группы. Непрерывный ряд мог бы пригодиться только для счета. Конечно, на деле китайцы считают не со вчерашнего дня. Но их мудрецы добиваются от чисел, чтобы ряды «инь» и «ян» предоставляли им классификаторы для иерархического объединения сущего в противоположные категории. Прежде всего они желают с помощью подходящих обозначений различать четные и нечетные группы, отмечая среди них самые совершенные. Отсюда подтверждаемая ее обрядовым использованием значимость двойной череды чисел — 3, 9, 27, 81 и 8, 16, 32, 64. Очевидно основное достоинство этого двойного ряда<sup>308</sup>. Он дважды противопоставляет два квадрата, а их сложение напоминает еще об одном [ $9 + 16 = 5$  в квадрате, а  $81 + 64 = 12$  в квадрате (+ 1)]. В нем также заложено приглашение построить два треугольника, причем, хотя один из них и приближителен, оба они весьма важны. Еще одна причина авторитетности:  $3 + 9 + 27 + 81$ , как и  $8 + 16 + 32 + 64 = 120$ , а вместе дают  $\frac{2}{3}$  от 360. Когда сталкиваются с этими двумя рядами, состоящими в одном случае из самых совершенных нечетных чисел, а во втором — из совершенных четных пар, недостающих до 360, 120 не хватает лишь по обманчивому внешнему впечатлению. Так, по сторонам царя должны располагаться 120 его супруг и 120 министров. Человек Единственный, платье которого расшито двенадцатью эмблемами, а церемониальная шапочка увешана двенадцатью нефритовыми подвесками, *один равнозначен* целой группе своих вассалов и целой группе своих вассалок. Он равнозначен этим двум группам, которые являются всего лишь его правой и его левой сторонами. А будучи властителем двенадцати провинций, он рав-

ноценен великой Всеобщности, 360. В этой всеобщности он не учитывается как 1, да и царица в группе 120 жен не принимается за единицу. Растворяясь в силу иерогамного брака в своем супруге, она не отделяет себя от Человека Единственного, Верховного Колдуна. Это чета Инь-Ян.

Нечет заключает в себе и порождает Чет, являющийся всего только двойственным — правым и левым, «инь» и «ян» — проявлением Нечета. Ни Нечет, ни Единица *не добавляются* к Чету. Они в центре симметрии, превращая ее в Нечет. Ни Нечет, ни Единица *не добавляются* к Нечету. Они превращают расположение вокруг центра в симметричное расположение. Эти *мутации* остаются чисто внешними, совершенно формальными; не похоже, чтобы они затрагивали качественную суть. К тому же и все четные числа в равной степени рассматриваются как выражение симметричного расклада, а все нечетные — как выражение иерархизированного обустройства. Рассматриваются они также и как проявление всеобщности, иначе говоря, единства, рассматриваемого под углом большей или меньшей сложности. Один — это Всеобщность и всегда Нечет, а всякий Нечет есть разновидность Всеобщности, есть Единица.

Нечет осуществляет переход от Чета к Нечету или от Нечета к Чету без того, чтобы уместно было думать о добавлении, но скорее — о внутренней организационной перестройке, о различном раскладе всей целостности. Переход от Нечета к Чету не то же самое, что переход от Неограниченного к Ограниченному или от Неопределенного к Определенному, это переход от симметричного к находящемуся вокруг центра, от неиерархизированного к иерархизированному. Он не осуществляется без того, чтобы не напомнить о чисто количественном представлении. Двойной (Инь) и Неделимый (Ян), Квадрат (симметричный) и Круг (с центром посередине) порождают один другого («шэн шэн») <sup>309</sup>. Точнее, *они ритмически чередуются*. Отождествление вслед за противопоставлением Прямого и Кривого, Диаметра и Полукружия, 2 и 3, иначе говоря, запрещение придавать ценность 1 было бы геометрическим идеалом <sup>310</sup>.

\* \* \*

Наука чисел, как это достаточно показывает уподобление и противопоставление Чета и Нечета, симметричного и расположенного около центра, не отличается от знания геометрии. Источником этого знания и его приложений служит социальная морфология.

Китайцы видят в числах два набора эмблем (обозначений), способных охарактеризовать путем их иерархизации различные формы объединений, входящих в категории Инь и Ян. Отвергая ариф-



метическое понимание единицы, их мудрецы избегают выстраивать числа в непрерывные ряды, образуемые последовательным прибавлением 1. Они не испытывают потребности рассматривать числовой ряд как бесконечность, а предпочитают видеть в нем сочетание законченных групп, способных — в особенности это относится к первым десяти числам — изображать циклы. В их глазах числовые обозначения призваны обрисовывать расположение завершенной совокупности вещей и существ, точнее говоря, обрисовывать ее очертания, выявляя разрывы в этих очертаниях. Искусство чисел — это достояние знатоков календаря, умеющих увидеть на небе приметы и разделить небесный горизонт на секторы. Им не столь уж важно добиться, чтобы эти секторы были *равны*. Напротив, их смутило бы такое арифметическое понимание единства. Они считали своим первым долгом примирение классификаций и такое наложение их одна на другую, которое позволяло бы в конечном счете получить возможность игр.

Помимо собственно Зенита, символизируемого Центральным дворцом, Дворцом верховной единицы, «Тай и» — впрочем, принимается ли он за единицу? Или не принимается? Небо включает Четыре удела, каждый из которых совсем не равен 90 градусам. Восточный дворец равнозначен 70 градусам 50', Западный — 75 градусам 40', Северный дворец — это 101 градус 10', а Южный — 112 градусов 20'<sup>311</sup>. Каждый удел подразделяется на семь участков, а экватор целиком поделен на 28 переходов, очень разных по протяженности. Два из них занимают один и тот же участок неба. Это Фа, сегодня зовущийся Шэнь, Меч Ориона, и Шэнь, Меч Ориона, сегодня называемый Цзуй. Если на каждый удел приходится по семи переходов, то, несомненно, потому, что Центральный дворец, резиденция Верховного единства, или Большая Медведица, насчитывает семь звезд<sup>312</sup>. Разве не говорится в отрывке из «Книги преданий» («Шу цзин»), который Сыма Цянь позаботился сберечь, что «Небо использует Семерых наставников и 28 переходов, трубы (= музыке) и календарь для того, чтобы свести между собой («тун») влияния («ци») Пяти стихий и Восьми направлений (Восьми ветров)»?<sup>313</sup> Целая глава «Исторических записок» была посвящена их автором, экспертом в области составления календаря, показу, как, сочетаясь, классификации на основе 8 (ветров) и на основе 28 (переходов) увязываются с классификацией на основе 12 (труб и месяцев)<sup>314</sup>. По окружности Неба Сыма Цянь добавляет восемь ветров к 28 переходам, а затем делит сумму на 4 квадранта. 28 + 8 дают 36, или 4 раза по 9. Значит, каждому квадранту Сыма Цянь выделяет по 7 переходов и два ветра, причем его не смущает, что 7 переходов одного квадранта отнюдь не составляют 90 градусов. Отсюда много-

численные странности в соответствиях, установленных между месяцами, циклическими знаками, ветрами и трубами. Самая любопытная из странностей заключается в том, что 5-й месяц, *месяц летнего солнцестояния*, увязан с тремя переходами, зависящими от юго-восточного ветра, в то время как *ветер с юга* и два приданных ему перехода соответствуют лишь простейшей точке, а последний месяц лета, 6-й, увязан с юго-западным ветром, открывающим осень и западный сектор<sup>315</sup>. Все это нисколько не беспокоит одного из мастеров познания времени, Сыма Цяня. Вместе с тем он особо подчеркивает, что один из переходов Юга насчитывает и соответственно называется Семь звезд. Он насчитывает семь звезд, потому что, говорит историк, семь — это число Ян (а Юг равнозначен Огню)<sup>316</sup>.

Примирить между собой разнородные классификации, а затем их перепутать — в надежде, что эта мешанина облегчит манипуляции с обозначениями, а в последующем и манипуляции с действительностью, — таково ремесло, таков идеал звездочета-астронома. В его глазах первой добродетелью чисел служит то, что *они умеют изображать различные сочетания, которые можно при их разложении придать частям целостности; кроме того, они позволяют сближать между собой сами эти сочетания*. Вот почему, сначала доверив числам задачу определить сочетания, затем, не колеблясь, требуют от них, подходя к ним как к циклическим знакам, характеристики их раскладов. Эта функция не слишком отличается от остальных задач, выполняемых ими в роли символов различных циклических расположений, на которые *в зависимости от обстоятельств* принято ссылаться: когда число изображает местоположение, то делает это в качестве символа *расположения*, которого требуют в данном случае те или иные характерные особенности времени — пространства<sup>317</sup>. Мысль, что время и пространство образуют конкретную среду, составляет фундамент космографии, на службе которой и находятся числа, прежде всего призванные изображать соответствующие моменту *формы Единицы, а точнее, Всеобщности*.

Все великие классификационные системы — с помощью 5, а также посредством 6, 4 и 7, на основе 8 или 9, 10 и 12 (как при содействии 24, 36, 60, 72 и т. д.) — связаны с Первым Числом, с Числом Совершенным («чэн»), с 3.

Примечательный факт: именно мифы, относящиеся к покровителям астрономии и искусства составления календаря, могут сообщить поучительные сведения: геометрические схемы занятых обустройством времени и пространства ученых (с помощью совокупности систем числовой классификации) скопированы со структу-

ры, с организации китайского общества в тот период его существования, когда там начинает преобладать принцип иерархизации. Все китайские классификации восходят к расположению квадратом, являющемуся военным расположением, и к рисунку, наводящему на мысль о круге и вращении, о простом кресте или о свастике.

В связи с приписываемым времени и пространству<sup>318</sup> расположением вокруг центра я уже показывал, как *размещение крестом*, позволяющее разделить мир на четыре участка и поместить в центре, как принцип любой иерархизации, Единицу, Всеобщность и ось Всеобщности, обозначаемую числом 5, *подказано столкновением на поле брани троих с тремя*. С образом топора в этой картине всплывают воспоминания о схватках и дуалистической общественной организации, из которой возникло представление о Чете (паре), первом образце числовой классификации. Я это показал, используя миф о Си-Хэ<sup>319</sup>, Солнце, Матери Солнца, Солярной Чете, которая одновременно является тремя Си и тремя Хэ. Государь Яо, сам выступавший в образе Солнца, воспользовался этими двумя троицами для начертания большого креста. Отправив с особыми заданиями на Четыре полюса младших Си и Хэ, он удержал при себе, наподобие Правой илевой сторон Центра, старшего из Си и старшего из Хэ с поручением направлять Солнце и Луну, Ян и Инь, ибо все шестеро Си и Хэ — звездочеты и ведуны. Мы видим, что Единица, олицетворяющая единство и двойственность, воплощающая центр, правое и левое, заднее, центр и переднее, вырисовывается словно распятой на кресте. Но сделано это таким образом, чтобы установить Центр мироздания, то ли противопоставляя единице, Центру, крест, образующий четыре сектора, при том, что совокупность частей равноценна 5, то ли при сумме, равной 7, противопоставляя четверем (обводу, то есть квадрату) три (ось, или круг): 4, 5 и 7 (как только единица распадается на 6) могут выражать форму и организацию вселенной. Сходный мотив встречается в мифе о Чжунли. Чжун и Ли также звездочеты, а Чжун-ли<sup>320</sup> к тому же и Солнце. Подобно Си-Хэ, Чжун-ли един, но одновременно он — половина Четы, причем *правая* половина, поскольку У-Хуай, его брат и дед шести внуков, вышедших из тела матери по трое — слева и справа, обладал, как утверждают, лишь *левой* стороной тела<sup>321</sup>. Впрочем, и сам по себе Чжун-ли образовывал братскую пару — Чжун и Ли. Один из братьев управлял Землей, другой — Небом. Именно к этим осторожным звездочетам восходит расхождение Земли и Неба, Нижнего и Верхнего. Но иногда говорится, что Чжун и Ли не братья. В этом случае Чжун входит в группу из четверых братьев, которых принимают за троих; двое, посвященные Северу (Инь), — это еди-

ная чета. Двое остальных, духи Востока и Запада, воплощают эту пару в одном лице; этой троице противостоит один Ли, которому подчинена всего лишь четвертая часть горизонта, один участок мироздания. Правда, это Юг, Ян, область Огня. Вот, наконец, обозначены четыре оконечности креста и Четыре героя приданы четырем странам света: в центре, рядом с государем, который должен обладать Добродетелью Неба, будет стоять другой, пятый, герой, прикрепленный к Земле (Хоу ту). Добродетель Земли принадлежит собственно министру, второму лицу в стране после государя. Подобно тому как старейшину или начальника местечка называют «Три-Старика», его называют «Три-Вана». Ничто не может лучше таких наименований раскрыть свойства, позволяющие трем, нечетному числу, становиться старшим символом в раскладе, характеризующем иерархическую организацию<sup>322</sup>. К слову сказать, очевидно, что всегда остается что-то от древнего дуализма в классификации с помощью 5, даже если пять пытается отделиться от классификации посредством 6: центральная *единица* сохраняет свою значимость *пары*.

Следы дуализма обнаруживаются и после того, как успехи Нечета и иерархического принципа приводят к воцарению классификаций с помощью 9 или 10. Если на Небе у матери Си-Хэ десять сыновей, то и на Земле у государя вроде Яо (как проявления Солнца) их девять или десять<sup>323</sup>. Своему вассалу (или двойнику) Великому Лучнику Яо поручает убить девять солнц, которые, мешая его восхождению во власть, стремились узурпировать на Небе место единственного Солнца, удостоенного тогда распределять свет и тьму. Он также приказал Шуню, своему министру и своему двойнику, убить или изгнать старшего из его сыновей, среди которых только восемь или девять оказались послушными. Противостояние 1 лицом к лицу с 9 — это всего лишь другая сторона противоборства 1 с 3 или трех против трех. Когда в империи и мире происходит сбой, можно увидеть, как сражаются 1 и 9 солнц; обычно битва развертывается между восходящим Солнцем и Солнцем заходящим, которое задерживается с возвращением на землю в край Заката<sup>324</sup>. Принимают ли участников за двоих или же их считают за десятерых (1 против 9), схватка — это проявление противоборства верхнего и нижнего. Но в том случае, если в одном из лагерей,неважно в каком, насчитывается 9 игроков, значит, 9 схематически отмечает размежевание пространства. Классификация при помощи 10 (=1+9) проистекает из классификации на основе 9, к которой восходит и классификация посредством 8 (= 9 - 1). Когда государь не направляет на четыре полюса четырех звездочетов, он изгоняет<sup>325</sup> туда пол-

чище злых духов (равнозначных в свою очередь двойной тройке); в этом случае из необходимой предосторожности<sup>326</sup> Человек Единственный окружает себя двумя отрядами добрых духов; он поручает 8 Выдающимся главенствовать над делами Земли (Хоу ту — звание духа Центра и Земли, обозначением которого служит 5), а 8 Превосходным доверяет заботу о распространении 5 Наставлений в 4 Направлениях. По поручению центральной власти (5 равнозначно Центру) все выполняют свою работу *на двух разных уровнях* — нравственном или материальном, земном или небесном. Однако уже тот факт, что в каждой группе их насчитывается по восемь, доказывает, что ими выполняется второстепенная работа. Они разворачивают свою деятельность не только в четырех важнейших направлениях стран света, но также и в четырех промежуточных направлениях, иначе говоря, в области 8 ветров и 8 триграмм: среди 8 квадратов, которые, будучи соединены попарно, образуют прямоугольники, рисующие вокруг ступицы вселенной, центрального квадрата, свастики. Когда Верховная Единица располагает восьмиугольную розу триграмм и восемь числовых обозначений по обводу магического квадрата, она, как нам рассказывают, в Центре (5 и 10) отдыхает дважды<sup>327</sup>. Это еще один след изначального дуализма. Ведь это означает, что и Центр, и *сама Единица* двойственны, что небесный план налагается на план земной, верхнее на нижнее, а Центр, *будучи осью*, соединяет между собой Небо и Землю. Вот почему государь нуждается для распространения своей двойной централизаторской добродетели в двойном отряде по восемь помощников в каждом. Классификация с помощью 8, или  $8 \times 2$ , так же как и классификация посредством 10, увязана с делением квадрата на 9 мелких квадратов. Как я показал это на примере Мин тана с его 8 внешними залами и 12 смотрящими на мир окнами, аналогичная ситуация наблюдается и с классификацией на основе 12. Противопоставление Земли и Неба напоминает о первичном дуализме, но все эти классификации показывают становление идеи иерархичности. Ее прогресс связан с успехами Нечета. Вместо того чтобы проявиться тройко всего два раза для того, чтобы сразу же вступить в столкновение с четой тройственных единиц, Центральная единица выступает трижды в трех направлениях — вперед, в центр, назад<sup>328</sup>; при классификации на основе 5 стихий квадрат не просто намечен лучами свастики; этими лучами он полностью окружен. Но при классификации посредством 8 у вселенной больше нет четырех участков и центра; она состоит из 9 областей, 1 центра и 8 направлений, ветров и триграмм.

В своем качестве покровителя кудесников, хозяина Инь и Ян Си-Хэ приказывает 8 ветрам и 8 триграммам, но, будучи одновре-

менно Солнцем и заступником звездочетов, управляет играми света и тени. Существует чета Си-Хэ, подобно тому как среди триграмм есть чета Цянь Кунь, отец и мать трех женских триграмм — сестер и трех мужских триграмм — братьев. Соответственно существуют три брата Си и три брата Хэ. Их еще принимают за хозяев Солнца и Луны<sup>329</sup>. В мифах Мать Солнца — их насчитывается десять — совершенно не отличается от Матери Лун; тех 12. У обоих один и тот же муж. Бывший отцом Трех-Тел, этот государь зачал также Восьмерку Героев, выдумавших танец и музыку<sup>330</sup>. Ворон и Заяц, Солнце и Луна имеют по три лапы. За свой дневной переход Солнце должно обежать 16 остановок; как и для помощи государю, нужна двойная группа по 8 духов, чтобы властвовать над Ночью<sup>331</sup>. В древних танцах три танцора выступали против троих танцоров. Позднее в танцевальных хорах лицом к лицу сталкивались уже по 8 танцоров<sup>332</sup>. Мы даже знаем, что некогда существовало братство танцоров, где, как говорят, танцевали двое против двоих и трое против троих, а значит, по 8 и по 9 человек. Действительно, в братстве насчитывалось 81 или 72 участника, которые изображали либо  $(9 \times 9)$  9 областей мироздания, либо  $(8 \times 9)$  8 ветров и 8 триграмм, напоминая в одном случае о Центральной Единице и числе гномона  $(80 - 81)$ , а в другом — о делении всеобщности  $(360)$  на пять долей.

Происхождение крупнейших классификаций обнаруживается в мифах, часто относящихся к Солнцу или семействам Солнца, ибо числовые классификации прежде всего и интересовали астрономов. К тому же Солнце было знаком вождя. Состязания и обрядовые драмы в этих мифах превращались в легенду. В рисунке танцев вырисовывались структура и обустройство древнего общества. Наиболее существенные классификации — на основе 6 и 5 (теория стихий), 8 и 9 (ветры и провинции) — отмечают приход на смену царству двойственности (Инь и Ян — категории Четы) мужского преобладания и преимущества Нечета. Построение квадратом и по трое характеризовало городскую и военную организации. На колесницы поднимались втроем; на соревнованиях соперничающие лучники выступали по трое. В городах и военных лагерях существовали вокруг вождя левый и правый участки, начальники которых командовали левым и правым легионами; армии противопоставляли одна другой по три легиона, и только королевская армия располагала шестью легионами. Города и лагерь насчитывали по девять или двенадцать кварталов<sup>333</sup>. Мироздание обладало 9 или 12 провинциями. Неважно, располагал Мин тан пятью залами, образовывавшими простой крест, или девятью залами, складывавшимися в свастику, он имел 9 священных залов и взирал на мир две-

надцатью очами. А разве прямоугольник со сторонами три на четыре не может быть поделен на 9 квадратов, из которых восемь расположены по его краю? Или, будучи поделен на 16, разве он не будет иметь по четырем сторонам по четыре квадрата, позволяющих окинуть горизонт шестнадцатью ( $2 \times 8$ ) взглядами?<sup>334</sup> Город, воинский лагерь, сражение, состязания братств геометрически иллюстрировали добродетели чисел 8 и 9, 5 и 6, 10 и 12, предназначенных служить предпочитаемыми множителями и классификаторами, поскольку звездочеты могли их применять и сочетать для деления 360 на 5, 6, 8, 9, 10, 12 или 30, 36, 40, 45, 60, 72 и более секторов<sup>335</sup>.

Помимо категории Четы, связанной с простейшим чередованием и столкновением, а также с образом линейной оси, все числовые классификации, будь то с помощью служащих посредниками 6 (простого креста, 5 либо 6 уделов, 4 секторов) или 9 (свастики, 10—9 уделов, 8 секторов), происходят от 3, Нечета, создателя Квадрата и знака Кривой, синтеза Двойного и Неделимого, числа «инь»-«ян», мужского числа, принципа иерархичности, символа просчитанной Всеобщности, Первого числа.

\* \* \*

В Китае числовым классификациям подчинены малейшие движения мысли и проявления жизни. Путем их сочетания и наложения удалось выстроить обширную систему соответствий. Первое место в этой системе занимает распределение предметов между различными стихиями и между различными триграммами, но с ней совпадают и другие классификации на числовой основе, усложняя и даже переворачивая соответствия и антагонизмы. В результате этой путаницы и бесконечного использования числовых классификаторов те в конце концов сохраняют лишь некоторую мнемотехническую ценность: они лишь поверхностным и совершенно схоластическим образом помогают увязывать с системой мироздания детали действительности. К примеру, именно так происходит, когда в «Великом плане»\* («Хун фань»)<sup>336</sup> правительственная деятельность расчленяется по 8 родам: снабжение продовольствием, товарами, жертвоприношения, общественные работы, образование, судебные органы, гостеприимство, вооруженные силы. Или же в том случае, когда в «Чжоуских ритуалах» («Чжоу ли»)<sup>337</sup> полномочия Министра Неба распределены по числовым категориям: 6 министров, 8 регламентов, 8 уставов, 8 принципов соревнования, 8 моральных начал, 9 групп работников, 9 уровней дохода, 9 уровней расходов, 9 даней, 9 принципов власти... Неуместно настаивать на устойчивой популярности числовых классификаций. Тем не менее

влияние, которое они продолжают оказывать, подтверждает, что раз китайцы все еще классифицируют с помощью числовых коэффициентов, значит, по их мнению, эти коэффициенты могут им помочь каким-то образом разобраться в природе вещей<sup>338</sup>. Числа вначале стали играть более действенную роль в логике. Их применяли для подгонки к космическим пропорциям предметов и присущих каждому предмету мер, с тем чтобы показать, что вселенная включает в себя все. Вселенная есть иерархия форм действительности. К классификаторской функции чисел сразу же прибавляется протокольная. Числа позволяют иерархически классифицировать всю совокупность реально существующих сочетаний\*.

При протокольном применении чисел господствует одно правило. Оно способно помочь в понимании представления китайцев об единице и числовом ряде. В обрядности на первый план выставляются то крупные, то малые числа. В то время как второстепенных божеств существует множество и каждое из них имеет право на множество жертв, Небо одно, и только Человек Единственный, Государь, может совершать перед ним обряд жертвоприношения. Впрочем, количество и для Неба, и для других божеств не имеет большого значения; они удовлетворяются Добродетелью («дэ») жертв. Конечно, толпа простых людей ест то, что ей достается, а правду говоря, ей не попадаются благородные куски. Да и сами знатные насыщаются только к третьему блюду. Владетельный князь насыщался со второго блюда, а сам царь — с первого. Тем не менее перед государем расставлялись двадцать шесть переполненных пищей деревянных чаш, шестнадцать — за столом вана, двенадцать подавали к столу вассала, пожалованного ленным владением, восемь или шесть — к столу старшего офицера первого или второго ранга... Я мог бы умножить количество примеров. Достаточно указать, что китайцами был отчетливо определен принцип этих числовых правил. В одном случае «большое количество (и большие размеры) служит свидетельством знатности: значит, сердце обращено к внешнему миру... (в другом) знаком знатности служит малое число (или малые размеры); значит, сердце погружено вовнутрь»<sup>339</sup>. Это то же самое, что сказать: иерархия выражается с помощью чисел, выбранных при перемещениях то в одну, то в другую сторону вдоль числового ряда, когда мысль поочередно находится во власти чувства то расползания, то концентрации, представления о *полноте*, то есть множественности, или о *всеобщности*, которое едино.

Тот же самый принцип обнаруживается в постоянном применении кратных чисел в обрядовой практике. Нечетный ряд 3, 9, 27, 81



выглядит естественно тяготеющим к единице, а поэтому его почти всегда предпочитают четному ряду (4), 8, 16, 32, 64. Наиболее часто его используют для передачи постоянного маятникообразного движения туда-сюда, туда-сюда между простым и сложным при сочетании пространственных и временных представлений. Известно, что у царя имеется 120 жен, не считая царицы, которая составляет с ним одно целое. Это женское окружение делится на четыре группы или на пять, если учитывать саму царицу. Не равные по численности, группы не равны и по значимости, но в обратном соотношении. Царские жены тем менее благородны, чем обширнее группа, к которой они принадлежат, и чем дальше отстоят они от государя. Итак, 81-я супруга принадлежит к пятому рангу, 27-я — четвертому рангу, 9-я — третьему и 3-я — ко второму рангу. Лишь царица разделяет с царем его благородство. Глядя со стороны, эти группы, если можно так сказать, как бы встраиваются одна в другую. Их жизнь во времени управляется своего рода концентрическим ритмом<sup>340</sup>. Разбитые на 9 групп по 9 наименее знатные из жен приближаются к государю лишь в конце или начале лунных месяцев, в одну из девяти первых и в одну из девяти последних ночей месяца. Разбивались на группы по девяти и жены четвертого и третьего рангов, также получавшие доступ к особе государя два раза в месяц, но более близко к центру расположенными ночами. Группе из трех жен второго ранга, которых государь также допускал к себе два раза за месяц, оставлялись 14-е и 16-е ночи, соседствующие со святой ночью, когда совершенно полная Луна обращена к Солнцу. Только во время той единственной ночи, но занимая всю ее целиком, царица и остается наедине с супругом, Единственным Человеком. Сходное использование чисел обнаруживается в обряде весенней пахоты<sup>341</sup>. Первым пашет государь, но проводит только три борозды. Вслед за ним принимаются пахать три придворных князя, каждый из которых проводит пять борозд. Вслед за ними подключаются девять министров. Они должны сообща проложить 81 борозду; долгом каждого являлось пропахать по девять борозд. Их больше занято, но и задача их тяжелее. Дело в том, что их труд второстепеннее. Они лишь повторяют, продолжают, славят единственно действенный труд, Царский труд. Земля оказывается оплодотворена, едва Человек Единственный погружает в нее свой лемех. Сходным образом, чего стоят эти 120 жен и их многократные совокупления? Конечно, приличествует, чтобы царственное плодородие, хотя и растворенное, постепенно и ритмично распространялось, достигая наконец с последними женами пятого ранга, самых ничтожных уголков мироздания; но все мироздание оплодотворено, и единый ритм задан жизни во вселенной с того мгновения, как, пригласив Луну и

Солнце встретиться лицом к лицу в положенное время, царственная чета соединилась. Если протокольной службе нравится прибегать к рядам кратных чисел, то потому, что они, отмечая определенный ритм, напоминают о природе или расположении Всеобщности, которая остается верна себе, даже будучи разглядываемой под углом зрения ее полноты и во всех подробностях своей внутренней организации. В сущности, все кратные числа тождественны друг другу, иначе говоря, их величина не имеет существенного значения. И все же числа полезны для *оценки*. Только в такой оценке важно не количество, а общественная и одновременно космическая *значимость* тех групп, что ими обозначаются: достоинство или степень могущества категорий, которые они позволяют иерархизировать.

Итак, в числах несущественна величина. Неважно, в каком направлении просматриваются числовой ряд или ряд кратных чисел для того, чтобы их иерархизировать или, если можно так сказать, отметить их *иерархизирующий ритм*. Входить в группу, собравшую 81 жену, — значит насколько возможно далеко находиться от хозяина и получать от него лишь «остаточные» милости; но обладать 81 женой равнозначно управлению 9 областями и концентрации в собственных руках всей полноты власти. Просто знатный человек может кормить 9, 18 ( $=2 \times 9$ ) или 36 ( $=4 \times 9$ ) человек в зависимости от того, какого он ранга — 1, 2 или 3-го; крупный губернатор может кормить 72 ( $8 \times 9$ ) человека, министр — 288 ( $= 9 \times 32$ ), а князь — 2880 ( $= 9 \times 320$ )<sup>342</sup>. Числа умеют отметить достоинство, обозначая важность подчиненной группы. Кроме того, они умеют его раскрыть конкретно, отмечая коэффициент могущества или же степень престижа, иначе говоря, *социальную значимость*.

Такова, в частности, задача первых четырех нечетных чисел — 3, 5, 7 и 9. В зале, где вождь принимает и ест, находится помост, поднятый на три стопы, если это простой офицер, на пять стоп, если он — офицер высокого ранга, на семь, если это удельный властелин, и на девять, если царь<sup>343</sup>. Когда умирает царь, надо использовать девять раковин каури, чтобы закрыть ему рот; девять дней его безостановочно оплакивают; в течение девяти месяцев его продолжают поминать; стучат ногами, делая каждый раз по девять прыжков; наконец, после окончательного погребения следует девять раз совершать жертвоприношения<sup>344</sup>. Владетельные князья, крупные офицеры, офицеры имеют право лишь на 7, 5, 3 жертвоприношения, каури, прыжка, месяца и дней поминовения и оплакивания соответственно. Их тела скорее готовы к окончательному погребению: они уходят после меньших усилий. Нужно меньше времени и обрядовых жестов для того, чтобы помочь им перейти от

жизни к смерти: жизненная сила тем слабее, чем ниже достоинство. Феодалное общество — это общество военное. Престиж, положение, достоинство завоевываются там на турнирах и в испытаниях. Стрельба из лука — важнейшее среди испытаний: разве не зовут ленников «лучниками»? На состязаниях по стрельбе из лука, выпуская стрелы прямо в цель и в хорошем ритме, можно показать свое умение или, что одно и то же, верность и качество своей решимости; особенно если соревнования проводятся под музыку. Стреляя из лука с силой, демонстрируют свою жизненную мощь, значимость — могущество своего духа. Поэтому лук сооружается с учетом желанья («чжи лю») и жизненной силы («сюэ ци») того, кому он предназначен<sup>345</sup>. Достаточно оценить на состязаниях *крепость* лука, чтобы понять, какого почтения заслуживает его владелец. Самые крепкие луки в то же время и наименее гибкие. Поэтому для создания совершенного круга потребуется 9 луков, если это луки, которыми способен пользоваться только царь. Но окружность удастся очертить с семью княжескими луками, с пятью луками офицера высокого ранга и с тремя луками простого офицера<sup>346</sup>.

Отнюдь не стремясь превратить числа в *абстрактные знаки количества*, китайцы применяют их с целью *изображения формы* или *оценки значимости* той или иной группы, которая может быть представлена и как группа предметов, но существует сильная тенденция смешивать ее с человеческой группой. Числа выражают *форму* или *значимость* предметов, потому что отмечают *состав* и *мощь* людской группы, к которой эти предметы принадлежат. И прежде всего ими выражается доля могущества вождя, ответственного за эту людскую либо природную группу.

Таким образом, с помощью чисел мудрецы способны представить протокольный порядок, вершащий всей жизнью во вселенной. Задумать и сохранить этот порядок им помогают общественные нормы. Общество зиждется на феодальных устоях. Соответственно логика иерархии вдохновляет всю систему числовых классификаций, влияя даже на характер представлений данного общества о числах.

\* \* \*

У чисел есть логическая функция — классификаторская и протокольная одновременно. Они обозначают иерархизированные сообщества. Числовые обозначения служат определению значимости, присущей каждой такой группе как единому целому. Они позволяют раскрыть ее содержание и степень напряженности, ее единство и ее сплоченность, отражающие степень ее жизненной силы,

которую воплощает вождь. В рисунках плясок и танцевальных состязаний выступает геометрическая или космологическая роль чисел. Правила сооружения луков, служащих для испытания вождей, объясняют функцию чисел, когда те используются для оценки, конечно, не размеров и величин, а значимостей. В этих двух случаях можно увидеть, что над китайскими представлениями господствует одна мысль: поскольку понятие арифметической единицы и сложения остается на втором плане, числа выглядят обозначениями, изображающими отдельные, более или менее благородные *стороны целостности*, действительности, могущества. Хотя в количественном отношении эти обозначения и не разнятся, они сталкиваются, согласуются, друг о друге напоминают и вызывают одно другое в жизни. Все пары четны, все нечетное относится к Нечету, а благодаря Нечету оказываются возможны превращения Чета и Нечета. Числа способны замещать одно другое и, несмотря на разницу в величине, уравнивать<sup>347</sup> друг друга. Все подобные игры с числами возможны, поскольку образуют различные системы деления единства. Но превращения, замены, уравнивания подчинены одной фундаментальной мысли. Начиная с 3, Первого числа, все числовые символы служат обозначениями Многочисленности, иначе говоря, приближениями к Полноте («цзинь»). 3 всего лишь синтез. Только *Единица*, содержащая в себе 2, Чету, в совершенстве выражает Всеобщность, которой является Целое\*. Всеобщность, «И», Целое — в этом вся принадлежащая Вождю, Человеку Единственному, сила всемирной жизни. Китайское понимание чисел, как и понимание Инь и Ян, да и, как мы еще увидим, понимание Дао, целиком проистекает из общественных представлений, от которых оно не захотело абстрагироваться. Вот почему мы можем в заключение рассказать небольшую историю.

В «Комментарии Цзо» («Цзо чжуань») рассказывается о спорах на военном совете<sup>348</sup>: следует ли нападать на противника? Мысль о сражении увлекает командующего, но надо, чтобы и подчиненные разделили с ним ответственность, для чего следует сначала узнать их мнения. На совете, включая командующего, присутствуют двенадцать генералов. Мнения разделились. Три командира отказываются вступать в бой. Восемь хотели бы начать сражение. Последние в большинстве и громко о том заявляют. Но мнение, собравшее 8 голосов, не побеждает. 3 означает почти что *единодушие*, а единодушие важнее, чем *большинство*. Главнокомандующий сражаться не будет, он изменил мнение. Позиция, к которой он присоединился, отдав ей свой единственный голос, становится *единодушным мнением*<sup>349</sup>.

## Глава четвертая

### ДАО

Подобно двойственному размежеванию на основе Инь и Ян, числовые классификации черпают свою значимость из чувства единства в сопричастности или, если угодно, из чувства всеобщности. Именно это чувство охватывает людское сообщество, когда оно начинает воспринимать себя цельной и сплоченной силой; оно вспыхивает и разгорается в ходе празднеств и собраний: тогда мощная тяга к единению поднимает общество над внутренними ссорами, уходом в себя отдельных его групп, их соперничеством в повседневной мирской жизни. Самые простые и самые устойчивые из его антагонизмов и его солидарностей выразились в осмыслении Инь и Ян как распавшейся четы, тем не менее связанной самой совершенной формой близости. Соединения-размежевания посредством 6 и 5, 8 и 9 отвечают растущей потребности в сплоченности. Похоже, они соответствуют более сложной организации общества, идее федерального союза. Навевают ли они картину воинского построения в каре, расположения армии перед сражением или же образ разделения военного лагеря, города, дома мужских собраний, в любом случае они заставляют вспомнить о феодальной организации. Подобно феодальным союзам, группы ориентированных по странам света действенных сил, вроде Пяти стихий и Восьми ветров, не ограничиваются тем, что сталкиваются и сближаются: эти части мироздания расположены вокруг Центра, от которого, похоже, испокон веков зависят. Так и люди видят в своем вожде творца гармоничного распределения всех форм людской и природной деятельности. Государь обустроивает мир и его одушевляет: во вселенной все сосуществует и продолжается уже в силу того, что свой двор государь располагает в центре конфедерации. Наделение всеобъемлющей властью лица, которое охотно называют Человеком Единственным, уравнивается с помощью представления о регулирующей силе. Более или менее реалистичным образом эту силу представляют в виде действенного упорядочивающего начала — Дао.

\* \* \*

Из всех китайских представлений представление о Дао конечно же не самое темное. Но его историю особенно трудно выявить; столь велика неуверенность относительно хронологии и ценности относящихся к ней документов. Обыкновение называть даосами или последователями Дао сторонников учения, которое считается весьма четко очерченным, подводит к мысли, что представление о Дао

принадлежит одной определенной школе. Я же считаю, что его следует рассматривать как общее достояние.

Все авторы, как даосские, так и другие, используют термин «дао» для обозначения совокупности остающихся очень близкими идей, даже если они принадлежат к системам взглядов заметно разной направленности. В основе любого истолкования Дао находятся понятия порядка, всеобщности, ответственности и действенности<sup>350\*</sup>.

Так называемых даосских писателей отличает желание лишить эти понятия даже намек на связь с общественными установлениями. Я далек от того, чтобы приписывать изначальное осмысление Дао авторам, которых иногда называют «отцами даосизма», и считаю, что именно у них эта идея выступает в самом далеком от первичного смысле. Эти мыслители пользуются словом «дао» для выражения идеи действенного порядка, который, оставаясь *силой неопределенной*, тем не менее господствует над совокупностью видимых реальностей, сам восставая против любого конкретного свершения. Однако, если им приходится иллюстрировать эту мысль, они очень часто удовлетворяются тем, что говорят о *всеобъемлющем искусстве*, которое позволяет *вождю* — обычно речь идет о Хуанди<sup>351</sup>, их покровителе, а также первом суверене в китайской истории — управлять мирозданием и империей. В их глазах Дао, единственная основа любого успеха, смешивается с искусством управления.

Для авторов так называемой конфуцианской школы это искусство, будучи также главенствующим, охватывает все сферы знания. Они видят в Дао добродетель, свойственную порядочному человеку (цзюньцзы): тот в подражание государю (цзюнь) гордится тем, что не обладает никакими особыми талантами<sup>352</sup>.

Со своей стороны даосы противопоставляют слово «дао» различным терминам (шу, фа), означающим «рецепты, методы, правила», заставляющие задумываться над приемами различных специалистов<sup>353</sup>. Это отнюдь не мешает тому, что с помощью всеобъемлющего знания, предполагаемого Дао, не было бы, по их мнению, возможности возобладать над духом, позволяющим преуспеть в астрономии или физике, стать бессмертным или подчинить себе ту или иную область природы<sup>354</sup>. Чжуанцзы, приводящий примеры подобных свершений, стремится раскрыть бесконечные возможности, предоставляемые Дао. Знаменательно, что он заимствует свои примеры в бытовой мифологии. В древнем гимне в честь князя урожая Хоуцзи поэт провозглашает, что этот герой «обладал добродетелью (дао) помощника (природы)»<sup>355</sup>: ему удавалось выращивать все, что он сажал. Существует огромная вероятность того, что в религиозном и мифологическом языке слово «дао» выражало

мысль о неопределенной по своей природе действительности, бывшей, однако, первоосновой всего действительного.

«Отцы даосизма» почти никогда не употребляли слова «дао» отдельно от слова «дэ»\*. У них этот термин означал действительность, когда та тяготела к конкретному воплощению. В повседневном обиходе двойное выражение «дао-дэ» всегда означало идею добродетели, но не в чисто моральном значении этого слова. «Дао-дэ» означает «престиж», «княжеское влияние», «действенную власть»<sup>356</sup>. На языке мифов «дэ» — это качество самых совершенных, самых царственных духов<sup>357</sup>. Несомненно, в философском жаргоне к наделению слова «дэ» значением «специфической добродетели» и его использованию для обозначения формы действительности, которая конкретизируется в ходе своего осуществления, привело желание проанализировать путем их противопоставления два, в сущности, почти не различающихся между собой термина. В то время как «дэ» пробуждает чувство индивидуальных успехов, «дао» главным образом означает всеохватывающий порядок, выражаемый в совокупности свершений.

Дао (или Дао-дэ) — это действительное начало, для которого характерно его регулирующее влияние, в той степени, в какой оно смешивается с верховным принципом организации и распределения.

\* \* \*

«Дорога» — вот первичный смысл слова «дао». Но это также и смысл слова «син», которое в силу обыкновения переводят словом «стихия».

Ученые, занявшиеся истолкованием слов «син» и «дао» в европейских понятиях, разделились, как и при подходе к Инь и Ян, на две группы: одни, не колеблясь, признают в Дао и стихиях действительное начало и природные силы<sup>358</sup>; другие столь же решительно видят в стихиях субстанции, как, впрочем, и в Дао, который они превращают в сумму Инь и Ян, также якобы являющихся субстанциями<sup>359</sup>.

Эти различные позиции связаны чаще всего с суждениями о хронологии документов.

Для многочисленных ученых «теория Пяти стихий» — недавнего происхождения (III — II вв. до н. э.). Если же намек на нее обнаруживается в «Хун фань», значит, либо сам этот текст недавнего происхождения, либо в него сделаны позднейшие вставки<sup>360</sup>. По мнению Шаванна, начало популярности теории восходит всего лишь к Цзоу Яню (IV—III вв. до н. э.). Легко приписывать Цзоу Яню невероятную гениальность и самые различные изобретения; ведь он

и известен лишь благодаря нескольким строчкам, приписанным Сыма Цянем к биографии Мэнцзы<sup>361</sup>. Из них явствует, что им была основана в Ци весьма процветавшая школа<sup>362</sup>. Говорят, он покровительствовал мнению, что стихии чередуются, *разрушая* одна другую. Если в этом действительно состояла изначальная идея, то можно заключить, как это и делает Шаванн, что «стихии суть великие силы природы, которые чередуются, разрушая себя»<sup>363</sup>.

Однако одно замечание Шаванна имеет большую важность, чем эта гипотеза. Он предположил, что изложенная Цзоу Янем теория Пяти стихий (у син) увязывалась с теорией Пяти добродетелей (у дэ), которая процветала примерно в ту же эпоху<sup>364</sup>. Политики, использовавшие мифические или фольклорные традиции для восстановления древней истории Китая, прибегали ко второй теории для обоснования собственной деятельности. Они желали показать, что события как исторического, так и природного характера подчинялись чередованию циклического типа: любая исчерпанная добродетель («дэ») должна замещаться другой добродетелью, для которой наступает время царствования. Несомненно, эта мысль отнюдь не нова. Как мы увидим, представление о Дао, или Дао-дэ, во всяком случае, когда его начинали применять теоретики гадания, предполагало такое циклическое чередование. Обновился лишь способ представления этой мысли. Настаивая на идее разрушения и торжества, китайцы стремились оправдать дух завоевания, ставший как никогда мощным в период, предшествовавший достижению единства империи<sup>365</sup>.

Может быть, и есть основания объявлять молодой теорию Пяти стихий, когда ее увязывают с понятой таким образом теорией Пяти добродетелей<sup>366</sup>. Но следовало бы добавить — и в этом интерес их сближения, — что стихии, когда они характеризуют династическую добродетель, выступают в своем качестве символических обозначений. Утверждать, что они чередуются, торжествуя одна над другой, — это все равно что сказать, будто бы для определения своей добродетели — обозначения — династия обязана выбирать стихию, которая на четырехугольной схеме размещения противостоит стихии, некогда отобранной павшей династией. Тогда пришлось бы сделать вывод, что стихии не являются силами природы, но ценны лишь в качестве династических эмблем<sup>367</sup>.

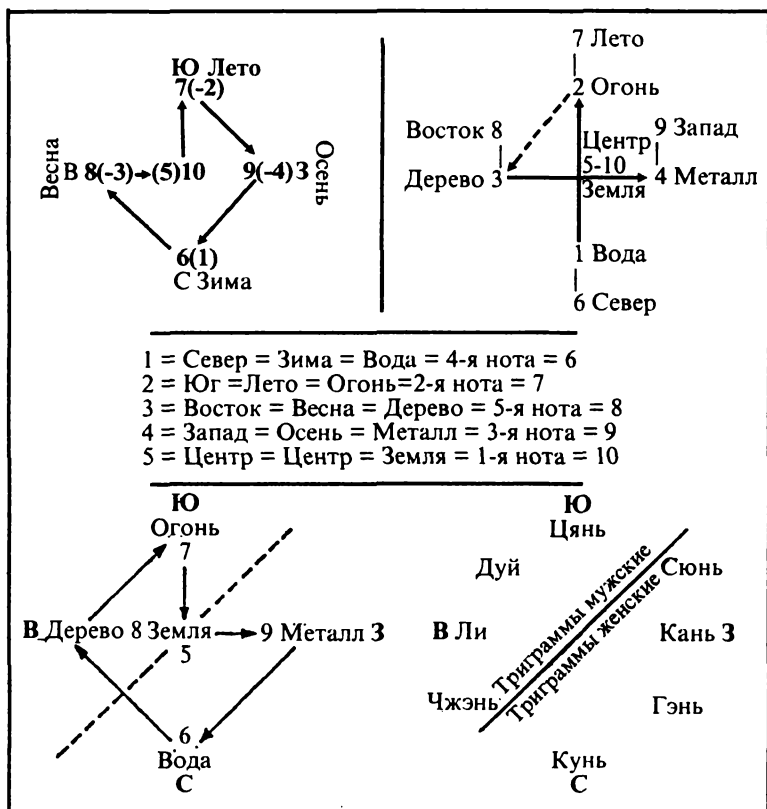
Неужели действительно «теория Пяти стихий» начиналась с мысли о наследовании, обеспечиваемом победой?

Местные комментаторы сходятся в мнении, что «порядок триумфа стихий» обусловлен порядком их появления на свет. Он обнаруживается в ориентированном по странам света их расположе-



нии, как оно представлено в «Хун фань». Чертеж *храма* подводит к размещению Воды (1) на Севере, Огня (2) на Юге, Деревя (3) на Востоке, Металла (4) на Западе и Земли (5) в Центре. Мы видели, что этот порядок вытекает из формулы гаммы [10, 7, 9, 6, 8 (5)]. Для установления соответствий между числовыми обозначениями музыкальных труб, которые производят одна другую, и временами года, которые следуют друг за другом в столь строгой последовательности, что про них можно также сказать, что они производят одно другое, необходимо придать различным точкам, начиная с определенной стороны горизонта, скажем с Юга, обозначения 7, 9, 6, 8 по порядку. Эта *навязанная* очередность, с одной стороны, облегчала сближение музыкальных нот с временами года (странами света), а с другой — со стихиями. Действительно, последние делятся на две пары (Огонь — Вода и Дерево — Металл), образуемые противоположными элементами, и было *заранее* предопределено местоположение двух составляющих каждой пары. Ведь Огонь «устремлен ввысь», а высь равнозначна Югу, хотя вместе с тем Огонь может прекрасно обозначать и жаркое время года — Лето. Напротив, Вода «устремлена вниз», а низ — это Север, время года — Зима, когда вода исчезает, потому что она стекает с поверхности Земли. Ее потоки соединяются в северных подземельях мироздания. Центр прекрасно подходит начальной ноте, которую брала труба, служившая эталоном для остальных, а в дальнейшем — той же ноте, но пониженной на октаву: в центре пересечения двух линий помещали поэтому сопоставимую пару чисел — 5 и 10. Если Югу придавалась вторая нота и сопоставимая пара чисел 7 и 2, то порядок чередования времен года и нот гаммы требовал выделения Северу пары 6 и 1. Если же начинать с увязывания стихии Воды с Низом, а также с Севером и Зимой, то тогда навязываемый порядок позволил бы соединить с Югом и Выхью противоположную стихию Огня, predisположенную к отождествлению с Летом. Неизбежно третья нота, 9 и пара чисел 9 — 4 увязывались бы с Западом, тогда как пятая нота, 8 и пара чисел 8 — 3 — с Востоком. Следовательно, чету противоположных стихий, Металл и Дерево, пришлось бы располагать между этими двумя противоположными точками. Дерево могло бы быть успешно размещено на Востоке и соединено с Весной; вместе с тем было нетрудно вообразить основания для привязки стихии Металла к Осени и Западу<sup>368</sup>. А поскольку числовые обозначения музыкальных нот (7, 9, 6, 8) оказывались и обозначениями соответственно Огня, Юга и Лета, Металла, Запада и Осени, Воды, Севера и Зимы, Деревя, Востока и Весны, то 10 вместе с сопоставимым числом 5 ассоциировались с Центром. 5 и другие четыре малые числа сопоставимых пар, а именно 2, 4, 1, 3, могли законно указы-

вать на очередность их размещения, как она символизировалась в плане *храма*. Несомненна близость двух порядков перечисления стихий: того, что содержится в «Хун фань» и подчинено чертежу *храма*, и того, что предполагается в «Помесячных приказах» («Юэ лин») и названо порядком «чередования стихий по мере возникновения».



Мы могли бы опереться на этот факт, чтобы потребовать признания определенной древности за «теорией» чередования стихий в порядке их возникновения. И не только потому, что порядок их перечисления в «Хун фань» (дату создания этого текста можно всегда отдалить) вроде бы согласуется с этой «теорией». В пользу древности более определенно свидетельствует аномалия, которая в ней обнаруживается. Хотя вроде бы проще было утверждать, что Огонь

производит Металл, который делает жидким, как Лето — Осень, китайцы говорят, что *Огонь порождает Землю*, а уж Земля — Металл. Эти метафоры не столь уж абсурдны (руды находят в земле, а ее обрабатывают после того, как огнем выжигают кустарники, превращая дерево в пепел: с некоторой натяжкой можно говорить, что Огонь порождает Землю). Но они предполагают, что порядок чередования стихий не воспринимается как *строго* соответствующий порядку чередования нот. Земля (Центр) помещается между Огнем и Металлом *вместо того, чтобы быть размещенной* между Деревом (Весной) и Огнем (Летом), как того требует этот последний порядок. Это чередование Древа, Огня, Земли, Металла и Воды определяется особым правилом календаря. Дело в том, что идеальный месяц<sup>369</sup>, условная длительность которого соответствует продолжительности остановки вождя (*стержня* времени) в *центре* Дома календаря, вставляется между летом и осенью. Несомненно, этот лишенный протяженности месяц не является недавней выдумкой. Предполагается, что объединяющий осень и зиму, весну и лето год разделяется пересекающей его осью, идущей с северо-востока на юго-запад, подобно той оси, что отделяет мужские триграммы от женских в расположении Фуси<sup>370</sup>. Это обыкновение, впрочем, соответствует нововведению: на конец лета и начало осени, как на этот месяц без протяженности, не приходится никаких религиозных праздников. Напротив, похоже, что наиболее подходящим моментом для остановки вождя в *центре* (= Земли) Дома календаря служит конец весны (= Древо). Именно на этот период приходятся, может быть, самые важные праздники года. Поскольку за ними сохранялось название «холодная еда»<sup>371</sup>, вероятно, они предполагают некое уединение. Они включали церемонию выноса огня на открытый воздух: в течение зимы огонь сберегался внутри глинобитных мазанок или в подземных жилищах, и, открывая жаркий сезон, вполне можно было говорить, что *Земля порождает Огонь*. Кстати, вождь обязан был замирать в *центре* пространства, стоя между Небом и Землей в тот момент, когда в растениях поднимаются питающие их жизненные соки. Сколь бы древним ни являлся порядок возникновения стихий, который одновременно гармонирует и с порядком времен года, и с правилами сезонной организации китайцев, мы не требуем для него первенства. Порядок, в котором чередуется преобладание одной стихии над другой, с ним строго совпадает. Он обусловлен коренным противостоянием Огня и Воды, Древа и Металла, противостоянием, иллюстрируемым и почитаемым при крестообразном размещении стихий, которое со своей стороны выявляет порядок их возникновения.

Вслед за китайскими толкователями некоторые западные ученые допускают, что являются одинаково древними представления о возникновении и представления о противостоянии либо победном торжестве стихий. С другой стороны, они согласны признать и за «Хун фань» определенную давность<sup>372</sup>. Но вместо того чтобы согласиться с выводом, который, казалось бы, напрашивается при ознакомлении с текстом «Хун фань» и обрисованным там порядком и признать, что Пять стихий суть разделы, которым подчинена определенная система классификации, они заявляют, что по этому вопросу «с той поры должно было сложиться множество теорий». Таким образом, они выступают против мысли Шаванна и, отказываясь воспринимать стихии как природные силы, превращают их в «пять реальных субстанций»<sup>373</sup>.

Некий комментатор, употребляющий это выражение, тем не менее признает подлинность двух важных мест в «Хун фань». В одном из них каждая стихия определяется по ее вкусу; этот вкус хотят превратить в «физическое свойство» «реальной субстанции», представляемой соответствующей стихией. Так, к примеру, Огонь «порождает горечь». Другое место<sup>374</sup> посвящено Пяти деятельностям («у ши»), «производящим» пять разновидностей добродетели. Считается, что деятельности соответствуют стихиям. Не скажут ли, что эти Пять деятельностей — жест, слово, зрение, слух, воля — суть субстанции (реальные?). И не усмотрят ли нравственные «свойства» в том, что они «порождают»? В системе соответствий, сохраненной в «Юэ лин», представлены Пять вкусов, а Пять деятельностей из «Хун фань» — это первое свидетельство большой системы соответствий, установленных между микрокосмом и макрокосмом, о чем нам еще предстоит говорить. Неужели не очевидно, что Пять стихий служат пятью разделами крупной системы соответствий, и видеть в них субстанции или силы бессмысленно, ибо это прежде всего символы пяти объединений знаковых реальностей, распределенных между пятью участками вселенной?

Вероятно, в выражении «у син» слово «пять» («у») значит больше, чем слово «син», переводимое как «стихия».

«У син» постоянно ассоциируются с «у фан» и с «у вэй». На языке «Си цы чжуань» «у вэй» называется «пять основных положений», каждое из которых отмечается парой сопоставимых чисел<sup>375</sup>. Что касается «у фан», то этим выражением обозначают пять направлений, а лучше сказать, пять секторов, образуемых центром и четырьмя странами света, когда те выстроены углами; слово «фан» означает «угол». При перечислении стихий в «Хун фань» всплывает картина крестообразного их пересечения. Следовательно, в Пяти

стихиях надлежит видеть обозначения общего размещения вещей во времени — пространстве, где план храма выделяет четыре участка и отмечает центр.

Известна важность, придаваемая классификации на основе 5, и то, как она близка классификации на основе 6. В «Хун фань» Пять счастья противопоставлены Шести бед, а самих стихий иной раз насчитывают шесть. О них идет речь в главе «Книги преданий» («Шу цзин»), ни подлинность, ни древность которой не может быть поставлена под сомнение. Эта глава содержит текст обращения, с которым перед битвой якобы выступил сын Юя Великого<sup>376</sup>. В нем враг обвинялся в презрении к Пяти стихиям, а также к Трем регуляторам<sup>377</sup>. Комментаторы совершенно расходятся во мнениях, что же такое эти Три регулятора. Вполне возможно, что это выражение принадлежит к лексикону составителей календарей и его следует сопоставить с выражением «у цзи»: в «Хун фань» им обозначены Пять регуляторов года<sup>378</sup>. Не исключено, что Три регулятора относятся к шестеричной классификации, связанной с пятеричной классификацией. Главный интерес обращения в том, что произнесено оно было в военном лагере и адресовано шести вождям и шести легионам царской армии: лагеря, как и города, сооружают, лишь прочертив план *храма*. Когда при перечислении стихий их набирается шесть, то возможно, что либо расщепили стихию Земли, подменив ее Питанием и Напитком, либо, что еще проще, спарив ее со Злаками<sup>379</sup>. Злаков начитывается пять или шесть, так же как имеется пять или шесть домашних животных или шесть домашних и пять диких. Знаменательное обстоятельство: в том случае, когда стихий насчитывается шесть, они отождествляются с шестью «фу»; «фу» означает «склад».

Трудно удачнее подвести к мысли о конкретном распределении, о конкретной классификации.

Эту же мысль о конкретном распределении, о конкретной классификации вызывает представление об Инь и Ян. Инь и Ян обозначают два противостоящих и чередующихся союза, характеризующих их размещением во времени — пространстве. В этой концепции получила воплощение организация общества на принципе двойственности и чередования у власти двух его составляющих. Инь и Ян способны выступать и в качестве пары чередующихся сил, и как двойственная пара антагонистических реальностей: их нельзя определить только как силы или только как субстанции. Так же должно обстоять дело и со стихиями. Применяемые в качестве подразделов, помещенных под контроль двух высших разделов Инь и Ян, они могут походить если и не на силы, то, по крайней мере, на сочетания действенных реальностей. Связанные с временами года или

странами света, они чередуются или сталкиваются, бьются друг с другом или мирно сменяют друг друга. Размышлявшие по этому поводу теоретики рассматривали их прежде всего как династические эмблемы или же способы выявить особый порядок пространства — времени. Но в конечном счете имеет второстепенное значение вопрос, являются ли Дерево, Металл, Огонь, Вода и Земля стихиями; это проблема наименования, метафоры. Главная мысль такого представления (я воздерживаюсь называть ее теорией) состоит в соединении стихий как секторов, которым Центр не просто противостоит, но и с ними соединен. Являются ли стихии силами или субстанциями? Нет смысла занимать позицию в этом схоластическом споре. Важно убедиться, что расположены стихии крест-накрест.

Это размещение фундаментально, подобно тому как в представлении об Инь и Ян фундаментальна картина двух лагерей, располагающихся по обе стороны некой священной оси.

От чего зависит чертёж *храма*? Таков первый вопрос. Почему китайцы определяли как «син» символы разных секторов мироздания? Такова вторая часть проблемы. Нужно решить, правильно ли переводить слово «син» («дорога») как «стихия». Не искажая значения слова, можно было бы перевести «у син» как «пять действенных сил», поскольку «син» означает также «действовать», «вести себя». Именно такой перевод напрашивается, когда стихии рассматриваются как природные силы. Когда же к ним подходят как к субстанциям, когда позволяют возобладать впечатлению, что название каждой стихии вроде бы отражает какую-то материальную их сторону (дерево, вода...), то тогда с большим основанием можно сохранить перевод «стихия»; в этом случае следовало бы дать объяснение успешной судьбы слова, избранного для выражения понятия столь далекого на первый взгляд от его изначального смысла. Что касается нас, соединяющих представление о стихиях с представлением о «cardo»\*, то, если мы подтверждаем наше толкование, мы одновременно оправдываем и перевод слова «син» термином, который уже послужил для выражения «stoicheion»\*\*.

Дао означает «путь». Одна и та же группа фактов вызывает к жизни образы, отталкиваясь от которых китайцы использовали два слова, дающих представление о «дороге», для обозначения пяти основных рубрик и великого принципа порядка и классификации.

\* \* \*

Слова «дао» и «син» вызывают в сознании образ пути, которым следует идти, направления, которое надлежит придать своему по-

ведению. Слово «дао», в частности, заставляет задумываться о наиболее правильном, о наилучшем поведении, поведении мудреца или государя. Это смысловое многообразие позволило комментаторам придать исключительно нравственное толкование литературным отрывкам, несущим отпечаток мифической мысли. Некоторые из них, в которых обнаруживаются поэтические формы, являются весьма поучительными.

До нас дошло несколько жалких обрывков стихотворного рассказа о подвиге, героем которого был Юй Великий. Благодаря одному из них тем не менее можно разобраться во взаимоотношениях слов «син» и «дао», а также в первых метафорических значениях этих терминов.

Речь идет о деяниях Юя. Каждому основателю династии приходится выступать в роли демиурга. Никто, однако, не был столь подходящим для обустройства мироздания, как Юй. Известно, что его шаг стал эталоном мер длины. Черепаха, этот образ вселенной, принесла ему Девять Чоу (разделов) «Хун фань». Напомним, что похожий на пропаханную борозду иероглиф «чоу» означает владение и земельную межу. Наконец, этим же словом могут называться гадательные кости. Для поощрения Юя Великого черепаха вышла из вод не одна. Если ему удалось восторжествовать над потопом, то случилось так благодаря дракону, который, начертав на земле рисунки, открыл водам путь. Слово «дао» своим произношением аналогично слову, означающему «открыть путь», «связать между собой». О вожде, подобно Юю способном царствовать, говорят, что Небо «открывает перед ним путь» («кай дао»). Этим выражением хотят сказать, что Небо позволяет вождю восстановить добрые обычаи. И действительно, князь или мудрец посвящает себя, чаще всего путешествуя, укреплению мироздания своей добродетелью. В мифические времена, впрочем, когда Небо открывало перед героем путь, Дао, он должен был в буквальном значении слова строить мироздание во всей его полноте. Итак, вот каким образом Юй, обходя землю людей, умудрился и привести ее в соответствие со своими возможностями.

*Учитывая*, говорится в предании, *времена года*, он «открыл девять провинций (мироздания), проложил девять дорог, окружил дамбами девять болот, сравнял с землей девять гор»<sup>380</sup>. Описывая подробности этих работ, рассказчики прибегают к слову «дао», чтобы дать понять, как Юй умудрился проложить путь рекам<sup>381</sup>. То же самое слово обнаруживается в начале подробного описания рек и гор, создавая впечатление, что на каждой из них побывали и одновременно привели в порядок: Юй «дао (обошел и привел в порядок) девять гор... дао (обошел и привел в порядок) девять водных

потоков»<sup>382</sup>. Когда же герой завершил обустройство девяти провинций мира, причем сделал это так, что земля могла обрабатываться и заселяться *в четырех направлениях*, оказалось, что он внес совершенный порядок и в шесть «фу». Известно, что шесть «фу» — это шесть складов (а именно пять стихий и еще злаки). Юй тотчас же роздал земли (владения) и фамильные имена. Потом он воскликнул: «Да примут к руководству мою добродетель (дэ)! Да не отклонятся от моих путей (син)!»<sup>383</sup>

В использованном Юем обороте следует видеть заявление о его вхождении во власть. Оно увенчивает мифический труд, когда добродетель (дэ) героя расходовалась для проложения путей (дао). Знаменательно, что здесь обнаруживается сближение между словом «син», если не следовать за комментарием, который словно нарочно приписывает ему моральный смысл «поведения», и словом «дэ», если не придавать ему нравственный смысл добродетели и не забывать, что оно эквивалентно «дао». Может быть, им оправдывается предположение, что первоначально слово «дао» вызывало в сознании картину *царского кружения* с целью выделить, прочерчивая дороги («син», «дао»), реальные наделы (наследства, фамильные имена, обозначения, знаки достоинства), которые должны были быть распределены между верноподданными четырех стран света и которым в качестве пяти эмблем-рубрик предназначались Пять стихий.

Эта гипотеза позволяет увязать с первичным смыслом слова «дао» его значение регулирующей силы и действенного порядка. Она также дает возможность понять значимость выражений «ван дао» и «тянь дао», царский или небесный порядок.

Подражающему движению Солнца государю, только кружась по Земле, удастся добиться, что Небо начинает относиться к нему как к собственному Сыну<sup>384</sup>.

Древнее стихотворение, в котором выражено стремление объяснить титул Сына Неба и принцип императорской власти, подтверждает эту обрядовую традицию<sup>385</sup>. В свою очередь составители календаря, желая определить природу государевой власти, заявляли, что роль вождя состоит в установлении Пяти стихий и Пяти (категорий) слуг, с тем чтобы назначить людям и божествам («шэнь») *совершенно различные задачи*<sup>386</sup>. Распределяя обязанности, группируя предметы и существа, государь предупреждает смешение вульгарных и божественных форм деятельности, беспорядочность контакта между Небом и Землей<sup>387</sup>. Ведь плодотворный контакт между Землей и Небом может осуществляться счастливым образом только при посредничестве единственного жреца общественного куль-



та — государя, который осуществляет обход империи в направлении движения Солнца («тянь дао»), чтобы увязать, подобно временам года и странам света, знаки достоинства верноподданных с символическими добродетелями четырех уделов мироздания; он также подтверждает свою способность обеспечить царство небесного порядка («тянь дао») на земле людей («тянь ся»): он заслуживает называться Сыном Неба («тянь цзы»), ибо позволяет увидеть, что обладает Небесным путем («тянь дао»). Он заслуживает и того, чтобы называться царем-сюзереном («ван»), когда показывает, что владеет царским путем («ван дао»): ради этого ему следует доказать, что он Человек Единственный и Единственный Путь, которым Небо, Земля и люди могут общаться.

Существует только внешнее различие между двумя темами, «ван дао» и «тянь дао». Обе они восходят к одному и тому же обрядовому представлению. Но представление о «тянь дао» выросло из развития эпической поэзии и политической литературы, в то время как видение «ван дао» оставалось ближе к той лирической форме выражения, в которую первоначально выливались обряды. Вынуждая сюзерена отправляться на проверку знаков достоинства своих феодальных вассалов в четырех концах империи, по отметкам четырех вершин гигантского креста, эпическая поэзия получала материал для героического повествования, куда могли быть включены и многочисленные мифы, прежде всего миф о спасении человечества от потопа. С рассказами об эпических деяниях срачивались описания административно-географические: таково происхождение одного из самых древних сочинений ученой литературы, «Дань Юй», в котором административные сведения переплетаются с поэтическими мотивами<sup>388</sup>. Возвеличенная поэзией, тема императорских поездок в течение столетий сохраняла весь свой престиж. Основатель китайской империи, Ши Хуанди, и великий государь династии Хань, император У, не упускали возможности предпринимать значительные путешествия; оба они стремились навести порядок в империи, построив с востока на запад и с севера на юг огромную крестообразную сеть дорог<sup>389</sup>. Долго сохранялась и лирическая тема царского пути. Скрытая за мистическими формулами, она обычно выражалась в рассказах о честолюбивом стремлении сильных мира сего вознестись на Небо. И все же восстановить особенности ритуалов, которые первоначально напоминала эта тема, возможно.

Эпической легенде о царских поездках соответствует другая легенда, более близкая реальности ритуала. Государи отправляют посланцев на Четыре полюса или же, еще более драматично, изгоняют четырех зловредных духов на четыре горы, пока сами в качестве хозяев принимают вассалов из четырех стран света под пред-

водительством назначенных ими вождей — Четырех гор. Ради этого они открывают четверо ворот своего города или лагеря. Так начинаются новое царствование или новые времена<sup>390</sup>. С этим преданием соотносятся традиции, связанные с Мин таном. Мин тан не только Дом календаря, где должен открываться новый отсчет времени; это также место, где вассалы выстраиваются в каре — вроде того, как они поступают на каждом военном сборе вокруг квадратного бугра Почвы, когда каждый несет знаки достоинства, соответствующие его стране света<sup>391</sup>. Предполагается ли в Мин тане пять или девять залов, его план в любом случае воспроизводит план военных лагерей и городов, а следовательно, план мироздания и его девяти областей; неважно при этом, создает ли он представление о простом кресте или о свастике: достаточно, чтобы сюзерен двигался по Дому календаря для того, чтобы этот крест пришел в движение, вслед за которым Солнце и времена года также последовали бы небесным путем («тянь дао»), подчиняясь небесному порядку. Известно, что было время, когда китайцы с помощью чисел чертили простой крест или свастику и на крестообразную фигуру нечетных чисел накладывалась крестообразная фигура четных чисел, совершенно так же, как в инструменте ведунов квадратная дощечка — земля с помощью оси закреплялась на круглой дощечке — небе.

К тому же при определении 11, *иерогамного синтеза центральных чисел 5 и 6*, представляющих Землю и Небо, говорилось, что с его помощью путь (*дао*) Неба и Земли образовывался в своем совершенстве («чэн»)<sup>392</sup>.

Не был ли Царственный путь («ван дао») осью, исходящей из центра Мин тана, стержнем, вокруг которого крест, будь то простой или свастика, вращается, когда царь, подражая движению Солнца, обходит Дом календаря? Или же та ось, тот стержень были, что вернее, Человеком Единственным, владыкой небесного и царского Дао?

Слово «царь» («ван») пишется иероглифом, состоящим из трех горизонтальных черточек, изображающих, как утверждают этимологи, Небо, Человека и Землю, и соединенных посредине вертикальной чертой, ибо роль царя в том и состоит, чтобы соединять. Традиции, сохранившиеся относительно графических знаков, в данном случае не менее поучительны, чем традиции, сохранившиеся относительно числовых символов. Окончание зимы китайцы отмечали праздником, призванным также обновить добродетель вождя или провозгласить царя года<sup>393</sup>. Он включал многочисленные игры и испытания, ибо вождю следовало доказать свою добродетель, восторжествовав в общественных играх. Было воспитание выпивкой: налившись алкоголем, следовало продемонстрировать умение

*стоять прямо*. Были сексуальные испытания: первые вожди, которые, похоже, носили титул «Великого сводника», отвечали за всеобщее плодородие. И в любые времена китайцы думали, что Солнце *сбивается с пути* («тянь дао»), если в положенное время царь не спит с царицей. Несомненно, существовало еще и испытание на выносливость: припрыгивающий на одной ноге или неподвижный, как колода, вождь ждал и вызывал подъем жизненных соков<sup>394</sup>. Но особое значение имело испытание ярмарочным шестом. Его устанавливали в центре дома мужских собраний, этом прообразе Дома календаря, находившемся под землей; добравшись до вершины шеста, вождь получал возможность сосать молоко Неба, становясь таким образом Сыном Неба, или, точнее, припасть к сосцам «Небесного колокола». Сосцы Небесного колокола, сталактиты, свисают в пещерах. Выдержав это испытание с шестом, новый Сын Неба, *отныне соединительная черта между Небом и Землей*, заслуживал право увязать высоту гномона со своим ростом, придать свою ноту — эталонной трубе: он отождествлялся с *Царственным путем*.

Китайцы сохранили кое-какие воспоминания об этом триумфальном возвышении: во все времена претенденты старались думать, что поднимаются к Небу и даже будут прикладываться к его сосцам. Да и *о вступлении на трон говорится* — «подняться на вершину» («дэн цзи»).

Вместе с тем пятый раздел «Хун фань» — раздел центральный — обозначен символом «Хуан цзи» или «Ван цзи», что значит «Августейшая или Царственная Вершина»<sup>395</sup>. К тому же известно, что, когда черепаха принесла Юю «Хун фань», это был волшебный квадрат с 5 в центре, как эмблема, обозначающая августейшую особу и короля.

Обычно это выражение переводят как «высочайшее совершенство (цзи) государя». Однако в одном уважаемом комментарии, который китайцы приписывают Кун Аньго, оно передается словами «Великий *Центральный Путь* (Дао)». Любой комментарий, как мне это хорошо известно, сомнителен, даже если его приписывают Кун Аньго. Но, к счастью, в текст пятого раздела «Хун фань» включено, по всей видимости, древнее стихотворение; оно заставляет вспомнить упоминавшееся выше замечательное обращение Юя к войскам: «Да не отклонятся от моих путей (син)!» Его невозможно не понять как заявление о восхождении на трон. Я перевожу его дословно:

Ничто не склоняется! Ничто не обходят!  
Следуйте Царственной справедливости (и)!  
Никакой особой привязанности!  
Идите Царственным Дао!

Никакой особой ненависти!  
Следуйте Царственной Дорогой (Лу)!  
Ничего, что склоняется! Ничего пристрастного!  
Как широк Царственный Дао!  
Ничего пристрастного! Ничего, что склоняется!  
Как един Царственный Дао!  
Ничего, что оборачивается! Ничего, что клонится  
в сторону!

Царственный Дао совершенно прям!  
Присоединяйтесь к тому, кто обладает Цзи!  
Сбегайте к тому, кто владеет Цзи!<sup>396</sup>

Я не гарантирую, что это стихотворение и есть обращение, с которым с вершины шеста обратился к преданным вассалам счастливец, победивший в трудных испытаниях на царство. Но факт, что владелец Царственного Дао также и обладатель Цзи, а Цзи означает также «конек крыши» и даже «столб конька». Фактом является и то, что поэт не видит никакой разницы ни между Цзи и Дао, ни между представлениями о Дао, Лу и И. Подобно «дао» и «син», «лу» означает «дорогу», но в самом конкретном смысле слова. Но разве и выражение «царственный дао», определяемый как «широкий» или «единый», не напоминает в свою очередь о дороге в буквальном смысле слова? Что касается И, то это добродетель, которую вполне можно сблизить со всеми указанными конкретными терминами; именно добродетель внушает уважение к твоему и моему, и она должна заправлять при раздаче судеб, имен или рангов («мин»), наследств («фэнь»)<sup>397</sup>. Что же такое «Хуан цзи», символ пятого, центрального раздела «Хун фань»? При его посредстве «собираются и распределяются» Пять счастлией; «си фу» («раздавать счастье») означает «раздавать уделы»<sup>398</sup>; на феодальных сборах *государь сначала принимает, а потом перераспределяет Пять знаков достоинства*; разве Ван цзи, или Царственный Дао, не является принципом — справедливым, если его рассматривать с нравственной точки зрения — раздела уделов и Пяти знаков достоинства между съехавшимися со всех стран света в центр конфедерации вассалами? Заметим здесь, что «отцы даосизма» воображают Дао в виде своего рода ответственного раздатчика (благодаря ему существо является — не говорят Богом, столом или миской, но — бесценной или простой саблей)<sup>399</sup>, а Чжуанцзы видит в Дао «Цзи всего сущего»: «Дао, у чжи Цзи»<sup>400</sup>. Сближение двух терминов тем более знаменательно, что им заканчивается пассаж, в котором Дао рассматривается как среда и как центр всех соответствий и контрастов, притяжений и отталкиваний, чередования иерогамий, порождающих вращательное движение вселенной. Я не думаю этого отрицать: для

комментаторов «Хун фань», размышлявших над включением в текст книги этого старого стихотворения, мысль, которую следовало тем самым выразить, заключалась в представлении об истинно нравственном *совершенстве*, вершине беспристрастия, возвышенности, правильности, короче говоря, о совершенстве, предполагаемом в силу центрального положения вождя над всеми отдельными партиями, над всеми отдельными группировками. Но остается объяснить все это богатство метафор и выяснить, почему же для обозначения столь полного, занимающего центральное положение *совершенства* выбирается то «цзи», или «коньковая слега»<sup>401</sup>, то «лу» — «дорога» и, наконец, «дао», или «путь», который можно назвать либо «широким», либо «единым». И прежде всего почему все эти образы вызывают в памяти картину прямого отрезка дороги вроде того, что должен во время испытания выпивкой пройти пьяный, или установленного на ярмарке шеста?

При основании столицы и определении перекрестка дорог, по которым будет доставляться дань с четырех стран света, вождям требовалось соблюдать правила игры света и тени (Инь и Ян) и установить гномон<sup>402</sup>. В силу китайской политической мистики в столице совершенного государя в полдень середины лета гномон солнечных часов не должен был отбрасывать тень<sup>403</sup>. Еще более красноречивы мифы. В самом центре вселенной, там, где должна бы располагаться совершенная столица, возвышается Чудесное дерево: оно соединяет Девять источников с Девятью небесами, бездны мироздания с его вершиной. Его зовут Вставшее дерево (Цзяньму), и, как говорят, *ничто из стоящего с ним рядом совершенно прямо*, в полдень не отбрасывает тени. Кроме того, там ничто не откликается эхом<sup>404</sup>. Благодаря синтезу, который совершенен, поскольку порожден иерогамическим браком, все контрасты и все чередования, все атрибуты и все знаки достоинства оказываются растворены в Центральном единстве, в Центральной единице.

Выражения «Хуан» (или «Ван»), «Цзи» и «Ван Дао» совокупно обрели нравственную значимость, а слово «дао», как и «цзи», вошло в лексикон Мудрецов. Все они вызывают представление о совершенстве и царственных достоинствах; при этом Дао стал символом действенного порядка только после того, как обозначил вполне конкретную совокупность образов и чувств. Если Дао (Путь) смог обрести смысл действенности, добродетели, власти, одновременно внушая представление о полностью соответствующем небесному всеобщем Порядке, то так случилось потому, что церемония княжеского восшествия на трон сопровождалась раздачей мирских благ между группировками, подвластными новому вождю, который рас-

пределял среди них участки вселенной. Для получения возможности подобной раздачи вождь должен был подвергнуться церемониальному испытанию. Прежде чем приступить к распределению знаков достоинства, подобно Солнцу (Тянь Дао) кружась по Земле, ему следовало для получения титулов Сына Неба и Человека Единственного слиться с Осью мира и встать совершенно прямо на Пути (Ван Дао), благодаря которому в священные мгновения Небо и Земля вступают в общение<sup>405</sup>. После того как первоначально Дао изображал стержень — шест или гномон, вокруг которого вращаются свет и тень, — он становится обозначением суверенного порядка.

\* \* \*

Если я прав и если один и тот же образ оси и вращения служит ключом к пониманию и Дао (дорога, центральный путь, гномон), и син (дорога, стихия и *stoicheion*, то становится легко понять самое древнее из ученых толкований Дао. Оно содержится в «Си цы чжуань», и мы с ним уже встречались<sup>406</sup>: «и инь и ян чжи вэй Дао» («часть инь, часть ян, это и есть Дао»).

Теперь мы знаем, как следует понимать выражение «целый инь, целый ян, это и есть Дао». Дао — это целостность, образованная двумя сторонами, двумя частями, которые также целостны, ибо полностью взаимозаменяемы. *Дао отнюдь не является их совокупностью, но управляет их чередованием*, хотя не скажу, что служит его законом.

Содержащееся в «Си цы чжуань» определение заставляет видеть в Дао, если угодно, циклически чередующуюся целостность. Она же обнаруживается в каждом из внешних проявлений, тогда как все контрасты воображаются по образцу сменяющейся противоположности света и тени. Возвышаясь над категориями Инь и Ян, Дао играет роль верховной категории, которая является сразу же и категорией могущества, всеобщности и порядка. Подобно Инь и Ян, Дао — конкретная категория; это не исходное начало всего сущего. Ей на самом деле подчинены все совокупности действующих реальностей, но без того, чтобы ее считать субстанцией либо силой. Ее роль — роль регулирующей власти. Дао не создает существ, он делает их такими, какими они действительно являются. Он управляет ритмом существ. Любая реальность определена ее *положением* во времени и в пространстве; в каждой реальности есть Дао; этот Дао суть ритм пространства — времени.

В записанных в «Си цы чжуань» взглядах знание Дао смешивается с наукой о случайностях и местоположениях, ключом к которой служит искусство прорицания. Уча различать благоприятные положения в каждом отдельном случае, это искусство развивает

умение видеть смысл организации мироздания; оно заставляет познать его в подробностях и целом. Поэтому оно и является достоянием царя, князя («цзюнь»), больших людей («да жэнь»), знати («цзюньцзы»)⁴⁰⁷. Цари, князья, большие люди, знать приказывают людям малого достатка, простым (малым) людям, ибо наука прорицания позволила им обрести неотличимую от святости мудрость: это действенное знание и есть Дао.

Будучи посвященным в игру гадательных знаков, приобретаешь власть над Дао, получаешь возможность приказывать времени и пространству, знать, управлять. Мы видели, что эти знаки охватывают всю действительность. Порядок мира включает 11 520 специфических положений, обозначаемых словом «у»; оно приложимо и к предметам, и к их символам⁴⁰⁸. 384 линии гексаграмм служат символическим воплощением всей совокупности видимых реальностей, о которых они напоминают или, лучше сказать, которые вызывают к жизни. Каждая линия сама по себе соотносима с целой группой таких реальностей — числом 24 или 36 в зависимости от того, слабая она или сильная, инь или ян. Итак, каждая линия имеет значение *символической рубрики*. В то же время — в зависимости от того, прерывиста она или непрерывна, — это простейший символ Инь или Ян, Чета или Нечета. Она обретает свое определенное индивидуальное лицо в соответствии с местом, которое занимает в гексаграмме. Поэтому единственно *положение* в совокупности обозначений уточняет атрибуты конкретных категорий, каковыми являются 192 линии «инь», 192 линии «ян». Эти атрибуты обнаруживаются при изучении места, занимаемого линией в одной из 64 гексаграмм. Происходит оно либо при последовательном рассмотрении соседних линий одной и той же гексаграммы, либо при сопоставлении двух одинаковых линий двух гексаграмм. Тогда видно, что один символ *подменяет* другой символ, что и выражается словами: когда меняются местами две линии — сильная и слабая, происходит («шэн») *подмена* («бянь хуа»)⁴⁰⁹.

Этот переход от одного символа к другому, рассматриваемый как подмена, служит признаком или, более точно, выразительным знаком, *приметой* происходящего в реальном течении событий *превращения* («и»). «Чередующиеся порождения — вот что такое превращения»⁴¹⁰. В этом выражении заметно стремление объяснить, что каждая из видимостей, возникновение которой хотели бы увидеть, есть производная («шэн») видимости, которую она сама должна произвести («шэн»). Ученое представление о метаморфозах основывается на взглядах, сходных с теми, что мы проанализировали в связи с чередой превращений животных под переменным воздействием Инь и Ян⁴¹¹. Изменяются не сами предметы: свой ритм

на них накладывает пространство — время. Служащее для обозначения происходящих изменений форм, а также для определения осуществляемых магами («хуа жэнь») подлинных превращений слово «хуа» еще содержится в выражении «бянь хуа», используемом для того, чтобы показать замену одного гадательного символа другим. Уже сам по себе термин «бянь» дает понять, что речь идет о циклическом превращении. В «Си цы чжуань» он применяется для показа чередующейся смены ролей: дверь, то открывающаяся, то запираемая, позволяет понять, что имеется в виду<sup>412</sup>. Эта смена ролей в глазах ведунов и составляет Дао.

Таким образом, на профессиональном жаргоне прорицателей слово «дао» обозначает важнейшее правило, которое обнаруживается в основании любого превращения — как истинного превращения, так и превращения символов, поскольку ему покорна вся совокупность метаморфоз. С этого мгновения Дао выступает как начало порядка, которому одновременно подчинено и достигаемое путем чередования производство чувственных видимостей, и достигаемая путем их подмены манипуляция — с символическими рубриками, обозначающими и вызывающими к жизни реальности. Поскольку неуместно различать порядок логический, технический и реальный, Дао одновременно и способность регулировать, достигаемая манипулированием символами, и действенное знание, распоряджающееся подменами символов, и активный порядок, выражающийся в вечных превращениях по всей вселенной. Реальные или символические, эти мутации происходят без движения, без каких-либо затрат, никогда не приводя к подлинным изменениям. Китайские авторы настаивают на том, что смысл слова «и» («превращение») исключает мысль о труде, но создает представление о «легкости». Реальности, обозначения *трансформируются*, да и их *трансформируют*, но при этом и ради этого не затрачивается какого-либо вида энергии.

\* \* \*

Реальности вызываются к жизни символами — этой верой пронизана мифическая мысль, а вместе с ней технические приемы, употребляемые для обустройства мироздания. Эта предрасположенность китайского ума была укреплена рассуждениями теоретиков гадательного искусства, в конце концов придавших ей систематический характер. Осмысляя Дао как принцип Порядка, одинаково руководящий умственной деятельностью и жизнью мира, нельзя не допустить, что изменения, которые заметны в течение событий, тождественны символическим подстановкам, происходящим при работе мысли.



Стоит допустить эту аксиому, и ни принцип причинности, ни принцип противоречия не могут более быть призваны выступать в качестве руководящих начал. Не потому, что китайской мысли нравится путаница, а, напротив, потому, что мысль о Порядке, мысль о действенном и всеохватывающем Порядке господствует над ней, поглощая и представление о причинности, и представление о роде. Когда исходят из представления о превращениях, о действенности добродетели, нет причины разрабатывать всеохватывающую логику или экспериментальную физику; при этом сохраняется преимущество — не быть обязанным лишать время и пространство их предметности, вынуждая себя придумывать для них абстрактные параметры.

Представление о метаморфозах лишает всякого философского интереса картину природы, где предполагалось бы установить ряды фактов путем различения фактов предшествующих от последующих.

Вместо того чтобы наблюдать за чередой явлений, китайцы отмечают смену изменений их внешнего вида. Если им кажутся внешне связанными два события, то никогда эта связь не бывает причинно-следственной; в их глазах они выглядят *соединенными* как две стороны медали или, используя освященную временем метафору из «Комментария привязанных слов» («Си цы чжуань»), словно эхо и звук или же тень и свет<sup>413</sup>.

Убеждение, что целое и каждая из составляющих его целостностей имеют циклическую природу и распадаются в чередованиях, столь прочно владеет умами, что мысль о *взаимозависимостях* всегда преобладает над представлением об *очередности*. Поэтому выглядят вполне приемлемыми объяснения, ставящие следствие перед причиной. Если такой-то властелин при своей жизни не смог достичь полного господства, то потому, объясняют нам, что после кончины ему приносились в жертву люди<sup>414</sup>. Политический провал и несчастливые похороны суть тождественные стороны одной и той же реальности, а точнее, *равнозначные ее приметы*.

Китайцам нравится отмечать не причины и следствия, но странные явления, произрастающие, правда, из одного корня, причем порядок их появления мало существен. *В равной степени выразительные, они выглядят взаимозаменяемыми*. Пересыхающие реки, рушащиеся горы, мужчина, превращающийся в женщину, — все это предвестники скорого конца династии<sup>415</sup>. Это четыре стороны одного и того же события: изживший себя порядок исчезает, уступая место новому порядку. Все заслуживает того, чтобы быть отмеченным в качестве предвестника или подтверждения приметы (или ряда

примет), но ничто не заставляет задумываться над реальной причиной событий.

При составлении отчета никогда не помышляют *соизмерить* степень значимости поставленных во взаимосвязь условий. Рассматривают не явления, а потому нет смысла устанавливать степень их значимости. Речь идет только о приметах, а поэтому мало важны количественные оценки частоты их повторяемости или размера. Среди предвестников будущего наиболее ценны самые странные, самые редкие, самые неуловимые, самые близкие. Разрушающая собственное гнездо птица<sup>416</sup> — это нравственная и материальная примета чрезвычайной важности, предвещающая распад империи, ибо чувство любви к своему жилищу, как видно, пропало *даже* среди самых малых зверушек. В силу этого заслуживают записи мельчайшие внешние перемены, причем наиболее ценны не привычные, а необычные факты. Запись делают не для того, чтобы установить *последовательность* событий, а для выявления их *взаимозависимости*. Вместо того чтобы рассматривать ход событий как череду явлений, значимость которых можно просчитать, а затем и определить их взаимоотношения, китайцы видят в чувственной реальности лишь массу конкретных примет. Задача их перечисления выпадает не физикам, а летописцам: история подменяет физику, одновременно подменяя и мораль<sup>417</sup>.

Итак, далекие от стремления изолировать факты от условий места и времени китайцы рассматривают их как признаки, раскрывающие качество такого-то времени или пространства. При их записи они не помышляют соотнести их с единой и незыблемой системой точек опоры. Они стремятся ничего не упустить из того, что позволяет раскрыть их *локальную значимость*. Для их обозначения они прибегают к указателям времени, места, меры, которые соответствуют определенной эре мироздания, определенным сектору или разделу<sup>418</sup>. Они множат классификационные системы, а затем множат переплетения этих систем. Они избегают всего, что сделало бы их сравнимыми, привязываясь к тому, что выглядит *заменяемым*. Они избегают всего, что при определении величин вынудило бы их измерять эти величины с помощью абстрактных единиц. Числа им служат не столько для сложения равных единиц, сколько для их конкретного изображения, описания и выявления местоположения с тем, чтобы в конце концов прийти к предположению о возможности превращений, оправдываемых тождеством или равноценностью числовых обозначений. Принцип заключается в том, чтобы, не прибегая к абстракциям и обобщениям, но, скорее, выявляя специфическое, определить индивидуальное, *соотнеся его с рубриками*, сохраняя при этом благодаря символической многозначности широ-

кие возможности замены. Конкретная взаимозависимость бесконечно важнее абстрактных причинно-следственных связей.

Знание состоит в образовании набора выразительных странностей. В саду государя и его охотничьем заповеднике должны находиться все удивительные растения и животные вселенной. Нарисованными или вылепленными там наличествуют даже те, кого ни один из искателей не видел. Собрания стремятся к полноте, особенно в подборе уродств, ибо их создают не ради знания, а ради власти, и самые действенные из них состоят не из реальных предметов, а из их символов. Тот, кто обладает символом, воздействует на действительность. Символ замещает действительность. Поэтому если и занимаются реальными фактами, то не для того, чтобы отслеживать их количественные колебания и последовательность, но ради обладания и овладения символическими рубриками и таблицами частоты их повторяемости, которые создаются с единственной мыслью о взаимозависимости символов.

Когда одна конкретная видимость словно *бы тянет* за собой другую видимость, китайцы думают, что присутствуют при двух сцепленных знаках, которые вызывают друг друга в результате *резонанса*<sup>419</sup>: они оба свидетельствуют об одном и том же состоянии, а точнее, об одном и том же аспекте вселенной. Когда же одна видимость *превращается* в другую, то эта метаморфоза равнозначна сигналу, на который другие сигналы должны отозваться созвучно. Она указывает на наступление новой *конкретной ситуации*, содержащей бесконечную совокупность взаимосвязанных явлений. Что касается характера осуществления этой смены, известно, что, не будучи изменением, любое превращение затрагивает целое и само по себе является целостным. Между двумя обозначениями, в которых обнаруживаются две различные стороны мироздания, нечего и пытаться найти общую меру. Рассмотрение вторичных причин не представляет интереса, поскольку не получает применения. Не детализация причин, но Дао создает картину видимостей во всех их подробностях.

Сам по себе Дао не служит изначальной причиной. Он всего лишь действенное Целое, центр ответственности, или, иначе, ответственная среда. Он отнюдь не творец. Ничто не создается в мироздании, и само оно не было сотворено. Более всего похоже на демиургов герои ограничиваются обустройством вселенной<sup>420</sup>. Государя *ответственны* за порядок мироздания, но не они его установили. В тех случаях, когда они действенны, им удается в определенной зоне и на определенный промежуток времени, определенный в зависимости от их авторитета, поддерживать цивилизационный порядок, с которым увязан вещный порядок. Дао — это всего лишь высшая

степень этой действенности и этого порядка. Нет никакой причины различать силы, субстанции, причины и ломать голову над проблемами, порождаемыми представлениями о материи, движении и труде ради того, чтобы подчинить деятельность определенным правилам и сделать мироздание умпостижимым. Достаточно одного ощущения взаимосвязанности символических реальностей и их внешних проявлений. Оно заставляет признать зависимости и ответственности. Оно избавляет от необходимости осмыслять Причину и искать причины.

Подобные предрасположенности их мышления не помешали древним китайцам продемонстрировать большие технические способности. Об этом свидетельствует совершенство их луков и колесниц. Но вот как они представляли себе процесс рождения изобретения. Когда один из их философов захотел прояснить открытие колеса, то утверждал, что его идея была подсказана кружащимися в воздухе семенами<sup>421</sup>. Отвергающая технические объяснения китайская мысль и не пытается работать в области, где царят движение и количество. Она упрямо замыкается в мире условных обозначений, которые не хочет отличать от реальной вселенной.

Достаточно перечислить ее символы, чтобы познать вселенную. Но если каждому обозначению соответствует отдельная реальность, каждое обозначение обладает бесконечной силой вызывать их к жизни. В результате своего рода прямого воздействия оно порождает массу реальностей и заменяемых символов. Это *заразительное свойство* обозначений коренным образом отличается от партиципации идей\*. Невозможно вообразить границы соответствия различных символов. А в дальнейшем не видно и того, какие преимущества давала бы классификация вещей или представлений по родам или их разновидностям. Утрачивая с этого момента возможность обрести хотя бы относительный смысл, принцип противоречия становится беспредметен. Вместо того чтобы классифицировать взгляды, пытаются упорядочить реальности или, скорее, их обозначения, которые выглядят более реальными, поскольку их считают более действенными, — и их пытаются выстроить в иерархическом порядке, учитывая степень их действенности.

Антитеза равнозначного и противоположного первенствует над различием Того же и Другого. Будучи равноценны, реальности и их обозначения вызывают друг друга к жизни простым резонансом; будучи противоположны, они ритмически порождают друг друга. Мироздание и ум в равной мере подчиняются одному и тому же правилу, которое первоначально представляется вроде бы заключенным в двух формулировках. Не может быть, чтобы подобное

порождало подобное, а противоположное возникало из противоположного. Но равноценное выстраивается рядом с равноценным, а противостоящее откликается противостоящему. Не предполагая ни идеи рода, ни идеи причинности, обе эти формулировки выражают одно и то же чувство: каждое из внешних проявлений вселенной и каждое из движений мысли вытекают, как и сама вселенная, из взаимозависимости двух дополняющих одно другое обличий.

Инь и Ян не сталкиваются наподобие Бытия и Небытия и даже наподобие двух родов. Не допуская и мысли о противоречии двух обличий Ян и Инь, китайцы признают, что те дополняют друг друга и *взаимно совершенствуются* («чэн») как в действительности, так и в мысли. Среди множества видимостей одни, а именно те, которые способны обнаруживаться одновременно, соединены простой и отдаленной солидарностью, равнозначны («тун») и способны обогащать друг друга, не смешиваясь, тогда как другие, а именно те, что отличны от общности, сталкиваются, но при этом объединены сопричастной взаимозависимостью, обнаруживаемой цикличностью их чередования («шэн шэн»). Китайцы могут не допускать применения принципа противоречия в качестве способа упорядочения их умственной деятельности. Они наделяют этой функцией принцип гармонии («хэ» — гармонический союз) контрастов. Направляющий мысль и действие действенный порядок состоит из *контрастов*, но исключает возможность *противоположностей* как в абсолютном, так и в относительном смысле слова. Нет резона разрабатывать роды и разновидности. Порядок осуществляется путем установления групп символов, имеющих ценность в качестве их активных рубрик. Все эти рубрики сменяют одна другую, подобно тому как стихии, а также Инь и Ян чередуют свое царствование: самые подробные классификации служат лишь выражением более сложного ощущения порядка и более углубленного, но никогда не абстрактного анализа ритмических свершений этого порядка, состоящих всецело из конкретных частей времени и пространства.

Выработанное китайцами представление о вселенной не монистическое, не дуалистическое и даже не плюралистическое. Оно вдохновляется мыслью, что целое состоит из иерархизированных соединений, в которых и обнаруживается полностью. Эти соединения различаются единственно силой присущей им действенности. Связанные с иерархизированными временем и пространством, а также индивидуализированные, они отличаются, если можно так сказать, своим содержанием, а в еще большей степени — присущей им напряженностью: в них видны более или менее сложные, более или менее ослабленные (смягченные), более или менее концентрированные свершения действенного начала. В первую и последнюю

очередь предметом знания служит план обустройства вселенной, который вроде бы должен осуществиться благодаря иерархизированному распределению конкретных рубрик. Воздерживаясь прибегать в умственной деятельности к родам и видам, китайцы не испытывают ни малейшей симпатии и к силлогизму. Да и чего стоила бы силлогистическая дедукция для мысли, отказывающейся лишиться пространство и время их конкретных признаков? Как утверждать, что Сократ, будучи человеком, был смертен? Разве определено, что в других пространствах и грядущих временах люди умирают? Напротив, можно сказать, что Конфуций умер, значит, умру и я: мало надежды на то, что кто-то достоин большей продолжительности жизни, чем величайший среди мудрецов. Китайская логика — логика порядка или, если угодно, логика действительности, логика иерархии. Любимое китайцами рассуждение уподоблялось разновидности силлогизма — сориту<sup>422</sup>, но за исключением некоторых диалектиков<sup>423</sup> и среди первых даосов, пытавшихся извлечь из древнего представления о всеобщности понимание бесконечности или хотя бы неопределенности<sup>424</sup>, это рассуждение не исчезало в цепочке условий: оно тяготеет к выявлению принципа порядка в различных более или менее законченных, а следовательно, иерархизируемых свершениях той всеобщности, что должна обнаруживаться в каждом из своих проявлений<sup>425</sup>. Обходясь без дедуктивных и индуктивных рассуждений, китайцы стремятся внести порядок в свою мысль тем же способом, что и в мироздание, а значит, и в общество. Своим эмблемам и их рубрикам они придают иерархическое расположение, в котором и выражается авторитетность каждой из них.

Ни принцип причинности, ни принцип противоречия не наделены влиянием, которым наделены руководящие правила. Китайская мысль не выходит систематически из подчинения им; но не испытывает она и потребности придать им философскую значимость. Китайцы столь же стремятся различать, как они стремятся и согласовывать. Но вместо того чтобы выделять путем абстрагирования роды и причины, они предпочитают устанавливать иерархию действительностей или ответственностей. Способы рассуждения и экспериментирования не заслуживают в их глазах того же уважения, что искусство конкретно отмечать приметы и описывать их отзвуки. Они не пытаются представить себе действительность, осмысляя взаимоотношения и изучая их механизмы. Они исходят из сложных представлений и сохраняют конкретную значимость за всеми своими обозначениями, даже за основными рубриками. Эти обозначения и эти рубрики стимулируют их мышление и пробуждают сознание

ответственности и солидарности. В конечном счете они осмысливают мироздание так, словно бы оно регулировалось протоколом, и отладить его на манер церемониала — цель, к которой, по их заверениям, они стремятся. Их мораль, их физика, их логика всего лишь различные стороны того действенного знания, каковым является этикет.

Когда они размышляют над ходом вещей, то не пытаются определить общее или рассчитать вероятное, но, не щадя сил, стремятся подметить ускользающее и частное. При этом они жаждут уловить приметы превращений, которые затрагивают всю совокупность видимостей, ибо подробности для них важны лишь постольку, поскольку позволяют проникнуться ощущением порядка. В силу того что китайская мысль движется в мире эмблематических обозначений и рассматривает как истинную действительность символы и иерархии символов, она ориентирована на своего рода условный или схоластический рационализм. Но, с другой стороны, ее вдохновляет страсть к эмпирике, предрасполагающая к тщательному, пристальному наблюдению за конкретным, что, несомненно, привело эту мысль к плодотворным открытиям<sup>426</sup>. Самое большое ее достоинство состоит в том, что она никогда не отделяла человеческое от природного и всегда осмысляла человеческое, размышляя над общественным\*. Правда, представление о Законе решительно не было развито, как и то, что в дальнейшем наблюдение природы было отдано эмпирикам, а организация общества строилась на компромиссах. И все же представление о Правильном или, скорее, понятие об Образцах, позволив китайцам сохранить гибкое и пластичное понимание Порядка, отнюдь не побудило их вообразить над миром людей мир трансцендентных реальностей. Их мудрость, вся проникнутая чувством природы, решительно гуманистична.

## Книга III

# СИСТЕМА МИРОЗДАНИЯ

Над китайской мыслью доминируют взаимосвязанные представления о Порядке, Всеобщности и Действенности. В ней не было стремления устанавливать различия между царствами природы. Любая реальность сама по себе всеобща. Все во вселенной подобно вселенной. Мысль и материя не выглядят двумя противостоящими мирами. Человеку не отводят особого места, наделяя его душой, которая по своей природе отличалась бы от тела. Преимущество людей в благородстве над другими существами проявляется лишь в той мере, в какой они, обладая положением в обществе, достойны сотрудничать в поддержании общественного порядка, *фундамента* и *образца* вселенского порядка. Лишь Вождь, Мудрец, Благовоспитанный Человек выделяются из толпы существ. Эти мысли согласуются с представлением о мироздании, для которого характерен не антропоцентризм, а преобладание идеи об *общественном авторитете*. Искусства и науки обязаны трудиться над оснащением княжеской добродетели, обустройствающей вселенную. Протокольный указ значим как для мысли, так и для жизни: царство этикета всеохватно. Ему подчинено все, идет ли речь о материальном или нравственном порядке, между которыми мысль отказывается делать различие, противопоставляя их один другому, как царство необходимости царству свободы. У китайцев нет идеи Закона. Вещам и людям они предлагают лишь образцы.

## Глава первая

### МАКРОКОСМ

Один факт красноречиво свидетельствует о привилегированном месте, отводимом китайцами политике. В их глазах история мироздания начинается не раньше истории цивилизации. Она не начинается с рассказа об акте творения или с космологических рассуждений. С момента возникновения она смешивается с биографией государей. В жизнеописаниях древних героев Китая содержится немало мифических элементов. Однако нет космогонической темы,



которая смогла бы проникнуть в литературу, не претерпев переработки\*. Все легенды претендуют на то, что излагают факты человеческой истории. Их вдохновляет одна лишь политическая философия. Существа и предметы есть и длятся в силу гармонии («хэ»), установленной священными творцами национальной цивилизации. Именно их мудрость позволяет людям и тварям уподобляться их сущности («у») и полностью осуществлять свою судьбу («мин»). Социальная гармония, которой человечество обязано авторитету мудрецов, наряду с Великим миром («Тай пин»), влечет за собой совершенное равновесие макрокосма, и в этом равновесии отражается организация всех микрокосмов. Первое место, отводимое китайцами политическим заботам<sup>1</sup>, сопровождается у них врожденным отвращением ко всяким креационистским теориям (то есть теориям творения).

\* \* \*

Лишь несколько метафор да обрывков легенд дают возможность узнать, какое представление имели древние китайцы о вселенной. Мало надежды, что эти фольклорные данные были связаны с единой и разработанной системой взглядов. Тем не менее они дают возможность уловить основное: понимание материального мира целиком зависело от социальных представлений.

Вселенная — это колесница или жилище Вождя.

Очень часто мироздание сравнивается с колесницей под балдахином, с решетчатыми боковыми стенками. Балдахин круглый и символизирует Небо; Землю представляет прямоугольная повозка, в которой находится ее хозяин. Но речь здесь не о какой-то заурядной тележке. Когда говорят, что «Земля... это великое днище колесницы», думают о церемониальном экипаже<sup>2</sup>, в который поднимается Человек Единственный, и, несомненно, воображают Сына Неба в то мгновение, когда ради выполнения основной обязанности своего положения он объезжает Землю людей, следуя путем Солнца. Солнце на Небе также движется, поднявшись на колесницу.

Вождь колесницы стоит впереди, под краем балдахина. Словом «сянь», обозначающим это место колесницы, называется и то место в приемном зале, где должен находиться государь при встрече со своим двором. Говоря «Земля носит, Небо прикрывает»<sup>3</sup>, имеют в виду не только дом, но и колесницу. Здание, где государь принимает подданных, должно быть квадратным в основании, но с круглой крышей. Когда Сын Неба провозглашает свои ежемесячные указы, приводящие в соответствие времена с пространствами, ему следует находиться под обводом этой крыши.

Крыша Мин тана и балдахин колесницы соединены колоннами со своим квадратным основанием. Называемые Опорами Неба, эти

колонны хорошо знакомы географам, знающим и их количество, и их местоположение. Они соотносятся с Восемью направлениями, Восемью горами и Восемью дверями, открывающими проход Дождливым облакам и Восемью ветрам<sup>4</sup>. Будучи посредством Восемь ветров связаны с Восемью триграммами, расположенными восьмигранником, Восемь опор соединяют земной периметр с круговым небесным обводом.

Первоначально архитектуру мироздания воображали много проще. Насчитывали всего четыре опоры и знали всего только Четыре главные горы. «Четыре горы» — это прозвание четырех вождей, которым государь поручил обеспечить мир на Четырех направлениях. Он принимал их, открывая Четверо ворот своей резиденции<sup>5</sup>. В природе роль гор аналогична роли вождей в обществе. Они обеспечивают устойчивость вселенной. В мифологическом плане нет никакой разницы между выступлением узурпатора против законного государя и нападением на гору злого духа, воображаемого в виде срывающей крыши бури<sup>6</sup>.

Единственная прославленная опора мироздания — это гора, которая находится на северо-западе и зовется Бучжоу. Там расположены ворота в Темную резиденцию. Через них дует ветер, который также зовется Бучжоу<sup>7</sup>. Во время схватки, начатой духом ветра Гунгуном, которому Темная резиденция служила укрытием, против государя Чжуань-сюя, ему удалось поколебать Бучжоу. Начался потоп. Порядок мироздания не был нарушен, поскольку оно было закрыто, подобно жилищу<sup>8</sup>.

Некогда Нюй гуа предприняла обустройство вселенной, где «Четыре полюса были опрокинуты, Девять провинций потрескались, Небо *укрывало не все*, Земля *не поддерживала весь небосвод* (бу чжоу), вспыхнувший Огонь никогда не угасал, заливавшие все Воды никогда не затихали, дикие Звери пожирали крепких мужчин, а Хищные птицы уносили слабых. И тогда Нюй гуа расплавила камни в пять цветов, чтобы поправить лазурное небо; она отрезала у черепахи четыре лапы для того, чтобы установить Четыре полюса; для наведения порядка в стране Цзи ею был убит Черный дракон; она сгребла тростниковую золу, чтобы остановить беспорядочные Воды. Небо было восстановлено, Четыре полюса вновь встали, были осушены беспорядочные Воды, в стране Цзи восстановлено равновесие («пин»), дикие звери погибли, крепкие люди уцелели, *квадратная Земля понесла на своей спине круглое Небо*». Между Инь и Ян установился союз (хэ)<sup>9</sup>.

В далекие времена Острова Блаженных также то поднимались, то опускались на волнах по воле отливов и приливов; там было невозможно держаться неподвижно. Но они стали устойчивы, когда

по приказу духа моря гигантские черепахи *взяли их себе на спину*<sup>10</sup>. Китайцы долгое время считали, что смогут придать земле устойчивость, вырезая из камня черепах и на них устанавливая тяжелые стелы. Горы или опоры, колонны, связывающие Землю и Небо, придают прочность архитектуре мироздания.

Однако со времени мятежа Гун-гуна равновесие более несовершенно. Бросившись на гору Бучжоу, это рогатое чудовище ударом рога оставило на ней зазубрину; «оно разбило опору Неба и разорвало причальную цепь («вэй»; Восемь причалов «ба вэй» соответствуют «ба цзи», Восьми полюсам, Восьми направлениям) Земли». Поэтому Небо откатнулось к северо-западу, а Солнце, Луна и созвездия вынуждены были направиться к Закату, в то время как на Земле, откатнувшейся в противоположную сторону, все водные потоки потекли в сторону этого разверзшегося угла пространства.

Злодейства Гун-гуна описываются и несколько иначе. Как говорят, это он или другой злой гений ветра, другое рогатое чудовище Чи-ю вызвал своим нападением на Кун-сан разлив вод<sup>11</sup>. Эти мифы связаны с несколько иным представлением о вселенной. Дуплистый тутовник Кун-сан, противостоящий Кун-тун, дуплистой Paulownia, подобно последней, не только дуплистое дерево, но и гора: обе они служат укрытием для Солнц и жилищем для государей<sup>12</sup>. Небесными опорами служат и другие деревья: на Востоке это гигантское персиковое дерево, Пань-му, расположенное поблизости от Ворот духов<sup>13</sup>; на Закате дерево Жо, на котором, как и на Дуплистом тутовнике, но только вечерами, отдыхают десять Солнц<sup>14</sup>; в центре стоит дерево Цзянь-му (Вставшее дерево), по которому поднимаются и спускаются государи (в этом случае больше не говорят о Солнцах)<sup>15</sup>.

Китайцы охотно рассказывают, что их предки начинали с того, что укрывались в дуплах деревьев или в пещерах. В большинстве легенд возникает картина некоего сооружения с колоннами, но несколько мифических черточек обнаруживают, что Небо представлялось сводом пещеры. В мечтах о своем вознесении государи, достигнув Неба, отправляются припасть к сосцам Небесного колокола, иначе говоря, к сталактитам, свисающим со сводов пещер<sup>16</sup>.

Первоначально скромное, как жилище первых вождей, мироздание выросло — в противоположность стране гигантов, ставшей меньше, когда уменьшились размеры ее обитателей<sup>17</sup>. Еще в эпоху Хань существовало поверье, что, как все тела, наполняемые дыханием («ци»), Земля и Небо постепенно увеличивались в объеме. Расстояние между ними выросло<sup>18</sup>. Некогда люди и духи жили вместе, и в те времена Земля и Небо были очень близки (Земля под-

ставляла Небу свою спину, а Небо плотно ее обнимало), что можно было, «поднимаясь или опускаясь», в любой момент перейти от одного к другому. «Оборвав эту связь»<sup>19</sup>, Чжун-ли положил конец этому скандальному началу истории.

\* \* \*

Чжун-ли — солярный герой, возведенный по милости истории в достоинство астронома. Не похоже, чтобы китайцы когда-нибудь стремились извлечь из своих мифов систематическую космогонию. Напротив, их астрономы позаимствовали у древних легенд сущность своих теорий.

Во всяком случае, начиная с IV в. до н. э. в Китае многочисленными учеными страстно увлекались астрологией: они старательно составляли каталоги созвездий и отмечали движение звезд. Как представляется, уже по меньшей мере в III в. до н. э. они пришли к пониманию различных описаний мироздания. Лишь благодаря коротким литературным аллюзиям или довольно недавним кратким изложениям нам известны их размышления<sup>20</sup>. Они тесно связаны с мифологическими традициями.

В эпоху вторых Хань<sup>21</sup> эти умствования приписывали трем различным школам. Одна из них, пожалуй наиболее эзотерическая, была заброшена, если не забыта: ее сторонники, как говорят, допускали, что Солнце, Луна и созвездия свободно держатся в пространстве, поскольку Небо не является твердым телом<sup>22</sup>. Согласно двум другим учениям, звезды прикреплены к Небу; их пути проложены по ее сопротивляющейся поверхности: они перемещаются, уносимые Небом в его круговом движении.

Между Землей и Небом находится обширное пространство. С помощью гномона, как они утверждали, ученые рассчитали размеры мироздания. Согласно одним ученым, диаметр солнечной орбиты составляет 357 000 ли, тогда как, согласно другим мнениям, это размер диаметра небосвода. Расстояние между двумя противоположными точками земного горизонта при этом равнялось 36 000 ли<sup>23</sup>. Как мы видели, знакомясь с музыкальными трубами, числа 357 и 360 являются выдающимися: кратные 5 или 7, они способны вызывать соотношение круга к квадрату в 3 к 2 или 3 к 4. Указанные учеными размеры интересны только своей величиной. Вселенная, огромность которой они хотят дать почувствовать, продолжает напоминать мир, порожденный мифической мыслью.

Сторонники школы приписывают Небу форму шара или, скорее, яйца<sup>24</sup>. Этот взгляд связан с мифической темой, из которой возникла легенда о Паньгу, а также многочисленные сказания о чу-

десных рожденьях<sup>25</sup>. Многие герои-основатели родились из яйца, иной раз насиженного в девятиэтажной, представляющей Небо башне. К тому же сплошь и рядом, желая сказать «Небо покрывает», используют слово, буквально означающее «высиживать». Целиком укрытая небесной скорлупой, Земля, словно желток в яйце, почивает на жидкой массе. Она плавает, поднимается, опускается, последовательно приближается к зениту и четырем полюсам или от них удаляется, тогда как Небо, вращаясь вокруг самого себя *наподобие колеса*, каждый вечер увлекает за собой Солнце ниже линии земного горизонта. Этим движением Неба объясняется чередование дня и ночи; покачивания Земли определяют смену и разнообразие времен года. Более того, поскольку Небо имеет яйцевидную форму, а Солнце никогда его не покидает, ясно, что эта звезда находится ближе к Земле по утрам и вечерам, а наиболее от нее удаляется в наивысшей точке своего движения. Вот почему в полдень оно выглядит таким маленьким; ведь ее видимые размеры, но не сияние уменьшаются по мере его удаления<sup>26</sup>.

В другой, несомненно, более древней системе взглядов Небо сравнивается с прикрывающим Землю подвижным балдахином («Тянь гай»). Она неподвижно находится под ним в положении перевернутой чаши<sup>27</sup>. Земная поверхность отнюдь не образует купола, параллельного прикрывающему ее небесному колоколу. Земля имеет форму шахматной доски, точнее, усеченной четырехсторонней пирамиды<sup>28</sup>. Вершина (обитаемая часть Земли) плоска и расположена непосредственно под верхней частью балдахина, там, где находятся Большая Медведица и созвездия Центрального небесного дворца. По четырем плоскостям пирамиды стекают воды, которые образуют вокруг обитаемой Земли Четыре моря; согласно этой системе, как и другой, вода заполняет бездны мироздания. Приписываемое Земле школой небесного балдахина обличье не отличается от картины квадратного, окруженного водой бугра, на котором совершались жертвоприношения почве: когда обряд был успешен, дым от жертвоприношения образовывал полог над жертвенником<sup>29</sup>. В системе взглядов школы «тянь гай» разнообразие времен года объясняется тем фактом, что по небесному покрову Солнце движется, выбирая разные пути, то удаляясь от центра Земли, то к нему приближаясь<sup>30</sup>. Ночь же по той причине сменяет день, что в своем вращении балдахин вынуждает Солнце последовательно отклоняться от четырех краев Земли, становясь *в силу своего удаления* невидимым<sup>31</sup>.

Некоторые воображали, что небесный балдахин наклонен к Северу, так что вечерами Солнце проходило ниже горизонта<sup>32</sup>. Такое толкование связано с легендой о Гун-гуне: Небо наклонилось к се-

веро-западу после того, как это чудовище расколело гору Бучжоу. Ван Чун сохранил важный вариант этой теории. К Северу Небо погружается в Землю, так что Солнце на всем северном отрезке своего пути вынуждено двигаться под землей<sup>33</sup>. Это суждение заставляет думать о Двери, открывавшейся на подступах к горе Бучжоу и ведшей к Темной резиденции.

Мысль, что, проникая в зону тени, Солнце перестает освещать, обнаруживается в теории затмений. Они могут начинаться с центра звезды или с ее краев и по своей природе ничем не отличаются от иных ее деформаций («по»), которые можно наблюдать в любой момент месяца. Напротив, истинные затмения всегда происходят либо в первый, либо в последний день лунного месяца. В то время торжествует Тьма («хуэй»), а Луна в этот период блекнет. Тогда же и Солнце, *соединяющееся с ней* («тяо»), испытывает воздействие темного начала (Инь): в этом случае может произойти его затмение<sup>34</sup>. Луна же, по своей натуре зависящая от начала Инь, подвержена более частым затмениям, которые можно наблюдать в различные периоды лунного месяца. Однако еще в I в. до н. э. Лю Сян<sup>35</sup> писал, что Солнце скрывается, когда его закрывает Луна, а знакомый с этим суждением Ван Чун<sup>36</sup> утверждал, что затмения являются регулярным явлением. Эти положения не помешали сохраниться старой догме, согласно которой затмения вызывались беспорядочным поведением государей и их жен<sup>37</sup>.

Китайские космографы воспользовались успехами астрономии в эпоху Сражающихся царств<sup>38</sup>. Они были достигнуты астрологами, которые в интересах честолюбивых князей следили за небесными явлениями. В основе всех наблюдений лежало убеждение в связи этих явлений и событий человеческой истории. Хотя ученые и пришли к тому, что начали приписывать вселенной огромные размеры, они по-прежнему представляли мироздание в соответствии с созданным мифотворческим воображением образцом. В то время как их знания подробностей возрастали, они не испытывали соблазна подыскивать им чисто физические объяснения. Те из них, кто отказывался допустить, что ближе к Северу Земля и Небесный балдахин взаимно проникают друг в друга, не подкрепляли свои взгляды какими-либо соображениями, основывавшимися на представлениях о движении сопротивления, о непроницаемости... Им нисколько не было трудно согласиться с мифом (более того, он ими используется в спорах) о союзе Земли и Неба<sup>39</sup>. Ученые нисколько не изменили представления китайцев о вселенной. Значительно больше, чем они, его обогатили поэты и архитекторы.

\* \* \*

В эпоху Сражающихся царств (V—III вв. до н. э.) феодальные владыки соревновались в том, у кого самое обширное жилище, самые высокие башни, самые глубокие погреба. Их дворы были заполнены не только астрологами, но и магами, поэтами, инженерами и акробатами<sup>40</sup>, рассказчиками легенд и поставщиками любопытных редкостей. При их содействии представление о мироздании расширилось, вселенная заселялась, тогда как дворцы становились все выше и все шире, а двор, парки, сады, зверинцы заполнялись чудесами. Пока Девять равнин Неба соответствовали Девяти областям Китая, Земля и Небо росли в глубину, выстраиваясь в Девять ступеней<sup>41</sup>. В самом низу находились Девятые источники, на самом верху — Девятые небеса. И действительно, выстраивая по девять этажей погребов или террас, тираны надеялись достичь Подземных источников, а также Высших сфер, где в облаках скрывается Небесный огонь. Из самых дальних глубин мироздания до его вершины (Хуан цзи) дворец выглядел сросшимся с осью вселенной.

Даже когда оно обрело величественные формы, во вселенной были видны следы его скромных начал. В центре самых бедных домов, под отверстием в крыше<sup>42</sup>, должна была находиться выгребная яма. Через нее дождевая вода проникала в почву, а через отверстие в крыше дым очага смешивался на небе с несущими огонь облаками. Таким же образом в безднах мироздания вырывалась обширная помойка, тогда как в самых высях в небесах открывалась щель, через которую проскальзывали молнии<sup>43</sup>. Помойку оберегало чудовище-людоед Я-юй: Лучник выпускал в него смертоносные стрелы, заслужив тем самым положение духа центра дома и Владыки судьбы (Сы Мин)<sup>44</sup>. На самом деле подземный мир вод — это страна мертвых. Ее достигают возлияния, когда их выплескивают на утоптанную землю жилищ. Первоначально воображали, что Желтые источники расположены где-то рядом с теми местами, где жили люди. Эта страна мертвых приоткрывалась, когда, копая землю, обнаруживали воду<sup>45</sup>. Как только пересохшая, особенно зимой, земля трескалась, оттуда сразу же вырывались духи. Было слышно, как, вернувшись на землю, они стонут.

В расширившемся мироздании Желтые источники сразу же оказались отброшены в самые глубины северных земель: мертвых перестали хоронить в домах, а кладбища начали размещать к северу от городов. Пропасть, по которой воды четырех стран света исчезают в глубине Земли<sup>46</sup>, прокапывается чуть к западу от севера, в направлении, соответствующем началу наступления зимнего времени года. К северо-западу иногда размещают место для стока дождевых вод с домов<sup>47</sup>. В тех краях обитает чудовище, которое иногда

называют Хозяином земли (Ту-бо); там он, обернувшись девять раз вокруг самого себя<sup>48</sup>, оберегает некую Дверь. Часто в нем видят вассала Гун-гуна; это девятиглавый змий: его девять голов пожирают Девять гор, и он сеет заразу, изрыгая болота<sup>49</sup>. Над зияющей пропастью вырастают Девять ворот Небес, которые сторожат волки и девятиглавое существо, способное вырывать по девять тысяч деревьев. Тех, кто хотел бы пройти через ворота, хватают и подвешивают за ноги перед тем, как низвергнуть в пропасть<sup>50</sup>. Мало героев, способных навязать свою волю привратнику Небесного владыки. Но должным образом поднаторевшие в мистической практике святые входят без задержки в горный мир. Они проникают туда через открывшуюся в самом верхнем Небе щель, причем сверкающие там молнии их не низвергают<sup>51</sup>.

Чаще посещаемая, внутренняя часть Неба лучше известна, чем внутренняя часть Земли. Владыка Небес (Шан-ди) держит там свой двор<sup>52</sup>. У него есть дворцы, склады оружия, гаремы. Их названия обнаруживаются на земле: вожди дают их зданиям в своей столице<sup>53</sup>. Государь небес дает послушать замечательную музыку тем, кого допускает к себе<sup>54</sup>. С ним обмениваются подарками. Когда ему преподносят группу красавиц, он в благодарность наделяет дарителя божественным гимном<sup>55</sup>. Он также может пригласить поохотиться на медведя<sup>56</sup>; ведь на Небе есть заказники и питомники, где можно пострелять из лука, как в этом нижнем мире. Разве не встречаются там Си-Хэ, Мать Солнц, которая на колеснице гонится за Небесным псом (Тянь-лан), обстреливая его из лука?<sup>57</sup> Турниры обитателей Неба, куда лучше людей сохранивших свои гербы, выглядят словно звериные драки. Если в турнире участвуют Единороги (Ци-линь) или они хотят пожрать Солнца и трехлапых Воронов, те скрываются в затмениях<sup>58</sup>. Сходным образом Жаба (Чанъэ) — это Луна, которую Жаба же пожирает, вызывая затмение. Смерть Цзин-юя (Кита?) приводит к появлению комет, а рык Тигра высвобождает Весенний ветер<sup>59</sup>.

Однако божества нашли укрытие и обычно участвуют в схватках не на небесах, а в наиболее отдаленных областях пространства. Там божества и подвергаются нападениям героев, чья задача — заставить их следовать долгу. Хозяин ветров (Фэн-бо) остается связанным на Зеленом холме, а Хозяин реки (Хэ-бо) укрывается в пропасти Ян-юй<sup>60</sup>. После того как один был ранен в глаз, а другой в колено, они были укрощены Лучником, убившим Ян-юя в его клоаке и истребившим девять непослушных Солнц на ветвях их Тутовника<sup>61</sup>. Подчиняясь владыке-мудрецу, он устранил из населенного людьми мира всех, кто мог бы причинить им зло. В хорошо обустроенном мироздании существа с божественной природой или чу-



довища способны кое-как сохраняться лишь в тех затерянных углах, что не прикрыты балдахином Неба<sup>62</sup>.

В северо-восточном углу мироздания, в стране Фу-лао, в жалком состоянии живет народ дикарей, питающихся корнями и плодами, сырой пищей и не знающих сна. Он без устали суетится на выжженной земле, постоянно освещаемой Солнцем или Луной<sup>63</sup>. Некогда в этих местах в море плавал зеленый одноногий бык. Звали его Куй. Когда он входил в воду или выбирался из моря, слышался удар грома, задувал ветер и шел дождь. За его шкурой пришел Хуанди, и у него мелькнула мысль — победить быка с помощью кости, извлеченной из Зверя грома. Благодаря этому барабану, он намеревался внушить всей империи почтительный страх<sup>64</sup>. Более мудрый, чем Хуанди, и проявивший цивилизаторский дух, которым отмечены истинные государи, Яо привел Куя к своему двору в качестве учителя танцев: ударяя по звонким камням, он дирижировал плясками, исполняемыми наконец-то одомашненными Ста зверями<sup>65</sup>.

На юго-востоке простирается Дахэ, огромная бездонная пропасть, куда низвергаются все земные реки и Небесная Река, Млечный путь<sup>66</sup>. Мать Солнц и Мать Лун находят в этих краях воду, которую каждый день используют для омовения детей, будто новорожденных, перед тем, как те появятся на небе<sup>67</sup>.

На юго-западе расположена страна Гу-ман, где Инь и Ян не соединяют своего дыхания и где не чередуются день и ночь, жара и холод. Там не сияют Солнце и Луна. Живущие там несчастные твари, не имеющие ни одежды, ни еды, лишь раз в пятьдесят дней пробуждаются из своего полусна, в котором обычно пребывают<sup>68</sup>.

Еще хуже северо-западный угол. Это долина Девяти мраков, освещаемая Драконом-Факелом. Высотой в тысячу ли, он весь красен, с остановившимися глазами. Когда он их открывает, наступает день, когда закрывает — ночь. Если он выдыхает, это зима, если вдыхает — лето. Он не пьет, не ест и не дышит: тогда в его горле застревают ветер и дождь. Он дышит, и дует ветер<sup>69</sup>. Ночами Дракон-Факел возвышается над берегами Красной реки, где также живет Нюйба, Засуха, дочь Хуан-ди, которому она помогла победить великого бунтаря Чи-ю, после чего была изгнана в ужасную страну Зыбучих песков<sup>70</sup>. Рядом находится пропасть, в которой вихрем исчезает Гром<sup>71</sup>. Это мрачная область жажды, населенная гигантскими красными муравьями и осами, по своему размеру превосходящими тыкву; их укус мгновенно иссушает<sup>72</sup>.

Вместе с тем северо-запад — это тот таинственный край, где возвышается превосходная копия неба и княжеских дворцов, Куньлунь<sup>73</sup>. Куньлунь — это гора и одновременно девятиэтажная пост-

ройка. Там можно увидеть висячие сады с деревьями, плодоносящими жемчугом или нефритом, а также девять источников, струящих эликсир, и бесконечные двери. Через одну из них туда проникает ветер с Бучжоу. Другая дверь не отличается, во всяком случае по названию, от той, что служит главной во Дворце Небес. И действительно, те, кому удастся подняться по сменяющимся лестницам Куньлуня, достигают бессмертия: нам говорят, что они возносятся на небо<sup>74</sup>. Утверждают также, что на Куньлуне находится резиденция Верховного государя. Однако единственным божеством, принимающим там визиты, остается Западная царица-мать, Си ванму. Этой людоедке с хвостом леопарда и пастью тигра нравится рычать подобно этим зверям. Она далеко распространяет чуму. Со включенными словно у ведьмы волосами, живет она в глубине пещеры<sup>75</sup>. Однако от этой богини смерти можно получить траву долголетия<sup>76</sup>, и случается, что она устраивает пиры на нефритовой башне<sup>77</sup>.

Сходные и столь же разнородные предания послужили для иллюстрации другой космогонической темы: по краю земного квадрата разместили все чужие народы. Когда Сыма Цянь сочетает 8 Ветров и 28 Стоянок, его мало заботят размеры часовых поясов. Тем не менее каждой из четырех сторон горизонта он выделяет по 9 точек пространства. Хуайнаньцзы решил распределить чужие народы по обводу земного квадрата, разместив из них шесть на востоке и десять на западе, тринадцать на юге и семь на севере. Получив в сумме 36, он удовлетворил все свои логические потребности<sup>78</sup>.

\* \* \*

Эти предания были сохранены для нас как философами, так и поэтами. В своих доводах они прибегали к ним чаще, чем к теориям ученых. Поэты, воспевающие эпические странствия мудрецов или мистические забавы героев, немало знают о потустороннем мире. И столько же, если не больше, — издалека собирающиеся ко двору тиранов шаманы и жонглеры. Тем не менее сведения странствующих актеров, так же как и открытия поэтов, лишь добавили красок китайским представлениям о мироздании, которому ученые со своим большими цифрами сумели придать величия. Архитектура вселенной, всегда осмыслявшаяся в соответствии с представлением о княжеском жилище, будь то пышный дворец или скромная башня, подчинялась древним правилам местных классификационных систем. Только охотничий заповедник обогащался, расширяясь. Знаменательная черта: если китайцы и принимали охотно, как полезные курьезы, предания или ремесленные приемы, жонглирование или идеи, окрашенные экзотикой или новизной, они никогда

не допускали их в свое жилище. Еще более знаменательно то обстоятельство, что они никогда не помещали вне истории, в далеких и туманных временах, которые, казалось бы, подходили для мифов, старые и новые легенды, в которых выступают боги и чудовища. Время целиком принадлежит людям и их истории. Вселенная действительно существует только с того момента, когда мудрецы образовали национальную цивилизацию. Она царит над Девятью провинциями. Опоясывая обустроенное святыми пространство, простирается неорганизованное пространство — Четыре моря варваров. К потустороннему пространству вполне легитимно примыкает потустороннее время. Эти расплывчатые окраины мироздания превосходно подходят для чудовищ и богов, а также для варваров. Земля людей принадлежит китайцам, их предкам и их вождям. Это они разделили поля на квадраты и установили *templum*, дающий точную ориентацию Девяти кварталам их города, их лагеря, их обрядовой зоны, где они должны были совершать богослужение. Из этих святых обыкновений происходят классификации, позволяющие обустроить реальную вселенную и построить ее подлинное воспроизведение. И обрабатываемые поля, и лагерь, где укрывались от опасности, и освященное жилище, в котором находился вождь, создавший образ Девяти провинций мироздания, были прежде всего тесны, окружены со всех сторон болотами, в которых существовали божественные звери и варвары, дичь вождя<sup>79</sup>. Такой была территория, где воины совершали завоевания, географы или поэты — свои изыскания. Увеличившаяся вселенная сохранила примитивную или великолепную архитектуру пещеры, хижины, башни, где жили основатели Древнего Китая. А их потомки соглашались принять только в заповедниках, отведенных для их охот, их празднеств, их игр, тех экзотических или новых богов, те экзотические или новые идеи, что приносили им астрологи, поэты, странствующие актеры.

## Глава вторая МИКРОКОСМ

Мудрецы Китая вечно преследовали странствующих акробатов своей ненавистью. Ведь те, становясь на руки, рискуют перевернуть мироздание. У людей — прямоугольная стопа, призванная стоять на земле. Они преступают закон, когда перестают держать голову вверх: круглая голова подобна небу<sup>80</sup>. Структура человеческих существ воспроизводит архитектуру мироздания, причем и с тем, и с другим согласуется организация общества. Общество, че-

ловек, мироздание являются предметом глобального знания. Это знание, пригодное для макрокосма и для всех микрокосмов, которые он охватывает, образуется единственно путем применения аналогии.

\* \* \*

Ничто не иллюстрирует лучше китайского видения микрокосма, чем идеи, обыкновения, мифы, относящиеся к левому и правому.

В Китае антитеза левого и правого не имеет ничего общего с абсолютным их противопоставлением<sup>81</sup>. Даже сами Инь и Ян не противостоят друг другу как Небытие и Бытие или Чистое и Нечистое. У китайцев нет религиозного огня, вынуждающего все разделять между Добром и Злом. Мы почитаем правое, не выносим левое, считаем мрачным все, что относим ко Злу: мы осуждаем левшей, а сами мы — правши. Китайцы правши, как и мы, но они уважают левое, а их самые выдающиеся герои, вроде Юя Великого и Тана Победоносного, и левши, и правши. Пожалуй, даже можно было бы утверждать, что это духи правой стороны или духи левой: Хозяев дождя или засухи, душой и телом преданных либо Инь, либо Ян, часто объявляют страдающими односторонним параличом, даже когда их не сводят к левой или правой половине тела<sup>82</sup>. Земной дух и небесный дух обязаны вдохновлять основателей двух следующих одна за другой династий. Но и сам герой, и основанная им династия не выглядят хуже или лучше от того, является ли он правшой или левшой, одержим ли он добродетелью Неба или добродетелью Земли. Эти добродетели совмещаются друг с другом. Они должны сменять друг друга в делах. Более того, постепенно они накладывают свой отпечаток на самых совершенных мудрецов. Будучи министрами, они блистают в активной работе. Свои таланты они проявляют в мелочах земных дел. Но когда они становятся государями, их занимают только дела Небесные: они живут только для того, чтобы сконцентрировать в себе действенное начало (дао), которое бы превосходило любую мелкую эффективность (дэ)<sup>83</sup>. Так левое и Небо в чем-то возвышаются над правым и Земным, а Ян — над Инь, Дао — над Дэ, Царское дело — над министерскими хлопотами. Противостояние сводится, однако, к различиям в степени или разнице в обязанностях.

В иероглифе, обозначающем правое (рука и рот), этимологи обнаруживают предписание: правая рука служит при еде<sup>84</sup>. Значит, правое соответствует делам земным. Частица «рука» применяется и в иероглифе «левое», но на этот раз в сочетании с другим графическим элементом, обозначающим угольник. Угольник служит символом всех искусств, в особенности религиозных и магических. Это

знак первого государя, первого ведуна Фуси. Фуси то ли брат, то ли муж Нюйва, знаком которой служит циркуль. Эта изначальная чета создала брак. Поэтому, желая сказать «добрые нравы», говорят «циркуль и угольник»<sup>85</sup>. Граверы<sup>86</sup> изображают Фуси и Нюйва сплетшимися внизу. Находящуюся справа Нюйва они заставляют держать в правой руке циркуль<sup>87</sup>. Находящийся слева Фуси держит в левой руке угольник. Порождающий квадрат угольник может стать знаком мужского начала лишь после иерогамного обмена свойствами; однако, в то время как квадрат (символ Чжоу би) рождает круг, который он содержит в себе<sup>88</sup>, угольник сразу же удостоивается чести стать эмблемой колдуна инь-ян<sup>89</sup>, а в особенности Фуси, знатока в вопросах, относящихся как к Небу, так и к Земле<sup>90</sup>. Таким образом, Фуси может носить угольник в левой руке, при этом левая рука с угольником обращается к царскому делу, первой иерогамии, магической и религиозной деятельности. Китайцы резко не противопоставляют религию и магию. Не более чем чистое и нечистое. В их глазах даже сакральное и мирское четко не размежеваны. Правое может быть посвящено мирским делам и земной работе, не становясь в результате антагонистом левого. Китайскую мысль интересуют не противоречия, а контрасты, чередования, соотношения, иерогамные обмены свойствами.

Бесконечное разнообразие времени и пространства преумножает эти обмены, эти контрасты, а также конкретные условия соотношений и чередований. Все эти сложности должны учитываться этикетом. Поэтому он возвышает то левое, то правое. Китайцы правши, да и как могло бы быть иначе, ведь их с детства учат пользоваться правой рукой, во всяком случае при еде<sup>91</sup>. Вместе с тем всем мальчикам повторяют, что прилично здороваться, пряча правую руку под левой. Напротив, девочки обязаны укрывать левую руку под правой. Таково правило, позволяющее в обычные времена различать полы: правое — это инь, левое — ян. При трауре начинает преобладать инь: даже мужчины, здороваясь, прячут левую и протягивают правую руку<sup>92</sup>. Второе предписание показывает, что левое, будучи ян, согласуется со счастливым и праздничным: открыть правое плечо — значит объявить себя побежденным и готовиться к наказанию; напротив, левое плечо открывают, когда присутствуют на радостной церемонии<sup>93</sup>. И все же слово «левый» служит для определения «запретных путей» и, похоже, в этом случае равнозначно «бедственному». Как бы ни было левое благоприятно в иных случаях, при клятве рукопожатием всегда подают правую руку и ею же скрепляют дружбу<sup>94</sup>. Клятва рукопожатием может быть скреплена обменом кровью, по всей видимости опять же из правой руки<sup>95</sup>. Напротив, когда скрепляют клятву, нюхая кровь жертвы, ее берут

из левого уха. При этом должно быть открыто левое плечо у того, кто ее берет. У военнопленных, удерживаемых на поводу левой рукой, перед тем, как принести их в жертву, отрезали левое ухо<sup>96</sup>. *Таким образом, если правая рука предпочтительнее левой, левое ухо ценнее правого.*

Даже когда выбор между левым и правым вроде бы оправдан практическими соображениями, он определяется теоретическими принципами классификации. Вместе со связывающей их веревкой отдают лошадей или баранов, собак либо военнопленных. Поскольку первые, как говорят, безобидны, веревку держат правой рукой<sup>97</sup>. Собака опаснее лошади, она способна укусить, и ее привязь удерживают в левой руке. Остающаяся свободной правая рука в состоянии остановить животное<sup>98</sup>. Но разве потому, что он все еще может быть опасен, держат в правой руке веревку, которой связан военнопленный, у которого должны отрезать левое ухо?<sup>99</sup>левой рукой держат и лук, который протягивают лучнику, место которого на колеснице находится слева<sup>100</sup>. Вообще-то отдают налево, берут справа<sup>101</sup>. Подарки должны быть положены по левую руку от князя, где специальный придворный займется ими. Этот посредник стоит справа от своего господина, когда тот отдает приказы, которые следует передать<sup>102</sup>. Считающееся очень важным, ибо оно связано с различием между «правыми историками», записывавшими факты, и «левыми историками», которым поручалось записывать слова<sup>103</sup>, это правило формулируется наряду с более забавным, но не менее обязательным принципом, указывающим как подавать свежую рыбу<sup>104</sup>. Если вы подаете рыбу, то поворачивайте ее хвостом к гостю; зимой ее живот должен быть повернут вправо, летом — влево. *Лето, левое, перед* (иначе говоря, сторона груди) — *все это ян*; рыба, как ее подают летом, выглядит правильно расположенной в пространстве; совпадает все, что является ян, — перед, левое, лето. Иначе ситуация складывается зимой: задняя сторона и спина — это инь, спина же находится в этот момент слева (ян). Дело в том, что едят правой рукой, приготовленную пищу берут с правой стороны, и вежливость требует начинать еду с лучших кусков. Если передняя часть, будучи ян, повернута все-таки в левую сторону инь, то это потому, что живот является частью инь: он расположен спереди, хотя и находится внизу. *А Зима — это Север, Север же в свою очередь расположен внизу*. Когда царит Зима, господствуют Инь и Низ. У рыбы же самой сочной и жирной частью будет живот. Следовательно, зимой живот заслуживает того, чтобы находиться справа: для пищи это избранное место. Само собой разумеется, если подают сушеную рыбу, то все совершенно меняется. Ее подобает подавать, повернув головой к гостю...

Пытаясь разобраться среди мелких подробностей между левым и правым, этикет командует всем — и тем, как служить за столом, и обрядами подношения даров, и клятвой в дружбе, грустными и веселыми церемониями. Но искать начало принципов этикета и того, что придается левому, а что — правому, надлежит искать в политике. Феодалное представление о субординации подчиняет себе политику, а вместе с ней и логику. Любой вассал у себя — хозяин, и все же он остается вассалом. В каждом уделе летоисчисление ведется в соответствии с годами правления местного государя. Соответственно в том, что касается установления времен года, следуют предписаниям его календаря. Равным образом в выборе между правым и левым учитывают местные обстоятельства, хотя и заверяют, что соотносятся с общим планом обустройства вселенной. Обнаруживаемый в макрокосме и микрокосмах план, космография, законодательство, физиология имеют свое начало в упорядоченности феодалных собраний, гражданских или военных торжеств. С феодалным различием между низшим и высшим увязываются все конфликты между правым и левым, весь местнический протокол. Правда, это различие должно сочетаться с различием между мужчиной и женщиной, поскольку категории пола подчинена социальная организация, а также между Инь и Ян.

Поднявшись на свой помост, вождь принимает стоя, лицом к югу, своих вассалов, которые, повернувшись к северу, до земли склоняются у подножия помоста. Расположенный наверху вождь занимает такое место, чтобы всем лицом принимать благодатное влияние («ци») Неба, Ян и Юга. *Юг, следовательно, есть верхняя сторона, как и Небо, в то время как Север — это низ, как и вся Земля*<sup>105</sup>. Верх, иначе говоря вождь, *всей грудью* повернут к Югу и к Ян: перед, как и Юг, есть Ян. Вместе с тем свою спину он поворачивает к Инь и Северу, которые находятся с задней стороны, как низ и Земля. Вот почему Земля и Инь носят их на своей спине, тогда как Ян и Небо прижимаются к их груди<sup>106</sup>. Повернувшись к Югу, вождь смешивает свою левую сторону с Востоком, а свою правую — с Западом. *Значит, Запад равнозначен правому, а Восток левому*. Вождь — это встающее, победоносное Солнце. Он также и Лучник. В любой колеснице находятся трое воинов: в центре тот, кто ею правит, справа — копьеносец. Где удобнее всего удерживать поводья, если не в центре? Как с пользой действовать копьем, конечно, не будучи левшой, если находишься не справа? Следовательно, лучник располагается слева. Левая сторона — это место вождя, это почетная сторона. И таков же Восток. *Левое, Восток, Восход* являются Ян, подобно Вождю, Югу и Небу. Правое, Запад, Закат — это Инь, подобно Земле и Северу, как и супруга государя, царица

или царская вдова. Дворец наследного принца находится к Востоку (весенняя сторона) и налево, а резиденция вдовствующей царицы — к Западу (осенняя сторона) и справа. Инь, будучи с правой стороны, *принадлежит женщинам*, и к той же правой стороне относятся урожай, осень, пища. Левая сторона — *достояние мужчин* и относится к Ян; к той же стороне принадлежат мужская и религиозная активность, высшие формы деятельности. Таков Ян. Ладонь его левой, верхней руки, прикрывает правую, держащую копьё руку. Правая рука Инь — это рука солдата, а не вождя, она работает копьем, убивает. И если нужно, чтобы солдат убивал и наказывал (Инь), вождь, как говорит, например, Чжэн Сюань<sup>107</sup>, после победы стремится сохранить жизни и вознаградить достойных (Ян). *Держа свой лук в открытой левой руке*, Лучник, куда бы ни направлялся, *держится с левой стороны*, стороны восходящего победоносного Солнца<sup>108</sup>. Армия вместе с собой имеет знамя государя; каково бы ни было ее направление, оно, как и сам государь, находится лицом к Югу. Ему предшествует красный флажок Юга<sup>109</sup>. Ян и Восток неизменно находятся слева; ведь армия — это город или лагерь в постоянном движении, никогда не теряющий ориентации. Левый легион, которым командует начальник левого района города, всегда находится с левой стороны и всегда к Востоку, ибо восточный квартал для государя всегда слева<sup>110</sup>. В армии постоянно насчитывается три легиона; у государя неизменно есть три министра, которых называют «тремя ванами». Они держатся перед ним лицом на Север, и в них видят троякую эманацию его добродетели. Для них левая сторона — это всегда Восток, как если бы, подобно Человеку Единственному, они были обращены лицами к Югу. Государь с левой стороны начальствует на Востоке империи<sup>111</sup>.

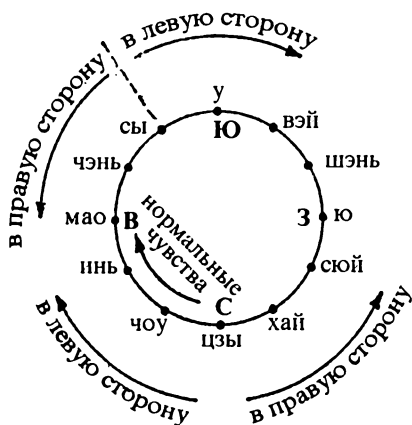
О делении мироздания докладывают вождю. Поскольку Восток находится по его левую руку, он повсюду расположен слева. В то же время вождь, верховный («шан»), всегда находится сверху. И только для Выси — Неба и его эманации — Вождя и его эманаций — трех ванов левая сторона является почетной. У подножия помоста вождя вассалы выстраиваются с Востока на Запад, повернувшись лицом к Северу: самый знатный среди них стоит по правую руку. Однако же вассалы у себя сами становятся вождями. В собственном жилище они располагаются вверху и лицом на Юг. Место хозяина дома находится на верхних восточных ступенях приемной залы, слева. Справа, на верхних западных ступенях — место его супруги: левая сторона всегда Ян, а правая — Инь<sup>112</sup>. Мужчины и женщины, однако, выходят из дома. На улицах середина проезжей части отведена колесницам. Мужчины движутся по правой, западной стороне, из стыдливости оставляя женщинам левый, во-



сточный тротуар<sup>113</sup>. Чжэн Сюань утверждает, что мужчины занимают справа самую почетную сторону; действительно, это вассалы, а вассалы, куда бы они ни шли, остаются обращенными к Северу\*. Когда они ложатся, становится осязательной ориентация, присущая Низу и Земле. Супруга расстилает свою циновку в углу, где хранится собранный осенью урожай, который держат с западной стороны: она заимствует у него собственное плодородие, а ему отдает свое. Циновка жены прижимается к западной стене. На ночь муж покидает сторону восходящего солнца; тем не менее его циновка расстелена на Восток от его жены. Готовясь ко сну, муж и жена не смеют повернуть голову к Югу, ибо в Нижнем мире так устраиваются на ночь умершие: только покойники не опасаются спать ногами к Северу, где находятся их жилища. Таким образом, ночью жена остается к Западу, но налево, тогда как муж — справа. Все эти перетасовки обусловлены структурой феодального общества, подчинением женщины мужчине, подчинением вассала своему сеньору\*\*. Но они не устраняют того, что по самой своей природе левая сторона — Ян, а правая — Инь\*\*\*. Желая узнать пол ребенка до его появления на свет, врач не может ошибиться, если знает, с какой стороны плод. Если он слева, ребенок будет мальчиком, если справа — девочкой<sup>114</sup>.

Имеющее первоначально только политическое значение различие между верхним и нижним, в конечном счете приводит к тому, что выявляется преобладание в зависимости от обстоятельств правого или левого. Космография, физиология, история доказывают справедливость принципа, определяющего их свойства. Кружение по Мин тану или объезд империи, подражая движению Солнца, являются первейшим долгом вождя. Отправившись точно с Севера, он обязан направиться к Востоку, чтобы вслед за зимой наступила весна. Он перемещается, постоянно оставаясь лицом к Югу и к Центру, иначе говоря, *левым плечом вперед*. Это *соответствующее порядку* расположения циклических иероглифов движение влево и является царским походом, путем Солнца и Ян. Такое направление приличествует предметам горнего мира. Китайская космография допускает, что Небо вращается влево, а Земля вправо<sup>115</sup>. Движение направо, в *противоположном* направлении (и), обязательно для похоронных процессий, имеющих отношение к нижнему миру<sup>116</sup>. В них ярко проявляется преобладание правого над левым, и этого направления должны придерживаться и Ян, и Земля. Доказывает это и физиология. Одним из важнейших принципов этой науки подчеркивается, что числами 7 или 8 направляется женская или мужская жизнь<sup>117</sup>. Мужчины оканчивают свою половую жизнь в 64 года, женщины — в 49 лет; в 8 месяцев зубы появляются у

мальчиков; они их сменяют к восьми годам. В 16 лет они достигают половой зрелости. Девочки, созревающие к 14 годам, приобретают первые зубы к семи месяцам, а утрачивают их к 7 годам. Развитие женщин, являющихся Инь, происходит под знаком Молодого Ян, или 7. Напротив, юноши, ян, живут под знаком Молодого Инь, или 8. Откуда эти свойства? 8 соответствует весне (Ян, левая сторона) и иероглифу «инь» (yin) двенадцатизначного числового ряда, а 7 — осени (Инь, правая сторона) и иероглифу «шэнь» (shen); иероглиф «сы» (ssee) отмечает точку зачатия; беременность длится десять месяцев. Или проходит через десять перегонов, двигаясь от «сы» к «инь»<sup>118</sup>, если путь — *в левую сторону*, к Ян, в направлении движения Солнца.



Однако, двигаясь в противоположную сторону, от «сы» к «шэнь», также насчитывают десять прогонов. Вращение происходит вправо. Именно оно подходит женскому плоду: *будучи с правой стороны, плод осуществляет вращение, двигаясь направо*. В равной степени, отправляясь с крайнего Севера для встречи в месте зачатия (сы), мужчина и женщина обязаны пройти первый — 30 перегонов, вторая — двадцать, если двигаться они будут первый влево, вторая вправо. Соответственно мужчина женится в тридцать лет, женщина выходит замуж в двадцать. Приличествующее предметам высшего мира и Ян движение влево характеризует также героев, вдохновляемых духом Неба. Те, кем движет дух Земли и Инь, вынуждены следовать направо. История содержит убедительные тому доказательства. Шагать влево — значит идти левым боком вперед, не допуская, чтобы хоть раз правая нога обошла левую<sup>119</sup>. Так ступал Тан Победоносный, который едва касался земли крошечными ступ-

нями, столь велика была его Небесная добродетель. По этой же причине он появился на свет из материнской *груды* (ян). Что касается Юя Великого, обладавшего огромными ступнями, то он, будучи одержим добродетелью Земли, родился из материнской спины (инь). Поэтому и шагал он в сторону, приличествующую Инь, правой ногой вперед, так, чтобы его левая нога никогда не опережала правую<sup>120</sup>.

Грудь и передняя сторона, Восток и левая сторона принадлежат к Ян, к мужскому началу, к верху и к Небу. Спина и задняя сторона, Запад и правая сторона относятся к Инь, к женскому началу, к низу и Земле. Различие верхнего и нижнего, эта фундаментальная политическая метафора, вносит в общество, а также в макрокосм и микрокосмы двоякую диссимметрию. Левая сторона преобладает в верхнем мире, правая — в нижнем. Есть миф, который объясняет эту антитезу. Передающие его врачи видят в нем изначальный принцип своего искусства<sup>121</sup>. С той поры, когда Гун-гун совершил свои злодеяния и на северо-западе вселенной падение горы Бучжоу заставило откачнуться в противоположные стороны Небо и Землю, опустившееся в сторону заката Небо, полностью лишь с левой стороны, к Востоку, то есть именно там, где Земля, рухнув, оставила великую пустоту. Весь Восток находится под влиянием Неба и Ян. Напротив, на Западе господствуют Земля и Инь, ибо Земля осталась там одна, Неба недостает. Это же расположение обнаруживается и в микрокосме. Что касается человеческого тела, то с западной стороны (хочу сказать *справа*) Небо (хочу сказать Ян) отсутствует, Земля же (хочу сказать Инь) в избытке. В *нижней части* тела, находящейся ближе к Земле, Инь — полный хозяин. Поэтому во всем, что касается рук и особенно ног, китайцы являются и обязаны быть правшами. Напротив, в том, что касается глаз и ушей, расположенных в *верхней половине* тела, они левши и должны ими быть: на Востоке (хочу сказать *с левой стороны*) Инь скуден, как и Земля, но Ян, как и Небо, там в силе. Вот почему следует отрезать у врагов левое ухо и выкалывать левый глаз<sup>122</sup>. Вот почему, чтобы есть земные дары, следует обязательно пользоваться правой рукой: она работает, но и убивает; ее прячут<sup>123</sup>. Вместе с тем левая сторона почтенна, и в нормальные времена каждый человек должен идти левой стороной вперед и, здороваясь, протягивать вперед левую руку<sup>124</sup>.

\* \* \*

Небо совершает свой круговой путь за четыре времени года. У каждой из этих четырех частей насчитывается по три доли: три месяца образуют время года. Двенадцать месяцев образуют год,

состоящий, иначе говоря, из 360 дней. В нашем теле имеется такое же число суставов. Вверху у нас расположены глаза и уши. А разве у Неба нет Солнца и Луны? Ветер и Дождь резвятся во вселенной. Не так ли и в нас резвятся дыхание («ци») и кровь? Так учит один из самых осведомленных философов, Хуайнаньцзы<sup>125</sup>. Он знает и многое другое. Например, ему известно, что у Неба девять этажей, а следовательно, там имеются девять дверей. В нашем теле также проделано девять отверстий, так что мы обеспечены лучше птиц, у которых, поскольку они рождаются из яиц, на одно отверстие меньше; впрочем, их восемь отверстий соответствуют восьми музыкальным инструментам. И именно благодаря птице фениксу была «открыта» музыка. Хуайнаньцзы<sup>126</sup> знает еще и то, что у нас имеется пять внутренних органов, ибо существуют Пять стихий. Десять месяцев вызревания требуются для формирования тела с его пятью внутренними органами и отверстиями, которыми они управляют: легкие и два глаза, почки и две ноздри, печень и два уха, желчный пузырь и рот... что составляет, если сосчитать, лишь четыре внутренних органа и семь отверстий. Искусство примирить между собой классификации — трудное искусство, но выгода велика, если удастся их совместить: появляется общий порядок в макрокосме и микрокосмах.

Теории Пяти внутренних органов и девяти (или семи?) Отверстий позволяют показать, что структура человека смоделирована по образцу вселенной. Они послужили еще раз, когда при определении Пяти стихий и Пяти планет вообразили доктрину, некоторые разделы которой, может быть, и древни, ибо во все времена Семь отверстий увязывали с Семью небесными наставниками и с Семью звездами Большой Медведицы. Во всяком случае, обе теории соотносятся с древними мифологическими классификациями. На них не перестают ссылаться при каждой попытке представить целостную картину действительного. Отнюдь не пытаясь освободиться от мифологии, профессиональная и ученая мысль заимствует у нее свою символику и свой метод. Роль ученого и состоит в извлечении из мифов своей доктрины. Сумма знаний складывается благодаря увеличению, путем аналогий, количества соотношений. Как и во времена, когда были созданы стихи «Книги песен» («Ши цзин»), великий принцип этих соотношений и взаимодействий («тун») заключается в солидарности, соединяющей природное с человеческим, материальное с духовным.

В «Хун фань» этот принцип предполагается. Он там проиллюстрирован путем установления — *благодаря порядку, которому следуют при перечне,* — соответствий *Пяти стихий* и их порождений

— Пяти форм человеческой деятельности («ши»), а также их результатов — Пяти небесных знамений («чжэн») и указаний, которые они предоставляют, свидетельствуя о громком отклике, который получает на Небе хорошее или дурное поведение людей и нравы, поощряемые правительством. Как показывает приводимая здесь таблица, в этих знамениях материальными символами выражаются «добродетели», вытекающие из симметрической деятельности. Как видно, существует жесткое соответствие между Небесными знамениями и человеческой деятельностью, занимающей *то же положение* в перечне. Это соответствие не может быть менее жестким между этими формами деятельности или этими знаками и симметричными им стихиями. К слову сказать, параллели в деталях бывают поучительны, поскольку Ян сближается с Огнем (= Югу и Лету) и с Водой (= Северу и Зиме) Дождя, который здесь вроде бы ассоциируется с Инь (= Мраку и облачной погоде)<sup>127</sup>. Хотя в дальнейшем перечень оказывается изменен и в подробностях обнаруживаются многочисленные расхождения, изложенная в «Хун фань» система продолжала вдохновлять *таблицу соответствий*, на которую ссылались как философы, так и ритуалисты (см. с. 257).

Порядковые номера	1	2	3	4	5
Стихии	Вода соленый	Огонь горький	Дерево кислый	Металл едкий	Земля сладкий
Людская деятельность	Жест Важность	Слово Упорядоченность	Взгляд Мудрость	Слух Доброе согласие	Воля Святость
Небесные знамения	Важность Дождь	Упорядоченность Ян	Мудрость Жара	Доброе согласие Холод	Святость Ветер

Список равноценных сущностей никогда не приводится полностью, ибо существует множество расхождений между взглядами на них, касающихся подробностей, однако тот, что извлечен из «Юэ лин» (см. с. 258 сверху), охватывает лишь сферу обрядовых предметов и жестов. Но Хуайнаньцзы<sup>128</sup> учит: с одной стороны, Ветер, Дождь, Холод и Жара отождествляются с актом приема дара и его вручением, радость — с гневом; с другой стороны, Гром связывался с Селезенкой, а Почка с Дождем. *При посредстве Стихий и Внутренних органов жесты и чувства соединялись с космическими явлениями или, лучше сказать, с «Небесными знамениями».*

<i>Стихии</i>	<i>Дерево</i>	<i>Огонь</i>	<i>Земля</i>	<i>Металл</i>	<i>Вода</i>
<i>Страны света</i>	Восток	Юг	Центр	Запад	Север
<i>Цвета</i>	зеленый	красный	желтый	белый	черный
<i>Вкусы</i>	кислый	горький	сладкий	едкий	соленый
<i>Запахи</i>	прогорклый	жженный	надушенный	сырого мяса	гниения
<i>Пищевые растения</i>	пшеница	горох	белое просо	масличные	желтое просо
<i>Домашние животные</i>	баран	цыпленок	бык	собака	свинья
<i>Лары или части дома</i>	внутренняя дверь	очаг	бассейн	парадная дверь	дорожка колодец
<i>Духи стран света</i>	Гоу-ман	Чжу-жун	Хоу-гу	Жу-шоу	Сюань-мин
<i>Государя</i>	Тайхао (Фуси)	Яньди (Шэнь-нун)	Хуанди	Шаохао	Чжуаньсюй
<i>Ноты</i>	цзюэ	чжи	гун	шан	юй
<i>Числа</i>	8	7	5	9	6
<i>Пары чисел из десятизначного цикла</i>	цзя-и	бин-дин	у-ци	гэн-синь	жэнь-гуй
<i>Классы животных</i>	панцирные	в перьях	с голой кожей	с шерстью	толстокожие
<i>Внутренние органы</i>	селезенка	легкие	сердце	печень	почки

Восток	Юг	Центр	Запад	Север	
Дерево	Огонь	Земля	Металл	Вода	Вода
Ветер	Дыхание		Туча	Дождь	Гром
Печень	Легкие	Сердце	Желчь	Почки	Селезенка

К тому же Сыма Цянь сообщает нам, что *при посредстве Пяти нот* Пять основных добродетелей соединялись с Пятью внутренними органами<sup>129</sup>. Сыма Цянь, как и «Хун фань», увязывает святость с центром. А очередность стихий, которой следует «Хун фань», вытекает из очередности появления нот. Следовательно, можно считать древним сочетание нот, стихий и добродетелей. Не должна быть менее древней и их общая связь с Пятью внутренними органами. Как это засвидетельствовано в «Юэ лин», обрядовая практика требовала, чтобы каждому времени года, символом которого служила определенная нота, по преимуществу приносили в жертву определенный внутренний орган<sup>130</sup>. «Нота «цзюэ» (=Востоку-Весне=Дереву) возбуждает печень и приводит человека в состояние гармонии с Совершенной Добротой». Ничто не может лучше, чем эта фраза Сыма Цяня, выявить взаимодействие символов и глубинное тождество материального и духовного при господстве космического ритма.

<i>Страны света</i>	Восток	Юг	Центр	Запад	Север
<i>Числа</i>	8	7	5	9	6
<i>Ноты</i>	цзюэ	чжи	гун	юй	шан
<i>Внутренности</i>	Печень	Сердце	Селезенка	Легкие	Почки
<i>Добродетели</i>	Доброта	Дух обрядности	Святость	Справедливость	Мудрость

В своем труде «Все о дискуссии из зала Белого тигра» («Бо хун тун») Бань Гу<sup>131</sup> высказывает аналогичные мысли. Лишь одно отличие усложняет картину: между Верхним и Нижним, Небом и Землей. Оно присутствует и в «Хун фань», где Пять небесных знамений противостоят Пяти стихиям. Для того чтобы утешить умирающего, превосходный врач произнес прекрасную речь, о которой нам рассказывает «Комментарий Цзо» («Цзо чжуань»)<sup>132</sup>.

В своей речи врач противопоставил Пять вкусов, нот и цветов Шести влияниям («ци») — Инь, Ян, Ветру, Дождю, Мраку, Свету. Этот список мало отличается от перечня Пяти знамений: Ян, Ветер, Дождь, Холод, Жара. Одно место в «Гуаньцзы»<sup>133</sup> сближает Страс-

ти с Влияниями, отмечая соответствия с временами года — странами света, стихиями, без объяснения относительно влияний Центра. Во всех этих случаях дела земные противопоставляются делам небесным. И это же противостояние обнаруживается в «Ли юнь»<sup>134</sup>, где оно отмечено числами 5 и 6, то есть числами Неба и Земли. Там идет речь о противопоставлении Шести или Семи страстей Пяти обязанностям. Та же картина наблюдается в «Бо ху тун», где Бань Гу в противоположность Хуайнаньцзы насчитывает пять, а не шесть внутренних органов, но противопоставляет их 6 складам (фу, или 6 фу, как мы видели, приравниваются к Пяти стихиям и еще к Зернам, которые параллельны Стихии Земли).

<i>Страны света</i>	Восток	Юг	Центр	Запад	Север
<i>Символы</i>	Звезды	Солнце	Земля	Перегоны	Луна
<i>Времена года</i>	Весна	Лето		Осень	Зима
<i>Влияния (ци)</i>	Ветер	Ян		Инь	Холод
<i>Стихии</i>	Дерево	Огонь	Земля	Металл	Вода
<i>Части и органы тела</i>	Кости	Дыхание	Мускулы	Ногти	Кровь
<i>Страсти (дэ)</i>	Радость	Наслаждение		Боль	Гнев

Шесть складов тела — малые и большие кишки, желудок, потроха, мочевой пузырь, желчный пузырь (который отличают от печени, единственно признаваемой в данном случае внутренним органом) соединены с Шестью Хэ, то есть с Шестью направлениями, когда их перечисляют, разделив Центр на Верхний и Нижний. Вот так Бань Гу удается противопоставить, как Склады — Внутренним органам, Шесть страстей — Гнев и Радость, Боль и Наслаждение, Любовь и Ненависть — Пяти основным добродетелям. Сходное различие играет большую роль в катехизисе древней китайской медицины «Хуанди нэй цзин». Как и в «Бо ху тун»<sup>135</sup>, там много рассуждают по поводу соответствий макрокосма и микрокосмов. Таблице, которую можно бы составить на основании главы второй, часто противоречат данные других разделов трактата. Думается, увеличить ценой нескольких противоречий символические параллели, из которых извлекают принципы лечения и элементы диагностики, не значит оказать дурную услугу медицине. Эта таблица практически не отличалась бы от той, которую можно составить на основании восьмой главы трактата Бань Гу. Обе проводят различие



	Восток- Весна	Юг- Лето	Центр	Запад- Осень	Север- Зима
I II III	Печень Доброта	Сердце Дух обрядности	Селезенка Добрая вера	Легкие Справед- ливость	Почки Мудрость
	Глаза	Уши	Рот	Нос	
	Глаза	Язык	Уши		
A	Глаза	Язык	Рот	Нос	Уши
	Гнев	Ненависть	Верх / Наслаждение Низ / Боль	Радость	Любовь
	Восток	Юг	Центр	Запад	Север
B	Желчь	Малые внут- ренности	Желудок	Большие внут- ренности	Мочевой пузырь
	Печень	Сердце	Селезенка	Легкие	Почки

между Добродетелями и Страстями. Обе показывают важность, придаваемую отверстиям человеческого тела. Подобно тому как теория Пяти добродетелей увязана с теорией Пяти внутренних органов, теория Отверстий связана с теорией Страстей. Это основы познания микрокосма. Для того чтобы составить опись человека, как его физических, так и нравственных свойств, потребовалось проявить немалую выдумку: следовало примирить между собой классификации, а точнее, показать, что в мире людей, как и в мире природы, порядок и жизнь вытекают из переплетения подходящих то Земле, то Небу числовых классификаций.

Представление о роли Отверстий в человеческом теле выглядит не менее древним, чем суждение о Внутренних органах. В свою

Восток- Весна	Юг- Лето	Центр	Запад- Осень	Север- Зима
Дерево	Огонь	Земля	Металл	Вода
Кислый	Горький	Сладкий	Едкий	Соленый
Печень	Сердце	Селезенка	Легкие	Почки
Мышцы	Кровь	Мясо	Щетина	Кости
Глаза	Язык	Рот	Нос	Уши
Звать	Смеяться	Петь	Жаловаться	Стонать
Сжимать	Суесться	Рыгать	Кашлять	Трястись
Гнев	Радость	Воля	Грусть	Страх
Доброта	Дух обрядности	Чисто- сердечие	Справед- ливость	Мудрость

очередь и оно вдохновляет различные ритуальные обряды, что учитывается в мифологии. Можно думать, что авторами «Хун фань» на это обращено особое внимание. Перечисляемые этими знатоками формы человеческой деятельности включают, помимо Воли или Мысли, чему отводится центральное место, Зрение и Слух, Жест и Слово. В этой концепции проявляется желание достичь симметрии. Оно же проступает в делении человеческого тела на восемь частей, отождествляемых с восемью триграммами, что исповедовалось знатоками гадания: Глаза сочетались с Востоком, Ушам следовало быть с Западом<sup>136</sup>. В равной мере в «Хун фань» размещены на Закате Слух и на Восходе — Зрение. При распределении отверстий Северу и Воде придают Почки, а затем — Уши. Глаза и язык обычно остаются на Востоке и Юге. В «Хун фань» Зрение и Слово также приданы Востоку и Югу, тогда как Жест — Северу. Север — это область (сфера) Почек: как мы увидим, они начальствуют над танцем и жестикулацией.

Восток	Юг	Центр		Запад	Север
Гнев	Ненависть	Верх	Низ	Радость	Любовь
		Наслаждение	Боль		
Дождь	Инь	Свет	Мрак	Ветер	Ян

Хотя теория роли Отверстий человеческого тела стара, расхождения во взглядах на ее применение появились с момента ее возникновения, ибо с самого начала следовало примирять весьма различные классификации. В «Бо ху тун» содержится выразительный тому пример. Собственную систему размежевания автор подкрепляет ссылкой на позаимствованное в «Ли юнь» выражение: «Пять природных качеств, «у син», осуществляются через Шесть страстей»<sup>137</sup>. Однако это выражение больше не обнаруживается в «Ли юнь», когда текст этого трактата был издан в составе «Ли цзи»<sup>138</sup>. Напротив, там встречается указание на то, что имеется Десять обязанностей и Семь страстей, а именно *радость, гнев, боль, страх, любовь, ненависть, желание*. Комментаторы не отмечают существования сохраненного Бань Гу иного текста, но один из их числа упоминает в «Комментарии Цзо» место о *Шести* небесных влияниях, а затем добавляет, что на Земле они соответствуют *Шести* страстям — *радости, гневу, боли, наслаждению, любви и ненависти*. Это именно те Страсти, что перечислены в «Бо ху тун». Но цитируемый текст совсем не упоминается; автор предпочитает указать их

соответствие Шести небесным влияниям и заключает: «Желание — это наслаждение... страх же представляет седьмую страсть»<sup>139</sup>.

Итак, имеется 6 Небесных влияний. — Имеется также 6 или 7 Страстей. — Имеется 6 или 9 Отверстий. — Однако если имеется 6 Складов, то лишь 5 Внутренних органов. — Отверстия практически не упоминаются без уточнения, что их — 7. Это семь лицевых отверстий — два глаза, два уха, две ноздри и рот. Лишь изредка упоминаются два нижних отверстия, являющиеся «инь». В принципе нетрудно, если брать все 9 Отверстий, соединить их с Пятью внутренними органами. Глаза, уши, ноздри, отверстия «инь» идут парами и принимаются за четыре, и рот составляет пятое. Нижние отверстия с легкостью можно уступить двойному внутреннему органу — Почкам, а Ноздри — перед Легкими. Без особого труда Глаза сочетаются с Печенью, которым Желчный пузырь может послужить дополнительным органом. Остаются Сердце и Селезенка, Уши и Рот. Очень подходяще соединить Рот с Селезенкой, центральным и единственным внутренним органом. Чистосердечие (искренняя вера) последует за Ртом к Центру. Следовательно, Сердцу достанутся Уши<sup>140</sup>. Но приличествует ли ему эта доля? Сердце — это внутренний орган «ян», оно отдельно. У него есть право находиться впереди («ян»), в груди («ян»), на самом верху тела («ян»), подобно князю («ян»)<sup>141</sup>. К тому же разве оно, подобно героям Ян и Левой стороны, не становится уже к Земле и не расширяется к верху?<sup>142</sup> Уши, отрезаемые у военнопленных, дабы лишить их мужской силы, хорошо сочетаются с почками «инь», находящимися внизу, «инь» Живота, «инь» Низа, словно подданные, служащие «руками и ногами государя», и удачно расположены, чтобы вдыхать жизнь в пляшущие ноги<sup>143</sup>. Поскольку нижние отверстия не принимаются во внимание<sup>144</sup>, остаются только, помимо рта, три пары отверстий на пять внутренних органов. Но разве не существует обыкновения *удваивать* то, что в *центре*? И разве во рту нет Языка? Если Глаза остаются за Печенью, Ноздри за Легкими, Рот за Селезенкой, то Сердце придается Языку, *отверстиею* спасения<sup>145</sup>. Для того чтобы, как и раньше, насчитывалось семь отверстий, притом что и глаза, и ноздри, и уши каждое продолжают приниматься за два, нужно считать вместе рот и язык.

Как только будут примирены и увязаны между собой классификации на основе 9, 8, 7, 6, 5, останется лишь оправдать равнозначности. Детская игра для ученого, чем поспешит воспользоваться знахарь. — Сердце красное, а это цвет Огня, цвет радости; Гром является шумом Огня и смехом Неба<sup>146</sup>. Сердцу также подчинены Смех, Суета, Радость. — Плачи и Грусть завясят от Легких. Они белы, словно Осень, Запад, Тигр, Закат, Великая белая звезда (Ве-

нера) и траур. На Западе расположена область Гор и Ущелий, куда врывается Ветер и откуда появляется Дождь. Отверстие Легких, Нос, высоко торчит на лице; его пронизывают глубокие провалы; из них вытекают сопля, и им дышат<sup>147</sup>. — Благодаря глазам плачут и являются ясновидящим: это отверстия Печени, которая, будучи зеленой, соответствует Весне, Дереву и Ветру. Ветер гонит темные тучи, придает блеск каплям дождя<sup>148</sup>. Таковы слова поэтов. Физиологи же пояснят, что Дерево, питая Огонь, дает свет и каждой весной на нем распускаются почки, искрится сок<sup>149</sup>. А разве свет не исходит с Востока? Разве Восток, как и Весна, не оказывает благотворного влияния? Легкие являются внутренним органом Доброты...

Как только представления об отверстиях и о внутренних органах были взаимно увязаны, с физиологией и психологией было покончено. Однако с их помощью познавался не просто уникальный микрокосм. Они способствовали общему познанию Неба и Земли: есть взаимосвязь между Внутренними органами, Страстями, Добродетелями, Стихиями, Отверстиями, Небесными влияниями. Кто познал человека, познал мироздание и структуру вселенной, словно собственную историю. Нет необходимости с превеликим трудом разрабатывать специальные отрасли науки: знание едино. Как только география признала горы костями земли, она узнала о них все: они придают миру, так же как скелет телу, необходимые устойчивость и прочность<sup>150</sup>. Физиология сразу же признала, что кровь течет; она точно понимала роль сосудов, по которым струятся жизненные соки. Достаточно было сделать одно наблюдение, что вселенную пронизывают несущие воду реки<sup>151</sup>, и все становилось понятным. Являются предметами одного порядка волосы и деревья, пух и растительность. Об этом хорошо известно политикам и создателям хорошей погоды. Они могут сочетать различные способы действия: если на горе уничтожить растительность, если вождь приносит в жертву свои волосы, несущие плодородие дожди перестают падать<sup>152</sup>.

Счастливы историки и физиологи! Надлежит ли им нарисовать портрет Гаоя, разработать его генеалогию или генеалогию Конфуция или же охарактеризовать ум Учителя? Их исследование быстро завершается. Гаоя был министром юстиции у Шуня, который поручил ему расследование преступлений; внутренним органом крепкой веры служит селезенка; у Гаоя был очень большой рот, и он его широко раскрывал... на манер птиц или лошадей: на самом деле Гаоя был сыном Нюйсю, которого звали Да-е. Он зачал, проглотив яйцо, и все его потомки, смахивавшие на птиц, умели выращивать лошадей<sup>153</sup>. — Конфуций принадлежал к роду Инь, царство-

вавшему под знаком Воды. На темени у него была вмятина, напоминавшая впадину, которые бывают на вершинах холмов, где собирается вода. Собственно его семейное имя и значит «впадина», а имя личное — «пустотелый курган»; вода соответствует почкам и черному цвету. Соответственно цвет лица Конфуция был очень тмен (признак глубины), а его ум отмечен мудростью, ибо мудрость зависит от почек<sup>154</sup>.

Еще более счастливы философы и врачи! Им принадлежит чудесная область мифологических классификаций. Какой замечательный материал для людей, для которых спор — ремесло! До бесконечности поставляет он мотивы для диагноза или суждения, тайны терапии или нравственного руководства. При способности мудрствовать о макрокосме и микрокосмах там можно обнаружить все рецепты для того, чтобы хорошо пожить или прожить хорошую жизнь. И уж в любом случае средство заставить согласиться, что, поскольку таков порядок вещей, все идет к лучшему. Заболел князь династии Цинь. К нему позвали мудреца и врача. Оба пришли к выводу, что ничего поделать нельзя. «Совершенно верно», — отвечают им, ибо оба специалиста говорили весьма учено. Мудрец, опираясь на исторические и астрономические сведения, ссылаясь на действие духов, а доктор, подхватив велеречивые доводы, пустился в рассуждения о порче: «Здесь, на земле, *Шесть небесных влияний* превращаются в Пять вкусов, обнаруживаются в Пяти цветах, их проявлением служат Пять нот. Избыточность порождает Пять болезней. Этими Шестью влияниями служат Ян и Инь, Ветер и Дождь, Мрак и Свет. При хорошем размежевании они образуют Четыре времени года, а выстроенные по порядку — Пять делений года по 72 дня. Как только они чрезмерны, приходит беда. Избыточность Инь порождает простуду, избыточность Ян — горячку, избыточность Ветра — боли в конечностях, избыточность Дождя — боли живота, избыточность Мрака — душевные расстройства, а Света — сердечные болезни. Связанная с Ян женщина, ночная спутница, нуждается в мгновениях темноты. Но если отношениями с ней злоупотреблять, появляется внутренняя горячка и пагубное умственное расстройство («гу»). Слово «гу», или «порча», связано с чрезмерностью и умственными расстройствами. Его пишут, сочетая два иероглифа — «ваза» и «паразит». Выбирающееся из помещенного в вазу зерна, «гу», крылатое существо, и является «гу», «порчей»<sup>155</sup>. Царь династии Чжоу сказал: «Девушка тревожит мысли юноши; ветер опрокидывает холм». Это гексаграмма Гу<sup>156</sup>. Все это связано между собой, «тун!»» Едва он закончил свою речь, как все воскликнули: «Какой замечательный врач!» И с удовольствием щедро заплатили ему за визит<sup>157</sup>.

Для больного нет ничего разумнее, чем обратиться к говорливому врачу и осведомленному в истории мудрецу. Физиология и гигиена или мораль смешиваются с материей — или, точнее, с историей, иначе говоря, с искусством составления календаря. Анатомия и психология или логика путаются с космографией, географией или политикой. А сутью политики является искусство, называемое в дальнейшем геомантией («фэншуй»), благодаря которому китайцы рассчитывали обустроить мироздание, приложив к нему свою классификационную систему, то есть правила социальной организации. Общие для макрокосма и микрокосма геомантия и календарь, морфология и физиология — вот единое правило и полное знание. Это знание и это правило являются своего рода подсказкой для людей и учат их нужному поведению. Любое существо оказалось бы мятежным создателем беспорядка, нарушай оно малейшие предписания этикета. Этикет — вот единый закон. Благодаря ему во вселенной царит порядок. Ему обязаны быть покорны малые и великие в каждом своем поступке, в каждом жесте.

## Глава третья

### ЭТИКЕТ

Вместо того чтобы тщательно определять последствия и их причины, китайцы главный упор делают на перечисление соответствий. При этом цивилизационный порядок они решительно не отличают от порядка вселенной. Зачем задумываться над тем, чтобы констатировать необходимую, незыблемую последовательность? Перечисление традиционных условностей требует более изощренного искусства и представляет несравнимо больший интерес. Знать в этом случае — значит мочь. Если государи одновременно мудрецы, они творят цивилизацию, ее поддерживают, распространяя на любую иерархию существ стройную систему жизненных позиций. Их мало тревожит тягота законов, ибо им достаточно авторитетности традиционных правил. Люди нуждаются исключительно в образцах для подражания, и таков же мир вещей. Никому не приходит в голову видеть в материальном мире царство необходимости, и никто не требует свободы для сферы нравственности. Макрокосм и микрокосм в равной степени стремятся сберечь почитаемые обычаи. Вселенная — это всего лишь поведенческая система, а дух своим поведением не отличается от материи. Различия между духом и материей практически не проводится. Китайской мысли совершенно чуждо представление о душе, как о некоей чисто духов-

ной сущности, которая противостояла бы телу как воплощающему всю совокупность материальных тел.

\* \* \*

Лецзы долго обосновывает мысль, что наиболее реальные действия — это действия без соприкосновения, не приводящие к утрате энергии<sup>158</sup>. Действовать — значит влиять. Мысль, что можно действовать простым влиянием, не является исключительно даосской. Это подтверждает история, рассказанная в «Комментарии Цзо»<sup>159</sup>. Умелый возчик сумел довести доверху нагруженную повозку, хотя постромки едва держались. Поменяйте возчика и оставьте в повозке лишь немного дров, и постромки сразу же порвутся. Они лишились крепости, потому что на них больше не оказывает влияния возчик с его мастерством. Материя и дух, а вернее, то, что мы называем этими словами, не образуют в Китае два разных царства. В Китае это общепринятое представление. У Лецзы<sup>160</sup> это одна из основных идей его системы. Вот почему рассказывает он снисходительно, со всей серьезностью, какую философ способен сохранить при споре, он рассказывает сцену из комедии, разыгранной куклами при дворе государя Му из династии Чжоу. Показывавший ее бродячий комедиант изготовил куклы из покрашенных и отлакированных кусочков дерева и кожи. Эти фигурки отвешивали поклоны не хуже людей, а кроме того, они мило танцевали и пели, не фальшивя. Все дело было в том, что они обладали всеми внутренними органами и всеми отверстиями. Допустим, их лишили бы почек. Тогда они не смогли бы больше танцевать. А если бы у них убрали печень? Они ослепли бы. Снабженные всеми Пятью внутренними органами и всеми отверстиями, они испытывали и все страсти. Государь Му был разгневан: куклы бесстыдно подмигивали его фавориткам. Эти философско-магические демонстрационные приборы стоили столько же, что и люди: у них были их лица. Когда Хаос, доказав свою воспитанность, завоевал право быть принятым среди людей, двое его друзей, духи молнии, посвятили целую неделю тому, чтобы придать ему человеческое лицо, которое он заслужил, и проделать в его теле семь отверстий, каждый день недели прокалывая по одному<sup>161</sup>. На седьмой день операции, рассказывает Чжуанцзы, Хаос скончался. Этим подчеркивалось, что любая инициация или любое рождение походят на смерть. Истинная смерть, напротив, сопровождается исчезновением всех отверстий в теле. Глаза усопших закрываются. Им закрывают рот. Нет сомнения, что начиная с глубочайшей древности нефритом запечатывали все отверстия: этот обычай родствен традиции рисовать на гробах Семь звезд Большой Медведицы<sup>162</sup>. Требовалось, чтобы труп не распространял по-

гребальную заразу и само начало смерти. В равной мере у преступника требовалось замкнуть в теле преступное начало и сам дух злодейства: поэтому все отверстия его тела затыкались из предосторожности, но не из жестокости<sup>163</sup>. У мудрецов и людей чистых все отверстия, как семь на лице, так и семь — в сердце, открыты и функционируют свободно. Достоинства живого человека приобретаются и закрепляются лишь тогда, когда первые отверстия широко открыты. Святость же достигается, как только открыты или скоро будут открыты остальные отверстия<sup>164</sup>. Сила жизни достигает максимума, когда ничто не мешает потокам, соединяющим макрокосм и микрокосмы. Отсюда и проистекает значение отверстий.

Это значение, извечно признаваемое традицией, объясняется престижем, которым в Китае повсеместно была окружена магия выделений и дыхания. Требуемые этикетом предосторожности, на первый взгляд вроде бы подсказанные заботой о чистоте, на самом деле обусловлены опасением заставить начальника страдать или дать врагу возможность воспользоваться выделениями, потерями или упадком того, что называется жизненной силой. Обязанность близких, прежде всего сыновей<sup>165</sup>, тщательно собирать и прятать плевки и отхаркивания родителей; им же приходится улавливать последнее дыхание родителей, закрывать последним глаза и рот, наваливать кучу одежды на все отверстия, с тем чтобы ничего не утратить из родительской сущности, собирать ногти и волосы родителей и вместе с водой, которой был омыт труп<sup>166</sup>, закапывать в землю под домом. Можно воздействовать на чужого человека, да и на всех его близких, если владеешь частью или остатком его естества. К тому же, похищая отобранную частицу, можно присвоить то, что есть в нем от жизни, овладеть силой его зрения или тонкостью слуха, если удастся захватить его глаза или уши, наконец, самую жизнь в ее источнике, если похитить первую кровь девственниц или едва сформировавшийся плод. Подобная практика, наказуемая в кодексах последних династий, на самом деле отнюдь не нова. Не из жестокости или тираничного любопытства последний царь династии Инь, Чжоу-синь, вскрывал животы беременных женщин и пожирал тела убитых врагов<sup>167</sup>. Любой вождь, любой колдун испытывает потребность в восстановлении собственной мощи, своей сути, жизни, ибо он обязан растрачивать всю свою жизненную силу на общее благо. Колдуну приходится использовать свою, когда ему приходится оживлять кукол или заставлять биться фигурки на шахматной доске<sup>168</sup>. Даже возчику приходится расходовать свою жизненную силу, когда он вожжами успокаивает лошадей. Но насколько больше расходует вождь! В результате прямого влияния (у себя мы говорили бы о воздействии духа на дух) только выпрямляется его мысль, скачут



прямо лошади его колесницы, точно в цель летят стрелы его подданных, как только его мысль становится точна. Достаточно, чтобы колдун достал врага своим плевком или подул на его тень, и несчастный погибает от язв<sup>169</sup>: в своей слюне и в своем дыхании колдун собрал всю силу присущих ему магических достоинств. Но царский труд поистине требует концентрации всей его живительной мощи. Всех воинов охватывает дыхание вождя. Когда же он стучит в барабан, то сообщает всему сражению ритм собственного порыва<sup>170</sup>. Едва князь скажет «да», как его указ приобретает характер выполненного; он немедленно действен сам по себе и не важно, что на практике его еще предстоит осуществить. В княжеском «да» сосредоточена вся живительная сила, которую практика этикета поддерживает в князе незатронутой. Если существует этикет костюма, прически, смеха и плача, совокупления, если нужно, чтобы нижестоящий из уважения то одевался, то оголялся, а женщина всегда оставалась совершенно закрытой, тогда как колдунья действует обнаженной, если требуется сбривать волосы у преступников, а женщинам тщательно укрывать свои волосы, в то время как колдунья пляшет с растрепанными волосами, если вождь то сбривает свои волосы, чтобы принести их в жертву богам, то тщательно, подобно женщине, закутывается, то пляшет с распущенными, как у колдуньи, волосами, если надо избегать кашлять, чихать, зевать, сморкаться, рыгать, если не надо ни смеяться, ни плакать бездумно, но во время траура во весь голос выражать свою скорбь, а дружбу скреплять смехом или улыбкой, если отец обязан смеяться, давая право на жизнь своему малышу, а ребенок должен смеяться, когда приобретает имя отца, и плакать, чтобы заслужить это имя, если женщине опасно, что ее заставили засмеяться, и в той же мере опасно, если этого не удалось добиться, если она должна скрывать улыбку, пряча рот за рукавами, если она никогда не должна заставлять вздыхать мужчину, если нужно то отдаваться, то хранить себя, если вождь, которому в иных случаях приходится расходовать себя без остатка, принимает большие предосторожности, чем кто-либо другой, чтобы остаться непроницаемым и немым, то потому, что тело через все свои отверстия позволяет в него проникать и из него ускользать, умеет удержать, распространить вокруг и даже пленить сущность, равноценную могуществу, и то могущество, что равноценно сущности, то, что творит существо, и то, что творит бытие.

Не только даосы, а все авторы согласны с принципом, что деятельность, страсти, потрясения истощают существо, уменьшая в нем его сущность и мощь. Все также допускают, что отверстия есть органы чувств, а Страсти и Деятельность (или Добродетели) зависят от *Складов* («фу») или Внутренних органов, которые называют Амба-

рами («цзан»), и что Внутренние органы, Склады, Амбары взаимодействуют. В то время как китайцы смешивают свои представления о *сущности* и *мощи* в единое представление о бытии, они придают, как мы это видели, исключительную важность *пище*. Значимость индивида проявляется в количестве вассалов, которых тот может накормить<sup>171</sup>, а его авторитет зависит от того способа, каким он себя кормит, от количества выделяемой им пищи. Неразличимы, тесно связаны между собой респектабельность, богатство стола, бьющая через край жизненность, действенность. Говоря нашим языком, можно было бы сказать, что только у людей знатных есть душа, потому что только у них есть предки, которые заслуживают того, чтобы их кормили. Знать, вожди, боги богато наделены могуществом и материально: они приносят пищу. Они с нарочитостью раздают другим, сами этим пренебрегая, то, что у них имеется в избытке. Им принадлежит вся еда, но они извлекают из нее лишь сущность («цзин») или добродетель («дэ»)<sup>172</sup>. Им достаточно насладиться ее ароматом и только попробовать вкус. Их жизненность крепнет, по мере того как их жизнь становится духовнее. Протокольное распределение пищи сопровождается этикетом застолья<sup>173</sup>. Тот, кто ест согласно этикету, заостряет и увеличивает, подкрепляет и облагораживает, дополняет и концентрирует в себе более утонченную по своей сути и более богатую по содержанию жизненность. Но, как говорится в «Хун фань», только у царя «пища драгоценна», ибо он — центр, ось мироздания<sup>174</sup>. Врачи сочетают для него разные вкусы<sup>175</sup>, а его первый министр — а лучший министр тот, что разбирается в кухне<sup>176</sup> — питает в лице императора Царственную добродетель («ван дао»)<sup>177</sup>. Он устраивает подношение дани таким образом, чтобы было под рукой все необходимое для формирования души хозяина, я хочу сказать, для питания наиболее цельной и единой, наименее материальной и наименее поддающейся разрушению, достойной вселенной власти, такой, наконец, что в ней можно увидеть очаг неослабного сияния. Для сохранения нерушимым этого действующего начала необходимо собрать в подходящее время и в подходящем месте сущность всего того, что есть жизнь во вселенной. Для своего хозяина первый министр приказывает доставить крессон, салат из болота Юн-Мэна, бобы «юнь» с горы Янхуа, а четырехлистную марсилею из глубины Куньлуна<sup>178</sup>. Он учит врачей тому, как обязаны сочетаться и соединяться («тяо хэ»)<sup>179</sup> различные вкусы. В зависимости от времени года соусы будут готовиться на уксусной, винной, имбирной или солевой основе, но всегда с добавкой меда, ибо сладкое связано с расположенной в центре Земли<sup>180</sup>. Весной будет подаваться хлеб с бараниной, под уксусным соусом, ибо у баранины прогорклый запах, а подходящий в данном

случае кислый вкус приличествует весной и «слабит», так что следует «укрепить» желудок<sup>181</sup>. К тому же Восток — это местоположение Мышц, зависящих от Печени, которую «производимая» Деревом Кислота в свою очередь «производит» (так гласит катехизис медицины)<sup>182</sup>. Сочетая мясо Пяти или Шести домашних животных, Пять или Шесть культурных растений, Пять запахов и Пять вкусов, укрепляют в ритме, соответствующем мировому порядку, Пять внутренних органов<sup>183</sup>, хорошее состояние которых эксперты смогут установить, проверив 9 Отверстий и обследовав с помощью 5 Звуков и 5 Цветов 5 Выделений («ци»)<sup>184</sup>. Было бы дурной приметой, в которой увидели бы подтверждение расстройств микрокосма и макрокосма, если бы зимой, когда Сын Неба надевает черные украшения, у него не было бы черного оттенка кожи, хочу сказать, цвета Почек, ибо зимой их Влияние («ци») должно преобладать. Солью приправляют и зимнюю пищу из пшена и свинины. По тем же причинам нужно, чтобы зимой голос брал ноту «юй».

«Человек есть сердце Земли и Неба, правило Пяти стихий: когда, будучи накормлен Пятью вкусами, он различает Пять нот и надевает Пять цветов, тогда-то и *есть в нем жизнь!*»<sup>185</sup> Знатные «съедают свой удел»<sup>186</sup>, вождь, Человек Единственный, кусок за куском, съедает вселенную. В своем теле, в Пяти его амбарах, он запасает на черный день сущность всего самого изысканного, что производится жизнью вселенной. В Пяти временах года — странах света он собирает жизнь во всей ее изначальной свежести. Себя он вскармливает первыми побегами. В «Ши цзине» сказано: «Зерна содержат в себе жизнь»<sup>187</sup>. Более могучая жизнь извлекается из свежих или живых продуктов питания<sup>188</sup>, но, когда ее оттуда черпают еще совсем новую и чистую, она оказывается смертельным ядом для существ нечистых. Внутренности дурного князя превращаются в навоз, и их охватывает гниение, как только он пробует хлеб нового урожая<sup>189</sup>. В то же время внутренности мудреца остаются здоровыми, а его чистота возрастает вместе с жизнью, в ходе которой он все больше приобщается к святости, вслед за богами пробую от добродетели («дэ») принесенных им сезонных жертв. Если в пище заключена жизнь, то там же находится и начало смерти и разложения. Каждая еда является божьим судом, а в еще большей мере каждая выпивка, ибо напиток есть экстракт, экстракт смерти или экстракт жизни, убивающий преступников и поддерживающий добрых людей<sup>190</sup>. Поэтому именно в момент обновления этикет требует от государя решающей проверки вином. Надо, чтобы он показал себя способным обеспечить надежные урожаи, непрерывность жизни. Он заслужит права оставаться вождем, и его будут приветствовать криками «Десять тысяч лет!»<sup>191</sup>, если успех проверки покажет, что

жизнь для него не яд. Когда, выпив столько, сколько от него требуется, он останется стоять прямо<sup>192</sup>, значит, он чист и через обновление своей жизненной силы смешается с макрокосмом.

Похоже, только вожди «имели душу». Священные попойки и кутежи поддерживали их мощь, омолаживали, настраивали их жизнь на ритм вселенной. Китайцы совершенно не верят, что душа вдыхает жизнь в тело. Можно бы сказать, что, скорее, они верят в то, что душа появляется после обогащения телесной жизни. Но лучше избегать слова «душа», которому в китайском языке ничто не соответствует, если в него вкладывать представление о чисто духовной сущности. «Демоны» и «призраки» — «гуй» и «шэнь», обозначающие также «духи» и «божества», относятся к явным физическим явлениям. Будь то говорящие камни, убивающие вепри, сражающиеся драконы<sup>193</sup>, «гуй» и «шэнь» всегда выступают в материальной форме. Сами предки едят и пьют лишь потому, что церемонии их культа позволяют им возродиться в теле одного из их потомков. Нужно обладать признанным положением в феодальной иерархии, чтобы получить прозвание «шэнь», заслужить титул, как, к примеру, князь Грома или Ветра. С другой стороны, крупный сеньор, возглавляющий религиозный культ, может считаться «шэнь»<sup>194</sup>. Слово подходит для каждого, кто наделен религиозным авторитетом. Когда случается неожиданное, тревожное, необычайное событие, говорят о «гуй». Мудрецы не верят в говорящие камни, в то, что драконы состязаются и сражаются, что покойники возвращаются, чтобы убить своих врагов<sup>195</sup>. По всей видимости, последнее случается наиболее часто, и мудрецы успокаивают волнение в обществе, разрешая совершить жертвоприношение: любое питающееся существо оказывается умиротворено. Регулярно назначаемые, «шэнь» получают установленное протоколом количество пищи и жизни, вроде тех знатных особ, что едят на помосте вождя: они живут при дворе хозяина горного мира и могут вдыхать дым жертвоприношений. Те же, кто не получает регулярно сезонных подношений, неправедные умы, отсутствующие в протокольных списках, находящиеся в конце жизненной карьеры старики, имя («мин») которых *уже было передано* живым, жалкие мертвецы, всей своей жизнью *не заслужившие имени*, все эти люди обозначаются словом «гуй», и их кормят от случая к случаю. Речь о существах, место которых — в подземном мире; им вообще не следовало бы покидать Желтых источников. К несчастью, если земля растрескивается, они оттуда ускользают<sup>196</sup>. Достаточно смочить землю, устраивая возлияния, чтобы они, умиротворенные, туда вернулись. Эти возлияния, словно при жертвоприношениях Земле, должны состоять из *крови*, вытекающей из сырого мяса. Лишь «шэнь» имеют право на *выделения* («ци»), из

мяса приготовленного, сваренного. Питаемые различно, неравно, ни «гуй», ни «шэнь» не располагают полной («шэн»), жизненной силой, присущей всем щедро наделенным кровью («сюэ») и дыханием («ци») людям. Мастера гадания допускают, что конец и начало, смерть и жизнь зависят от игр Инь и Ян, сочетаний Тьмы («ю») и Света («мин»), схваток и союзов Неба и Земли. Цзин (сущность) и Ци (дыхание) образуют Существа («у» составляет 10 000 существ, причем человек не стоит отдельно); а в основе принципа чередования их существований лежит принцип путешествий («Хунь»). Таким образом можно различить важнейшие стороны того, что есть «шэнь» или «гуй»<sup>197</sup>. Спрошенный по поводу «шэнь» и «гуй», Конфуций, во всяком случае так утверждают, ответил: «ци» («дыхание») есть полное совершенство («шэн») того, что есть «шэнь». «По» есть полное совершенство того, что есть «гуй»<sup>198</sup>. Действительно, китайцы противопоставляют дыхание и кровь, «Хунь» и «по». В приписываемом Конфуцию высказывании показано, что «Хунь» не отличается от Дыхания. «По» не отличается от крови. Приписываемое Цзычаню из Чжэн (534 до н. э.) наблюдение, несомненно выражавшее очень древние суждения, относилось «по» к началу зарождавшейся жизни, тогда как «Хунь» появлялся только после рождения<sup>199</sup>, иначе говоря — и обряды это подтверждают — после того, как отец, смеясь и заставляя смеяться ребенка, сообщает ему свое дыхание и *дает имя* («мин»). Смерть же случается, когда «Хунь» отправляется в путешествие. Убедившись, что Дыхание покинуло умирающего, близкие, выкрикивая «мин», пытаются задержать «Хунь» на коньке крыши прежде, чем он удаляется ввысь, к Сияющему Небу. Что касается «по» (новорожденный обретает жизнь прямо на земле), то он возвращает «гуй» на землю и после этого сам становится «гуй». Телу надлежит сгнить и разложиться в глуби, во мраке, Инь, а все запахи суть выделения (или «цзин»), *являвшиеся сущностями*, которые в «Си цы чжуань» противопоставляются «ци», «дыханию», доносящиеся от погребенного тела: якобы так, отмечают, высказывался Конфуций, добавляя при этом, что «Ци» уносится ввысь, дабы там сверкать. Если нас принудят перевести слова «по» и «хунь», мы вынуждены будем сказать, что «хунь» представляет собой душу-дыхание, тогда как «по» — душу-кровь; наряду со всей условностью самого слова «душа» его использование в единственном числе порождает безусловно бессмыслицу. Ведь «хунь» есть «ци», иначе — «дыхание», а также «ци» — «влияния», «выделения», а «по» есть кровь, но одновременно и «цзин» («сущность»), и «цзин» («эманации», «выделения»). Действительно, следует видеть сложные пары и в «ци», и в «цзин», составляющие вообще любые существа, так же как в дыхании и крови, свойствах живых существ.

Это пары, поскольку над мыслью господствует антитеза Инь — Ян. И это сложные пары, поскольку категория Четы стоит над другими категориями — числовыми, пятеричными и шестеричными классификациями, на основе 7, а также 8 и 9... Теория так называемых «врожденных душ»<sup>200</sup> не отмечалась до появления христианства, но связь страстей, тоже называемых «цзин», как и эманации, с внутренними органами<sup>201</sup> известна издревле, подобно взаимоотношению между страстями и выделениями, «ци» и влияниями или выделениями Неба, внутренних органов и отверстий тела. «Гуй» и «шэнь» — это не бесплотные души. «Хунь» и «по» не считались двумя душами, из которых одна была бы материальной, а вторая — духовной. В них надо видеть рубрикаторы двух наборов жизненных начал, причем один восходит к крови и всем телесным жидкостям, а второй — к дыханию и всем выделениям организма. Поскольку отец дает ребенку дыхание и имя («мин»), первая группа считается «ян», а поскольку мать дает ребенку кровь и пищу, вторая группа относится к «инь». Она увязывается с Землей, дающей пищу и несущей человека на себе; первая же с обнимающим и согревающим Небом<sup>202</sup>, к которому поднимается жаркий дым жертвоприношений, тогда как почва, увлажняемая возлияниями, тучнеет от разлагающихся тел. Земля вернет их в виде пищи, ибо жизнь чередуется со смертью, и все возвращается к жизни, как и все возвращается к смерти («гуй»); над круговоротом времен года и перевоплощениями царят циклический порядок и пятеричный ритм.

\* \* \*

Враждебная любым спиритуалистским взглядам, китайская психология — это психология поведения, приспособившаяся к морали жизненной позиции.

Сегодня миссионеры охотно признают, что в Китае невозможно обнаружить никакого следа представления о первородном падении или грехе<sup>203</sup>. Но их предшественники были до такой степени озабочены выяснением того, является ли по своей природе человек изначально хорошим или дурным, что навязали китайцам перевод слова «син» словом «природа». «Син» пишется с помощью ключа «сердце» (он побуждает придавать всему иероглифу чисто нравственный смысл), прибавляемому к иероглифу, означающему «жизнь». Последний графический символ и определяет звучание иероглифа в целом. Он является его значимой частицей. Словом «син» называется жизненный срок, которым характеризуется человек. Его также употребляют в тех случаях, когда говорят о *личности* или, правильнее сказать, о совокупности способностей, образующих неразличимые в нравственном и материальном смысле *индивидуальность*

и *значимость* какого-либо существа. Поэтому при переводе слова «син» зачастую бывает трудно сохранить за ним значение «природы» или даже «характера» в моральном его смысле. Эта трудность становится явственной, если приходится переводить предложение, стремящееся не определить — китайцы никогда не определяют, — а сделать понятным, что такое «син». «Человек *состоит* из материальных частей и разумной души», — пишет отец Куврер<sup>204</sup>; Шаванн же пишет: «С рождения человек обладает кровью и дыханием, сердцем и разумностью»<sup>205</sup>. Оба переводчика претендуют на перевод одной и той же фразы, смысл которой таков: «У человека есть «син» [индивидуальность, совокупность жизненно важных способностей (в основном) состоящих] из крови, дыхания, воли (сердца) и мудрости». Использование слова «сердце», обозначающего местоположение воли («чжи»), поскольку это так называется центральный внутренний орган, и слова «ци», символа дыхания, но также и горячности, темперамента, энергии, с достаточной убедительностью показывает, что у китайцев не было в мыслях противопоставлять способности духа началам жизни тела. Сердце и мудрость соотносятся не столько с духовной жизнью, сколько с функциями утраты, более или менее отличными от функций восстановления: воля и мудрость применяют и расходуют жизненную силу, которую подкрепляют, наряду с другими элементами, кровь и дыхание. Это извлеченное из «Юэ цзи» предложение заслуживает сопоставления с выше цитированным афоризмом из «Си цы чжуань»: «Существа («у») состоят из «цзин» и «ци», иначе говоря, из выделений и эманаций, идущих с Неба, где царит Дыхание («ци»), и из Земли, производящей питательные вещества («цзин»). Врачи видят в «цзин» и «ци» то, что человек вдыхает и выдыхает: они называют «цзин-ци» содержащиеся в теле плодотворные соки»<sup>206</sup>. Что касается слова «у» (обозначение, существо), то оно относится ко всем существам, которые мы называем одушевленными или неодушевленными, ибо есть все то, что выражено символом. «Существо», если имеется его «обозначение», оказывается частью действительности. Даже допускается, что у всего, к примеру у Земли и Неба, есть свой «син»<sup>207</sup>, то есть частица бытия и способа быть. Любая индивидуальность есть нечто составное и соответствует определенному сочетанию элементов. Составные части («чжи») никогда не мыслятся только духовными или только телесными. Говоря о положительных качествах, используют выражение «мэй чжи»; при оценке настроения или характера применяют «чжи ци»; о врожденных талантах говорят «цай чжи»; силу, позволяющую держаться прямо, называют «цай ли», а «Тянь чжи» — способность к продлению рода или же, с тем же правом, небесную природу. К слову сказать, если речь идет о

куске металла или камне, «чжи» может также обозначать «природу» или «вид». Любая «природа» («син») является результатом определенной дозировки и более или менее гармоничного («хэ»), сочетания («хэ») — так готовятся бульоны<sup>208</sup>, которыми кормят вождей, — на основе элементов, возникающих из Воды, Огня, Металла, Дерева и Земли и принадлежащих к Инь или Ян. Принятые при дозировке соотношения определяют скрытую («чжун»), внутреннюю, соответствующую «синь», сердцу, «природу» того или иного существа; эта «природа» порождается сплетением («цзяо»), выделений («ци») Инь и Ян, определяемых как слабые и сильные, наподобие линий в гексаграммах<sup>209</sup>, или же «цин» и «чжо» наподобие звуков: «чжо» ассоциируется с грузным, плотным, смешанным, темным, смелым, а «цин» (= «цин», сущность, выделения) — с упорным, ясным, прозрачным, острым, легким<sup>210</sup>. Таким образом, различия, выявляемые между, не скажу сущностями, но состояниями или, точнее, *ритмическими обличьями*, принимаемыми элементами, сочетание которых и порождает существо и личность, сводятся к противопоставлению изящного грубому, а не духовного материальному. Вот почему «син», или способ бытия, соответствует своего рода способности быть, *сроку жизни*, отводимому определенному *темпераменту*. Тот, кто, начиная с младенчества, жадно сосал молоко и выпил его, учитывая его «ци» (дыхание), слишком много, никогда не сможет обладать здоровым телосложением, «син»: будет постоянно болеть и рано умрет<sup>211</sup>. Тот, кто дурно себя ведет, потому что воля («чжи») толкает его на слишком большие траты, сможет излечиться, если учесть его «ци» (способность восстановить свое дыхание): он вылечится, если найдет врача, который поможет ему обменять свое сердце («синь» обозначает сердце, а «чжи» — волю, причем между ними нет различия) на сердце другого больного, чье «ци» по сравнению с «чжи» свержобильно; но стоит операции успешно завершиться, как оба больных, сменив сердца и чувства («синь» = сердцу), будут обязаны обменяться и своими женами, и своими детьми, и своими домами, и своим общественным положением<sup>212</sup>. Как видим, существуют хорошие по своей «природе» люди, люди, плохие по «природе», и люди, чья «природа» поддается улучшению...

У людей жизненная сила, обличье, судьбы разные. Человек, как и другие существа, создан из «син» Неба и Земли; от Земли у него кровь, его питательные и оплодотворяющие соки, вроде соков растений, а от Неба — его жаркое и нежное дыхание; от обоих у него ритм — биение пульса и дыхание, поддерживающие в нем, а вернее, составляющие его жизнь. Но именно Небо, почитаемое как отец, наделенное авторитетом, восхваляемое за свое постоянство и свою единственность, распределяет судьбы, положения, сроки жизни,



предназначения: в слово «мин» («мин» означает «упорядочивать» и часто смешивается с другим «мин», значащим «дать имя») вкладываются все эти значения. У идущего от Неба Дыхания колеблется главным образом его жизненная сила. У крови, которую подпитывает Земля, изменяется ее состав. С Небом соотносится *характер*, с Землей — *индивидуальность*, зависящая от бесконечного разнообразия пространств. Единообразие Неба, впрочем, весьма относительно; оно меняется в зависимости от времени года. Земля наделена непрерывностью лишь в сакральные мгновения, когда она обновляется; мгновениям, изобилующим длительностью, противопоставляются мгновения, когда длительность замирает. Когда воцаряется новый и *долгий* период цивилизации, государь обретает способность надолго распределять уделы, а Небо — раздавать сроки долголетия: люди доживают до старости, и к тому же ничто не прекращается, если мудрый правитель устанавливает в мироздании порядок, достойный стать вечным. Значимость личности уменьшается, когда Империя и Небо утрачивают свое единообразие; в эпоху упадка разнообразие пространств заражает время; сроки жизни сокращаются; появляются чудовища; злокачественно развивается индивидуальность, причиняя вред личности: точнее, темпераменты начинают отличаться странностями и сразу же ослабевает жизненная сила. Это отнюдь не значит, что китайцы ненавидят чудовищ или совершенно презирают чудаков. Как мы видели, бывают положения, когда сам вождь должен быть только правой или только левой. Мудрец же умеет воспользоваться любым климатом. Он может поставить себе на службу порывистость южан, у которых «ци» может возобладать настолько, что они способны питаться исключительно сырой пищей<sup>213</sup>. Он умеет использовать и многочисленных на Западе горбунов, спина которых напоминает носимую за спиной корзину. Запад, а значит, осень — это время урожая; и вот, наклонившись вперед, горбуны таскают звучащие камни. Напротив, существа с вогнутой спиной, откинувшись назад, будут звонить в бронзовые колокола<sup>214</sup>. В конечном счете разве большинство героев, наподобие луков с натянутой или спущенной тетивой, не наклоняются вперед и не откидываются назад?<sup>215</sup> Однако в идеале вождь стоит совершенно прямо, словно столб солнечных часов. Мудрец находит применение и любым возрастам. Для управления временем он использует в качестве колдуний старух, в прошлом из-за месячных утративших почти всю свою кровь. Превратившиеся почти что в одно дыхание, они, откинувшись назад, протягивают к Небу свои ноздри, так что Небо из опасения залить созданное для дыхания отверстие запрещает дождю падать<sup>216</sup>. Мудрец умеет найти применение даже чахоточным, чьи плевки лишают их крови. Он

допускает, чтобы колдуны и даже вожди тренировками добивались крайнего исхудания для получения изобилия «ци». Он их терпит, не упуская из виду, ибо эксцентричные личности, отмеченные либо избытком, либо нехваткой чего-то, при случае бывают полезны, хотя и представляют опасность. Он отправляет знатоков на поиски выделений, способных выдать нарождающуюся мощь соперничающего духа<sup>217</sup>. Он привлекает историков для составления каталогов физических деформаций, в которых искусство физиогномики сумеет обнаружить знаки судьбы или проявления таланта<sup>218</sup>. В его распоряжении есть также этнографы и географы, способные дать ему сведения о зависящем от структуры почв или образа жизни состоянии людей. «Люди выглядят иначе в зависимости от Неба и Земли, холода и жары, сырости и сухости. В длинных долинах и на обширных просторах дородность различна»<sup>219</sup>. Так же различаются и нравы. У племен, живущих на четырех окраинах империи, «разные син, образы жизни», ибо «там иначе сочетаются Пять вкусов», а разница в питании приводит к тому, что люди там слабы или сильны (вроде линий гексаграмм), медленны или стремительны: ведь одни едят мясо, а другие зелень, и если последние вялы и глупы, то первые храбры и дерзки... На окраинах мироздания мудрец позволяет сохраняться образам жизни и видам бытия, которые противоречат этикету. Он не пренебрегает индивидами, наделенными эксцентрическим духом, если их удастся удерживать на расстоянии или приручить. Для себя и близких он добивается уравновешенного нрава, который сопутствует великому предназначению. Ожидая сына, он требует от жены полного уединения и навязывает ей постоянное наблюдение: называется это «воспитывать плод»<sup>220</sup>. Когда ждут рождения царского сына, то следуют обычаям, зависящим от обращения к Тай Сы, безукоризненной супруге царя Вэня. Во время своей беременности Тай Сы даже дома не позволяла себе ни малейшей распушенности; ни разу не стояла она на одной ноге, не сидела поперек на циновке; она избегала шумного смеха и даже в гневе воздерживалась от брани. За три месяца до родов приходит знаток музыки и, держа камертон, становится на стражу у двери слева. Старший интендант (первый министр и он же — старший повар) с половником в руке располагается справа. Если царица просит немного музыки, то в том случае, когда мелодия неподходяща, музыкант путает струны своей цитры и изображает себя невеждой; если царица просит подать ей на обед неподходящее блюдо, дворцовый интендант наклоняет половник, говоря, что не решается обслужить наследника. Поэтому, когда тот рождается, еще перед тем, как наделить его именем («мин»), которое предопределит его судьбу, начинают с помощью камертона выявлять ту из Пяти нот, от которой он

кричит, и с помощью нам неизвестного способа тот из Пяти вкусов, который ему подойдет. Можно быть уверенным, что все в нем — и дыхание и питательные соки, и его мощь и его сущность, и жизненный удел и общее состояние будут наивысшего качества<sup>221</sup>.

Говоря в связи с даосами о практике *долголетия*, мы увидим, что святость приобретается, подчиня гимнастике и ритмической тренировке то, что мы называем дыхательными, сексуальными, пищевыми функциями... Эта приносящая блаженство ритмика иной раз применяется склонными к инакомыслию поклонниками Дао с целью обретения при помощи магических даров особых талантов. Истинные мудрецы единодушно, вне зависимости от школы, к которой принадлежат, признают, что первой обязанностью любого существа является полное развитие собственной одаренности. Несколько мистиков претендуют на освобождение от пределов, навязываемых людским судьбам традициями. В глазах всех остальных именно традиционные правила искусства жизни позволяют каждому извлечь наилучшую долю из своей участи и своего состояния. Заботиться о своем «мин» и своем «син» — значит оберегать всю совокупность своей личности и своей индивидуальности или, лучше сказать, защищать в пределах, допускаемых протоколом и иерархической организацией общества, должным образом отмеренную и определенную долю могущества. В той мере, в какой китайская психология и метафизика существуют, их задача заключается в прославлении этикета.

\* \* \*

Знарок музыки имеет право на левую, почетную сторону. Глава кухни располагается напротив него, с правой стороны<sup>222</sup>. Китайцы не проводят различия между мощью и сущностью; над всеми их представлениями довлеют мысли о ритме и общественном авторитете. Отсюда значение, придаваемое ими обрядам и музыке: они их противопоставляют как две взаимодополняющие друг друга стороны этикета. Обряды устанавливают среди людей и среди того, что от них зависит, необходимые различия. Музыка обязывает все существа жить в гармонии.

«Обряды, — говорил (вроде бы) Цзычань<sup>223</sup>, — это разграничения (присущие) Небу, справедливые («и») распределения, присущие Земле, и поведение, приличествующее людям. Небу и Земле присущи свойственные им разграничения, и люди принимают их за образец («цзэ»); они подражают блеску (звездам) Неба, они приглядываются к состоянию («син») Земли. Когда созданы Шесть «ци» (влияния, выделения) и приведены в движение Пять стихий, Выделения образуют Пять вкусов, проявляются в Пяти цветах, их

символами становятся Пять нот. Если в их применении обнаруживается чрезмерность, результатом оказываются смятение и тревога. И тогда людьми утрачивается совокупность их характерных свойств («син»). Обряды призваны сохранить их. Имеется Шесть домашних животных, Пять диких животных, Три жертвенных животных, служащих для представления Пяти вкусов; для представления Пяти цветов изготовляют Девять эмблем, Шесть орнаментов, Пять рисунков; есть Девять песен, Восемь музыкальных инструментов, соответствующих Восьми ветрам, Семь звуков, Шесть труб «ян», Шесть труб «инь» для того, чтобы представить Пять нот; существуют отношения сеньора к вассалу, высшего к низшему, благодаря которым есть образец свойственных Земле справедливых («и») распределений; есть отношения мужа к жене, внешнего к внутреннему, позволяющие разграничить<sup>224</sup> два типа существ («у», то есть сущности, символические реальности); есть также отношения отца к сыну, старшего брата к младшему, тети к своей младшей племяннице, зятя к тестю, родственников по браку, свояков, призванных символизировать небесные сияния (отношения звезд); имеются правительственные акты, народные занятия, в которых проявляется покорность временам года; имеются наказания, штрафы, воспитывающие в людях уважение к запрещениям и соответствующие («лэй») разрушениям, производимым Громом и Молнией; существуют нежность, привязанность, благодеяния, согласие, служащие для подражания производительной силе Неба — кормильца людей<sup>225</sup>. Люди обладают Шестью страстями, а именно Любовью, Ненавистью, Радостью, Гневом, Страданием и Наслаждением, которые порождают Шесть «ци» (влияний, Небесных выделений). Вот почему мудрецы после должного изучения взяли за правило условности и соответствия с тем, чтобы упорядочить Шесть волей, порывов, («чжи»). Стдание вынуждает плакать и стнать; Наслаждение — петь и плясать; Радость порождает благотворительность, а Гнев — ссоры и драки. Наслаждение рождается из Любви, Гнев — из Ненависти. Вот почему мудрецы после изучения чистосердечно постановили ввести в обиход вознаграждения и наказания (буквально — распределение Счастья и Несчастья), щедроты и кары. Жизнь любима, смерть — ненавидима. То, что любишь, доставляет наслаждение; то, что ненавидишь, — страдание. Если страдание и наслаждение применены хорошо, может возникнуть гармония между сущью человека и сущью Неба и Земли: *а именно это определяет продолжительность жизни*. Обряды служат основой (космического и общественного) порядка: благодаря им осуществляется *справедливое («и») распределение долей («фэнь») общественной власти*. «Началами жизни являются Небо и Земля... Те, кто благороден, слу-

жат благородно, тогда как презренный человек занят на грязной работе — вот что различает существа. Великим приличествует быть великими, подлым — подлыми»<sup>226</sup>.

«Музыка — это то, что сближает («тун»); обряды — то, что различает («и»). Из союза рождается взаимная привязанность, из различий — взаимное уважение... Позволить страстям («цзин») уравновесить друг друга, придать манерам красивую видимость — такова роль обрядов и музыки»<sup>227</sup>. Едва только начинает звучать музыка, как «Пять общественных отношений оказываются соблюдены; глаза и уши хорошо видят и слышат; *между кровью и дыханием устанавливается гармоничное равновесие*: нравы цивилизуются; на Земле Людей мир»<sup>228</sup>. «Из музыки возникает *гармоничный союз Неба и Земли*: из обрядов — добрая упорядоченность Неба и Земли; когда же существуют союз и гармония, все существа («у») покоряются цивилизаторской деятельности Сына Неба; если все хорошо упорядочено, все существа сохраняют отведенные им отдельные места. Музыка получает от Неба свою способность цивилизаторской деятельности; обряды свою способность регламентировать получают от Земли. При излишней регламентированности развивается дух анархии; если требовать слишком напряженную деятельность, появляется склонность к господству... Добиваться, чтобы отношения между существами никоим образом не создавали беспорядка, — вот сущность («цзин») музыки, побуждающей к действию удовлетворением и радостью, довольством и любовью. Без отклонений сохранять правильное и справедливое равновесие<sup>229</sup> — такова суть («чжи» — это составные части) обрядов, помогающих регламентации своей значимостью и самоуважением, уважением окружающих и доступностью»<sup>230</sup>. «Когда музыка совершенна, мятежа больше не будет; когда обряды совершенны, ссор больше не будет»<sup>231</sup>. «Длина гитары составляет 81 вершок; самая длинная струна берет ноту «гун» (81), ее место в центре: она — князь. Струна ноты «шан» (72) натянута справа; остальные расположены по отношению друг к другу в соответствии со своей длиной без каких-либо ошибок: с этого мгновения вассалы и князь находятся на своих местах»<sup>232</sup>. «Гун» (81, Центр) — это князь; «шан» (72, Запад, правый) — это вассалы; «цзюэ» (64, Восток) — народ; «чжи» (54, Юг) — государственные дела; «юй» (48, Север) — ресурсы (народа, названного в данном случае словом «у», — десять тысяч существ)<sup>233</sup>. «Все гармонично, когда среди Пяти нот нет ни одной фальшивой. Если фальшивит центральная нота «гун» и модуляции грубы, значит, князь высокомерен. Когда же фальшивит нота «шан», то модуляции рисуют картину болезни, а это значит, учреждения плохо заполнены. При фальшивящей ноте «цзюэ» модуляции создают впечатление горечи,

что свидетельствует: народ бунтует. В том случае, если разлад порожден нотой «чжи», модуляции звучат жалобно: следовательно, государственные дела стали чрезмерно тяжелы. Если же разлад вносится нотой «юй», модуляциями создается картина пропасти, что означает: у народа не осталось средств. Когда же разлажены все ноты и мешают одна другой, значит, государство неотвратимо погибнет!» «Ноты и музыка волнуют кровь и ее протоки, пускают в обращение животворных духов («цзин шэнь» может означать «живительные соки») и придает сердцу гармонию и правильное положение»<sup>234</sup>. «Если хотя бы на мгновение отклоняются от обрядов, вовне ничего не остается, кроме жестокости и высокомерия; если на мгновение отклониться от музыки, внутри ничего не останется, кроме распутства и развращенности. Музыка дает мудрецу («цзюньцзы») возможность взрастить среди людей чувство справедливости («и») распределений»<sup>235</sup>.

Эти цитаты могут обойтись без комментариев. Обряды и музыка призваны прививать китайцам уважение к протокольным различиям и традиционной гармонии, вытекающей из иерархического распределения судеб. Сверх того, обряды и музыка ниспосылают китайцам высшее утешение, чувство того, что подчинение этикету позволит им ритмически вписать каждый их жест в великую ритмическую систему поступков, которые образуют вселенную. В результате становится возможным эндосмос\* микрокосма и макрокосма: из этого эндосмоса вместе с жизнью приходят индивидуальность и личность. Этикет же оказывается наделен совокупной значимостью гигиены и морали: мораль неотличима ни от физиологии, ни от материальности.

Протокольное выражение чувств обладает способностью укрощать страсти в силу того, что совершается при помощи условных символов и обязательных жестов. Это прекрасно видно на примере китайских траурных обрядов<sup>236</sup>. Во время траура, например, скорбь должна выражаться в отведенное время, в соответствии с ритмом, который устанавливается протоколом с учетом общественной значимости усопшего<sup>237</sup>. О ней говорят тщательно выверенные жесты, манера держаться, быт, характер сорокадневного уединения. Даже манера оплакивания — бесконечные вопли и непрерывные плачи, понижение голоса после тройной модуляции или же, наконец, просто переход к жалобному тону — все это предписано, все это под контролем. Ничто не оставлялось для сиюминутного вдохновения, строго порицались любой личный порыв, любая игра воображения. Виновный отстранялся, обвиняемый в том, что сделал слишком мало или слишком много. Утративший мать человек рыдал как ребенок. «Он в трауре («ай») и потому страдает, — заметил Конфуций. —

Но подражать ему было бы трудно, а принцип обрядов в том и состоит, что им обязаны следовать: вот почему необходимо, чтобы имела возможность им соответствовать. Нужно, чтобы соблюдалась мера и в плачах, и в припрыгиваниях!»<sup>238</sup> Цель всех траурных движений заключается в удалении заразной скверны смерти; цель всех выражений скорби — в удалении впечатления ужаса или страха: и те и другие стремятся сделать горе безобидным. Однажды двое учеников Конфуция увидели страждущего, который скакал, словно потерявший любимую игрушку ребенок. Один из них заявил, что ему решительно не нравится использование подпрыгиваний, которые уменьшают впечатление от скорби. Второй сказал: «Существуют обряды для усмирения страстей. Но есть и служащие для возбуждения внешними средствами. *Дать волю своим страстям — значит подражать поведению («дао») варваров.* От него отличается предписываемое обрядами поведение. Когда человек в радостном настроении, он выглядит веселым. Он весел и напевает. Он напевает и приплясывает. Он приплясывает и танцует. Он танцует и вдруг испытывает боль. Испытывая страдание, он вздыхает. Он вздыхает и бьет себя в грудь. Он бьет себя в грудь и припрыгивает. Установить меру и нормы — такова задача обрядности. Мертвый внушает нам ужас (дословно — ненависть). Он ни на что не способен. Мы избегаем его. Обряды предписывают прикрыть его саваном, одеждами... для того, чтобы мы перестали испытывать ужас...»<sup>239</sup> «Находящийся в трауре сын прыжками и движением всех частей своего тела *успокаивает сердце и понижает дыхание («ци»)»*<sup>240</sup>: предписанные протоколом прыжки позволяют ему придать дыханию и сердцебиению определенную ритмическую устойчивость.

Великое достоинство обрядности (и музыки) заключено в *устойчивом ритме*, который ими придается жестуляции и жизненным функциям. Если манеры поведения управляются этикетом, существо облагораживается и заслуживает долголетия. Принимая эту символику, человек усваивает национальную цивилизацию. Он может быть принят среди людей. Он приобрел личность.

\* \* \*

Цивилизации человек обязан всем: ей он обязан равновесием, здоровьем, качеством своего бытия. Китайцы никогда не рассматривают человека в отдельности от общества; никогда не отрывают они общество от природы. Они не думают помещать над пошлой действительностью чисто духовные сущности; но они в равной степени не думают о преувеличении человеческой важности, приписывая ему отличную от тела душу. Природа образует лишь одно

царство. Единый порядок главенствует над жизнью вселенной: это порядок, приданный ей цивилизацией.

Этот порядок вытекает из обычая. В обществе, образуемом людьми и предметами, все размещается по иерархизированным категориям. У каждой из них есть свой *устав*. Их режим не имеет ничего общего с физической необходимостью; не диктуется он и нравственным долгом. Порядок, который люди соглашаются уважать, не навязывается законом. В равной степени они не думают, что законам могут подчиняться предметы. Они допускают лишь правила или, точнее, *образцы* для подражания. Знакомство с этими правилами и этими образцами дает знание и приносит могущество. В определении союзов и иерархий, в установлении по категориям с учетом случайностей и рангов образцов поведения и систем условностей заключается Знание. Власть — это распределение рангов, мест, оценок; это возможность наделять совокупность существ образом бытия и способностью быть. Как принцип упорядочивающей мощи вождя, распорядительных талантов ученого и обладаемого мудрецом образцового авторитета, этикет служит вдохновляющим примером во всех сферах жизни и источником действенных знаний, образующих всемирный порядок\*.

Что же остается, чтобы занять деятельность основателей школ и сект?

В том, что касается идей, страсть к правоте увлекает всех. Идеи служат лишь для подтверждения практики, увязывая ее с системой общепринятых представлений. Никто из мудрецов и не подумает оспаривать конкретный характер времени и пространства или увидеть в числах обозначения количества. Числовые игры, переплетения числовых классификаций, схватки Инь и Ян дадут всем достаточно символов, чтобы выявить в движениях природы и поведении людей *устойчивый ритм* и *умопостигаемый порядок*. Метафизике, которая запрещает проводить различие между духом и материей, предпочитает мысль о *примере* мысли о *законе* и которой интересны только иерархии, созвучия, способы бытия, этого достаточно. Ее не смог бы потрясти или обогатить какой-либо прогресс в той сфере, которую мы называем областью познания\*\*.

Лишь несколько великих умов среди даосов, используя с пользой находки исследователей и звездочетов, а также прибегая к легендарному и теоретическому столь же охотно, как и к подтвержденному, задумаются над применением представления, что мироздание огромно, для иллюстрации мысли о ниспосылаемом святостью бесконечном могуществе. Но даже тогда мысль служит только для оправдания в споре системы практических действий, групповой жизненной позиции. Первоначально соперничающие учения не



стремятся заявить о себе оригинальными взглядами: им достаточно сделать заманчивым *конкретное предписание*. Их охватывает страсть к исключительному, как только речь заходит не об идеях, а о практических действиях, а вместе с этой страстью появляется сектантский дух. Любой цех представляет собственные знания как своего рода секрет успешной деятельности. Но вместе с тем и каждая область знания претендует на то, что только она в состоянии оснастить вселенную и тех, кто ею управляет, цивилизацию и тех, кто ее порождает. Специалисты предлагают определенный способ действий, соответствующий лучшему способу бытия, своего рода манеру самоуправления, которая представляет собой единственный способ править: самые своеобразные и загадочные идеи всегда выставляются панацеей. Так сектантские учения в конце концов приобретают доктринальный характер. Они приходят к тому, что начинают защищать не только конкретные способы действий, но и систему жизненных позиций, вроде бы проистекающую из более или менее определенной концепции. Так, среди даосов начинают с того, что распродают рецепты долголетия, но приходят к изложению частично новой, а в некоторых местах очень смелой концепции святости и действенности. В школе легистов начинают с восхваления способов регламентации, но в конечном счете приходят к разработке революционного представления о Законе и Власти государя, которое могло бы оказаться очень плодотворным. Таким вот образом из озабоченности мелкими цеховыми проблемами возникает целый ряд философских проблем, которыми в течение определенного времени занимается китайская мысль.

Количество этих проблем осталось ограниченным. Вызванный ими интерес был недолог. Практически они затрагивают только мораль или, лучше сказать, только политику. Все они снова и снова возвращаются к тому, что в более или менее новых выражениях ставят великий вопрос об отношении микрокосма и макрокосма, индивида и цивилизации. Как об этом свидетельствуют предлагаемые решения, вся умственная деятельность, которую они вызвали, предопределялась социальным кризисом, который мог бы поглотить и феодальную систему, и традиционное представление об этикете. Феодальный порядок, впрочем, оказывается в своей основе живучим. Представляющее особый интерес в период Сражающихся царств философское оживление приводит к торжеству схоластики. Архаизирующий конформизм укрепил позиции этикета и всей древней системы классификаций, поведения и условностей\*.

## Книга IV

# СЕКТЫ И ШКОЛЫ

Философская мысль добилась самых заметных успехов в наименее известный период истории Китая. Эти века — V—III до н. э., о которых местные историки с осуждением говорят как о времени анархии<sup>1</sup>, должны рассматриваться тем не менее как один из величайших моментов китайской истории<sup>2</sup>. Китай пробовал освободиться от феодального строя; при этом режиме сложилась и довольно широко распространилась китайская цивилизация: оставалось превратить Китай в нацию и создать там единое государство. Подготавливая появление империи, в течение V, IV и III вв. до н. э., там возникло несколько крупных государств, которые враждовали между собой. Край был обустроен; он был заселен и пережил крупные войны; произошло великое смешение народов и сословий; в яростном соперничестве там сталкивались знать и крестьяне, богатые и бедные; под вопрос было поставлено все: судьбы, ранги, наследственные достояния, традиции, обычаи, даже у варваров без колебаний заимствовались техника, идеи, символы, элементы быта<sup>3</sup>; все изменялось и все обновлялось. Деспоты гонялись за любимыми мастерами. Откуда бы ни приходили творцы новой техники и технических приемов, изобретатели стратегий, советчики, хранители спасительных рецептов, они принимали их у себя. Множились цеха, секты, школы.

Одни гостеприимно принимались, оплачивались, находились под покровительством государей; другие оставались свободны, то бродяжничая, то где-либо поселяясь; у некоторых было много последователей, другие состояли из учителя, окруженного немногими учениками; обучение то сводилось к преподаванию чисто технических приемов, то в нем преобладали либеральные искусства; иногда же учитель преподавал весьма разные дисциплины: риторику, баллистику, искусство добрых дел<sup>4</sup>. Единство группы, смахивавшей иной раз на цех, а то больше на секту, в особенности скреплялось укладом жизни и манерой одеваться. Последователи школы Цзоу\*, надевая круглую шапочку и прямоугольную обувь, говорили, что находятся под покровительством Конфуция: ведь круглая

шапочка свидетельствовала, что носивший ее — знаток в делах Неба (круг), а прямоугольная обувь — что он и знаток дел Земли (квадрат), знаток, способный внести гармонию как в микрокосм, так и в макрокосм, поскольку обычно он подвешивал к поясу брелки, звучащие всеми нотами гаммы<sup>5</sup>. Когда же себя причисляли к последователям Моцзы, то, если верить «Чжуанцзы», приходилось довольствоваться деревянными сандалиями и одеждой из грубой ткани<sup>6</sup>. Ученик играл в своего учителя? Ему сразу же требовалось сделать знак своего присоединения к учителю. Так, Инь Вэньцзы, сторонник Моцзы, а позднее глава своей школы, носил прическу «шапка горы Хуа»<sup>7</sup>. Если вступали в одну из сект, восхвалявших возвращение к природе, приходилось ограничивать еду желудями и каштанами; одеждой служила шкура убитого животного, что, впрочем, не мешало заниматься искусствами, потому что одному из мудрецов нравилось играть на цитре, прикрывшись шкурой оленя<sup>8</sup>.

Похоже, вхождение в секту или вступление в школу мало чем отличалось от приема в круг клиентов. Избираемый патрон не делился своими тайнами, пока новичок вместе со своими близкими не вступал под его опеку. После семидневного очистительного поста кандидат приглашался к столу хозяина: такова, во всяком случае, процедура, описанная в одном месте «Лецзы»<sup>9</sup>. Ученик и жил поблизости от хозяина. Он приобретал звание «мэнь жэнь», обозначающее клиентов, тех, кто собирался у входа («мэнь») учителя, чтобы присутствовать при ежедневном обучении. Создаваемая таким путем нить вассальной зависимости выражалась в обязанности соблюдать траур: эта обязанность возлагалась как на учителя, так и на его ученика<sup>10</sup>. Тот не сразу входил в ближнее окружение учителя. Лецзы долгое время не устаивался и взгляда своего учителя. В конце пяти лет его устаивали улыбки, а семи — права на циновку<sup>11</sup>. По окончании обучения ученика отпускали, удостоив его угощением. Бывало, что учитель пытался задержать своего ученика, намекая, что не сказал своего последнего слова о его таланте<sup>12</sup>. Само собой разумеется, обучение было платным (от случая к случаю сумма вознаграждения учителя колебалась). Не похоже, чтобы знания распределялись среди всех с одинаковой щедростью. К примеру, Конфуций на уроках пения только просил повторить, если «это было хорошо», но тогда он брал на себя труд и «сам аккомпанировал»<sup>13</sup>. «Он не объяснялся перед тем, кто не проявлял живейшего интереса к обучению; показав уголок проблемы, он не возобновлял урок, если не отвечали (продемонстрировав, что знали остальные три ее угла)»<sup>14</sup>. Он давал понять, во всяком случае так утверждают, что за его обучением подробностям скрывается общий принцип мудрости, позволяющий все постичь<sup>15</sup>. Ученики ему верили: «Мож-

но усвоить уроки учителя о свободных искусствах! Но невозможно постичь слова учителя о Небесном Пути (Тянь Дао), так же как о составных частях (Син) и судьбах (Мин)»<sup>16</sup>. Тем не менее из трех тысяч учеников семьдесят два (точно 72 — это характерное число братств) полностью поняли уроки учителя. Одному из них нравилось повторять: «Когда я исчерпал все свои способности, оставалось что-то еще, возвышавшееся очень высоко. И когда я хотел туда взобраться, у меня не хватало умения»<sup>17</sup>. Это высказывание представляется особенно знаменательным потому, что принадлежит одному из адептов школы, считавшемуся тем, чье преподавание было наиболее заземленным, наиболее положительным. Ученикам, возбужденным надеждой однажды узнать «единый принцип понимания всего»<sup>18</sup>, знание преподносилось, скорее, скудными дозами и в выгодной, характерной для эзотерического образования манере.

Было бы тщетно даже пытаться очертить в подробностях историю мыслей этого плодотворного, но малоизвестного периода. Заложив основы имперского единства, Ши Хуанди захотел разрушить воспоминание о временах феодальной раздробленности. Им был отдан приказ сжечь «Речи Ста Школ»<sup>19</sup>. От большинства прославленных учителей до нас ничего не дошло, кроме их имен или апокрифических текстов. Редкие сохранившиеся труды, подлинные только в отдельных частях, почти никогда не содержат изложения учения, и совсем никакого исторического изложения, никогда очерка истории школ и особенно истории идей. Многочисленные мыслители известны только по высказываниям их противников\*. Процитированы ли они ими точно? Добросовестно ли истолкованы? Споры пронизаны заботой о собственном престиже; чувство самооценности излагаемых мыслей проявляется редко: учителя меньше озабочены желанием доказать оригинальность своих идей, чем стремлением во всем блеске продемонстрировать действенность восхваляемой ими панацеи. Конфуций выражался недоговоренностями, Чжуанцзы — аллегориями<sup>20</sup>. Они преподавали не столько доктрину, сколько мудрость; все они ссылались на почитаемых учителей; они приписывали им высшую мудрость, полное знание. Со своих первых шагов школа должна была претендовать на то, что знает все. Учителя путешествуют и встречаются, чтобы соперничать талантами; ученики переходят из школы в школу, усваивая разные навыки действия<sup>21</sup>. К тому моменту, когда, как кажется, проповедуемые учения предстают в своей изначальной чистоте, сектантский дух заимствований уже сделал свое дело. Подлинные сочинения из тех, которыми мы владеем, относятся к последним временам богатой спорами эпохи; если и были оригинальные доктрины, то мы с ними знакомимся только после того, как они уже подверглись раз-

личным сторонним влияниям: это уже было признано<sup>22</sup>. Надо обладать странным доверием к себе и документам, чтобы претендовать на реконструкцию истории «Учений». Немало честолюбия уже в одном желании различить основные движения китайской мысли в период Сражающихся царств. Не отклоняясь заметно от предлагаемых в Китае классификаций, но начиная с рассмотрения не столько отстаиваемых учений, сколько восхваляемых конкретных предложений, я выделяю три течения. Я попытаюсь показать, что внесли нового сначала в практику, а затем в теоретическом отношении мудрецы, отстаивавшие подлинные рецепты управления, общественного блага и святости, причем порядок, которого они придерживались, определялся трудно оспариваемым историческим фактом: попытками правительств местных владык (некоторые из них играли в просвещенных деспотов) построить государство на обновленном общественном порядке. На его почве вспыхивали цеховое соперничество и фанатичные споры, которыми отмечены V, IV и III столетия до н. э. Многие из плодотворных идей тогда блистательно защищались. Ни одной не удалось глубоко изменить ментальность китайцев\*.

## Глава первая

### РЕЦЕПТЫ УПРАВЛЕНИЯ

Пока не встречая вызова, царят феодальные обычаи, этикет придает государеву «да» действенность и способность обеспечивать единодушность решений, принимаемых при дворе вассалов после долгих споров. Будучи хозяевами не крошечных наследственных уделов, а отвоеванных у природы или варваров обширных территорий, могучие князья, созвав вассалов на совет, больше не решают там дел. Они опираются на тайные советы. Туда они приглашают кого им вздумается. Так начинается распад феодального строя. Свой престиж утрачивают и традиционный этикет, и нормы обычного права. Свою власть князья осуществляют на новый лад. Поэтому требуется найти новые основания княжеской власти.

Знаменательный факт — школы мудрости, с опорой на традиции, развились в селениях, относящихся к по-прежнему небольшим и слабым феодальным уделам. Таково государство Лу. Напротив, сторонники нового порядка устремляются жить и учиться в столицы больших государств, вроде Ци. Школа Конфуция (или Цзоу, главного города Лу) находилась под покровительством Чжоугуна, основателя княжеской династии Лу и брата царя Вэня. В своем уделе Чжоу-

гун добивался господства этикета<sup>23</sup>. Рассказывают, что основатель династии Ци Люй Шан позволил жителям своего владения жить в соответствии со своими нравами<sup>24</sup>. Люй Шан был советником царя Вэня: именно с ним этот основатель династии «тайно вынашивал планы о том, как претворять в жизнь добродетели, свергнув правительство Инь. Осуществление замысла требовало большой военной мощи и хитрых планов. Вот почему все те, кто в грядущих поколениях говорил о войне и тайном могуществе Чжоу, почитали Люя Шана как *вдохвителя тайных планов*»<sup>25</sup>. В Ци жили также Гуань Чжун, покровитель школ экономистов и законников<sup>26</sup>, противник Конфуция Янцзы, богатый замыслами политик-реалист<sup>27</sup>; Цзоу Янь, придумавший (как говорят) теорию постоянной смены Пяти стихий и династий путем насилия и побед, которую, впрочем, ведут от Люя Шана<sup>28</sup>. В Ци также жили или находились проездом Инь Вэньцзы, учитель школы номиналистов, или школы имен; юрист Шэнь Дао; Тянь Пянь «с божественными устами»; Сун Цзянь из школы Моцзы; шут Шуньюй Кунь; заверявший, что является продолжателем Конфуция Мэнцзы; может быть, великий даос Чжуанцзы<sup>29</sup>; сам Сюньцзы, на которого ссылается правоверие. Если школа Ворот Ци в городе Линь-цзы, столице государства Ци, меценатом которой был царь Сюань (342—324 до н. э.), принимала у себя ученых «сотнями», то и государи царств Цинь, Чжоу и Вэй сумели привлечь к своим дворам большое количество этих разносчиков мудрости.

Из покровительства мудрецам всегда можно извлечь определенный престиж. Однако деспоты, пытавшиеся сменить последних царей дома Чжоу<sup>30</sup>, больше всего стремились завлечь ловких в разработке планов и в их успешном осуществлении политиков.

## 1. Искусство преуспевания

В эпоху Сражающихся царств политики становятся великими героями истории. «Цзо чжуань», «Шу цзин» и «Го юй» довольно часто выводят на сцену личных советников более древних времен. Но дела и подвиги последних почти целиком заполняют «Речи Сражающихся царств»<sup>31</sup>. Охотно предоставляющие свои услуги любому государству, эти персонажи происходят из самых различных социальных слоев. Среди них были шуты<sup>32</sup> и профессиональные музыканты, вроде Учителя Куана, влиятельного при князе Пине (557—532 до н. э.) в царстве Цзинь<sup>33</sup>. Были также астрологи и историографы, вроде Мо из Цай, с которым советовался Чжао Цзяньцзы (512)<sup>34</sup>, и По, обучавший (в 773) первого князя из Чжэн искусству выбирать землю, на которой его дом процветал бы<sup>35</sup>. Среди

них встречались даже торговцы, как, к примеру, Фань Ли, бывший министром царя Гоуцзяня в Юэ (496—465 до н. э.); этому авантюристу Сыма Цянь посвятил приукрашенную биографию<sup>36</sup>. К тому же почти все эти персонажи, в особенности воины и дипломаты, являлись героями какого-нибудь подвига, как, например, генерал царства Вэй У Ци<sup>37</sup> или перебежчик Су Цинь, перешедший из Цинь в Чжао<sup>38</sup>. Многим из них приписываются сочинения, вроде небольшого текста, в котором Ли Куй (или Ли Кэ — неизвестно, идет ли речь об одном или двух лицах) преподавал одному из князей удела Вэй (424—385 до н. э.) мастерство преуспевания<sup>39</sup>. Среди этих фальшивок наиболее интересен текст «Гуаньцзы», который приписывается полуполюгендарному мудрецу VII в. Гуань Чжуну и, вероятно, был составлен в IV—III вв. до н. э.<sup>40</sup> В сущности, от всех этих вымышленных или реальных героев, от тех темных веков до нас сохранились только фольклорные подробности. Тем не менее Хань Фэйцзы сберег несколько афоризмов, якобы принадлежащих одному из учителей политики Шэнь Бухаю, который был министром одного из князей Хань (358—353 до н. э.)<sup>41</sup>. Они весьма ценны для понимания тех зачастую новых идей, которые выдвинули политики. Их сжато выражают два практически почти непереводимых слова — «шу», означающее предписания, способы, хитроумные приемы, и «ши», означающее условия, ситуации, обстоятельства, силы, влияния<sup>42</sup>.

Пожалуй, наше слово «шанс» передает смысл слова «ши» с наименьшими потерями. Надо привести себя в должное состояние, чтобы уловить влияние и мощь, скрывающиеся в различных условиях и положениях времени и места, с тем чтобы бросить вызов судьбе с максимумом шансов. Важность этой мысли объясняется конкретным характером времени и пространства, который им придавался, имела значение также природа встававшей тогда политической проблемы. Деспоты жили в состоянии революционного ожидания. Все они готовились к узурпации трона Сына Неба, то есть к приданию цивилизации нового порядка. В то же время изменить небольшой предмет — значит изменить все; а уловить мельчайший признак перемен — значит воспользоваться возможностью полного переустройства. С максимальной осторожностью, ибо рисковал трон, царь государства Чжао, убеждая ближних согласиться с его решением принять одеяние гуннов, заключил свою речь словами: повсюду надо «искать преимущество», «достоинство, которым, следуя традициям, обладают недостаточно, чтобы возвысить человека над веком»<sup>43</sup>. В качестве политических советников властители удерживали при своих дворах самых разнообразных специалистов; они использовали их всех в ожидании подходящего случая. Ведь было

бы непростительной ошибкой неверно оценить предоставившуюся возможность; было бы преступлением ее упустить; и преступлением не создать в нужный момент условий для ее появления<sup>44</sup>. Упрекать политиков в фатализме, как это сделал Хань Фэйцзы и многие повторили вслед за ним, значило бы подвергать их пристрастной критике<sup>45</sup>. Им была абсолютно чужда мысль, что править означает идти по течению. Прямо наоборот, их искусство правления заключалось в *искушении судьбы*, которой бросался вызов. В этом вопросе они следовали общепринятому мнению. Например, китайцы допускали, что сновидение обладает реальной силой. Следовательно, оно должно вызывать к жизни действительность; тем не менее оно вмешивается в течение событий только после того, как его начинают принимать за реальность; ранее его действительность остается нулевой. Скажем, человек, увидевший во сне предсказание смерти, хотя первоначально и осторожен, совершенно с ним не считается и продолжает в течение трех лет спокойно жить, но умирает *в тот самый день*, когда, сочтя, что время истекло, просит истолковать сновидение и тем самым позволяет предсказанию свершиться<sup>46</sup>. Таким же образом, изменять символы означает проявить себя революционером, а следить за приметами — значит вмешиваться. Используя политиков для того, чтобы они оповещали об открывающихся возможностях, князья, едва начиная ловить эти возможности, рисковали: они могли как возвысить свою судьбу, так одновременно ее подорвать. Любое использование обстоятельств предполагает игру с судьбой, где ставкой является участь самого игрока. Мысль отнюдь не была новой, но политики, постоянно поддерживая желание испытать судьбу, ослабили престиж, которым пользовались нормы обычного права и идея общественного устройства. Не имея ни малейшего представления о детерминизме, а просто потому, что ослабляли всемогущество обычая, они на какое-то время сделали ум китайцев менее враждебным идее законов, ценных в тех или иных конкретных обстоятельствах.

Случайные составляющие успеха чрезвычайно изменчивы. Как бы ни были разнообразны предписания этикета, их цель одна — сохранить статус-кво. Жадному до роста князю необходимо располагать бесконечно обновляющимися средствами успеха. Задачей профессиональных политиков было давать ему для каждой вероятности шанса («ши») соответствующий рецепт успеха («шу»). Великим покровителем политиков служит несомненно легендарный персонаж, «Учитель долины Демонов» Ван Сюй. О нем ничего не известно, кроме того, что он считался создателем системы альянсов и блокирующих групп; ею объясняют, по всей видимости задним числом, дипломатию Сражающихся царств<sup>47</sup>. Однако похоже,



что единственным принципом политиков был сиюминутный интерес в сочетании с пренебрежением традицией и данным словом: прошлое ничем не связывает, поскольку текущие обстоятельства все изменяют. Политический фольклор может нам сообщить только то, что китайцы считались мастерами в искусстве ослабить соперника, уступив ему неприемлемую возможность с тем, чтобы родилась благоприятная возможность для них самих<sup>48</sup>. Может быть, это искусство было заключено в формулировки. Используя политика Вэня Чжуна, царь государства Юэ Гоуцзянь позволил ему покончить с собой; он подарил ему меч и сказал: «Для войны с У вы дали мне Семь предписаний («шу») для того, чтобы восторжествовать над У, мне хватило трех; у вас остается четыре предписания; пожалуйста, отправляйтесь их испытать при царе, моем предшественнике»<sup>49</sup>. Комментаторы перечисляют эти Семь (или девять) предписаний; насколько можно судить, это вульгарные плутни. Так соперника подталкивают к расходам на предметы роскоши или распутству, но все дело в сугубо личном искусстве того, кто пускает эти предписания в дело. Принятая Гоуцзянем предосторожность убедительно об этом свидетельствует. Заклинатель обучил сына всем принятым в его деле формулам, и тот умеет их точно воспроизводить: но без малейшего результата<sup>50</sup>. Каретник в семьдесят лет продолжает в одиночестве изготавливать колеса; ему так и не удалось обучить детей своему ремеслу<sup>51</sup>. Равным образом и умение преуспеть в осуществлении политических замыслов требует призвания: любое предписание по самой своей сути секретно («инь») и имеет сугубо личный («сы») характер. И в этом вопросе нет ничего оригинального в принципах политического искусства; тем не менее они также подвели к новому взгляду, а именно к различию обычая (или закона) и искусства правления. Только государю — на деле его тайному совету — должно принадлежать право знать «ши» и «шу», ситуации, из которых может родиться могущество, знание того, как поступать, позволяющее извлечь могущество из обстановки. Несомненно, Хань Фэйцзы упрекнул бы Шэнь Бухая за пренебрежение к законам и регламентации при исключительном внимании к предписаниям, но и он признал бы, что, если публикуемые и устойчивые законы необходимы для хорошего ведения дел, княжеский авторитет и правительственная действенность основываются на начале могущества, извлекаемого сохраняемыми в тайне предписаниями исходя из случайных обстоятельств<sup>52</sup>.

## 2. Искусство убеждения

К обновленческому импульсу, полученному китайскими идеями от политиков, в IV и III вв. до н. э. добавился импульс, который попытались придать им диалектики и логики. Форке привлек внимание к писателям, которых назвал софистами. Вполне законно он проводил сближение с Грецией<sup>53</sup>. Сами китайцы тяготеют к смешению в одной школе, названной ими Школой имен («мин цзя»), логиков, интересы которых выглядят весьма различными. Одни пришли к логике через занятия риторикой и полемическим искусством; другие пришли к ней, будучи озабочены политическими и нравственными, если не юридическими, вопросами, и представляют древнюю местную логику. Хотя доказать это совершенно невозможно, я охотно верю, что первые принадлежат к традиции иностранного происхождения, которая, впрочем, так и не укоренилась в Китае.

Из древних школ самая воинственная и фанатичная сложилась вокруг Моцзы. Ее сравнивали с рыцарским орденом, с наделенным миссией помощи угнетенным; еще точнее сравнить ее с конгрегацией монахов-проповедников. Задачей братии было вернуть государей к мудрости, от которой их отвращало честолюбие. В качестве противников проповедники выбирали умеющих привлечь внимание злокозненных советников. Отсюда значение, придаваемое преподаванию риторики: все члены школы сохраняли образцы проповедей, приписываемых самому Моцзы. Не позже середины IV в. до н. э. некоторые из них образуют отдельные конгрегации («цзе») («бе-мо», или ученики, отошедшие от Моцзы), посвятившие себя полемическому мастерству. Маловероятно, что они первыми заслужили наименование спорщиков («бяньжэ»), первыми изобретя это искусство. Исторический фольклор донес до нас рассказ о полемистах, разглагольствовавших на тайных советах задолго до IV в. до н. э.

Сделать противника *смешным* с помощью шутовства — один из заметных приемов литературы<sup>54</sup> этих полемичных веков. Еще более знаменательно применение парадоксов и нелепых аллегорий<sup>55</sup>. Все это выглядит расхожей мудростью, чье иностранное происхождение остается заметным\*. У китайских софистов имелось только небольшое число парадоксов. У нас есть их записи, и, пожалуй, это все, что нам от них осталось. Что касается их противников, то сохранился перечень школьных упражнений, призванных подготовить учеников к тому, чтобы не замирать столбом перед профессиональным полемистом. Тот прибегает к парадоксам, тайна которых ему известна, чтобы привлечь к себе внимание, заставить замолчать, а в

конечном счете протолкнуть свое мнение. Царь Кан из Сун запрещал спорить в его присутствии о чем-либо, кроме доблести и подвигов. «Я кое-что знаю об этих темах», — сказал ему софист. Он предлагает поговорить — и царь соглашается — о мужественных деяниях, которые то удаются, то проваливаются. Так он заставил царя согласиться, чтобы с ним говорили о предпосылках успеха. И софист спешит продолжить. Успеху помогают, торопливо говорит он, этикет и любовь к миру. Так он подошел к запретным темам... Торжествуя, он удаляется прежде, чем царь нашелся, что возразить<sup>56</sup>. Возобладает ли на советах в Вэй война или мир? Ввели софиста. «Знаете ли вы, что такое улитка? — Да, — отвечает царь. — На левом рожке улитки находится царство возмутителей спокойствия, на правом — царство скотов. Они беспрерывно ссорятся из-за своих владений и сражаются. Брошены тысячи трупов. Через пару недель после поражения снова возобновляют сражение. — Глупцы! — восклицает государь. — Пусть ваше высочество соблаговолит найти для них какое-нибудь основание. Не думаете ли вы, что с четырех сторон, так же как в Бездне и Высях, границ нет?»<sup>57</sup> — Их нет. — Умеете ли вы резвиться в мыслях там, где нет пределов? А если так, не выглядит ли неважным, существуют или нет приграничные государства? — Определенно. — Среди этих приграничных царств находится и ваше государство Вэй. В Вэй находится Лян (ваша столица). Ваше высочество находится в Лян. Чем же оно отличается от царя скотов? — Разницы нет», — отвечает царь. Торжествующий софист удаляется, оставив государя ошеломленным и растерянным<sup>58</sup>.

Эти истории представляют в положительном свете софистов, входивших, как кажется, в окружение Хуэйцзы (или Хуэй Ши), уроженца царства Вэй, где он жил и, похоже, служил министром у царя Хуэя (370—319 [по другим данным 335] до н. э.). Был ли самый прославленный из китайских полемистов, Хуэйцзы, как и софисты из его окружения, другом мирной жизни? Вывод правдоподобен. Следует ли заключить, что Хуэйцзы принадлежал к школе Моцзы? Можно ли пойти еще дальше и утверждать, что вся диалектика Хуэйцзы была нацелена на придание метафизического основания учению о всемирной любви, которое приписывается Моцзы? В основе этой философии, как кажется, вроде бы лежало «учение даосского происхождения о сущностной тождественности вещей и существ»<sup>59</sup>. На самом же деле Хуэйцзы известен только по насмешкам, которыми осыпали его даосы<sup>60</sup>. Они его обвиняли в том, что его знание ложно, а разглагольствует он, не заботясь о действительности. Есть изрядное преувеличение, когда говорят, что Хуэйцзы «основательно изучил все науки своего времени — астрономию, астрологию,

науку об Инь и Ян, числа и т. д.»<sup>61</sup> под тем предлогом, что Чжуанцзы насмехается над его готовностью, без колебаний и не размышляя, рассуждать до бесконечности по любому поводу, как случилось однажды, когда кто-то, чтобы поразвлечься, спросил его, почему не падает небо, почему дует ветер и падает дождь, гремит гром... Как бы ни было сильно желание побольше проинформировать читателя, ему надо прежде всего сообщить, что о Хуэйцзы нам известно лишь немного ироничных историй и список основных тем его парадоксов.

Один из них, за номером V, доставил немало мучений переводчикам<sup>62</sup>: «Различие («и») между тем, что сближается («тун») наиболее («да»), и тем, что сближается («тун») наименее («сяо»), — это минимум («сяо») сближения («тун») и различия («и»); (то, что) во всех существах целиком сближено («тун») и целиком различно («и») соответствует максимуму («да») сближения («тун») и различия («и»)). Этот запутанный афоризм всего лишь пикантный способ сформулировать различие (комментаторы не видят в нем ничего другого) между *соотносящимися* и *самостоятельными* сторонами. Соотносящиеся стороны (жизнь и смерть, счастье и несчастье, жара и холод, день и ночь, отдых и движение...) связаны и взаимодополняющи (минимум различий), но воспринимаются поочередно (минимум сближения). Независимые друг от друга стороны, вроде белого и прочного, оказываются вместе, как, например, в камне, в одном предмете (максимум сближения), хотя остаются разделимыми (максимум различия).

Ремесло софиста в том, чтобы «соединять («хэ» — соединять на манер двух, в сущности, неразделимых половин) то, что сближается, и то, что различается («тун и» — взаимодополняющие стороны), разъединять («ли» — разъединять неотъемлемые, но разделяемые части) белое и прочное (независимые стороны)»<sup>63</sup>.

Софисты спорят о чете и нечете, о том, что сближает и что различает («тун и»), о белом и прочном<sup>64</sup>, но славу они завоевали, заставив явственно обнаружиться, «подобно дому на фоне неба, разделение («ли») белого и прочного»<sup>65</sup>. Влияние категорий Инь и Ян вместе с обрядовым престижем бесконечной системы соответствий мешает стремлению китайцев сводить все к контрастам. Отделение белого от металла, черного от воды в конце концов приводит к разрушению этикета, к освобождению от него мысли, позволяет осуществить перестановку вещей по разрядам, что должно повлечь за собой перестройку общественного порядка. Отсюда успех софистов при дворе просвещенных деспотов. Сами ли они совершили это открытие или же их достоинство в том, что они поняли значимость завезенных мыслей, неважно. Заслуга софистов в том, что

они сумели придать своим речам новую притягательность. Они учили абстрактному мышлению и игре с абстрактными понятиями.

Выступая крайне остро против китайской тенденции не отходить от конкретности и рассуждать, не противопоставляя противоположностей, они пришли к отвлеченному мышлению и использовали принцип противоречия, которому придали абсолютную значимость. Под влиянием этого *абстрактного реализма* они вообразили целый ряд парадоксов, предполагающих строго формальный анализ идеи величины, качества, времени, пространства, движения, непрерывности, единства и множественности... Но в то время как пятый парадокс Хуэйцзы указывает на принцип всех парадоксов, вдохновленных абстрактным представлением о качестве, те парадоксы, что направлены на все большее дробление физических реальностей, высказаны без какой-либо попытки систематизации.

«(I) Предельная величина (такая, что ничего не оставляет) вне (себя) — это самая большая целостность («и» — единство, всеобщность); предельная малость (такая, что не сохраняет) ничего внутри (себя) — это самая маленькая всеобщность («и»). — (II) (То, что) не имеет толщины и не (может) добавляться («цзи» — накапливаться) имеет тысячу стадий в высоту. — (III) Небо не выше, чем земля, гора такая же плоская, как и болото. — (IV) Солнце, достигая полудня, достигает заката, а существо, достигая рождения, достигает смерти... — (VI) Юг простирается безгранично, но имеет границы. — (VII) Сегодня я иду в Юэ, куда, однако, я прибыл еще вчера. — (VIII) Звенья одной цепи могут быть разъединены. — (IX) Я знаю, где центр мироздания: он севернее Янь (крайнего севера) и южнее Юэ (крайнего юга). — (X) Если привязанность распространяется на все части существ, то вселенная (буквально Небо и Земля) образует единое тело»<sup>66</sup>.

«Хуэйцзы написал достаточно, чтобы нагрузить пять телег, но его знания были ложными, а слова — без значения». Таков приговор Чжуанцзы, который прекрасно осознал основной принцип этих парадоксов, а именно приложение ко всему конкретному все более дробного деления. Он забавлялся, показывая, как Хуэйцзы, с его стремлением к отвлеченному мышлению, оказывался вынужден давать сам вполне *конкретные доказательства* неэффективности своего принципа. «Царь государства Вэй, — рассказывал Чжуанцзы сам Хуэйцзы, — подарил мне зерна огромной тыквы. Я их посеял, и они выросли и принесли столь большие плоды, что в них могло содержаться в каждом по пятидесяти ведер. Я изготовил из них, разрезав пополам, тазы для умывания. Они были столь тяжелы, что я не в силах был их приподнять. Я снова их поделил, чтобы сделать

чаши для питья. Но куски высохшей оболочки все еще оставались слишком велики, да и неустойчивы. В них было невозможно хранить жидкости. Это были крупные и бесполезные предметы. И поскольку они мне негодились, я разбил их на куски!»<sup>67</sup>

Китайцы не увлеклись абстрактным реализмом Хуэйцзы и его продолжателей или соперников. Наиболее известен среди них Гунсунь Лун, живший в Вэй к концу IV в. до н. э. Если верить «Лецзы», его основным учеником был царевич Му из Чжуншани<sup>68</sup>. Гунсунь Лун блистал в умении «приукрасить человеческие желания и преобразить намерения. Он был всегда в состоянии восторжествовать в споре, но ему не удавалось убеждать глубоко»<sup>69</sup>. Кажется, он злоупотреблял различием самостоятельных признаков, используя их при случае в доказательствах парадоксов через абсурдное: «белая собака черна», «белая лошадь не лошадь», ибо раз белая собака и черная собака являются обе собаками, то белая собака равноценна черной собаке — если же лошадь белая, то она не может рассматриваться как лошадь, пока не будет согласия принять ее за вороную или гнедую, причем так, что ни одна белая, вороная или гнедая лошадь больше не лошади. Целью подобных полемических игр было дискредитировать вообще все определения, уравнивая их между собой, а после их слишком строгого использования отрицать принцип противоречия во имя всеобщей относительности. Они удивляли, но и утомляли современников. Лишь немногие посвященные, вроде царевича из Чжуншани, соглашались признать в них глубокий смысл. «Белая лошадь не лошадь, — (указывает) различие («ли») предмета (вернее, символа предмета — «син») и оценки»; «Имеющий желания лишен сердца (где помещаются желания), означает, что (только) отсутствие желаний делает возможным сплочение сердца»<sup>70</sup>; «Имеющему пальцы не удастся (прикоснуться) — хочет сказать, что не следует вообще иметь пальцев, чтобы удалось охватить вещь полностью»; «(Парадокс) волосок удерживает тридцать тысяч фунтов (служит для иллюстрации представления о) «ши» (влияние, сила, условие)»<sup>71</sup>; а тема «тень не способна двигаться» (или «летающая птица сбрасывает неподвижную тень») иллюстрирует представление об изменении («гай» — изменение, а не движение)<sup>72</sup>.

Князь из Чжуншани также восхищался парадоксом летающей стрелы, но его не прокомментировал. Однако с самых разных точек зрения это самый интересный из парадоксов Гунсунь Луна. К тому же его истолкование наименее неопределенное. Мы располагаем двумя его красочными вариантами. Тема стрелы продолжает тему неподвижной тени и излагается так: «Какой бы ни была скорость полета наконечника стрелы и самой стрелы («цзу ши»)»<sup>73</sup>, есть время, когда они застывают на месте, и есть время, когда они не могут

оставаться на месте»<sup>74</sup>. Вот как Гунсунь Лун объяснил эту загадку. Однажды он сказал Кун Чуаню: «Мастер-лучник настолько искусен, что может коснуться оперения только что выпущенной стрелы наконечником следующей стрелы; выпущенные одна за другой и догоняющие одна другую стрелы образуют непрерывную цепь, в которой наконечники касаются оперения, так что неразрывно соединяют цель с тетивой, выходя словно одна стрела». Кун Чуань был потрясен... «Тут нечему удивляться, — продолжал Гунсунь Лун. — Ученик Пэнь Мэна (покровителя лучников), которого звали Хун Чао, однажды поссорился с женой и захотел ее напугать. Взяв лук «Крик ворона» и стрелу «Си вэй», он прицелился ей в глаза: стрела коснулась зрачков, но так, что глаза даже не моргнули, и упала на землю, не подняв пыли»<sup>75</sup>. Выпущенная с силой и ловкостью, стрела, воплощение чистой скорости, движется и останавливается, когда скорость замирает, всегда без малейшего результата. Между абсолютом скорости и полным отсутствием скорости, *сменяющимися непрерывно*, различие полное, но одновременно и ничтожное, — ибо, когда стрела завершает свой полет, даже не упав, двигаясь, *не заставляя перемещаться*, она все еще в полете, но и неподвижна, проносясь мимо так стремительно, что словно бы не пролетала и не двигалась, и даже не заставляя ничего переместиться. Впрочем, совершенная неподвижность и крайняя подвижность совершенно совпадают: цепь связывающих цель и тетиву стрел одновременно подвижна и неподвижна; неподвижна потому, что, все еще будучи в движении, нисколько не движется, оперенье стрелы находится на тетиве, когда наконечник достигает цели, — и подвижна, потому что все перемещается, при том что ничто не движется, и наконечник стрелы уже касается цели, в то время как ее хвост только приобретает от тетивы свою начальную скорость.

Эта парадоксальная тема интересна тем, что охватывает не только бесконечную делимость времени и пространства, но притом и понятие действенной силы («ши») и изменения («гай»). В этой связи она может быть сближена с некоторыми дорогими даосам мотивами. Самый могучий меч — тот, что рассекает так, что кровь никогда его не загрязняет, — позволяет без малейших усилий, в три приема, рассечь тело от шеи до пояса, причем движение меча ничего не разъединит — рассеченное тело останется цельным<sup>76</sup>. Таким образом, парадокс стрелы оказывается породненным с важным мифическим сюжетом — царской стрелы, устанавливающей связь между Землей и Небом. Связь эта непрерывна, как у веревки и цели, и имеет двусторонний характер: выпущенная стрелком стрела возвращается к нему и налицо *кругооборот* и *неподвижность* (так же как есть причастность, но нет общения)<sup>77</sup>. *Магический реализм, с*

которым тесно связан *абстрактный реализм* софистов («диалектиков»), обнаруживается в основе парадоксов, вдохновляемых идеей, что суть всего — изменение, но изменение (как в последующем и движение) невозможно.

Похоже, одни даосы извлекли кое-какую пользу из анализов, на которые их полемический задор подвигнул софистов. Они тысячами разных способов использовали мысль: «Линейка длиной в стопу, которую каждый день уменьшают наполовину, и после десяти тысяч поколений не исчезнет»<sup>78</sup>. Несомненно, вкус некоторых китайских писателей, в частности Ван Чуна, к сложным силлогизмам воспитан софистами. Но даже сами даосы испытывали к ним презрение. Они их упрекали за высокомерие, клеймили за завистливость, обвиняли в том, что у них нет друзей, а держатся они в стороне от всех школ и бывают довольны, как только получают возможность для красноречия, не задумываясь ни над идеями, ни над предметами, лишь бы оставить за собой последнее слово, и бывают счастливы, если их противники замирают «с открытым ртом, с языком, приклеившимся к гортани»<sup>79</sup>. Самое большее, они признавали у Хуэйцзы талант музыканта, а у его красноречия — обаяние<sup>80</sup>. Может быть, верно, что софисты только и думали, как ослепить и вырвать одобрение. Однако последние ученики Моцзы мечтали создать и выразить в застывших формулах искусство убеждения<sup>81</sup>.

Трудно сказать, действительно ли эти полемисты ясно сформулировали, как это утверждают, принцип причинности и принцип противоречия; афоризмы, в которых якобы заключены эти принципы, выглядят, будучи прочтены в китайском тексте, исключительно расплывчатыми<sup>82</sup>. Если требовалось бы допустить, что эти начала были осмыслены и сформулированы мало-мальски строго, то как удастся объяснить то обстоятельство, что они остались незамеченными и не имели ни малейшего успеха? В равной степени, если правда, что логики пришли к мысли о противопоставлении индукции («туй») и дедукции («сяо»), то было бы весьма любопытно, почему же они сами ограничивались в спорах конкретными примерами, широко оперировали аналогиями? Ведь было бы прекрасно убедиться, что практические правила необходимы не для того, чтобы научиться развивать мысль с помощью формальной логики, но чтобы добросовестно ее доказывать, *иллюстрируя с помощью примеров* («сяо»), и *развертывать, прибегая к аналогиям* («туй»). Несомненно, именно таков смысл технических терминов, которые заставили думать об индукции и дедукции<sup>83</sup>. И похоже, Форке не ошибается, утверждая, что ученики Моцзы думали о практической работе.



В них не следует видеть теоретиков логики: их единственно интересовало искусство победоносно вести дискуссию<sup>84</sup>. Они занимались только секретами ораторского мастерства. Тем не менее было бы несправедливо забывать о трудностях, с которыми им пришлось столкнуться, и об их теоретической значимости. Китайский язык не отмечает ни времени, ни числа, ни рода, что позволяло забавно излагать некоторые парадоксы, но делало трудным любой понятийный анализ. Китайский язык не различает глагол, имя существительное, прилагательное, наречие... В этих условиях просто чудесно, что возникла мысль разобраться в терминах, сближаемых в спорах, и жаль, что этот анализ не был продолжен дальше<sup>85</sup>. Polemica о белом и прочном, лошади и белом, определении («мин») и предмете («ши») или его символе («син») удивляет их неожиданным и революционным характером. Они были направлены на разрушение почтенной системы классификаций и соответствий. Софисты («диалектики») подрывали этикет в самом его основании. Вот почему они вызвали скандал, а их успех был весьма посредствен. Они не восторжествовали над сторонниками старой традиционной логики\*.

### 3. Искусство определения

Китайцы любят спорить и в спорах ловки. Однако их совершенно не занимает придание должного вида своим рассуждениям. Вместе с тем ими придается чрезвычайная важность искусству определения («мин»). Поэтому они объединяют всех, кого считают не просто спорщиками («бяньчжэ»), а логиками, под крышей, которую называют Школой имен («мин цзя»). Предметом логики являются наименования, или верные определения.

По обычаю творца традиционной логики видят в Конфуции. Это мнение основывается на одном месте в «Изречениях» («Лунъюе»). «Цзылу сказал (Конфуцию): «Правитель Вэя предполагает доверить вам правительство. Как вы считаете, что надо будет сделать прежде всего? Главное — сделать верными наименования («чжэн мин»)», — ответил Учитель. И добавил: «Если наименования неточны, слова не будут подходить; если слова не подходят, (государственные) дела придут в упадок; если эти дела не будут иметь успеха, если ни обряды, ни музыка не процветают, кары и наказания не могут применяться справедливо; если они не применяются справедливо, народ не будет знать, как действовать. Поэтому мудрец (цзюньцзы), распределяя наименования, всегда действует таким образом, чтобы слова им точно соответствовали, а употребляя их в разговоре, он опять же действует так, чтобы эти слова проявились в

поступках. Пусть мудрец не допускает ни малейшего легкомыслия в своих словах! Этого достаточно!»<sup>86</sup> Эта история якобы раскрывает отношения Конфуция с правящим в Вэй домом. При таком подходе она ценна ни больше ни меньше, чем все другие сведения об Учителе в «Луньюе». Ничто не позволяет утверждать, что Конфуций знал или не знал, исповедовал или нет теорию правильных наименований. Но в данном случае Конфуций мало важен. Важно убедиться, что первоначально теория представляла в виде морального и политического учения. *Хороший порядок в значительной степени зависит от правильного языка.* Придумана или нет эта история, ее достоинство в том, что она иллюстрирует этот принцип. К тому же она раскрывает его основы.

На самом деле в этой истории не случайно выведен государь царства Вэй. Князь Лин (534—493 до н. э.), с которым Конфуций поддерживал отношения, был снисходительным мужем и отцом-извращенцем. Его супруга, княгиня Наньцзы, грешила кровосмешением. Его старший сын был мятежником: после заговора с целью убить Наньцзы он бежал из княжества Вэй<sup>87</sup>. Поэтому в словах Конфуция виден намек на эти беспорядки. «Наньцзы возненавидела сына наследника, и сын обменялся («и») с отцом наименованиями («мин»)<sup>88</sup>. Так пишет Сыма Цянь, утверждающий в другом месте: «Конфуций сказал: «Главное — сделать точными наименования». В Вэй положения (цзюй) совершенно не согласовывались (с наименованиями)<sup>89</sup>. По конфуцианскому учению, только в том случае, если в княжеской семье все соответствует порядку, порядок будет и в государстве. В Вэй ни Наньцзы, супруга, не вела себя как жена, ни муж не вел себя как муж, ни сын не вел себя, как положено сыну. Это было выражено как в словах, утверждавших, что никто не находился на своем месте («цзюй»), так и в замечании, что отец и сын обменялись своими наименованиями («и мин»); в сложившейся ситуации отношения оказались словно перевернуты, как если бы сами наименования использовались в противоположном смысле.

Одно место в «Книге перемен» («И цзин») иллюстрирует аналогичные взгляды. Тридцать седьмая гексаграмма содержит *сверху* триграмму, обозначающую *старшую* дочь, а *снизу* — символ *младшей* дочери. Обе «дочери», как это видно, занимают положение, соответствующее их рангу. Поэтому эта гексаграмма под названием («цзя жэнь») («семья») побуждает вспомнить о семье, внутри которой царит порядок. Первый комментарий открывает в ней именно этот урок: князь распространяет свое доброе влияние на всех ближних и показывает строгость, чтобы помешать своим женам и детям дурно себя вести<sup>90</sup>. Второй комментарий<sup>91</sup> добавляет: «Жена

занимает в гинекее правильное («чжэн») положение («вэй» — ранг), и соответственно ее муж — вне гинекеи. Если муж и жена держатся правильно (на своих соответствующих местах), налицо совершенно справедливое («и») распределение (всего сущего) Неба и Земли... (Пусть) отец (заслуживает) прозвание *отца!* сын (наименование) *сына:* старший сын (наименование) *старшего сына!* младший (наименование) *младшего!* муж — *мужа!* супруга — *супруги!* Порядок (дао) семьи будет правилен («чжэн»). (Сделайте) правильной («чжэн») семью, и Земля людей (обретет) устойчивый порядок!» Из этого отрывка вытекает равноценность выражений «чжэн вэй» (правильные места, положения) и «чжэн мин» (правильные наименования, названия).

Две нормы обычного права позволяют понять значимость этой равноценности. «Наименования («мин») служат великим началом порядка в человеческих отношениях». «Когда (в семье) наименования («мин») выражены явственно, правила разделения полов уважаются»<sup>92</sup>. Эти поговорки используются для оправдания нормы сексуальной нравственности, важность которой в организации семьи чрезвычайно; свояки и свояченицы не могут носить траур друг по другу, и между собой они не имеют права разговаривать: они были лишены этого права, поскольку принадлежали к одному и тому же поколению, а, значит, раз старшую свояченицу, к примеру, было недопустимо называть «матерью», к ней пришлось бы обращаться как к «жене», а старшего свояка звать «мужем», что было бы еще более недопустимо, потому что равноценно установлению между ними супружеских отношений. Наименованиям подчинены нравы, ибо имена вызывают к жизни реальность: следовательно, они должны были точно соответствовать различиям пола и поколения, обязанностей и ранга, на которых зиждется семейный порядок. Если бы свою свояченицу называли «женой», началось бы кровосмешение. Оно наступает, когда отец и сын «обмениваются своими наименованиями». Когда отец присваивал невесту сына, он опускался до положения собственных детей. Противоположное случалось, когда сын женился на мачехе<sup>93</sup>. Китайские этнографы усиленно подчеркивают свое презрение к северным и южным варварам, у которых отцы и дети («цзы» — сыновья или дочери) живут вместе или вместе ходят в баню. Моралисты негодуют и восстают против танцев, называемых ими современными, где смешиваются не только мужчины и женщины, но также отцы и их дети — сыновья и дочери, иначе говоря, смешиваются как противоположные полы, так и разные поколения, утрачивая тем самым свой *статус*. Эти чувства очень сильны, потому что относительно новы. Они порождены изменением семейной организации и вытеснением промис-

куитета\*, свойственного большой семье, жесткой дисциплиной, характерной для патриархальной семьи<sup>94</sup>. Как видно, вне зависимости от того, подлинна или нет история, показывающая нам, как Конфуций излагает теорию правильных наименований по случаю семейных неполадок в княжеской семье государства Вэй, она обладает тем достоинством, что совершенно точно передает изначальную значимость этого правила<sup>95</sup>. Будучи правилом мысли, оно в той же мере является правилом поведения.

Им всегда сохранялся императивный характер морального предписания. Обычно его излагают (примерно как это было сделано в «И цзине») в форме *краткой заповеди*, повторяя дважды, чтобы придать полную силу, одно слово, которое и само по себе могущественно. Когда восклицают: «Князь, (будь) князем! вассал, (будь) вассалом! отец, (будь) отцом! сын, (будь) сыном!..» — очевидно, что слова используются как средство вдохнуть жизнь в действительность. Говоря об языке, мы видели, что называть («мин») предметы означает придавать им индивидуальность («мин»), благодаря которой они существуют. Мы также видели, что цивилизация возникла после того, как мудрецы наделили правильными названиями все существа<sup>96</sup>. Своего рода магический реализм находится у основания теории наименований, так же как и у основания теории диалектических парадоксов.

В то время как софистам доставляло удовольствие создавать абстракции и бросать вызов общепринятым представлениям, логики пытались сохранить за обозначениями их конкретный и традиционный смысл. Во всяком случае, в своем начале теория точных наименований весьма далека от того, чтобы быть всего лишь простой теорией «correct predication» («правильных проповедей»), как утверждают ее китайские критики, когда пишут на английском языке. Если первоначально речь на самом деле шла только о том, чтобы избежать словесной путаницы и неточных определений, то непонятно, каким образом надеялись внести порядок среди людей и, более того, установить его в природе, лишь раздавая имена.

Учение о правильных наименованиях — это учение о порядке.

Его успех объясняется уважением, которым был окружен этикет. Несомненно, китайские традиции не искажают фактов, связывая это учение с практикой церемониала: это нас приводит, впрочем вполне оправданно, к допущению, что Конфуций его исповедовал. «Некогда имена («мин») и ранги («вэй») различались; поэтому обряды («ли»), обрядовые почести) рассчитывались («шу»)<sup>97</sup> различными способами (в зависимости от имени и ранга). Конфуций сказал: «Главное — сделать точными наименования...»<sup>98\*\*</sup>

Пока царят феодальный порядок и этикет, правильная речь, а вслед за ней и *логическая правильность* органично близки правильной манере держаться и, следовательно, *нравственной правильности*. Тогда не оспаривают аксиомы, что состояния вселенной зависят от государева поведения. В вещах и мыслях сохраняется порядок, лишь пока вождь, для которого больше, чем для кого-либо другого, слово есть действие, ничего не определяет («мин») легкомысленно и никого не жалует рангом («вэй»), не подчиняясь протоколу. Любому знатному человеку («цзюньцзы») и любому мудрецу («цзюньцзы») следует стараться, чтобы его манера держаться и внешний облик соответствовали его *положению*, а именно его рангу («вэй») и имени («мин»), которыми он наделен. Личное имя («мин») служит для определения *индивида* и причитающейся ему степени общественного *уважения*, ее жизненного срока («мин») и ее наследия («фэнь»), совокупности ее достоинства, всех ее прав и обязанностей. Ничто не должно выходить за пределы своих прав и обязанностей — это принцип обрядности («шоу фэнь»). «Если этикет распространяется на все, права и обязанности («фэнь») всего сущего остаются неизменны («дин»)»<sup>99</sup>.

У феодального порядка имеется и второй принцип. Князя и вассалы живут под контролем истории<sup>100</sup>. Опираясь на традиционные нормы, их деяния определяют и *оценивают* официальные летописцы. Единственно силой слов, используемых ими для того, чтобы указать на них и их деяния, их оценить, их *превозносят* или *осуждают*<sup>101</sup>. Историческое повествование равнозначно приговору: оно на столетия подтверждает или изменяет общественное суждение.

В «Чжуаньцзы»<sup>102</sup> есть место, связывающее с представлением о «Дао-дэ» представления о «жэнь» и «и»<sup>103</sup>, которыми определяется поведение благородного человека («цзюньцзы»). Из них вытекает уважение прав и обязанностей («шоу фэнь»), (согласие между реальностями и наименованиями («син мин»), (хорошее) распределение повинностей, (точное) различие людей и их дел, (справедливая) раздача *одобрений* и *осуждений* («ши фэй» — буквально, да и нет), *почестей* и *кар*. «Когда ясен принцип вознаграждений и наказаний, самый глупый понимает, что от него ждут, знать и крестьянство сохраняют свой ранг («вэй»), добрые и плохие стремятся поступать как можно лучше, ибо не упущена возможность распределить («фэнь») таланты с учетом имен и рангов («мин») так, чтобы высшие оказались обслужены, низшие накормлены, совокупность существ управляема, а (каждая) личность — воспитана («сю шэнь»)… и именно это называют Великим Миром, совершенством правления»<sup>104</sup>. Прежде чем перейти к их критике, Чжуанцзы сближает школу наименований (номиналистов) со школой законов (ле-

гистов), связывая обе с мыслями о действенности «жэнь» и «и», которые приписывались Конфуцию.

В другом месте в «Чжуанцзы»<sup>105</sup> действительно подчеркивается этот момент. Речь идет о книжном образовании, бывшем в чести в конфуцианской школе, и утверждается, что трактат «Чунь цю» («Весна и осень») служил для объяснения «мин» и «фэнь», то есть обучения тому, как определять и распределять, раздавать и оценивать. Таково представление, выработанное и сохраненное китайцами о «Чунь цю»<sup>106</sup>. Они решительно не видят в этом труде простую летопись истории царства Лу, а допускают, что Конфуций продолжил творчество официальных летописцев. Учитель озабочился, взвешивая свои слова даже «более тщательно, чем при решении судебного дела, понизить то, что должно было быть понижено». Вроде бы он добился одобрения самого судьи Цзыся, известного своей строгостью. И все же он заявил, что, если в будущем его станут восхвалять или осуждать, причиной будет «Чунь цю»<sup>107</sup>.

Судя по высказываниям Чжуанцзы, эти традиции поучительны. Конфуция не без основания называли *царем без царства*: он присвоил себе право распределять почести и достоинства («мин»). Как только в Китае появились не только вассалы, говорящие за своих сеньоров, но самостоятельно судящие мудрецы или писатели, тема правильности языка приобрела новый смысл. Пока царил этикет, считалось аксиомой, что раздаваемые милостью князя вместе с именем доли почестей и состояний распределялись справедливо. Теперь же вставала проблема. По какому праву простой человек может судить другого человека? Каковы условия, позволяющие обычным людям судить правильно?

Проблема индивидуальных суждений и отношений между «я» («во») и «ты» («цзы») в сочетании с отношениями между «тем» и «этим» занимала полемистов. Наблюдая за играми рыб, Чжуанцзы воскликнул: «Рыбы испытывают удовольствие! — Вы же не рыба. Так откуда же вы знаете, что доставляет рыбам удовольствие? — сказал Хуэйцзы. — Вы не я, — возразил Чжуанцзы. — Как же вы знаете, что я не знаю, что доставляет рыбам удовольствие? — Я не вы, и, определенно, я не могу вас познать, но, так же определенно, вы не рыба, что все вместе подтверждает, что вы не можете знать, что доставляет удовольствие рыбе»<sup>108</sup>. Софисты исповедовали полнейший субъективизм: они старались разрушить общепринятые воззрения. У сторонников Моцзы идеалом были всеобщее единообразие и общественный мир. «Могут различаться то, чем является это существо, что о нем известно, что о нем сообщают», — уступали они<sup>109</sup>, но выдвигали в качестве принципа, что в спорах («бянь») следует избегать наименований («мин»). Как только нет путаницы

с их применением, иначе говоря, как только язык сознательно не искажается, определения («мин») соответствуют предмету («ши»). Если отсутствует путаница, за которую были бы ответственны «я» и «это», определения действительно относятся к «тому»<sup>110</sup>.

Таким, во всяком случае, выглядит мнение Инь Вэньцзы. Этот мудрец пришел к выводу, что заключения общественного мнения приемлемы, пока общество достаточно устойчиво, чтобы было возможным правильное применение языка<sup>111</sup>. Похоже, Инь Вэньцзы считали отступником Моцзы. Тем не менее даосы о нем говорили снисходительно: «Освободиться от обычаев, презирать украшения, быть внимательным к отдельным людям, не упрямствовать перед толпой, желать мира в империи для того, чтобы люди смогли прожить весь отпущенный им срок жизни и считать себя удовлетворенным, если и другие и он сам имеют, чем поддержать свое существование... таково было правило, которому следовал Инь Вэньцзы... Каковы бы ни были расхождения, он всегда проявлял любезность в отношениях с другими; он терпел оскорбления, не чувствуя себя обиженным; в разгар схваток он пытался прийти на помощь, предупредить нападение, помешать столкновениям. Он обошел империю, призывая великих к раскаянию, воспитывая малых, и никто в мире не захотел его приютить: но он никогда не отчаивался и не упорствовал»<sup>112</sup>. Был ли Инь Вэньцзы, подобно Моцзы, проповедником мира? Был ли эклектиком, находившимся под влиянием и легистов, и даосов? Кроме того, что он жил в конце IV в. до н. э. и, может быть, останавливался в царстве Ци в правление царя Сюаня, мы ничего о нем не знаем. Многократно теряемое и восстанавливаемое с помощью цитат (в особенности в XI в. н. э.), его творчество уцелело в форме небольшого бессвязного текста. Нет никакой уверенности, что все его части подлинны; в нем обнаруживаются существенные противоречия; нет никакого единства стиля, и невозможно установить, даже в отношении важнейших терминов, всегда ли они употреблены в одном и том же значении. При переводе как «особенность» или «особенность наименований» выражений «фэнь» и «мин фэнь»<sup>113</sup> есть риск извратить мысль автора, тем более если считать его чистым логиком. Если принять текст таким, каким он дошел до нас, то похоже, что господствующим чувством его составителя был ужас перед путаницей и расплывчатостью, потому что они — источники споров.

Первое лекарство от путаницы состоит в логической или, точнее, лингвистической последовательности: принятые значения должны быть определены, и «это» отличаемо от «того»<sup>114</sup>. К тому же следует различать суждения, приписывающие предметам свойства («фэнь») неопределенного предназначения и имеющие своим ос-

нованием «то», и суждения, целиком зависящие от «я», что предполагает личную неприязнь или предпочтение<sup>115</sup>. Для достижения мира в обществе требуется, чтобы *языковая дисциплина*, делающая возможными точные обозначения («мин») и обеспечивающая объективность клятв, сочеталась с *дисциплиной нравов*, гарантирующих благодаря точным оценкам распределение почестей («мин») и судеб («фэнь»), препятствующее всякому незаконному вмешательству<sup>116</sup>.

Надо, чтобы хвала и почести («мин») *справедливо* распределялись среди хороших и плохих. Ведь искусство вознаграждать — это дар, позволяющий избегать склок и споров<sup>117</sup>. Существует, следовательно, *политика имен* («мин»), которая пользуется именами для вознаграждений и наказаний, таким путем устанавливая условия, при которых торговец, ремесленник, пахарь, человек знатный не могли бы оставить свое состояние, ибо *само «имя их ограничивает»*, и чтобы «низшие не могли проявить своего честолюбия», а каждый бы удовлетворялся своим положением, будь оно хорошее или плохое<sup>118</sup>. Инь Вэньцзы настаивает, чтобы приговаривали к смерти софистов, подлости которых не помешали их знания (ибо красноречие служит развращению, лести и обману), а также тех, кто «является героем среди людей подлых», будучи способным благодаря личным талантам и «своим опасным знаниям» «приукрасить несправедливость и смутить толпу»<sup>119</sup>. И в самом деле, «имена, служащие для правильного (предоставления) рангов», (при неправильном использовании) способны послужить разжиганию честолюбий и узурпации: право с помощью имен оценивать и оказывать почесть должно оставаться *прерогативой государя*<sup>120</sup>, но с двумя оговорками. Князя считают обязанным творить добрые дела, и, если ему приходится для поддержания незыблемости («дин») условий («фэнь») не допускать, чтобы «те, кто умен и силен», показывали свое высокомерие, ему также следует избегать неправильного использования талантов, являющихся достоянием («фэнь») отдельных лиц<sup>121</sup>. С другой стороны, хотя князь и должен оставаться источником всех щедрот, ему не следует иметь любимчиков и действовать по велению сердца<sup>122</sup>. Ему надо избегать правления с помощью людей. Приличествует управлять только с помощью *имен* (иначе говоря, распределяя беспристрастно ранги, почести, обязанности) и *законов* (иначе говоря, подчиняя «людей всех состояний» «единообразным» решениям)<sup>123</sup>.

По-видимому, оригинальность Инь Вэньцзы состояла в том, что он попытался провести грань между взвешенными определениями и простыми оценками. Однако даже для него было делом одного порядка определять или оценивать, судить или указывать на место



в общественной иерархии. Подобная практика возможна только в устойчивом обществе, где суждения единообразны. Поэтому устойчивость общества и разрешение конфликтов при господстве закона были идеалом логика. Отныне авторитет приговору давал не этикет; это не могло быть и отдельное лицо; отныне он должен опираться на согласие личностей, а оно зависело от беспристрастности князя. *Логическая власть принадлежит государю в его качестве источника всякого мира и всякой стабильности.* Искусство определять смешивается с искусством создавать законы. Несомненно, Инь Вэньцзы как *логик* с полным правом был причислен к последователям школы легистов. Для последних, как и для него, не зависят от обычного права назначения («мин»), а также круг обязанностей, ранг или наследственное достояние; не может это право обеспечить и устойчивость положения и всеобщее признание: но все это может прийти по милости государя, творца закона и высшего судии — обстоятельств («ши»).

Таково учение, едва не восторжествовавшее в правление Ши Хуанди. Великий император унифицировал письменность, указом ввел единый официальный словарь и написал на своих стелах: «Я принес порядок толпе существ и подверг испытанию дела и реальности: у каждой вещи отныне есть соответствующее наименование»<sup>124</sup>.

#### 4. Искусство законотворчества

В *Школу законников*, или легистов («фацзя»), обычно объединяют писателей, занимавшихся административной деятельностью и считавших своим идеалом быть государевыми *людьми*<sup>125</sup>. Они отличаются от собственно политиков. Те прежде всего обеспечивали успех дипломатических комбинаций. Легисты, напротив, занимались возможностями, которые государство может извлечь из своей внутренней силы. Их излюбленными темами были обустройство территории и организация армии, экономика и финансы, процветание и общественная дисциплина. В то время как лучшими помощниками политиков кажутся софисты с их враждебностью к любой системе традиций, администраторы, или легисты, опирались на логиков («мин цзя»), находившихся под влиянием мысли об устойчивом порядке. Первые мечтали воспользоваться потрясениями в империи для того, чтобы провести своих учителей к самодержавию; вторые, одушевляемые желанием оправдать совершенно новую административную практику, были подведены к совершенно новой мысли — о независимом главенстве государя и закона. Им приходилось управлять то территориями, завоеванны-

ми посредством войн или дипломатии, иной раз вырванными у варваров, то территориями, отвоеванными благодаря государевым начинаниям у природы. В таких случаях их не связывала традиция, не останавливало обычное право. Закон представляли приказы завоевателя. Но администраторы хотели, чтобы эти же приказы стали законом и в старом государевом уделе, где пред волей государя утрачивали бы силу любой обычай и любой ранг<sup>126</sup>. Возможно, что после того, как их идеи послужили предметом обсуждения у Ворот Цзи в Линьцзы, их взгляды приобрели более теоретическое направление. Но сложились они непосредственно в ходе административной работы, а не на досуге в праздных разговорах<sup>127</sup>. Эти идеи органически связывало чувство, громко провозглашавшее их значимость и происхождение. Так всемогущество этикета оправдывалось приписываемой ему *действительностью*. В свою очередь *действительная эффективность* («гун юн») административной практики, когда она опиралась на законы, позволяла провозгласить верховенство закона.

Нет возможности описать историческое развитие идей в стане легистов. Мы довольно хорошо осведомлены о жизни последнего из них, Фэя из Хань, прозванного Ханьцзы или Хань Фэйцзы. Как говорят, он принадлежал к царскому дому Хань и, может быть, воспитывался самим Сюньцзы. Сначала он служил государям Хань, а позднее перебрался в Цинь. Будущий император Хуанди восхищался им, но потом бросил в тюрьму с дозволением покончить самоубийством; как рассказывают, его из ревности оболгал однокашник Ли Сы, бывший главой правительства<sup>128</sup>. Хань Фэйцзы умер около 233 г., оставив насчитывающее 53 главы сочинение. В «Хань Фэйцзы» по-прежнему насчитывается 53 главы, но многие из них были утрачены и восстановлены позднее, причем до сих пор ученые не могут определить, какие главы подлинны, а какие были добавлены; в тексте, местами совершенно непонятном, множество позднейших вставок<sup>129</sup>. Другое произведение, «Книга правителя области Шан» («Шан цзюнь шу») — это неизвестно когда составленное (может быть, между III и VI вв.<sup>130</sup>) хаотичное собрание отрывков, из которых некоторые, возможно, восходят к III в. до н. э. Его приписывают Вэй Яну (или Яну из Вэй), министру в правительстве князя Сяо (361—336 до н. э.) государства Цинь. Ему приписывают честь революционных указов 359 г., которые покончили в Вэй с феодальным режимом. Назначенный в 340 г., после военного успеха, правителем области Шан, он был четвертован после смерти своего государя: обязав наследного принца соблюдать законы<sup>131</sup>, он допустил роковую ошибку. Древнейший покровитель легистов Гуаньцзы известен только по легендам<sup>132</sup>. От многочисленных тру-

дов легистов не сохранилось ничего подлинного. Они были составлены, несомненно как и «Гуаньцзы», около III в. до н. э., от имени таких героев права, как Дэн Си, министр в Чжэн, казненный в 501 г. по приказу его соперника, тоже легиста, Цзычаня, который в «Комментарии Цзо» часто выводится на сцену<sup>133</sup>. Смерть Цзычаня, которого история восхваляет за милосердие и добрые дела, вроде бы заставила плакать жителей царства Чжэн и даже самого Конфуция, однако первоначально его проклинали за попытку бороться против частных объединений<sup>134</sup>. Легисты добавили еще одну подлость к своей попытке укрепить силы государства. Эти наглые слуги государя добивались от людей работы и полных амбаров для удовлетворения потребностей армии и на случай голода. Несомненно, они многого требовали от крестьян. Однако, когда их соотечественники заверяют нас, что народ («минь») их ненавидел, надо предполагать, что это слово «минь» означает «великих мира сего» и обозначает не чернь «шу жэнь», а тех, кто считал себя равными государю. В эпоху Сражающихся царств некоторые области Китая знали режим, сходный с тираническим. Государь борется со знатью и феодальным застоём. Он пытается увеличить доходы и военное могущество государства, раздавая землю крестьянам. С этими двумя принципами тиранической администрации связана теория «производительности» и практика опубликования законов. Первое послужило точкой отправления размышлениям администраторов, а второе — основанием учения легистов о верховенстве государя и закона.

За недостатком исторических фактов, могущих пролить свет на развитие идей, конец которому положен сочинением «Хань Фэйцзы», «Комментарий Цзо» приводит два анекдота, интересных благодаря своей симметричности. После того как в 542 г. (?) министр царства Чжэн Цзычань раздал кое-кому из знати земли с целью создания партии своих сторонников, он установил новую иерархию: каждый ранг должен был отличаться одеждой. Вслед за тем он провел перераспределение земель и установил между соседями особую связь — военного товарищества («у»). Ему помогали некоторые из лиц высокопоставленных, остальные были «ошеломлены». После нескольких бунтов и даже появления нескольких сатирических песенок все стихло. Пять лет спустя министр определил новые размеры земельной подати; его обзывают «скорпионом» за то, что он потребовал слишком многого для государства. Двумя годами позже, в 535 г. (?), Цзычань приказал отливать котлы, чтобы можно было записать вводимые уголовные законы («син би»); один мудрец немедленно пригрозил ему огнем небесным, и, действительно, в Чжэн вспыхнул пожар. Мудрец напоминал, что в древности государи удовлетворялись тем, что вводили кары («син») и наказа-

ния для того, чтобы вселять страх в сердца злочинцев. Они не провозглашали уголовных законов («син би») из боязни способствовать распространению кляузничества («чжэн синь»). «Если люди знают, что существует закон («би»), люди великие больше не станут казаться им неприкосновенными («цзи»). Пробуждается дух кляузничества, и в надежде преуспеть в споре обращаются к писаному тексту... Чему способны послужить ваши законы? Как только люди узнают, как обосновать свои кляузы, они перестанут обращать внимание на обряды. Они начнут опираться на ваши писанные тексты: из-за булавочной головки пойдут в сутяжничестве до конца. Беды и процессы начнут множиться и нарастать! Получат широкое распространение взятки для подкупа судей!»<sup>135</sup> После военных побед, в 512 г. (?), в Цзинь законы («син») были выгравированы на железных котлах. Эти котлы считались общим достоянием, ибо каждый был обязан для их изготовления внести свою долю железа. Некий мудрец высказал свое неодобрение. Говорят, это был сам Конфуций, сказавший: «Люди привяжутся к этим котлам. *Разве они станут больше уважать знатных?*» Это драгоценное сведение! Конфуций якобы добавил, что народ продолжал бы уважать людей знатных, если бы в Цзинь были сохранены протокольные правила («у») и предписанные правителями древности образцы поведения («фа»), но не в том случае, если бы ввели в действие уголовные законы, провозглашенные некогда (в 620 г. ?) во время военного парада, когда были пересмотрены ранги и служебные положения<sup>136</sup>.

Какой бы ни была историческая ценность этих двух преданий, они сообщают о двух важных фактах. Во-первых, в Китае, как и в других странах и по сходным причинам, аристократия раскололась на две группы: часть знати упорно отстаивала свои старые привилегии, в то время как все остальные выступали за установление тиранических режимов. Во-вторых, одним из оснований престижа феодальных вождей и знати был *бесконтрольный характер их власти* при разрешении споров между вассалами. Конечно, они одни знали все тайны обычного права. Но, главное, они никогда не доводили дело до суда. Наказания («син») существовали не для того, чтобы применяться, а внушать страх; о примерных правилах («фа») поведения говорили *в целях воспитательных*: они не носили характера обязательного. Предписания («син» или «фа») ценились за их символическую действенность; моралисты говорили, да и по сей день говорят, что их важность в предупреждении развития дурных наклонностей<sup>137</sup>. Из всего этого вытекает, что любое разногласие улаживалось посредством примирительной процедуры. Вождь примирял снова и снова. Точнее, примирял сам страх перед вождем. А кроме того, к достижению взаимного согласия побуждала дорого-

визна процедуры, состоявшей из обмена ритуальными подарками между сторонами<sup>138</sup>. Поскольку ни одно преступление не становилось явным, оно не существовало, а следовательно, не надо было запускать и судебного механизма. Великая упорядочивающая добродетель вождя в подобных случаях обнаруживалась со всем блеском<sup>139</sup>. Лишь во время сборов феодальных ополчений торжествовал дух дисциплины и командования. По случаю войн и побед вожди избавлялись от непослушных<sup>140</sup>. Знаменательно, что все опиравшиеся на древние кодексы выговоры делались в ходе военных парадов<sup>141</sup>.

Когда складываются тиранические режимы, правители боятся и презирают бессильные против внешнего врага, но опасные для них ополчения. Ими создается система вооруженной и постоянно находящейся под оружием нации. Раздавая крестьянам землю, они следуют принципу: у кого есть земля, тот обязан служить. Вот почему перераспределение земель сопровождается введением военных товариществ («у») среди крестьян. И тогда воинской дисциплине обязано подчиняться все течение общественной жизни. Провозглашаемые по случаю военных парадов предупреждения составляют суть новых законов, мыслимых теперь, как утверждает «Цзо чжуань» на примере государства Цзинь, не как простые увещевания, а жесткие предписания, которые должны исполняться. Заносить закон на котел означало предупредить преступника, что он будет сварен<sup>142</sup>, иначе говоря, закон будет применен. А кроме того, опубликование закона ограничивало самовластие вождя; это было также признанием недостаточности добродетели вождя для предупреждения преступления. Это был отказ основывать власть на выращавшем из этикета престиже. Отныне она основывалась на престиже, который получала от командования армией. Заставив удел Цинь одобрить принцип публикуемости законов, Вэй Ян дождался решающей военной победы для объявления своего кодекса. Он воздвиг колонны Цзи. На этих триумфальных монументах и были выставлены новые законы<sup>143</sup>.

До тех пор, пока легисты, создавая государственное правосудие, не отобрали у знати не только ее привилегии, но и авторитет, извлекаемый ею из посреднической роли, слова «син» (уголовное законодательство) и «фа» (закон) имели значение «правил», рабочих предписаний или, если хотите, полуморальных, полутехнических наставлений. В этих словах не было мысли о принуждении или обязанности<sup>144</sup>.

Легисты попытались включить в представление о законе мысль об его обязательности. В их глазах судья не примиритель, которого только одно занимает — спокойствие. Он должен применять закон к своим подопечным. Он обязан доносить его до всеобщего сведе-

ния. Его долг — *выступить от лица Права*. Именно опубликование закона придает ему обязательный характер. Выгравированные на котлах первые кодексы еще сохраняют что-то от династических *оберегов*. Все изменяется, как только законы оказываются запечатлены на таблицах. Эту новацию также приписывают Дэн Си из Чжэн (500 до н. э.?)<sup>145</sup>. Хань Фэйцзы пишет: «Законы следует соединять и объявлять в виде таблиц; во всех административных учреждениях нужно обязательно выставлять таблицы с законами; о них необходимо оповестить весь народ». «Закон существует, когда указы и постановления *выставлены* во всех административных конторах, а мысль о *неизбежности* наказания и кары проникла во все умы. Вознаграждение связано с уважительным соблюдением закона, а наказание — с его нарушением»<sup>146</sup>.

Значимость этих двух определений тем значительнее, что выказаны они в местах текста, где автор противопоставляет понятия «фа» и «шу», два термина, первоначально означавших «предписания, способы действовать». «Фа» приобретает повелительное наклонение и означает «закон», как только его прилагают к сделанным *общеизвестными* урегулированиям. Напротив, «шу» остается *секретным* и потому сохраняет прежний смысл «предписания», обязанного сохраняться в тайне. По мнению Хань Фэйцзы, «фа» должны неуклонно регулировать всю управленческую деятельность. Министерские труды сводятся к строгому выполнению предписаний закона. Управленцы всего лишь инструменты закона: они не могут его подправлять. В то же время управляемые — это подданные закона: они обязаны неотступно придерживаться дисциплины. Обязательное общее содействие обеспечивает всевластие закона. О любом его нарушении следует сообщать, любое деяние в соответствии с законом должно отмечаться. Никто не смеет укрывать ни справедливого, ни ошибочного деяния. Нельзя самому уходить и нельзя уводить другого ни от наказания, ни от вознаграждения. Не следует допускать ни начинаний, ни толкований. Министр государства Чу, назвавший плохим сына, который уличил отца в краже барана, был не прав. И еще более преступным был Конфуций, восхвалявший неоднократно дезертира под тем предлогом, что ему надлежало ухаживать за старым отцом<sup>147</sup>. Больше не могло быть противоречий в понимании долга: раз закон опубликован, все обязаны его придерживаться под страхом разрушить общественный порядок. Опасны администраторы, опасны слишком образованные подданные, склонные порассуждать *вне рамок* писаного законодательства. «В государстве мудрого государя не было книг: *преподавался только закон; не существовало приговоров прежних царей*; только чиновники, выразившие закон, пользовались авторитетом»<sup>148</sup>. Не-

возможны какие-либо споры, ибо законодательные распоряжения определяют смысл слов («мин»), будь то сказанных или написанных. Царит порядок.

Этот порядок верен, поскольку совершенно безлик и беспристрастен. «Когда высшие и низшие не вмешиваются, наименования верны», — говорил Инь Вэньцзы<sup>149</sup>, и в рядах нет смятения. В своем качестве феодального вождя государь — творец иерархии, но создается она совершенно иными способами, чем прежде. Теперь это *воинская* иерархия, рождающаяся из способности командовать. Ее подкрепляют действующие полностью автоматически санкции. Правительство «располагает двумя кулаками»: властью применять негативные («син») и позитивные («дэ») санкции. Из этого двустороннего *могущества* правитель ничего не передает в другие руки. Возвышают или понижают не администраторы по своей воле и не феодальные сеньоры *лично*, а единственно закон. Государю не приличествует вмешиваться в дела правления, где царит только опубликованный закон. Соответственно никому из подданных, никому из министров не следует вмешиваться в дела государя<sup>150</sup>. Он один решает высшие государственные дела. От него одного зависит политика. И только ему лично принадлежат предписания («шу»), позволяющие благодаря «цюань» (дипломатические комбинации, дающие возможность извлечь из каждого стечения обстоятельств *вес* («цюань»), склоняющий судьбу в вашу сторону) воспользоваться случайными обстоятельствами успеха «ши». «Законы («фа») суть правила для администраторов, предписания («шу») — это узда, сдерживающая хозяина»<sup>151</sup>. Легисты жестко различают закон и искусство править<sup>152</sup>. По определению непередаваемые предписания образуют *личное* могущество государя; они создают его внутреннюю силу, его собственную значимость; она велика, если государь святой.

Глубокое влияние, оказанное даосами на легистов через политиков, обнаруживается прежде всего в их видении искусства управлять<sup>153</sup>. Это влияние скорее поверхностное, чем исключительно формальное, когда речь об их понимании закона. Для традиционалистов основывавшаяся на обычае власть государя вытекает из авторитета, который, совершенно не будучи личным, идет от предков. В глазах даосов любая власть проистекает из сугубо личного, даруемого святостью могущества. Доля престижа государя обусловлена его личными достоинствами, снисходительно соглашаются легисты и торопятся заключить в жесткие рамки применение этих личных талантов. На самом же деле они требуют от государя не талантов, а беспристрастия. Конечно, сравнивая это беспристрастие с беспристрастием Дао, Хань Фэйцзы в данном случае прибегает к доводам даосов. Однако существует пропасть между личной и

тайной беспристрастностью святого и той непредвзятостью, которую требуют от государя: будучи объективна и основана на военном представлении о дисциплине, она смешивается с представлением о неотвратимости опубликованного закона.

Легистам удалось выделить представления о государе и верховенстве закона, потому что они пытались определить, какой порядок подходит для крупных государств. Им приходилось задумываться не только над управлением людьми, но и о власти над вещами. Их взгляды формируются под воздействием экономических обстоятельств и наблюдения за экономической жизнью. Слишком быстрое заселение Китая уже в их время остро поставило проблему, которая и дальше сохраняла трагический характер: проблему пропитания. «В давние времена<sup>154</sup> люди не занимались сельским хозяйством; для пропитания хватало древесных плодов. Женщины не ткали; шкур животных хватало на одежду. Нужды работать не было; пропитания и так доставало. Людей было мало, а средства пропитания имелись в изобилии: народ был лишен духа собственности. Не было необходимости в увеличенных вознаграждениях, в удвоенных наказаниях: народ *справлялся сам* со своими делами. В наши дни пяти сыновей отцу мало, а дед еще при жизни может насчитать до двадцати пяти внуков. Людей ныне много, а возможности скудны: приходится упорно работать для того, чтобы бедно существовать. В народе появился дух приобретательства. Нельзя избежать беспорядка, даже приумножая вознаграждения и делая строже наказания». «Если в государстве возникает беспорядок, приходит голод, население рассеивается, ресурсов не хватает... Если же законы претворяются в жизнь, средств существования хватает и население остается на месте»<sup>155</sup>.

В представлении легистов закон состоит в беспристрастном распределении кар и поощрений, приводящем к росту производства, а в последующем — к упрощению раздачи, не богатств, а самых необходимых средств к существованию. Речь идет о том, как избежать, чтобы крестьяне продавали дочерей, а когда иссякнут последние ресурсы, отправлялись бы бродяжничать. Ведь тогда государство под угрозой частных объединений, способных обеспечить успех какому-нибудь авантюристу, приближается к гибели. В то же время в области экономики очевидны два факта: нельзя рассчитывать на исключительно благоприятные условия (и, оставив свою соху, ожидать, пока заяц запутается в кустах, как это однажды случилось)<sup>156</sup>, ни совершенно не считаться с изменяющимися условиями (и пользоваться, к примеру, кувшином для полива поля в то время, как уже изобретены журавли для того, чтобы подавать воду)<sup>157</sup>. *Производительность* («гун юн»)<sup>158</sup> — это первая из проблем, кото-



рые следует рассматривать при управлении вещным миром. Да и при управлении людьми производительность следует брать за основу.

Это влечет за собой многочисленные последствия. Абсурдно подражать древним. Древность способа свидетельствует против него: иным временам — иные законы. Нелепо рассчитывать на добродетель мудрецов. Мудрецов мало, а решения приходится принимать ежедневно. Для спасения тонущего в центре Китая человека не посылают за лучшим пловцом в Юэ на крайнем юге. Вместо того чтобы блаженно ожидать удачи или спасителя, надо заниматься нынешними нормальными обстоятельствами, *рассчитывать вероятное и предвидеть возможное*. Если вы желаете пройти большее расстояние и добраться к своему месту назначения скорее, не ожидайте, пока прибудет чудо-кучер Ван Лян, способный заставить своих лошадей за сутки проскакать тысячу стадий. Рассчитайте все этапы своего пути, исходя из средних способностей возчиков, среднего качества экипажей и соответственно расположите подставы. Некий администратор не интересуется исключительным и полагается не на фортуна, а на трезвый расчет. Поэтому ему не приходится растрчивать свое время на поиски способных ему помочь талантов. Ему достаточно применять задуманные для средних случаев законы<sup>159</sup>. «В деяниях и словах берите за правило учитывать производительность. Если, заточив наконечник стрелы, вы стреляете не глядя, вполне возможно, что наконечник коснется самого нежного пуха, но никто не скажет, что вы мастер-лучник: этот случай не составляет *правила*. Заставьте мастера-лучника стрелять с расстояния в десять шагов по цели в пять вершков; нет уверенности, что он попадет в цель: именно это и есть правило»<sup>160</sup>. Вот почему в повседневной работе пользуются такими инструментами, как линейка и циркуль, весы и гири. Торговцы взвешивают на весах и подсчитывают в вершках; они не полагаются на собственные оценки. Таким же образом при желании получать устойчивую производительность нужно опираться на законы<sup>161</sup>, а не на людей.

«Не правление святого, а правление священных законов обеспечивает... великий мир»<sup>162</sup>. Легисты твердо противопоставляли государя мудрецу, а закон — обрядам; они пытались добиться, чтобы победило вполне объективное видение законного. Законно то, что действительно способствует миру в обществе, обеспечивая производственной деятельности людей хорошую среднюю производительность.

\* \* \*

Основывая империю, Ши Хуанди думал установить и царство закона. Режим не продержался долго. Китайцы его отвергли, упрекая легистов в их жесткости. Действительно, легисты были винов-

ны в том, что полагались исключительно на дисциплину. Они основывались на воинском духе и на довольно близорукой психологии. Люди любят жизнь и ненавидят смерть, говорил Цзычань<sup>163</sup>. Таков принцип системы автоматических санкций и воинского духа, охватившей все население<sup>164</sup>. Ее концепция была примитивна и слишком жестка, но обладала по меньшей мере одним достоинством — смелостью применения в стране, где самыми большими социальными язвами являлись бродяжничество и почитание, которым окружался каждый вожак разбойничьей шайки, привлекательность бродяжничества и низкая производительность труда<sup>165</sup>. Легисты начали войну одновременно и против духа импровизации, и против духа рутинности. Они хотели искоренить представление о мудреце, добродетель которого может все и которого принимают за спасителя, едва он скромно заявляет, что учится у древних. Они хотели ограничить правительственный произвол. Они осуждали законодательную неразбериху<sup>166</sup> и выступали за кодификацию права. Ими отстаивался принцип, что право производительно только при двух условиях: если государь поступает таким образом, что его интересы совпадают с совокупностью частных интересов<sup>167</sup>, и если, осудив царствование каприза, он заботится о придании регламентации случайным обстоятельствам. С идеалом дисциплины они сочетали мысль об эволюции нравов и социальных условий. Ими ценились беспристрастные суждения, объективные оценки, конкретные доводы. Этим положительным и уже увлеченным научной строгостью умам удалось добиться лишь мимолетного успеха. Софисты не сумели побудить китайцев согласиться с мыслью, что существуют противоречивые термины. Ничего не вышло у легистов и с попыткой завоевать доверие мысли, что правило постоянно, а закон суверенен\*.

## Глава вторая

### РЕЦЕПТЫ ОБЩЕСТВЕННОГО БЛАГА

Политики и законники — это либо прославленные искатели приключений, либо дети знатных семейств, как Вэй Ян или Хань Фэйцзы. Скорее, они не возглавляют школы, а им покровительствуют, и их имя лишь прибавляет престижа тому или иному учению. — Ни Конфуций, ни Моцзы не играли политической роли. Они принадлежали к той части знати, что была приговорена тираническими режимами к исчезновению. Совет верных стушевался перед советом тайным. Милости новых владык не предназначались для местной знати. Очень часто не имевшая занятия, обедневшая, отторгну-

тая от двора мелкая знать служила прислугой, управляющими, ко-  
ношными, образуя зависимое окружение более крупного феодала.  
Иной раз она бедствует на своих землях, и некоторые из ее числа —  
«скрытые мудрецы». Бывает так, что, завоевав определенную извест-  
ность, они привлекают к себе учеников, которые подталкивают  
своего учителя к славе, надеясь разделить с ним успех, если ему  
удастся внушить доверие какому-нибудь правителю: в частности,  
таковы, несомненно, были расчеты учеников Конфуция. Но бывает  
и так, что это окружение больше смахивает на тайное братство:  
примером могут служить последователи Моцзы. В глазах предан-  
ного окружения Конфуций и Моцзы выглядят «князьями без уде-  
лов, вождями без вассалов»<sup>168</sup>. Когда в эпоху Хань конфуцианское  
правоверие восторжествует, Конфуций официально будет признан  
«царем без царства». С того же времени Моцзы считается ерети-  
ком, хотя его секта первоначально была более активной и более бли-  
стательной. У обеих школ, пополнявших свои ряды в одной и той  
же среде, были близкие устремления. В то время как великие мира  
сего и их фавориты гонялись за рецептами, способными увеличить  
могущество государства и действенность администрации, отвержен-  
ные у Моцзы и Конфуция были озабочены одним общественным  
благом. В этом кругу неудачливой знати дух консерватизма доволь-  
но-таки быстро исказил дух учений. Это отнюдь не означает, что  
самим учителям не доставало мудрости или смелости. Конфуций и  
Моцзы выглядят новаторами, которым изменили преданные учени-  
ки. Моцзы пытался выработать учение об общественном долге и  
разоблачал вредность духа прислужничества. Похоже, что у Кон-  
фуция была еще более смелая мысль — подчинить добронравие  
утонченному чувству гуманизма.

## 1. Конфуций и дух гуманизма

Конфуция часто сравнивали с Сократом. Его не столь мгновен-  
ная слава была не менее продолжительной. Столь же велик был его  
авторитет в глазах учеников. Но если, может быть, и позволительно  
провести параллель между учениями двух мудрецов, никакое срав-  
нение невозможно в том, что касается вызванного ими отклика.  
Китайцы признали Конфуция «Учителем на десять тысяч поколе-  
ний вперед» только после того, как он был превращен в покровите-  
ля конформистской морали. В нем они видят наилучший пример  
национальной мудрости, причем никто не приписывает ему заслу-  
гу оригинального мышления. — О Конфуции не сохранилось ни  
одного надежного свидетельства\*. Это само по себе не служит дос-  
таточной причиной для того, чтобы согласиться с правоверной док-

триной в том, что Учитель был всего лишь самым великим из правоверных книжников. Однако же попытка сказать, кем он был на самом деле, представляется весьма рискованной.

Мы не знаем ничего определенного о жизни Конфуция, кроме того, что в начале V в. до н. э. он преподавал в местности Шаньдун, может быть, в главном городе царства Лу. Он был похоронен к северу от родного города, и там возникла деревня Кунли<sup>169</sup>, где были сохранены его реликвии: шапочка, гитара, колесница. Там же сгруппировались самые преданные из его учеников. Согласно традиции он родился в 551 г. и умер в 479-м; эти даты не очень согласуются с теми, что относятся к его потомкам, прежде всего его внуку Цзысы; нет, впрочем, никакой причины пересматривать одни из них и оставлять без изменений другие; все они характерны для неопределенной китайской хронологии того древнего периода истории. Конфуций<sup>170</sup> принадлежал к семейству Кун, обосновавшемуся в Лу три поколения назад; оно происходило из Сун, имело родственные связи с княжеской фамилией этого удела и через нее было связано с царями династии Инь. Нет ни малейших оснований рассматривать эту генеалогию как чисто вымышленную: хотя ни одна из генеалогий того смутного времени не внушает большого доверия<sup>171</sup>, эту подтверждают многочисленные места в «Комментарии Цзо». Утверждается, что Конфуций родился в местечке Цзоу, в княжестве Лу, где его отец был губернатором. Он осиротел в раннем возрасте, жил в бедности, служил на каких-то низких должностях, явился ко двору, должен был путешествовать и вернулся в родной край закончить свои дни в окружении множества учеников. Нет никакой причины отмахиваться вообще от всех этих биографических сведений; но нет и причины принимать их во всех подробностях. В летописи царства Лу «Весна и осень» («Чунь цю») нигде не упоминается Конфуций, что, впрочем, не доказывает, что он не занимал никаких официальных должностей. Нет ничего неправдоподобного в приписываемых Учителю приключениях, хотя в их описаниях множество повторов, противоречий и маловероятного. Утверждают, что Конфуций преподавал свободные искусства, основываясь в своей мудрости на различных трудах, которые позднее, хотя и были более или менее переделаны, стали китайской классикой. Это — «Книга песен» («Ши цзин»), «Книга преданий» («Шу цзин»), «Книга перемен» («И цзин»), книга «Ритуалы», от которой отпочковались книга «Церемонии и ритуалы» («И ли») и «Записки о ритуалах» («Ли цзи»), и ныне утраченный труд о музыке. Учитель сам переделал летописи царства Лу («Чунь цю»). Представляется несомненным, что комментарии на эти труды изначально занимали большое место в обу-

чении им учеников<sup>172</sup>, которое сочеталось с практическими занятиями, помогающими обрести хорошие ритуальные манеры. Поэтому нельзя утверждать ни того, что преподавание Учителя было лишь книжным, ни противоположного. Сегодня больше не верят, что Конфуций сам написал хотя бы один труд. Тем не менее ничто не доказывает, что традиция ошибалась, предполагая, будто бы он путем легкой стилистической правки включил в летописи царства Лу определенное количество своих суждений о трудах и людях<sup>173</sup>: если им и была внесена правка, ее важность и теоретический смысл невозможно оценить. Собранные вместе только к концу V в. до н. э. афоризмы Конфуция образовали книгу «Изречений» («Луньюй»). Это сочинение было утеряно и восстановлено полтысячелетия спустя после смерти мудреца, в эпоху Хань. Нет оснований тем не менее сомневаться в ценности этой книги<sup>174</sup>. И все же следует признать, что уже изначально слова Учителя излагаются в определенном духе: его подсказывают обстоятельства, при которых эти слова были высказаны. «Луньюй», следовательно, опирается на биографическую основу<sup>175</sup>. Труд этот, однако, был составлен после того, как споры между агиографами затуманили воспоминания о Конфуции. Включенные в различные главы «Записок о ритуале» традиции дают возможность лучше разобраться в спорах, из которых они проистекают. Они ни менее поучительны, ни более надежны. Характерная для образующего «Изречения» собрания афоризмов разорванность изложения подводит к выводу, что учение мудреца никогда не было ни в малейшей степени систематическим. И честь за изложенные в двух небольших, сегодня включаемых в «Ли цзи» трактатах «Чжун юн» («Незыблемая середина») и «Да сюэ» («Великое учение») взглядов принадлежит не ему, а его внуку Цзысы. На самом деле нет никакого способа отличить личные мысли Конфуция от взглядов первых поколений его учеников.

История признала Конфуция самым правоверным из книжников, как только его начали считать покровителем правоверия («жу цзяо»). Эта предвзятость ощутима в составленной Сыма Цянем биографии<sup>176</sup>: забота стереть навязанные агиографами живые краски едва ослаблена довольно естественным у биографа желанием выглядеть хорошо осведомленным. Однако образ мудреца, рисовавшийся еще в V и IV вв. до н. э., хотя и был менее анахроничным, все же оставался не менее условным. Лишь будучи окруженным легендой, Конфуций заслужил право на историю. Признав раз навсегда, что о жизни Учителя ничего не известно, можно было бы, конечно отбрав наиболее изысканные иконные черты, удовлетворить вкус тех, кто хотел бы видеть, как, хотя бы в академическом портрете, оживают наиболее возвышенные души прошлого. Надеюсь, мне изви-

нят, что я не описываю пейзажей Шаньдуна, мистического темперамента обитателей этой провинции<sup>177</sup>, не пересказываю распространенных среди них историй о правителе Чжоу, во снах посещавшего Конфуция<sup>178</sup>, ни об И Ине, чья душа все еще витала в окрестностях горы Тайшань, не вспоминаю о той священной горе, которой любовался Учитель еще ребенком, восхищаясь строгостью ее линий, мрачными склонами, вечнозелеными кедрами; воспоминание о ней скрасило ему последние минуты жизни. Тогда, думая о неоконченной работе, он испытал мгновение слабости и воскликнул: «Гора Великая обрушилась, столбы и балки рухнули, совсем зачах...»<sup>179\*</sup> Достаточно отметить, что Конфуцию были присущи все добродетели святых его поколения. Так, он был очень высок, лишь чуть ниже Юя Великого<sup>180</sup>. Он был очень силен; один в состоянии отодвинуть закрывавший городские ворота засов<sup>181</sup>. Все его органы чувств были чрезвычайно обострены, и без малейшего усилия он мог ими пользоваться: с вершины горы различал предметы, которые даже лучший из его учеников едва мог видеть, причем с таким напряжением, что его волосы внезапно поседел. У святых чрезвычайная физическая мощь сопровождается своего рода всезнанием<sup>182</sup>. С первого взгляда Конфуций был в состоянии перечислить доисторические предметы, определить гигантские скелеты, назвать истинное наименование самых таинственных животных и самых странных минералов<sup>183</sup>. Вот почему ему постоянно задавали вопросы. Он никогда не отвечал словами «Я знаю», но говорил «Мне сообщили, что...» «Разве после смерти государя Просвещенного тут, во мне, не уцелела просвещенность?» — простодушно спрашивал он<sup>184</sup>, думая, что получил от Неба вместе с миссией и все дары, необходимые для ее успешного завершения.

Вот почему он внушал абсолютное доверие своим ученикам. В момент опасности один из них считался уже мертвым; появившись снова, он сказал: «Как я посмею умереть, когда Учитель жив?»<sup>185</sup> Постоянное ожидание чего-то великого, что не заставит себя ждать, внушало всем веру, которая то вспыхивала, то угасала до полного отрицания. «Не носороги и не тигры по той степи просторной рыщут. Почему же мы здесь? — как-то раз спросил Учитель, чувствуя раздражение у всех на душе. — Мы выбрали неверный путь». «Быть может, неумудрены?» — ответил ему один из учеников, а другой добавил: «Ваш путь слишком велик!» Конфуций же продолжал: «Искусный сеятель умеет сеять, но не жать». «Ваш путь весьма велик», — сказал в свою очередь его любимый ученик. «Поэтому никто под Небесами его принять не в силах». «Пусть так, но Вы его проводите, распространяете. Какая же в том беда, что его не принимают? Ведь лишь когда не принимают, и по-

является благородный муж!» «Истину сказал сын Яня, — с улыбкой ответил Конфуций. — Коль был бы ты богат, я смог бы стать у тебя управляющим»<sup>186</sup>. Так мудрец поддерживал дух в сердцах. Он также умел сносить попреки, когда его поведение скандализировало близких. Однажды ему пришла в голову мысль поступить в услужение к обещавшему преуспеть разбойнику, и он ухаживал за дурно жившей принцессой. Самый старший из его учеников, Цзылу, рассердился. «Разве напрасно приглашал меня?» — спокойно ответил ему Учитель. А еще раз он сказал так: «Коль неверно поступил, пусть Небеса меня отвергнут!»<sup>187</sup> Среди людей беспокойных, гордых своей независимостью, но желающих услужить одна из причин самых больших ссор — стремление узнать, что ценнее: уйти от мира, храня полное упреков равнодушие, провозглашать свое отвращение и выступать с нападками или служить и переносить сделки с совестью и оскорбления, сохраняя чистоту. Конфуций не осуждал ни высокомерие аскетов, ни униженность стойков и ни даже пророческую крикливость. «В отличие от них, — говорил он, — я не предreshаю, как мне можно поступить и как нельзя»<sup>188</sup>. Он обладал простодушной верой, которая не отвергала никаких возможностей и которую трудности укрепляли: «С кем же мне общаться, как не с этой человеческой толпой? Человек не может жить с животными и птицами. Если бы в Поднебесной был путь, я не добивался бы с вами перемен»<sup>189</sup>. «Когда какой-нибудь правитель пригласит меня на службу, то у него в течение года уже станет лучше, а через три он обретет успех... Даже когда приходит к власти истинный правитель, человечность может утвердиться лишь через поколение»<sup>190</sup>.

Истории из «Лунной» позволяют достаточно хорошо понять дух и жизнь школы. Они внушают чувство, что вера учителя в людские добродетели ставила его выше учеников. Некоторые из этих историй словно бы указывают на причины его превосходства. Может быть, они раскрывают и какие-то стороны его личности: они не те, как можно бы думать, что нравятся правоверным. У Мудреца бывали проявления чувствительности, которые считались его близкими противоречащими протоколу. Подлинное страдание вызывало у него больше слез, чем следовало бы<sup>191</sup>. Он не считал себя связанным обрядовыми формальностями. Соблюдать вырванную насильем клятву было в глазах его современников средством расширить свою известность, но, на его взгляд, вырванную насильем клятву вообще не следовало соблюдать<sup>192</sup>. Не колеблясь, он утверждал, что для людей чистых чисто все: «Не говорилось ли: так тверд, что точишь — и не поддается. Не говорилось ли: так чист, что пачкаешь — и не

грязнится. Разве я похож на тыкву? Как можно не испробовать меня, держа на привязи?»<sup>193</sup>

Доктрина Учителя выглядит нацеленной на действие. Он преподавал активную нравственность, и буква принципов его интересовала меньше, чем нравственная деятельность, которую он стремился осуществлять. Похоже, что свой авторитет он завоевал, направляя совесть своих учеников. В зависимости от людей и обстоятельств он, не колеблясь, давал указания, выглядевшие противоречивыми. От одних он добивался, чтобы они прежде всего думали, как претворить предписания в действие, но смельчаку Цзылу он советовал посоветоваться с отцом и старшим братом прежде, чем начать действовать. «Цю медлит, поэтому я его подталкиваю, Ю рвется обогнать, поэтому я его удерживаю»<sup>194</sup>. Он никогда не пытался формулировать безоговорочные предписания, подвергаясь в результате опасности, что его не сочтут автором законченного учения. Он предпочитал из каждого случая извлекать урок, которым его ученики могли бы воспользоваться: «Когда не говорите с тем, с кем можно говорить, то упускаете таланты; когда же говорите с тем, с кем говорить нельзя, то тратите слова напрасно. Но умный никого не упускает и не тратит слов напрасно»<sup>195</sup>. Впрочем, в его глазах истинным обучением было не то, что передается словами. «Хотел бы не говорить», — повторял он. «Что же тогда мы сможем передать, если вы не будете говорить?» — спросил Цзыгун. Учитель ответил: «А говорит ли Небо что-нибудь? Но чередуются в году сезоны. Рождается все сущее. А говорит ли Небо что-нибудь?»<sup>196</sup>

Влияние мудреца подобно влиянию Неба: оно молчаливо, глубоко, благодатно. Подобно тому как поведение живых существ подчинено упорядочивающему действию Неба, так и поведение людей испытывает влияние порядка, проявляющегося в поведении мудреца. Сохранились многочисленные подробности, ярко показывающие, каким жестким был контроль Конфуция за малейшими поступками учеников и как постоянно было его стремление учитывать обстоятельства и ситуации<sup>197</sup>. Ему была присуща утонченная и личная манера следовать этикету<sup>198</sup>. Он узнавал воспитанного («вэнь» — цивилизованного) человека по определенной изысканности манер и поведения. Он утверждал, что следовало быть активным, жаждать знаний, никогда не стыдиться спрашивать даже у нижестоящего<sup>199</sup>. «Я непременно нахожу себе наставника в каждом из двух моих попутчиков»<sup>200</sup>, — говорил он, ибо его наибольшей заботой было стремление показать, что совместная жизнь (а еще лучше жизнь в школе) с ее контролем за мельчайшими поступками является принципом совершенствования, превращающего человеческого индивида в совершенного человека («чэн жэнь»).



При нелюбви к образованию обладание какой бы то ни было добродетелью приводит только к разрастанию недостатка. «Когда стремятся к человечности, но не хотят учиться, то это заблуждение приводит к глупости. Когда стремятся проявить свой ум, но не хотят учиться, то это заблуждение ведет к дерзости»<sup>201</sup>. «Природа каждого с другим сближает, привычка отдаляет». Учитель сказал: «Никогда не изменяются только высшая мудрость и самая большая глупость»<sup>202</sup>. Когда перед глазами столь ясное утверждение и когда к тому же «Луньюй» ярко показывает царившее в школе соревнование и страсть, с какой Учитель его возбуждал, испытываешь определенное затруднение, чтобы понять, как это нашлись истолкователи, говорящие о Конфуции: «У него даже не возникала мысль об индивидуальном совершенствовании»<sup>203</sup>. Мысль Учителя и в особенности его политика сводятся к уподоблению мудреца и князя. Первый достоин называться князем («цзюнь»), а второй — «цзюньцзы», если оба они обладают Дао и Дэ (или же Дао-дэ), иначе говоря, действенной способностью «продвигать тех, кто уже честен, и наставлять тех, кто (еще) лишен умения, с тем, чтобы все имели побуждение быть усердными (цзюань)»<sup>204</sup>.

Обязанность быть усердным и долг ее побуждать к этому относятся прежде всего к нравственной жизни. Главное для правительства — добиться, чтобы воцарились доверие, доброе согласие, неподкупность («синь»). Лишь во вторую очередь важны материальные ресурсы и военная мощь<sup>205</sup>. Подобно государю, достойные называться благородными людьми («цзюньцзы») не ищут материальных благ. Они не добиваются *привилегий* («ли») <sup>206</sup>. У этого слова очень широкий смысл. Конфуций осуждает не только погоню за выгодой, но и вообще дух вульгарного соперничества («кэ»). Честный человек стремится превзойти («кэ») самого себя<sup>207</sup>. «Кто направил свою волю на Дао, но стыдится своей плохой одежды или скверной еды, с тем говорить не стоит». «Благородный муж («цзюньцзы») или добрый человек («шань жэнь») стремится только к добродетели (Дэ); люди мелкие («ся жэнь») тоскуют только по своей земле»<sup>208</sup>. «Кто утром слышит о пути, тот может вечером и умереть спокойно!» К этой горделивой максиме сводится мораль настойчивой устремленности, мораль аристократического духа, оригинальность которого отмечена новым оттенком, придаваемым словам «дао» и «дэ».

«Дао-дэ», государева действенность, больше не мыслится Конфуцием как некое наследуемое от отцов и дедов качество. Конечно, им сохраняется мысль, что своей полноты это свойство достигает только у вождя. Только он может полностью освободиться от всех мелких забот. Столь же несомненно Конфуций убежден, что толь-

ко знатный человек может добиваться Дао или Дэ, ибо жизнь, которую тот ведет, отрывает его «от земли», иначе говоря от земных трудов и забот: следуя этикету, он способен цивилизоваться<sup>209\*</sup>. Тем не менее только в результате личного усилия можно обрести Дао или Дэ. Оно требует постоянного напряжения, ежеминутного усердия. Отклоняться от этой задачи не следует даже во время еды<sup>210</sup>. Самое большее, можно надеяться в конце всей жизни, целиком направленной на достижение этого идеала, что она будет этим обретением увенчана. «Вот это человек какой, — говорил Конфуций, — не помнит в горестном порыве о еде, испытывая радость, забывает все печали и не замечает подступившей близко старости»<sup>211</sup>. Тем не менее он себе не льстил, что будто бы достиг святости и достоин называться «жэнь»: «Но я стремлюсь к ним ненасытно, учу других я без усталости, вот это лишь и можно обо мне сказать»<sup>212</sup>. Это бесконечное усердие равнозначно молитве. Когда Учитель был при смерти, ученики хотели совершить жертвоприношения. Конфуций сказал: «Я уже давно молю»<sup>213</sup>.

Согласно конфуцианской мысли, Дао-дэ тяготеет к слиянию с идеалом совершенства, достигаемого претворением в жизнь собственно человеческих добродетелей: это «жэнь» и «и», которые возвращаются только в общении с другими людьми и в цивилизованном обществе.

Сторонник даосизма Чжуанцзы со всей объективностью подчеркнул взаимосвязь, установленную Конфуцием между человеколюбием, справедливостью и Дао-дэ<sup>214</sup>. К слову сказать, в «Луньёе» по этому вопросу содержатся более четкие свидетельства: «Дэ не бывает одиноким, у него непременно есть соседи»<sup>215</sup>. Нет ничего более важного, чем выбор друзей и поддержание дружеских отношений («ю») <sup>216</sup>. Следует избегать избытка фамильярности, слишком тесных объятий, нескромных советов. Поддерживать отношения надо прежде всего с людьми, способными сообща возвращать человеколюбие и справедливость. Все человеческие недостатки происходят от сообщества («дан») <sup>217</sup>, к которому эти люди принадлежат. Вне контроля со стороны группы друзей невозможно продвигаться вперед, но опасайтесь духа пристрастности («дан»)!

Только «благородный муж постигает справедливость («и»); малый человек постигает выгоду («ли»)» <sup>218</sup>. Возвращать «и» означает пытаться обрести *совершенно справедливое* представление о тебе и обо мне, а не только о твоём и моём. Речь не идет единственно о недопущении материального ущерба и об уважении прав, статуса, имущества; все это долг и простых крестьян. Что касается честных людей, то речь еще и о том, что никогда не следует высказывать о

других несправедливых, пристрастных суждений, суждений, которые могут быть обращены против говорящего. «Луньюй» трижды дает прекрасное определение этой *обратимости* («шу»): «Чего себе не пожелаешь, того не делай и другим»<sup>219</sup>. У этого возвышенного чувства взаимности с его постоянными сомнениями относительно как тебя, так и меня есть две стороны: уважение к другим («цзин») и самоуважение («гун») <sup>220</sup>. Из постоянной озабоченности справедливой взаимностью и из чувства почтенности, обостряемого изысканной практикой этикета, рождается, если добавляется любящее и милосердное отношение, высшая добродетель («жэнь»), иначе говоря, активное чувство *человеческого достоинства* <sup>221</sup>.

Конфуций, которого постоянно вопрошали относительно «жэнь», давал этому слову самые разные определения. Определения всегда конкретные и скорее практические, продиктованные желанием учесть, при нравственном руководстве, свойственные каждому ученику предрасположенности. Однако же, если эти определения были разными, то потому, что речь шла о столь полной в своей сути добродетели, что ни один термин не мог ее исчерпать, разве что само обозначающее ее слово. Без этой высшей и всеохватывающей добродетели, обретаемой в течение жизни среди тщательно отобранных друзей, никто не умеет ни любить, ни ненавидеть, ни проявлять верность, ни освободиться от страха смерти или другого опасения, ни добиться, чтобы тебя уважали, любили и тебе подчинялись, ни проявить свою выносливость, твердость, простоту и скромность, ни избегать насилия, ни победить самого себя, ни обладать истинным красноречием и истинной храбростью<sup>222</sup>. Можно перечислить первые условия «жэнь»: это самоуважение, великодушие, добросовестность, расторопность, благотворительность. Но Конфуций предпочитал признаваться, что не знает, в чем состоит суть «жэнь»<sup>223</sup>. Тем не менее однажды он сказал, что порядочный человек обязан любить других, а мудрец («чжи»), если знает людей («чжи»), обладает «жэнь» или же, вернее, сам «жэнь» должен любить *людей* («жэнь») <sup>224</sup>.

Отец Вигер утверждал, что Конфуций «требовал, чего?.. милосердия, посвящения?.. о, отнюдь нет. Он требовал *беспристрастия духа и холодного сердца*»<sup>225</sup>. Вот почему, сначала воскликнув: «Не переводите «жэнь» словом «милосердие»!» – он предложил слово «альтруизм»; это значит одним ударом убить двух зайцев и наплевать на анахронизм; но удивляет, что, не обладая теми же оправданиями своего греха анахронизма, что и отец Вигер (если таковые у него были), некоторые истолкователи<sup>226</sup> оказались соблазненными переводом, который оставляет в стороне все определения, содержащиеся в «Луньюе», и скрывает два важнейших характерных при-

знака «жэнь»: уважение к другим и самоуважение. Конфуцианское определение «жэнь», или совершенного человека, который только и заслуживает называться человеком, вдохновлено чувством гуманизма. Оно может не нравиться, но никто не имеет права его утаивать. Как это показывает весь «Луньюй» (впрочем, также «Чжун юн» и «Да сюэ»), главенствующая мысль Конфуция и его первых учеников (впрочем, не могу решить, Конфуция либо его первых учеников?) заключалась в отказе от досужих рассуждений о вселенной и в *превращении человека в первый предмет познания*. Для них единственно интересным и единственно действенным принципом этого познания была жизнь в обществе, продолжаемая совместно работа по познанию, по контролю, по совершенствованию, гуманистическая культура, благодаря которой человек формируется в собственном достоинстве.

Самосовершенствование («сю цзи» или «сю шэнь») отнюдь не рассматривается как простой долг личной нравственности. Человеческое достоинство формируется благодаря общественной жизни; общество же пользуется достигнутой мудрецами культурой. «Благородный муж («цзюньцзы»), — говорит Конфуций, — совершенствует себя с благоговением, умеет уважать (других)». «И это все? — спросил Цзылу. — Совершенствует себя, чтобы тем самым обеспечить Благоденствие народа. Не это ли так сильно волновало Яо с Шунем?»<sup>227</sup> «Это не Шунь ли был, кто правил в недеянии («увэй»)? Чем же он занимался? Обратив лицо прямо на Юг, он почитал себя, и только!»<sup>228</sup>

«Да сюэ»<sup>229</sup> лишь развивает эту тему. «Древние (цари), желавшие, чтобы Дэ воссиял в империи, начинали с того, что хорошо управляли своим уделом; желая хорошо управлять своим уделом, они начинали с наведения порядка в своей семье; желая навести порядок в семье, они начинали с самосовершенствования; желая совершенствовать себя, они начинали с приведения в соответствие с правилами («чжэн») своей воли (своего сердца); желая привести свою волю в соответствие с правилами, они начинали с того, что делали искренними («чэн») свои чувства; желая сделать искренними свои чувства, они начинали с того, что до наивысшего уровня развивали свою мудрость («чжи»). — Довести до наивысшего уровня свою мудрость — значит распознавать людей. — Когда они распознавали людей, это означало, что их мудрость достигла наивысшей ступени; когда их мудрость достигала наивысшей ступени, их чувства становились искренни; когда их чувства были искренни, их воля соответствовала правилам; когда их воля соответствовала правилам, они были воспитанны; когда они были воспитанны, в их семьях устанавливался порядок; когда в их семьях был порядок, они хорошо управ-

ляли своим уделом; когда их удел был хорошо управляем, в империи воцарялся Великий мир. — *От Сына Неба и до людей из народа* все должны следовать принципу самосовершенствования («сю шэнь»)). Хотя это рассуждение и сравнивали с силлогизмом, оно отнюдь не основывается на чередовании условий: оно стремится сделать доступным единство принципа порядка (Дао-дэ), соединяя его, на манер потока, который можно повернуть вспять, с иерархизированными, но солидарными объединениями, простирающимися от отдельного человека до вселенной<sup>230</sup>.

Тем же самым образом автор «Незыблемой середины» («Чжун юн»)<sup>231</sup>, вроде бы вкладывающий тот же самый смысл в выражения «сю шэнь» (воспитывать самого себя)<sup>232</sup> и «сю Дао» (вращивать, практиковать Дао)<sup>233</sup>, пишет: «Мудрец («цзюньцзы») не может совершенно не воспитывать себя («сю шэнь»); как только он задумывается о самосовершенствовании, он не сможет совсем не служить своим ближним; как только он задумывается над тем, как служить своим ближним, он не может не познавать людей; как только он задумывается над познанием людей, он не может не познавать Небо»<sup>234</sup>. Познавать людей и совершенствовать себя — это значит познавать самого себя, но *не посредством простого самонаблюдения* и не с целью простого самопознания. С тем, чтобы направлять людские поступки, мудрец ставит целью постичь поведение отдельных лиц; он воздерживается рассматривать их как автономные существа. Личность не может быть *произвольно* оторвана от иерархизированного сообщества, в котором протекает ее жизнь и где она наряду с индивидуальностью приобретает все то, что составляет *человеческое достоинство*. Конфуций и его преданные последователи пытались основать отнюдь не отвлеченную науку о человеке: речь шла об искусстве жить, охватывавшем психологию, мораль и политику. Это искусство рождается из опыта, из наблюдений. Умеющему размышлять их подсказывает жизнь в обществе, к чему прибавляются унаследованные от древних познания.

Этому искусству или этой науке подходит наименование гуманизма. Его вдохновляет положительный дух. Им учитываются только наблюдаемые, конкретные, переживаемые данные. Конфуций говорил: «Исследовать тайну, творить чудеса, прослыть в потомстве человеком-целителем — вот чего я не хочу»<sup>235</sup>. Он отказывался разглагольствовать о духах: «Не зная жизни, как познаешь смерть?»<sup>236</sup> «Учитель редко говорил о выгоде, судьбе, о жэнь»<sup>237</sup>, да и то лишь в связи с отдельными случаями. «Учитель не высказывался о чудесном, силе, смуте, духах»<sup>238</sup>, причем не из агностицизма или же из ритуальной осторожности: его интересовало только повседневное, ближайшее, *положительное*. Может быть, он хотел

отвлечь своих соотечественников от старого классификаторского знания, в котором туманно перемешивались политика и материальность. Несомненно, он надеялся их отвратить от праздных мистических или схоластических спекуляций. Лишь искусство жизни, бьющее из дружеского общения между цивилизованными людьми, казалось ему благодатным и ценным. Он отождествлял общественное благо и человеческую культуру.

## 2. Моцзы и общественный долг

Мы ничего не знаем о жизни Мо Ди (или Моцзы). Родился он в царстве Лу (или Сун), вероятно, совершил поездку в Чжоу и обосновался, несомненно, в Лу, где умер в начале IV в. до н. э. Подобно Конфуцию, он был знатен и беден. Им была основана процветающая школа. В IV—III вв. до н. э. она пользовалась значительно большей известностью, чем школа Конфуция. Ни одна другая школа не смахивала в такой степени на секту, как эта. К концу IV в. до н. э. она раскололась на множество течений, сохранявших тем не менее определенное единство. Первоначально оно было более жестким: секта подчинялась власти верховного учителя (Цзюйцзы); его принимали за святого<sup>239</sup>. Похоже, у секты имелась своя организация, а среди ее членов — некая иерархия, но неизвестно, какой дисциплинарной или духовной властью верховный учитель мог обладать. Повторение речений учителя было главной обязанностью учеников, во всяком случае до тех пор, как отделившаяся группа («бемо») не увлеклась логикой<sup>240</sup>. В дошедших до нас описаниях они выглядят странствующими проповедниками, несущими благу весть. Стремясь произвести наисильнейшее впечатление, они подчеркнуто демонстрировали полное пренебрежение к одежде. Избранный ими покровитель не был, как князь Чжоу, церемониальным героем; им являлся Юй Великий, обошедший всю империю, когда обустроивал реки и горы<sup>241</sup>. Он сам одевался в мешковину, сам работал мотыгой, ради общественного блага так изнуряя себя, что у него на запястьях не оставалось ни единого волоса, ветер его умывал, а дождь причесывал. Тот, кто не давал обета следовать путем (дао) Юя, никоим образом не допускался в секту<sup>242</sup>. Прежде всего надо было уметь проповедовать. С этой целью ученикам преподавали риторiku. Они получали образцы проповедей, якобы, как утверждалось, составленных учителем. Там доставало всего — вступлений, разделов, определений, возражений, заключений, повторов, ораторских приемов; имелись и волнующие заголовки: «Об умеренности», «Против насилия», «Воля Неба», «Против зрелищ»,

«Против высокомерных», «Против книжников». До нас эти проповеди дошли в трех заметно различных редакциях<sup>243</sup>. Восходят ли эти различия к тем временам, когда проповеди были записаны?<sup>244</sup> Или же они результат небрежной их передачи? Решить трудно<sup>245\*</sup>. Да и неважно. Достаточно скудная доктринальная основа у Моцзы и его учеников вызывает заметно меньший интерес, чем чувствующая у них сектантская вера.

Об этом сектантском духе трактат «Чжуанцзы» донес до нас суждение, прекрасно согласующееся с выводом, который мы и сами можем извлечь из уцелевших документов. «Восставить против склонности к роскоши, избегать расточительства, никоим образом не искать пышности в числе протокольных мероприятий, подчиняться строгим правилам, готовиться к трудностям жизни — таковы были принципы... Моцзы... Он написал «Против зрелищ», «Об умеренности». (По его мнению), ни живым не следует петь, ни мертвым быть предметом траура. (Он советовал) распространять (на всех) беспристрастную любовь («фань ай»), (беспристрастно) относиться к любым выгодам («цзянь ли») и восставить против ссор («фэй доу»). Им осуждался гнев. Он любил учебу, но решительно не хотел отличий для ученых...»<sup>246</sup> Как отмечается в «Чжуанцзы», эта проповедь угрюмого фанатизма и умерщвления плоти («цзы гу») имела мало шансов преуспеть в Китае. Тем не менее в течение почти двух столетий она добилась популярности, объяснить которую можно лишь кризисом, который переживала тогда китайская цивилизация<sup>247</sup>. Слава Моцзы оказалась эфемерной; секта исчезла, когда Ши Хуанди основал империю. В противоположность конфуцианству она не расцвела вновь в эпоху Хань. Долгое время считавшийся врагом культуры, сторонником плоского утилитаризма, с недавних пор Моцзы вновь становится модным. Одним нравится видеть в нем предтечу социализма, другим же — добрую душу, верившую в Господа<sup>248</sup>.

Моцзы — пессимистически настроенный консерватор. Легко определить его позицию, трудно разобраться в его идеях. Этот проповедник в большей степени стремился убедить, чем доказать; есть что-то демагогическое в его способе аргументировать собственные мысли. Обнаруживается ли та же вульгарность в его взглядах? Когда он декламирует во имя общественного блага, он всегда взывает к чувству заинтересованности. Сводил ли он все к интересу? Конфуций (или его ученики) мыслил жизнь как непрерывный культурный порыв, становящийся возможным благодаря дружбе и сердечной вежливости; он охватывает все личное существование и равноценен молитве, но молитве бескорыстной. Моцзы вроде бы допус-

кает без каких-либо ограничений *принцип власти*; общепризнанные вожди и боги определяют дозволенное и недозволенное законом, а поскольку они располагают санкциями, то, если не хочешь подвергнуться каре, следует покоряться их воле.

Важнейшим пунктом учения служит мнение о происхождении правительства. Оно замечательно тем, что первостепенное значение придает не социальному характеру («жэнь») людей, но их сугубо индивидуальному чувству твоего и моего («и»). Люди смогли выйти из состояния анархии («луань»), лишь согласившись во всем полагаться на решения вождя: «В начале не было ни правительства, ни наказаний. У каждого человека было свое представление о моем и твоём; у одного человека — одно; у двух человек — два; десятеро человек обладали десятью представлениями; сколько людей, столько разных мнений. Каждый соглашался признать только собственное представление о твоём и моём и отказывался принять мнение других по этому поводу, так что между людьми царили отношения взаимной враждебности. В семьях между отцами и детьми, между старшими и младшими господствовали ненависть, споры, размежевание, несогласие; родители не умели жить вместе в добром согласии, в гармонии. В империи все люди не переносили друг друга как вода и огонь, не переваривали один другого словно яд. Остаток своей энергии они оказывались не способны употребить на взаимопомощь. Словно зверье, они жили в анархии. Но потом они поняли, что анархия проистекает от отсутствия вождей. Они избрали самого мудрого, чтобы он стал Сыном Неба. Сын Неба опасался, что у него одного неостанет энергии, и выбрал себе министров... Поскольку министры опасались, что и им не хватит энергии, империя была разделена на уделы, и самые мудрые были избраны их вождями. (Так вплоть до деревенских старшин.)»<sup>249</sup>.

С момента этого изначального договора оставалось лишь пассивно подчиняться суждениям вождей. «Если неизвестно, законен или незаконен тот или иной поступок, следует обращаться к вождю; если вождь скажет «да», все скажут «да»; если он говорит «нет», все говорят «нет»... Старшина деревни — лучший («жэнь») деревни... Голова уезда способен собрать все мысли жителей уезда о твоём и моём... Он лучший в уезде... Сын Неба способен сделать единым во всей империи и представление о твоём и моём. Когда Сын Неба говорит «да», все говорят «да»; когда он говорит «нет», все говорят «нет»<sup>250</sup>. Мысль Моцзы даже жестче суждений легистов. Исповедуемый им идеал единообразия («тун») не допускает ни малейшего отклонения. Если единообразия не постоянно и не всеохватно, наступает анархия. Легистам достаточно, что князь является законодателем. Моцзы считает, что он обязан диктовать обществен-



ное мнение. Таков смысл, придаваемый им слову «и». Слово «жэнь» он толкует как «лучший», как «святой», то есть «вождь»<sup>251</sup>.

Это фанатичное восхищение деспотизмом связано у него с религиозными взглядами, в которых некоторые обнаруживают истинное богопочитание. Моцзы резко осуждает независимые умы, называя их фаталистическими. Они подрывают традиционную нравственность — сыновнюю почтительность, братскую любовь, верность, стыдливость. Утверждая, что счастье и несчастье — дело случая<sup>252</sup>, они разрушают единомушие («и»), авторитет святых царей («шэн»), мудрецов, лучших людей («жэнь»). На самом деле счастье и несчастье — награда и кара, ниспосылаемые Небом. В проповедях Моцзы нет более блистательного места, чем его оплакивание упадка праотеческой веры. Почему растет преступность? Все дело в том, что больше не верят [как в стародавние времена, когда «существовали святые цари и империя отнюдь не утратила единомушия» («и»)] во вмешательство духов («гуй шэнь»), которые являются «вознаградить достойных и покарать недостойных»<sup>253</sup>. В Ци было множество таких, кто видел, как предназначенный для принесения в жертву бык взял на рога автора лжепроповеди; многие были свидетелями и того, как царь Сюань был поражен стрелами, выпущенными призраком его жертвы; впрочем, можно ли сомневаться в подобных чудесах? Они были занесены в официальные летописи...<sup>254</sup> Бояться следует прежде всего наивысшего владыку, Небо. Страх родителей, соседей, вождей, от которых можно ускользнуть, служит лишь жалкой преградой перед анархией. Но от духов не ускользнуть, совсем невозможно скрыться от Неба. Нет лесов, ущелий, пещер и других укрытий, позволяющих спрятаться от небесного гнева, ибо его сияние видит все<sup>255</sup>.

Небо в особенности занимается вознаграждением или наказанием Сынов Неба. Для обуздания преступных наклонностей в народе Моцзы прежде всего взывает к народным поверьям относительно мстительности духов; для обуздания пороков тиранов он вслед за придворными поэтами высказывает мысль о справедливом Небе, о верховном владыке, покровителе царствующей династии. Вот почему о воле Неба («Тянь чжи») он говорит практически теми же самыми словами, что и требуя полной покорности решениям правителя: «Для меня воля Неба то же самое, что угольник и ватерпас для каретника или плотника; если она гласит: это справедливо, то так и есть; если же она гласит: это несправедливо, то так и есть»<sup>256</sup>.

Конфуций мыслил нравственное воспитание как дружеское поощрение, обогащенное личным размышлением. Моцзы учит покорности небесной воле и пользуется для убеждения чем-то вроде катехизиса: «Откуда нам известно, что Небо любит всех людей? —

Потому что оно равномерно освещает их всех. — Откуда мы знаем, что оно освещает всех равномерно? — Потому что оно равномерно обладает всеми (верующими). — Откуда нам известно, что оно равномерно обладает ими всеми (верующими)? — Потому что все они равномерно его питают. — Откуда нам известно, что все равномерно его питают? — Среди едоков риса нет таких, кто не выращивал бы быков, баранов, собак и свиней, не возделывал бы риса и не изготавливал рисового вина для жертвоприношений Верховному владыке и духам»<sup>257</sup>. Трудно решить, сочеталось ли с утилитарным пониманием религии у Моцзы истинное благочестие, как модно сегодня ему приписывать. В любом случае от этого благочестия далеко до конфуцианского «позитивизма», запрещающего любую своекорыстную молитву.

Видеть в Моцзы преемника Конфуция, приписывать ему «более глубокое, чем у его предшественника, мышление» и видеть его оригинальность в меньшем «почитании древних»<sup>258</sup>, на мой взгляд, значит оценивать его мировоззрение не без пристрастности и поверхностным образом. Конечно, Моцзы широко применяет термины «жэнь» и «и»; он использует их популярность, но вкладывает в них совершенно иной смысл, чем Конфуций. По мнению последнего, общественное благо основывается на индивидуальном усилии по овладению культурой, что превращает в совершенного каждого человека, как только он приобретает углубленное понимание моего и твоего. В глазах Моцзы различие твоего и моего — это принцип всех общественных язв. Он озабочен не отдельным человеком, а общественным благом, которое он не отличает от добронравия давних времен. Он рисует совершенно утопическую картину феодального порядка. Он знал исключительно тиранические режимы, которые Конфуций видел только в самом начале. В то время как легисты попытаются противопоставить самодурству деспота государственный интерес и верховенство закона, Моцзы требует полной покорности установленной власти, ибо не может быть добронравия, если существуют границы праву государя налагать наказания. Но власти добрых нравов должен подчиняться и сам правитель, о чем мудрецы обязаны ему напоминать. Отсюда необходимость проповедничества и его цель: творить общественное благо, добиваясь от вождя, которому угрожают гневом Неба, чтобы он и сам следовал добрым нравам и требовал того же от подданных.

Здесь вступает в действие учение, которое принято называть учением о всеобщей любви. Его изображают чистой нравственной доктриной. Однако над ней господствует одна-единственная мысль — об общественном порядке или, более точно, ужас перед

бедностью. Выражение «цзянь ай», которое обычно переводят как «всеобщая любовь», противопоставляют выражению «бе ай», означающему *пристрастную любовь*, или любовь к своему ближнему окружению; «цзянь ай» — это *беспристрастная любовь*, которую не искажает *дух покровительства*, которую *дух клановости* не превращает в эгоизм или, точнее, в *ядовитую страсть соперничества*. Характерный факт, подмеченный еще Чжуанцзы<sup>259</sup>: Моцзы постоянно соединяет «цзянь ай» с «цзянь ли», а «бе ай» с «цзы ли». «Цзы ли» — это воля сохранить для себя и своих ближних все выгоды; напротив, «цзянь ли» означает — не быть пристрастным при разделе преимуществ и благ мира сего. Моцзы провозглашает, что всем и каждому оказывается плохо, как только появляются алчность («цзы ли») и семейственность («бе ай»).

Хорошо понятый личный интерес смешивается с интересом общественным, когда речь идет о распределении благ и привязанностей, вызванных не мелкими чувствами, но чувством беспристрастности («цзянь ли», «цзянь ай»). «Тот, кто любит других, и сам будет любим; кто приносит выгоду другим, и сам получит выгоду». «Государя, умеющего дорожить только собственным уделом и не испытывающего никакого чувства по отношению к чужим уделам, ничто не удержит от применения всего могущества своего удела для нападения на чужие владения. Главу семьи, умеющего дорожить только своим... ничто не остановит... от присвоения чужого» — и отсюда разбой, кражи, узурпации. Однако же, «если бы люди были связаны между собой взаимной любовью, сильные больше не превращали бы слабых в свою добычу, те, кого много, не подвергали бы насилию тех, кого мало, богатые не глумились бы над бедными, хитрые не обманывали бы простаков...»<sup>260</sup>. Беспристрастность в привязанности отнюдь не ослабляет личных чувств, а, напротив, как бы дает им своего рода гарантию. Любит же исключительно самого себя тот государь или глава семьи, кто дорожит только собственным уделом, только собственной семьей. Но разве любящий отца сын не обязан обеспечить ему преимущества любви и беспристрастности его окружения?

Основание общественного порядка Моцзы видит не в утонченном чувстве взаимности («шу»), которое, по мнению Конфуция, рождается из дружеского общения воспитанных людей, но в древнем долге *взаимопомощи*, которым связаны феодалы и крестьяне. И по этому вопросу он обращается к запечатленной в «Книге песен» древней мудрости: «Если ты дашь мне персик, я отплачу тебе сливой!» «Каждое слово требует ответа, каждое благодеяние ждет оплаты»<sup>261</sup>. Вот так он допускает, что нет ничего легче, чем прибегать к взаимопомощи, особенно если вожди, как когда-то, показы-

вают ее пример. Этот дух взаимопомощи и беспристрастного согласия должен господствовать повсеместно и быть обязательен для каждого, прежде всего для самих вождей, с тем чтобы принести добрые плоды.

Итак, для всех, и прежде всего для великих мира сего, обязательен двойкий долг — труда и экономии. Опасение, что людям будет недоставать средств пропитания, владычествует над умом Моцзы, как и над мыслью легистов; разница лишь в том, что он осуждает накопительство и в еще большей мере роскошь, развитие налогообложения, усиление военного могущества, вместо того чтобы призывать к расширению производства с целью укрепления мощи государства. Он решительно утверждает, что война — это разбой, не приносящий подлинной выгоды. Она мешает обеим воюющим сторонам производить полезные вещи; даже победитель оказывается разоренным, потому что набирать солдат — значит оставлять поля без пахарей, девушек без мужей; а ведь общество нуждается для своего продолжения и в хлебе, и в детях. Лишая людей самого необходимого, налогообложение отбивает у них вкус к труду. К тому же, позволяя поддерживать при дворах роскошь, налоги не только поощряют непроизводительные расходы, но и благоприятствуют лени. Общим правилом должна стать трудолюбивая умеренность. Дурно расточительство; если платье укрывает тело, оно достаточно хорошо, и греховно украшать его вышивками. Ради пользы весь труд ремесленников обязан регламентироваться и контролироваться, чтобы избежать напрасной траты времени. Бездельничанье — это зло. Следует запретить слишком долгий траур и чрезмерно пышные траурные церемонии. Для траура достаточно трех месяцев, и зачем запрещать вдовам новый брак до истечения трехлетнего срока? Злом являются и развлечения: обряды и праздники, игры и зрелища служат лишь сокращению избытка запасов, необходимых для взаимопомощи. Каждый человек должен трудиться в полную силу, думая об общем благе. «Прежде всего ему следует обеспечить самого себя. Если у него остаются силы, их следует употребить на благо остальных. Если у него есть излишки, ими следует поделиться с другими»<sup>262</sup>.

Проповеди Моцзы с их шероховатой речью, чаще всего вроде бы взывающие к выгоде, обладают тем не менее более терпким ароматом и более сильны, чем простое учение о любви к ближнему. Бедствия времени, зрелище материальной нужды подтолкнули этого консерватора извлечь из давней идеи взаимопомощи пару новых и революционных идей, о дерзости и достоинстве которых говорит сама их неудача. Одержимый чувством общественного блага, он обрушился одновременно и на дух анархии, и на дух клановости.

Он скомпрометировал мысль об общественном долге, вдохновлявшем его мораль, увязав ее с консервативной утопией и апологией умерщвления плоти, безостановочного труда, с полуголодной дисциплиной. Соотечественники упрекали его в недостатке человечности, в пренебрежении самыми глубокими личными чувствами, в презрении, которое он вроде бы исповедовал в отношении конфуцианского идеала цивилизованной жизни и личной культуры. Некоторыми было очень хорошо понято, что проповедничество Моцзы тяготело к установлению деспотизма, опирающегося на сектантскую организацию<sup>263</sup>. Обычно они удовлетворялись тем, что осуждали его за то, что свои семейные обязанности он подчинил общественному благу. Все почувствовали, но никто прямо этого не высказал, что учение Моцзы потерпело неудачу не только потому, что столкнулось с духом индивидуализма, но прежде всего из-за того, что оно разоблачало дух клановости, видя в нем анархическое начало.

## Глава третья

### РЕЦЕПТЫ СВЯТОСТИ

Один коварный противник спрашивал у Моцзы, почему он с такими усилиями добивается популярности: «Красивая девушка остается дома и остерегается выходить; поклонники сами ее разыскивают. А если она появится перед всеми? Никто не обратит на нее внимания». «Мы живем, — ответил Моцзы, — в разложившемся столетии. Всегда наберется толпа для погони за красивой девушкой. Красивой девушке не требуется выходить из дома. Но никто не спешит на поиски доброго человека. Никто не обратит на вас внимания, если насильно не навязывать людям свое учение»<sup>264</sup>. Этому прозелитизму и риторической плодовитости Моцзы противостоит замкнутая и скрытная жизнь даосских мудрецов. Не зная забот, живут они либо отшельниками, либо среди людских толп, находя убежище в экстазе. Они не гоняются за сторонниками. Если и случаются новые обращения, то это результат молчаливого преподавания. Они с таким бескорытием стремятся к святости, что не думают ни о том, как самим ею воспользоваться, ни о том, как дать воспользоваться ею другим<sup>265</sup>. Они — аскеты, однако ненавидевшие умерщвление плоти. Они — верующие, но им мало важны боги, догмы, моральные взгляды, мнения. Они — мистики, но нигде молитвы или излияния не были столь безлики и холодны, как среди них. Они не сомневаются, что являются лучшими друзьями человека, но смеются над добрыми делами. По их словам, им знаком ис-

тинный способ управления людьми; однако же ими извергаются наизлобнейшие сарказмы, когда они слышат разговоры об общественном долге. Из их среды Китай получил своего лучшего писателя, наиболее глубоких из своих философов, самых утонченных диалектиков, преисполненных хитрости политиков, наипаснейших предводителей сект. Однако они ценили только скромность, сдержанность, замкнутость. Никто не свят, внушали они, если оставляет след<sup>266</sup>.

Мы ничего не знаем о древней истории даосизма, ничего — о жизни основных даосских писателей и очень мало об истории приписываемых им сочинений.

Из древних произведений уцелели только «Лецзы», «Чжуанцзы», а еще «Лаоцзы», или «Дао дэ цзин» («Книга о пути и добродетели»). Некогда последний трактат представлялся то как сочинение первого из пяти мифических государей Древнего Китая Хуанди, то как творение самого Лаоцзы. Эта прославленная книга часто цитировалась уже с конца IV в. до н. э. Возможно, что она подвергалась переделкам (древние цитаты не всегда в точности соответствуют нынешнему тексту), но маловероятно, что она была сфабрикована фальсификатором во II в. В пользу этого мнения, поддерживаемого А. Жилем, говорит лишь один факт: книга лишена какой-либо последовательности и единства. Исходя из чисто мистических соображений, ее делят то на 81\*, то на 72 главы. На самом деле, в ней можно выделить только отдельные стихи. Книга состоит из череды поучений, смешанных со стихотворными кусками; несомненно, в своем нынешнем, почти неизменном порядке они были собраны еще в начале IV или конце V в. до н. э. Надо признать, что эта переводившаяся снова и снова множество раз книга собственно не поддается переводу<sup>267</sup>. Образующие ее короткие сентенции, как кажется, были предназначены служить темами медитации. Тщетное дело — пытаться обнаружить в них единственный или даже просто более или менее определенный смысл. Эти высказывания тем и были ценны, что допускали множественность толкований. Они обладали одним или несколькими скрытыми — и ныне недоступными — значениями, а претендующие на их объяснение комментарии совершенно поверхностны и весьма посредственны.

«Лаоцзы» выглядит своего рода молитвенником, предназначенным для посвященных. Менее недоступные «Лецзы» и «Чжуанцзы» имеют полемическую направленность; обе книги составлены по преимуществу из символических анекдотов исторического характера и споров<sup>268</sup>.

Впрочем, «Чжуанцзы» — сочинение писателя с ярко выраженной индивидуальностью. Возможно, что это произведение выросло на несколько пассажей и даже глав, созданных испытывшими глубокое влияние мысли учителя учениками, поднаторевшими в подражании его стилю. В эпоху Хань оно насчитывало 52 главы, но сегодня только 33. Трудно сказать, были 19 глав утеряны или же изменилось деление текста. Написанная к концу IV в. до н. э. и, возможно, обогащенная подробностями, книга «Чжуанцзы», к которой, несомненно, было в течение III в. до н. э. добавлено несколько последних глав (в частности, самая последняя), является в общем-то надежным и относительно легким для истолкования документом. Сам Чжуанцзы, однако, обладал слишком большим талантом, чтобы его творение можно было рассматривать как бесстрастное изложение распространенных учений.

Нет уверенности, что «Лецзы» могло бы помочь не смешивать даосизм с мыслью Чжуанцзы. «Лецзы» — это компиляция, сделанная, возможно, в подражание «Чжуанцзы». Но кем? Последователями, принадлежавшими к тому же течению, или учениками соперничающей школы? Не думаю, что вопрос может быть решен. Это лишенное внутреннего единства произведение, даже если и не было целиком переиначено, могло разбухать за счет вставок вплоть до христианской эры. При Хань «Лецзы» насчитывало, как и сегодня, восемь разделов. Одна из современных глав, а именно седьмая, целиком посвящена Янцзы и излагает взгляды этого очень независимого мыслителя<sup>269</sup>. Труд изобилует анекдотами, бесценными из-за сведений о том, какие взгляды были распространены и чем занимались в даосских кругах. К сожалению, невозможно установить эпоху, к которой анекдоты относятся: третий ли это век, четвертый или начало Хань?

Сам Лецзы — герой нескольких анекдотов в «Чжуанцзы». Является ли он легендарным героем или реальным лицом? Ничто не позволяет сегодня ответить на этот вопрос. Существовал ли человек по имени Лао Дань? Существует агиографическое предание, широко известное еще во времена создания «Чжуанцзы», рассказывающее, что Конфуций посетил старшего по возрасту Лаоцзы, который его пожурил<sup>270</sup>. Поработав архивариусом при дворе Чжоу, Лао Дань, или Лаоцзы, уединился в южной части провинции Шаньдун. Рассказывают еще и о том, что он будто бы предпринял таинственное путешествие на Запад<sup>271</sup>. Якобы именно тогда он встретился с еще одним прославленным учителем, Гуань Иньцзы, из трудов которого не сохранилось ничего<sup>272</sup>. В «Чжуанцзы» или в «Лецзы» называются многие учителя или покровители даосизма, но нет ни одного, о котором можно было бы что-то сказать, кроме

имени. Только Чжуанцзы выглядит реальным лицом<sup>273</sup>, но и о его жизни ничего не известно, за исключением его настоящего имени — Чжуан Чжоу. Кроме того, есть основания предполагать, что он родился и жил в конце IV в. до н. э. в Вэй. Не исключено, что он совершил поездку в Чжоу и еще одну в Ци, где познакомился с учителями академии Линьцзы. Во всяком случае, он был прекрасно проинформирован о всех модных идеях. Мало китайцев обладают такой любознательностью и столь же открытым умом. Никто не был более независим и объективен в своих суждениях. И уж в одном отношении он был совершенным даосом: кроме сверкающей гениальностью и фантазией книги, он не оставил после себя никакого следа.

Чжуанцзы, как и Лао Дань (если он существовал), жил на севере Китая. Прimitивная и лишенная всякого основания гипотеза, противопоставляющая даосизм конфуцианству как философию, родившуюся на севере, философию, родившуюся на юге, не заслуживает того, чтобы на ее обсуждение тратили время\*. Долгое время утверждалось, что даосизм, перед тем как превратиться в «мешанину грубых суеверий», начинал как «чистое учение» (учение Чжуанцзы и Лаоцзы), как «на редкость возвышенная философия»<sup>274</sup>. Тем не менее «новые даосы» используют для обозначения своих «суеверных обрядов» выражения, которые обнаруживаются в трудах «древнего даосизма». Надо ли ради спасения этой гипотезы считать, что эти выражения, первоначально бывшие простыми метафорами, «позднее были поняты в буквальном смысле слова»?<sup>275</sup> Или же вполне достаточно отказаться от мысли, будто бы между тем, что называют «новым даосизмом», и тем, что принимается за разработанную «отцами» даосизма систему взглядов, нет никакой пропасти, отделяющей «суеверие» от «философии»? Следует выбирать из этих двух предвзятых мнений.

Охотно признается, что мысль первых даосских авторов трудно понять без учета широко распространенной в окружавшей их среде практики погружения в экстаз<sup>276</sup>. А это означает, что с самого начала следует признать, что исходной точкой даосизма были не чистые философские искания, а религиозные обычаи<sup>277</sup>. Было бы любопытно выяснить, являлись ли экстатические состояния единственным обыкновением, как считают, наложившим свой отпечаток на даосизм? Не хотят ли ему приписать, помимо выдающегося религиозного значения, еще и философский смысл, что было совершенно обесценено любым его сближением с менее чистыми и менее изысканными обрядами? Описанные при рассказе о мистических забавах первыми даосскими авторами экстатические состояния ничем не отличаются от трансов и волшебных странствий, благодаря ко-



торым наследники древнего шаманизма, китайские колдуны, увеличивают собственную святость, повышают свою жизненную способность, развивают свою сущность. Эти же цели преследовались совокупностью обрядов, известных как обряды *долголетия*. Экстаз является лишь одним из них. Неужели действительно думают, что можно лучше понять его истинное значение, точнее оценить его важность, если оторвать его от всей обрядовой практики и ограничиться сближением китайского мистицизма с мистицизмами христианским или мусульманским? Все «отцы» даосизма делали многочисленные намеки на искусство долгожительства. А читая, к примеру, Сюньцзы<sup>278</sup>, легко заметить, что в этом отношении они отнюдь не были одиноки. Увлечение обрядами долгой жизни вполне можно назвать национальным. Почитаемые и в наши дни даже среди самых бедных, они восходят к древнейшему религиозному прошлому Китая. Обряды *долгой жизни* связаны с праздником *долгой ночи*<sup>279</sup>. Здесь нет возможности рассмотреть этот вопрос во всех подробностях. Но важно указать на их дух. Они требуют аскетизма, направленного на достижение идеала жизни насыщенной, естественной, свободной и радостной.

Привязанность даосов к такому укладу объясняет их критику Конфуция, их презрение к Моцзы, их более заметный успех среди низших и высших, чем среди средней прослойки служителей общественного блага. Даже на сдержанное восхваление обрядового принуждения, как и на грубую защиту отказа от радостей жизни или на мораль этикета, чести, жертвенности и общественного блага, даосы отвечали мистической защитительной речью в пользу чистой свободы, которая в их глазах смешивалась с истинным могуществом и святостью.

## 1. Искусство долголетия

Смысл святости, по мнению новых даосов, заключался по преимуществу в искусстве не умирать. — Еще около начала христианской эры китайцы представляли, что успех в этом деле венчался настоящим апофеозом. Рассказывают, что князь из Хуайнани был вознесен на Небо не только со всеми своими домашними, но и со скотным двором (ибо святость распространялась не на одних людей)<sup>280</sup>. — Император У (140–87 до н. э.) охотно бросил бы всех своих и даже империю, если бы дракон согласился похитить его и вознести до небес, как некогда Хуанди, верховного покровителя даосизма<sup>281</sup>. Император У попытался войти в отношения с духами; к Куньлунь и на Восточное море он отправил миссии с поручением

отыскать ведущий в рай путь. Так же поступил Ши Хуанди, который в конце III в. до н. э. согласился жить, уединившись ото всех в глубине своего дворца, с тем чтобы привлечь к себе духов и открыть средство от смерти. Он желал «прожить столь же долго, как Небо и Земля», «войти в воду не замочившись и в огонь не обжечься»<sup>282</sup>. — Очень древними кажутся мифы, относящиеся к траве долголетия, а также рассказы об островах или горах блаженных<sup>283</sup>. — «Отцы» даосизма знали о существовании многих разновидностей рая и в свою очередь проповедовали, что со святыми ничего не смогут поделать ни вода, ни огонь, ни дикие звери.

Чжуанцзы называет ограниченными людьми тех, кто считает побасенками подобные верования и отказывается поверить, к примеру, в чудеса острова Гук. «Там живут духи, чья плоть и кожа свежи и белы, словно лед и снег. Они обладают утонченной красотой девственниц. Они не едят злаков, а вдыхают ветер и пьют росу. Их носят воздух и облака, влекомые летающими драконами. Они *весе-ляются* за Четырьмя морями (вне пространства). Их могущество материализовалось наподобие воды, когда она образует лед, так что они способны оберегать сущее от эпидемий, обеспечивать урожай и годы процветания... Ничто не в состоянии ничего поделать со святым! Поднявшийся до небес потоп не в состоянии его утопить, засуха, от которой расплавляются металлы и камни, сжигающая горы и долины, не в состоянии его обжечь!»<sup>284</sup> «Высший человек («чжи жэнь») столь могуществен, что нельзя сделать ему горячо, даже поджигая бескрайнюю степь, ни сделать ему холодно, даже заморозив самые крупные реки; самые яростные удары молний разрушат горы, бешеные порывы урагана возмутят моря, но его не поразят. Однако же он, заставляющий воздух и облако переносить его, своими конями избирающий Солнце и Луну, *развлекается* за пределами Четырех морей (вне пространства)! Для него ничего не значат ни смерть, ни жизнь! И ему совершенно безразлично, что он может вредить или быть полезен!»<sup>285</sup> «Знаю, — говорит Лаоцзы, — что тот, кто мастерски *заботится о собственной жизни* («шэ шэн»), в своих путешествиях не встретит ни носорогов, ни тигров, а в боях ему не придется отводить от себя оружие. Носорог не нашел бы у него места, чтобы пронзить своим рогом! тигр не смог бы ухватить его своими когтями! а оружие — поразить своим острием! И почему же так? *В нем нет места для смерти!*»<sup>286</sup>

*Святой — это жизнь*, это чистое могущество, это свободное могущество! Он принадлежит к веселящейся жизни, к играющему могуществу. Однако же сразу отметим, что он обладает волшебной силой, которую позднее императоры попытаются обрести и которой в стародавние времена должны были обладать вожди и шаманы.

Уже от первых вождей требовали умения останавливать эпидемии и выращивать богатые урожаи<sup>287</sup>. Когда их избирали из первых волшебников, то подвергали жестоким испытаниям, требуя, чтобы они выходили победителями из испытания огнем и водой, не пугались урагана и молний, выдерживали одиночество в степи. Да и разве сам венчавший эти деяния апофеоз не был своего рода высшим свершением? Задолго до тех времен, когда императоры принялись мечтать о завершении на Небе своей карьеры, их скромные предшественники подвергались испытанию вознесением и были знакомы с искусством возноситься над облаками<sup>288</sup>. Чжуанцзы отнюдь не говорит метафорами, а лишь напоминает о древних верованиях, когда рассказывает, что, «устав от мира» *после тысячелетий жизни*, высшие люди достигали ранга духов и, вознесясь на белое облако, поднимались к Верховному владыке»<sup>289</sup>. Подобно другим древним героям, царь Му был поднят на облака<sup>290</sup>. В «Лецзы» рассказывается, что этой милостью он был обязан магу («хуа жэнь»), который первоначально взял его, уцепившись за рукав, поразвлечься с ним («ю») во Дворец волшебников («хуа жэнь»). Затем он его увлек в «город чистоты», где в райском окружении, среди золота, серебра, жемчугов и нефритов, Верховный владыка показывает феерические зрелища. Наконец, оставив позади Луну и Солнце, он провел его в мир чистого сияния<sup>291</sup>.

Подобными «длительными странствиями» («юань ю») и «духовными забавами» («шэнь ю») специально занимались колдуны и колдуны, которых держали при своих дворах отдельные правители, а позднее и императоры<sup>292</sup>. Официальные поэты воспевали их подвиги на языке, ничем не отличавшемся от применяемого даосскими философами<sup>293</sup>. Императоры Ши Хуанди и У любили, когда их называли выражениями «чжэнь», «да жэнь», намекающими, что они обладали могуществом, проистекавшим из их занятий магическими искусствами или из прямого общения с духами<sup>294</sup>. Даосские мыслители требовали сходных привилегий и титулов для себя или своих хозяев; они их делили с обитателями тех райских куш, куда попасть можно только в результате духовных странствий («шэнь ю», «шэнь син») <sup>295</sup>. Эти титулы таковы: Да жэнь (Великие люди), Чжи жэнь (Высшие люди), Чжэнь жэнь (Истинные люди), Шэн жэнь (Святые люди), Шэнь жэнь (Люди-духи)... Они заставляют вспомнить о коллегии шаманов и принятых там степенях и званиях. Некоторых учителей называют «Дэ жэнь» или «Люди Дэ», тогда как Дао зовут Учителем («ши») или Небесным Учителем («Тянь ши»). Вместе с тем ученик обращается к учителю, от которого получает посвящение, называя его Небом («Тянь») <sup>296</sup>. Эти мистические взгляды «отцов даосизма» вырабатывались в среде, где в

магических схватках, равнозначных инициационным испытаниям, сходились колдуны, знахари, чудотворцы — одним словом, мастера эзотерических искусств<sup>297</sup>.

Даосизм никогда не прекращал быть вдохновителем или убежищем всех этих тайных наук, ибо основной целью их всех (включая алхимию)<sup>298</sup> было увеличение даруемой власти и образующей святость жизненной силы.

Уже из-за их цели все эти искусства образуют единое целое. Нет ни одного, которое нельзя было бы применить ради «долгой жизни». Однако же занятиям, направленным на обретение наряду с дополнительной жизненной силой растущего влияния (они объясняют успех даосизма среди знати), определенным образом противостоят занятия, цель которых — добиться, чтобы в святом «не было места для смерти»: они обеспечили популярность даосизма среди бедных. И в самом деле, они вдохновляются в большей мере не аскетизмом с его рассчитанными на знать замашками, а крестьянским согласием с искусством жизни.

Ими образуется своего рода «освящающая гигиена», в древности известная под названием «ян шэн», или «искусство вскармливать (или возвращать) жизнь». К этому искусству восходят многочисленные пищевые, сексуальные, дыхательные и гимнастические приемы. Являясь предметом более или менее тайного преподавания, эти дисциплины в течение веков вобрали более или менее скрываемые и более или менее утонченные рецепты, но было бы большой ошибкой рассматривать их как недавно возникшие или же сформировавшиеся под влиянием «суеверных занятий». Учителя даосизма высоко оценивали их значение, ибо среди них нет не связанных с древними обрядами или мифами. Здесь мне следует ограничиться указанием (иначе потребовалось бы долгое отступление, которое отвлекло бы нас от темы) на то, что все эти разнообразные занятия подчинены одному великому принципу. Ради увеличения или хотя бы сохранения своей жизнеспособности любое существо обязано принять *режим, соответствующий ритму вселенской жизни*.

Действительно, все эти приемы вытекают из систематизации сезонных правил деревенской жизни, основным законом которой было чередование вспышек пронизанной радостью деятельности и периодов лишений, ограничений, принуждения. В частности, эта практика породила мысль, что пост ценен исключительно в своем качестве подготовки к деревенскому празднику. К лишениям прибегают отнюдь не ради умерщвления плоти, а для того, чтобы ее очистить от всего, что может быть ядом, злом, зародышем смерти.

Цель не в том, чтобы *умерщальять* свою плоть, а, напротив, в том, чтобы ее *оживлять*, не истощать себя, а тренироваться, поддерживать в себе, если можно так сказать, атлетическую форму. Над всем аскетизмом господствует мысль об игре, а его идеалом остается свободное развитие и безграничность *золотого века* или *детства*<sup>299</sup>.

«Для сохранения своей жизнеспособности, — говорит Лаоцзы<sup>300</sup>, — следует походить на новорожденного: его кости мягки, мускулы гибки — но с какой силой он вас сжимает! Он еще ничего не знает о любовном союзе и тем не менее его крайняя плоть встает!»<sup>301</sup> «Целый день он кричит, но его горло не хрипнет!.. Целый день смотрит он вокруг, но его глаза не моргают!» Ребенок и есть жизнь: «Ни один ядовитый гад его не кусает! Ни один дикий зверь его не хватает! Ни одна хищная птица его не уносит!» В равной степени проходящие через обряд инициаций (ведь рождение — это инициация, а инициация — рождение) — через испытание одиночеством среди дикой природы, герой и новорожденный неуязвимы по одной и той же причине. Жизнь зарождается или обновляется благодаря тесному контакту с природой.

В райских куцах духи и звери живут вместе<sup>302</sup>. В противоположность конфуцианским мудрецам, которые не согласны с тем, чтобы их общение сводилось к носорогам и тиграм, даосские мудрецы ищут и умеют добиться близости со зверями<sup>303</sup>. Они убеждены, что *все существа, обладающие кровью и дыханием, не в состоянии значительно различаться своими чувствами и разумом*<sup>304</sup>. Далекие от мысли об очеловечивании животных и даже об их приручении, они благодаря им обучаются, как избежать вредоносных последствий жизни в обществе. Ведь домашние животные умирают преждевременно<sup>305</sup>. Такова же и участь людей, которым социальные условности мешают жить в соответствии с вселенским ритмом. Эти условности требуют непрерывного, заинтересованного, изнурительного труда. В то же время пример зимующих животных показывает, что, напротив, периоды повышенной активности должны чередоваться с замедлением деятельности. Святой подвергает себя уединению и посту только для того, чтобы благодаря экстазу ускользнуть в «длительные странствия». Это *освобождение* подготавливается *живительными играми*, которым обучает природа. К райской жизни готовятся, подражая забавам животных. Прежде чем стать святым, надо опуститься до животного, иначе говоря, научиться у детей, животных, растений простому и радостному искусству жить только ради самой жизни.

Колдуны погружаются в экстаз и впадают в транс, танцуя. Святые, постигшие самые высокие таинства и удостоившиеся звания «Неба», не перестают даже на время уроков «припрыгивать напо-

добие воробьев и похлопывать себя по ягодицам»<sup>306</sup>. Следует предаваться упражнениям для разминки («дао инь») или же, что еще лучше, плясать и резвиться, как это делают животные, ради того, чтобы, по примеру Пэн Цзу, умудрившегося прожить семьсот лет, вскармливать свою жизнь и «добиваться Дао»<sup>307</sup>. Чжуанцзы и Хуайнаньцзы упоминают некоторые темы этой *природолюбивой аскезы*. Рекомендуется подражать танцам расправляющих крылья птиц или пляскам медведя, когда тот переваливается с ноги на ногу, вытягивая шею к небу. С помощью подобной гимнастики птицы упражняются перед полетом, а медведи учатся превосходно лазать. Многому можно научиться также у сов и тигров, умеющих ловко поворачивать назад голову, чтобы увидеть то, что у них за спиной, и у обезьян, способных висеть вниз головой...<sup>308</sup> Каждому, кто намерен практиковать экстатическую *левитацию\**, эти игры приносят необходимую легкость. И это первая получаемая от них выгода.

Они к тому же полезны для *облагораживания сущности* («лянь цзин»). Действительно, они составляют *дисциплину дыхания*, позволяя освежить все тело, включая конечности. Чжуанцзы говорит, что, если воздух («ци») застревает в теле, накапливаясь в сердце, возникает болезнь, а если он собирается в нижней части тела, теряется память. Человек становится гневлив, когда воздух застревает в верхней части его тела. Тому, кто хочет избежать вспышек страсти или приступов головокружения, следует научиться дышать не только ртом, но всем телом, начиная с пяток<sup>309</sup>. Только такое, глубокое и спокойное, дыхание облагораживает и обогащает человеческую сущность\*\*. Впрочем, именно оно становится необходимым в период *зимней спячки* и в момент *экстаза*<sup>310</sup>. При дыхании согнутой или вытянутой шеей удастся, если можно так сказать, его сдавить и выделить его живительную способность. Высшая задача заключается в обеспечении своего рода *внутренней циркуляции* жизненных начал, что позволяет человеку стать *совершенно непотопляемым* и выдерживать испытание погружением в воду. Как только обретают способность питаться и дышать, подобно *зародышу, в замкнутой среде*, становятся *непроницаемы, самостоятельны и неуязвимы*<sup>311</sup>.

Именно этому искусству, которое новорожденный еще отнюдь не забыл, он обязан умением без усталости кричать, а также гибкостью своих мускулов и костей. Известно, что Лаоцзы считал совершенной мужскую силу ребенка, еще несколько не утратившего жизненной энергии<sup>312</sup>. С этой темой связана настоящая сексуальная аскеза, которая еще до эпохи Хань породила многочисленные публикации под покровительством различных даосских героев<sup>313</sup>. Они обучали различным методам, призванным увеличивать долголетие и основывавшимся не на идеалах воздержания, но на идеале мощи.

Впрочем, фольклор нам рассказывает о своего рода сексуальном испытании, которому подвергался святой. В окружении многочисленных девственниц или же возлежа на одной из них он не должен был «изменяться в лице».

Вслед за животными и растениями, жизненные соки которых движутся только в теплое время года, для укрепления собственного дыхания и укрепления собственной мужской энергии следовало прежде всего принимать во внимание ритм, которому подчинена жизнь мироздания, и приводить к взаимному чередованию и совершенствованию Инь и Ян. Дыхательная гимнастика полезна только по утрам. Разминки дают хорошие результаты лишь весной. В то время молодые побеги еще сохраняют всю свою гибкость. Весна — это также время деревенских плясок, *приводящих в движение соки и способствующих обновлению*: пляшущие подражают изгибам рождающихся под благодатным дыханием Неба молодых ростков. Лишь только подобные танцы и гимнастические игры позволяют сохранить изначальную гибкость. Когда же она пропадает, среди людей торжествует смерть: люди *костенеют*, тогда как растения *деревенеют*. Все твердое и прочное изнашивается и пропадает; уцелевает и живет только то, что умеет сгибаться<sup>314</sup>.

Сходные мысли вдохновляют и диететику, которой не предписываются ни постоянные посты, ни даже трезвость. Она запрещает питаться злаками на манер простонародья<sup>315</sup>, но рекомендует вкушать от соков всего. Она советует пить благодатную росу и отнюдь не запрещает спиртные напитки, рассматривая их как *экстракты жизни*. Подобно новорожденному, взрослый не разобьется, упав на твердый грунт даже с колесницы, если падает, будучи пьян. Дело в том, что благодаря опьянению его жизненная мощь («шэнь») остается незатронутой<sup>316</sup>. Опьянение сближает со святостью, ибо, подобно танцу, готовит к экстазу.

Лишь экстаз в состоянии сохранить в полной неприкосновенности жизненную силу («шэнь цюань»). Иначе говоря, святость, полнота жизни, достигается с того мгновения, когда, укрывшись в Небе («цан юй Тянь»), личность способна поддерживать себя в постоянном экстатическом опьянении или же, точнее, в состоянии *постоянного апофеоза*<sup>317</sup>. После того как святому удастся стать совершенно самостоятельной, неуязвимой, непредсказуемой чистой силой, он играючи минует все стихии, из которых ни одна не может его задеть. Без ущерба для себя проходит он сквозь твердые тела. *Для него проницаема вся материя*. Благодаря экстазу порожденная им в себе *пустота* распространяется к его выгоде на всю вселенную<sup>318</sup>.

Мистические «отцы» уверяют, что это *состояние магической благодати естественно*; оно такое же у новорожденного теленка. Самые прекрасные деяния совершаются самыми простыми людьми<sup>319</sup>. При чтении «Лецзы» или «Чжуанцзы» становится, впрочем, ясно, что эта совершенная простота — плод систематических тренировок. Необходима череда инициаций и длительная практика, чтобы стать мастером в искусстве левитации или в искусстве экстаза. Хотя Лецзы озабочился подыскать себе наилучших учителей, ему так никогда и не удалось остаться в состоянии транса более двух недель сряду. Ему, однако, потребовалось девять лет обучения для получения рецепта («шу»), позволяющего «оседлать ветер». Когда же он вернулся к изначальной простоте, «его сердце (воля) кристаллизовалось («ин»), в то время как тело растворилось, а кости и плоть стали жидкими. Он больше не чувствовал, что у его тела есть опора, а ноги на чем-то стоят. Его носило по воле ветра на восток и на запад, подобно опавшим листьям или пересохшей соломинке, и он не имел возможности понять, его ли несет ветер или он сам его тащит»<sup>320</sup>.

Есть смысл запомнить выражение «пересохшая соломинка, пустой сноп», используемое при рассказе о воздушных прогулках. Дело в том, что при описании святого в состоянии экстаза никогда не упускается случай сказать, что его сердце — *словно остывшая зола*, а его тело — *сухой хворост*<sup>321</sup>. Что же случилось с юношеской гибкостью, на сохранение которой направлены приемы долголетия? Сухой хворост напоминает о трупном оконечении. Все то, что в человеке воплощает смертное начало, было, если можно так сказать, *заклучено* в его телесную оболочку («син»), ставшую похожей на его труп, тогда как незатронутая гибкость вместе со всей жизнью *воплотилась* в том, что на мистическом жаргоне называется двойником («оу» — «половина», «попутчик»), а на языке быденном — душой-дыханием<sup>322</sup>. С этого мгновения человек не более чем *дыхание*, которое смешивается с *животворным дыханием* вселенной и может свободно играть на ветру.

Вот почему ставший святым аскет может, не опасаясь преград, развлекаться («ю»), оседлав свет, в бескрайности пустоты: *дыхание вселенной одновременно пустота и свет, жар и жизнь*<sup>323</sup>: его не поранит столкновение, ничто не утомит и не изнурит. С этими представлениями близка народная метафора, к которой мистики часто прибегают, желая сказать, что смерть с ними ничего не может поделаться. «Некогда говорили, что (Верховный) Владыка подвешивает связку дров, а потом ее развязывает... Связка пылает, огонь передает-ся...»<sup>324</sup> Дыхание, начало жизненных гибкости и тепла, которое экстаз одновременно *облагораживает и собирает воедино*, а затем и



*высвобождает*, ускользает от того, что ныне является всего лишь остывшей золой и сухим хворостом, чтобы воссоединиться с чистыми жизнью и светом.

Так *отделяется от тленного*, высвобождается то, что мы не можем назвать душой<sup>325</sup>, ибо эта целостность лишена духовного начала: это всего лишь текучесть, тепло, сияющая пустота, тонкое и конкретное вселенское жизненное начало. Начавшись со свободных шалостей и живительных игр, благодаря которым существо облагораживается и склоняется пред ритмом мироздания, аскеза долгой жизни завершается *озарением*, дающим святому наряду со всеми дарами волшебника могущество необозримой жизни.

## 2. Мистика самостоятельности

То, что зовется *учением «Школы Дао»*, наложилось на целую массу рецептов жизни или святости, преподаваемых соперничающими учителями, при всех своих различиях вдохновляемых, однако, из одного источника. Хотя это название и закреплено обычаем, оно не очень удачно. Представление о Дао не принадлежит исключительно учителям даосизма. Они же, не исповедуя стройного учения, ограничивались восхвалением мудрости. Этой мудрости свойственна увлеченность мистицизмом, что отнюдь не предполагает ее благоприятного отношения к персонализму или спиритуализму\*. Она оказалась бы предана даже больше всех других существовавших в Китае проповедей, если бы при ее изложении скатились бы до использования таких слов, как «Бог» или «душа». Даосизм Лао-цзы и Чжуанцзы представляет собой своего рода *увлеченный природой квиетизм\*\**.

*Изрыгни свой разум*<sup>326</sup>, таково, по своей сути, единственное правило мудрости. Любая догма вредоносна. Добрых дел вообще не бывает. Действенны лишь молчание и тишина («цзин»).

«Приблизься! Сейчас я скажу тебе, что есть верховный Дао («чжи Дао»)! Уединение, уединение, темнота, темнота: таков апогей верховного Дао! Сумерки, сумерки, молчание, молчание: ни на что не смотри, ни к чему не прислушивайся! Смущенно сдерживай свою жизненную мощь («бао шэнь»), оставайся в тишине: твое тело (не утратит) своей (прирожденной) правильности! Сохраняй сдержанность («цзин»), сохраняй свою суть («цин»): ты насладишься *долголетием!* Пусть глаза твои не должны ничего видеть! пусть твои уши не должны ничего слышать! а твое сердце что-либо знать! Твоя жизненная сила сохранит твое тело, твое тело насладится *долголетием!*

тием! Бди над своей внутренней жизнью, закройся перед внешним миром: вредно знать много предметов...»<sup>327</sup>

Квиетизм даосских мудрецов нарочито связан, как это видно, с древним идеалом долголетия. Впрочем, эти мудрецы, кажется, были преобразователями, подобно Конфуцию, но в другой среде — реформаторов. И они хотели, чтобы их мудрость основывалась на познании человека. Но Конфуций вроде бы стремился освободить психологию от древнего магико-религиозного знания, восхваляя при этом воспитательное значение этикета\*. Напротив, «отцы даосизма» озабочены проведением различия между психологическими знаниями и наукой об управляемом общественными условностями поведении, хотя они не пытаются отделить ее от рассуждений о вселенной. Они подчеркнуто видят в современном им обществе не естественную среду существования человека, но лживую систему принуждений. Познать истинную природу человека совершенно невозможно, обращаясь к древним, в ходе разговоров между порядочными людьми, путем взаимного контроля, не ведут к этому ни дружба, ни наблюдение. *Одинокая медитация — это единственный путь познания и могущества («дао»)*. «Познание другого всего лишь знание; познание самого себя — это понимание»<sup>328\*\*</sup>.

Цивилизация разрушает природу: наблюдение не способно постичь ничего, кроме искусственного. Лишь отрицательный интерес представляет диалектика: она показывает произвольность любого знания, не проистекающего исключительно из медитации. Святому ее довольно. За пределами искусственного она мгновенно раскрывает перед ним действительное и жизнь. Ему надо лишь уйти в себя: «забывая в неподвижности («цзо ван»))» все то, что составляет условное знание, он очищает сердце («синь чжай») от всех ложных желаний и от всех изобретенных обществом искушений. Так он возвращает себе совершенную простоту («пу»), то есть прирожденное состояние любого существа и всей вселенной. Надо только стать самим собой и «сохранять в мире собственную жизненную сущность» («ань цзи син»), чтобы обнаружить в себе естественного человека и природу. «Не выходи за свой порог: ты узнаешь всю империю. Не смотри в окно: тебе явится небесный Дао»<sup>329</sup>.

Познание не является единственной целью медитации. Она очищает, она спасает. Но спасение — это всего только возвращение к природе, и не от того, что мы называем материей, претендент на святость мечтал бы освободиться. Единственно век («ши»), но не мир достойны называться трясинной. Искусственное и приобретенное, все то, посредством чего цивилизация извратила и исказила природу, нечисто и несет в себе семена смерти. Всего только мешающим наростом являются любое изобретение, любое пресловутое

усовершенствование. Скорее, это вредоносная опухоль<sup>330</sup>. Не следует насилловать природу, в особенности под предлогом того, чтобы ее подправлять. Все кривое должно оставаться кривым. Не пытайтесь укорачивать ноги журавлю, удлинять лапы селезня! Будут гибельны любые приемы по обеспечению долголетия, если они окажутся хоть в ничтожной мере искусственными; заслуживает осуждения любое вдохновляемое моральными предубеждениями предвзятое стремление к улучшению. Но хуже всего была бы с помощью «жэнь» и «и», посредством этих призрачных уз, этих связей, этих сетей, этих клеев, этих лаков, каковыми являются обряды, законы, правила поведения, попытаться связать существа, которые могут выжить только при условии, что останутся сами собой. Привязываясь к обычаям, «утрачивают свою природу («син»)); привязываясь к другим существам, «разрушают самого себя»<sup>331</sup>. «Я» («цзы») не должно заражаться «другими» («би»). Напротив, приличествует «укрыться в «дэ» (специфическая сущность), присущем только нам» («цан юй цзи дэ»)<sup>332</sup>. Это и значит «укрыться в небесном» («цан юй Тянь»), иначе говоря, в природе.

В центре учения Лаоцзы и Чжуанцзы находится противопоставление «Тянь» и «жэнь» (общественного, цивилизованного человеческого). *Оно в корне отлично от противопоставления божественного и человеческого*<sup>333</sup>. Ни медитация, ни даже экстаз не открывают доступа к трансцендентной мудрости. Они раскрывают в человеке то, каков он есть и каким мог бы остаться, не стирая в нем цивилизация влияние «дао», «дэ», «небесного», иначе говоря, его истинной сути, свободной от всяческого загрязнения. Поэтому истинный человек («чжэнь жэнь») *тот, кто, избегая себе подобных, не имеет себе подобных*; «равняется на Небо тот, кто не сходится с другими людьми». Еще о нем можно сказать, что «он веселится в истине», что «ради него открываются ворота Неба», что «он Сын Неба» и «приравнен к (Верховному) Владыке»<sup>334</sup>. Впрочем, эти мифические обороты не должны вводить в заблуждение: даосская медитация не ищет опоры в запредельном мире. Она основывается на строгом одиночестве. *Ее идеал — независимость*. Последователи Конфуция охотно заметили бы, что одинок только злой человек<sup>335</sup>. Но их противники видят в полной независимости условие спасения и даже самой жизни. Святой обязан *жить только ради себя* одного и *только сам по себе*.

Когда «я» («цзы») не более чем чистая жизнь и стихийность («цзыжань»)\*, освобожденные от любых сделок с окружением, святость и спасение оказываются достигнуты. Сведенная к самой своей сути личность сопоставима с вселенной, ибо стихийность, отныне ста-

новящаяся ее единственным законом, — это и единственный закон Неба или Дао. Умеющий оставаться независимым обладает «Тянь Дао», Путем, Небесной добродетелью.

Действительно, характерной чертой Неба, да и Дао, является стихийность («цзыжань») или, вернее, абсолютная способность стихийной реализации. «Тянь» («Небесный» противостоит «жэнь», то есть цивилизации) наводит на мысль о том, что слово «природа» все же наилучшим образом передает смысл, вкладываемый в даосское представление о Дао<sup>336</sup>.

Исходя из распространенного представления, что Дао отмечает вселенское могущество свершения, наивысшим проявлением которого среди людей служит регулирующая власть вождя, даосские учителя придали этому пониманию более интеллектуальную, чем абстрактную значимость. В таком понимании Дао выражалось религиозное и одновременно привычное чувство тесного дружеского взаимопонимания и полной солидарности, связывающих людей и природу. Для озабоченных политической либо нравственной деятельностью школ природный порядок, мыслимый по образцу порядка социального, выглядит исходящим от вождя, ответственного хранителя уставов и обычаев. Но мысль даосских учителей испытывает прямое влияние политики в меньшей степени, чем магических искусств. Среди них более сильное, чем среди других китайских мудрецов, убеждение, что человек не составляет в природе царства, сопровождается очень сильным чувством *единства мироздания*. Знахари оценивали совокупность символических либо подлинных *превращений* («и»), называя их легкими («и»): они протекают без затрат энергии, утверждали они. Прорицатели представляли самые чудесные из своих фокусов как *прямые результаты* неисчерпаемого действующего духа. Именно из таких представлений, в сочетании с наполовину народным — наполовину ученым верованием, будто бы неизменное, беспристрастное Небо, оставаясь до бесконечности самим собой, направляет четыре времени года, происходит существеннейшее положение даосизма: подобно Небу, а следовательно, природе, Дао воображается внутренне присущим *вселенской спонтанности началом*\*.

Вот почему он прежде всего отмечен своего рода полными безразличием и неразличением. Он «пуст» («сюй»), лишен как *предубеждений*, так и *предопределенности*; он не образует препятствия перед каким-либо свободным начинанием; на него, Неназываемого (Всеобщность, не способную удержать ничего специфического), не наталкивается ни одна попытка выявления личностного начала. Дао (Небо, Природа) не связывается; он остается в стороне, остается беспристрастен. Он *оживляет игру, но в нее не включается*. Его

единственным правилом остается *невмешательство* («увэй»). Конечно, как думают, он действует или, точнее, он активен, но в том смысле, что от него *безустанно исходит своего рода непрерывная пустота\**. Оставаясь глобальным принципом любого существования, он образует *нейтральную среду*, уже в силу этого благопритствующую бесконечному приливу и отливу стихийных взаимодействий.

Как это становится ясным при чтении «Лецзы», некоторые даосы не проводят различия между образуемой Дао средой взаимодействий и миром собственно магических действий. Они больше всего задумываются о том, что мы назвали бы действием разума на разум, а именно над магическими приемами, ловкими трюками, играми фокусников, когда настаивают на *непрерывности* («цзюнь») вселенной, противопоставляя ее простой *смежности*<sup>337</sup>. Именно благодаря этой космической непрерывности, именно благодаря Дао, а на самом деле благодаря собственной действенности («дао»), рыба, чья удочка состоит из тонкой шелковой лески, достает из пучин огромных рыб, а музыкант, перебирающий струну лютни, добивается, если ему это угодно, что урожай созревает уже в первые дни весны или же в разгар лета падает снег, а реки покрываются льдом. Как особо указывается в «Лецзы», подобное могущество достигается тем, кому известны тайны жонглирования («хуань») фокусников, и тем, кто знает науку *превращений* («цзао хуа») <sup>338</sup>.

Часто в «Лецзы» подчеркнуто видят произведение уже вырождающегося даосизма. Тем не менее остается фактом, что бесконтактная и без трудовых затрат деятельность является одной из любимых тем Чжуанцзы. Еще более знаменательно, что последним используются слова «цзао хуа» для характеристики Дао. В данном случае некоторые комментаторы без малейших колебаний переводят выражение «цзао хуа» как «Создатель» в отрывке, где Чжуанцзы показывает, как Дао осуществляет *превращение* левой руки в петуха и правой руки в арбалет<sup>339</sup>. Для даосских мыслителей нет ничего более чуждого, чем креационистские или персоналистские взгляды. Мысли о непосредственности («цзыжань») и невмешательстве («увэй»), о близости и независимости совершенно ими не разграничиваются. И именно потому, что они видят в Дао только внутреннее и нейтральное начало любого стихийного свершения. Они, и прежде всего Чжуанцзы, стремились превратить его в принцип стихийного *развития сущего*, а затем его *естественного объяснения*.

Характеризуя их усилия, говорили, что они-де пытались выйти из-под влияния анимистских представлений, господствовавших в их время над китайскими умами<sup>340</sup>. Точнее было говорить не об ани-

мизме, а о магии. Интеллектуализируя, если угодно, представление о Дао и настаивая на понятиях беспристрастности и безличностного подхода, даосские учителя попытались увидеть принцип рационального объяснения в том, что до них осмыслялось как конкретный и всеохватывающий принцип порядка или действенной среды магических операций. Однако же они совершенно не задумывались над тем, как увязать экспериментальные приемы с представлением о естественном развитии вещей. Как ни была мощна вдохновлявшая их увлеченность *природой*, они все же оставались, как и их противники, под влиянием *гуманистической* мысли. Они думали о проповеди только некоего согласия с жизнью. Создаваемое ими представление о Дао и природе вещей объясняется главным образом их увлеченностью медитацией [которую они (во всяком случае, Чжуанцзы) сочетали с живейшей склонностью к диалектике] по меньшей мере в такой же степени, как их знанием в области магии и природы.

В «Лецзы» представление о непрерывности связано с положением, что время и пространство совершенно безграничны<sup>341</sup>. Чжуанцзы также настаивает на этом положении, когда желает приоткрыть, чем же может быть Дао. Он иллюстрирует это положение с помощью, с одной стороны, аллегорий или мифических анекдотов, а с другой — посредством аргументации на основе позаимствованных у софистов<sup>342</sup> мотивов. Как и они, Чжуанцзы исповедует строжайший релятивизм, отделяемый им от любой формы абстрактного реализма.

Для него мир растворяется в потоке конкретных, случайных, частных видимостей, между которыми не существует никакой соразмерности, кроме внешней, искусственной, человеческой. Во всех ощущениях заключается столько же или столь же мало действительности. Любое суждение всегда только оценочно, эта *оценка* всегда произвольна. В моем сновидении я бабочка; я пробуждаюсь, и я Чжуанцзы. Кто же я? Чжуанцзы, которому приснилось, что он бабочка? Бабочка, вообразившая себя Чжуанцзы?<sup>343</sup> Оба эти следующие друг за другом суждения свидетельствуют о превращении («у хуа»), о котором невозможно сказать, реально оно или воображаемо. В равной мере невозможно установить твердого различия не только между соседними терминами, но и между тем и этим, существованием и небытием, жизнью и смертью, красивым и уродливым, полезным и вредным, благополучием и неблагополучием. На самом деле *реально противоречивы не термины*, а контрастирующие, совершенно субъективные и сиюминутные оценки. Валяться в грязи не здорово для такого-то человека в такой-то момент<sup>344</sup>.

Только для того, кто промок и кому жарко, и только в тот момент, когда он это ощущает, существуют влажность и жара. В постоянном изменении находятся и все в целом, и любые существа. Я уже другой, чем я сам, каким себя только что считал. «Жизнь человека между Небом и Землей похожа на белую лошадь, перепрыгивающую канаву и внезапно исчезающую»<sup>345</sup>. Родиться или умереть — это, конечно, полное и мгновенное изменение («гай»); оно несколько не отличается от любого другого полного мгновенного изменения, из которых и состоит жизнь. Личность, как и мир, многообразна, и подобно личности мир не остается неизменен<sup>346</sup>; и, однако, вселенная едина и таково же каждое из существ. *Полные изменения всего лишь мутации.*

А следовательно, ошибок и даже возможности заблуждений не бывает. Поэтому можно считать правильными все парадоксы софистов. Поскольку мое и чужое, то и это — всего только разные *ситуации*, законно утверждать, что не стар человек столетнего возраста, что мертворожденный юн, а волос равноценен горе и между таким-то клещем и вселенной не существует разницы ни в знатности, ни в могуществе, ни в возрасте и ни в величии<sup>347</sup>. И напротив, есть только случайные, непостоянные, множественные, частные, конкретные истины или — что одно и то же — существует только одна *абстрактная, всеохватывающая, неопределенная истина*, каковой и является Дао — безразличная и нейтральная, невозмутимая, неопределенная и в высшей мере независимая *среда всей совокупности переходных истин, противоречивых видимостей, стихийных превращений\**.

Оказавшееся в чести благодаря софистам искусство полемики позволило Чжуанцзы представить Дао в качестве среды, в которой действует синтез всех антагонизмов. Когда решаются наконец подняться в *колесницу Солнца*<sup>348</sup>, разорвав узы, привязанные к Шести полюсам вселенной, где постоянно ослепляет бесконечная смена тени и света, то с этой нейтральной и господствующей позиции наслаждаются точкой обозрения, где то и это только и могут соединиться, хотя она не принадлежит ни тому, ни этому. Эта точка обозрения расположена в *центре кольца*, где проявляется тщетность (по всей видимости) *диаметрально противоположных позиций*. Для находящегося в центре кольца «нет ничего, что не нашло бы себе *пары*» («дэ цзи оу»), и все контрасты растворяются во всеохватном порядке, который ими вершит, ибо здесь проходит *ось Дао*<sup>349</sup>.

Рассматриваемые теперь исходя из безразличного принципа всех свободных свершений, а не как прежде из страстных предвзятостей малого перед лицом великого и великого перед лицом малого, *малое и великое смешиваются, ибо одинаковы в величии*. «Прини-

мается за высшее (по словам некоторых софистов) то, что не имеет никакой чувственной видимости («у син»); считается самым великим то, что не может быть ограничено». Чжуанцзы подменяет этот афоризм, вдохновляемый абстрактным реализмом, хотя он и напоминает ощущения, конкретные действия, формулой, в которой утверждается его тезис, будто бы единственно важны действия ума, что нет ни малого, ни великого, а одна *огромность*. Поэтому все то, что не имеет видимой оболочки, он определяет невозможностью деления при счете; все, что не может быть обведено, — *невозможностью исчисления*<sup>350</sup>. Релятивизм Чжуанцзы вдохновлен идеализмом\*.

Именно вместе с ним в китайской философии, обреченной, впрочем, на прозябание, возникает *идея бесконечности*. Бесконечно большим и бесконечно малым является не то, что материально было бы неделимо, и не то, что невозможно было бы технически ограничить: это то, что еще остается и всегда будет надо вообразить, как только ум принимается воображать. Как не ощутить, что пространство и время (а вместе с ними любое существо и любая точка во времени и пространстве) безграничны, если вы, конечно, не лягушка в сточной яме или существующий всего только одно утро гриб? Стоит подумать о потустороннем и сразу же обнаружится, как недостаточны величины, применяемые даже при описании огромнейших временных длительностей и пространственных протяженностей<sup>351</sup>. Подумайте, например, о птице Пэн, которой потребуется всего шесть месяцев полета, чтобы взмыть на высоту в девяносто тысяч стадий: где могла бы она (и сможете ли вы) остановить свой порыв? Этой аллегории и подобных же мифологических мотивов достаточно для внедрения представления о бесконечном<sup>352</sup>. В самом деле, оно отвечает *потребности разума*. И именно эту потребность удовлетворяет представление о Дао.

*Совершенно неопределенный и абсолютно независимый*, Дао обнаруживается в любых предметах. *Во всех вещах есть частица стихийности, неопределенности и тех неопределимых возможностей изменений, что присущи любому существу, ибо любой символ их скрывает.* «Где Дао? — Нет ничего, где бы его не было! — Уточните на примере, так будет яснее. — Он в этом муравье! — Могли бы вы избрать для примера более скромный предмет? — Он в этой траве! — А если еще ниже? — Он в этом черепке! — Неужели это самое низкое? — Он в этих экскрементах!» Но бесполезно вопрошать о Дао наподобие знатоков<sup>353</sup>, которые на рынке оценивают свинью, погружая ногу в ее жирное тело. «Не требуйте примеров, нет ничего, где не было бы Дао». Дао заслуживает называться «Верховным»,



«Вселенским», «Всеохватным», то есть «Цельным-Единым» («И»)³⁵⁴. Внутренне присущий всем вещам (не следует говорить, одушевленным или неодушевленным, но более низменным или более благородным)³⁵⁵, он отмечает в них принцип неопределенности, из которого вытекает полная самостоятельность каждой из вещей благодаря их абсолютной неповторимости\*. Недостаточно было бы сказать, что каждое существо, словно любая мысль, представляет собой свободную, летучую, безграничную совокупность или же что оно сопричастно *бесконечности могущества и свободы*; в этой бесконечности нет ничего, что не было бы равным, и для того, чтобы сравниться *в значимости со Всем*, каждому существу *достаточно* бытие и становление, *достаточно быть самим собой со всеми свойственными ему возможностями*.

И диалектика, и мифологическое воображение дают понять, что эта *внутренняя бесконечность* является потребностью мысли. Позволяющий ее ощутить во всем великолепии экстаз доказывает, что она-то и есть истинная реальность, всеобъемлющая реальность.

«О, мой владыка! О, мой владыка! Ты одариваешь всех и не вмещаешься из справедливости (*и*)! Ты щедр со всеми поколениями всех времен и не вмещаешься из чувства дружбы (*жэнь*). Ты старше самых пожилых, и ты не стар! Ты укрываешь и поддерживаешь (как) Небо и Земля! Ты вырезаешь и лепишь все оболочки, и ты не ремесленник! В тебе я играю (*ю*) [или же (другой оборот) тебя зовут Небесной Радостью!]» — такова стереотипная речь, которой завершается даосский экстаз³⁵⁶. К этому экстазу приходят в результате долгой тренировки, которая освобождает существо от всех *искусственных противоречий*, наложившихся на его природу под воздействием других существ и социальных условностей. Даже в самом пожилом возрасте сохраняют ребяческую свежесть, когда *из себя извергают* прежде всего «мир людей», затем «любую (внешнюю) реальность» и, наконец, само представление о «существовании». Тогда *в расплывчатом свете, свете зари* («чжао чэ»)³⁵⁷, обретают видение «одиноким независимости», и оно столь ясно, что «прошлое и настоящее самоуничтожаются» и существо «вступает в то, что не является ни жизнью, ни смертью»³⁵⁸. Вот таким-то образом, «отбрасывая тело и члены, изгоняя слух и зрение, отделяясь от любой плотской оболочки и исключая любое знание», сливаются с тем, что *проникает повсюду* («да тун»)³⁵⁹ и дает вселенной ее непрерывность («Тянь цзюнь»)³⁶⁰. Благодаря «очищению сердца» и «пустоте» («суй») соединяются с Дао («дао цзи»)³⁶¹.

«Объяв единство» («бао и») и потому, что «десять тысяч существ всего только одно существо»³⁶², и сумев «сам сберечь ощущение единства в самом себе»³⁶³, святой более «не имеет того, что его бы

касалось, частной деятельности и собственного имени («у мин»))<sup>364</sup>. Свободный и безграничный, он растворяется во всеобъемлющем и неназываемом («у мин») начале, которое, будучи всего лишь осью, столбом, стержнем, пустой втулкой колеса<sup>365</sup>, не имеет ни собственной деятельности, ни самостоятельного существования, вне которого нет ни действительности, ни свободы, ни истины, ибо он — *Целостная действительность*. Из него вытекает вместе со всеми искусствами и ремеслами совокупность всех форм деятельности, *Единое знание*, которое, подобно расплывчатому свету (называемому Небесным, то есть естественным, светом («Тянь Гуан»))<sup>366</sup>, образно озаряет все, придавая каждой вещи ее истинное обличье<sup>367</sup>.

Оригинальность даосских мыслителей, и уж во всяком случае Чжуанцзы, обусловлена тем фактом, что им удалось оправдать *конкретные способы достижения святости*, подчиненной идеалу *независимости*, соединяя ее с великолепно сочетавшейся с их *природолюбивым квиетизмом теорией познания*<sup>368</sup>.

Доля мистической тенденции в этой теории не более велика, чем доля интеллектуальной тенденции. Рассматриваемый как внутренний и нейтральный принцип любого свободного развития, Дао мыслится прежде всего как начало, делающее возможным рациональное объяснение, даже если в возбуждении экстатического видения он представляется загадочным и невыразимым. К тому же его беспристрастность и его неопределимость, выражающиеся в безликой холодности откровений и мистических речений, всегда единообразных по своей форме, исключают любую склонность к личностному, в то время как любое движение к спиритуализму наталкивается на представление о непрерывности вселенной.

О Дао можно сказать, что он одновременно фюзис и логос (природа и разум). Это — принцип доступности вселенной для понимания. Выражение «изрыгни свой разум» не означает презрения к деятельности ума, но всего лишь пренебрежение к описательной науке, софистическим играм, любому виду отвлеченного реализма.

Властители даосской мысли не создают никаких трудностей для применения (как, впрочем, не делали никаких усилий и для совершенствования) классификационных систем, которыми их современники пользовались для упорядочения мысли. Они допускают, что над низменным господствуют 6 Похотей, ведущих к почестям и богатству, наградам и престижу, славе и удаче; 6 Помех, навязываемых осанкой и поведением, чувственностью и рассуждением, темпераментом и рассуждением; 6 Чувств, создающих препятствия для Дэ, — ненависть и желание, радость и гнев, страдание и удовольствие; 6 Позитивных, создающих препятствия для Дао и состоящих в

избегании или обгоне, присвоении или дарении, в приобретении знаний и применении талантов: надо подавлять эти 24 предрасположенности для достижения правоты и спокойствия, озарения и пустоты<sup>369</sup>. Под страхом утраты «того, что составляет вашу сущность («син»)», следует избегать 5 Извращений<sup>370</sup>, проистекающих из цивилизованного пользования своими чувствами, — живописью, музыкой, духами, кулинарией, сердечными склонностями, которые развращают слух, зрение, нюх, вкус, суждения<sup>371</sup>. Уже само по себе естественное применение чувств может быть губительно, если при этом не стараться защитить изначальную («пу») простоту бытия от множества видимостей. Обоняние, зрение, слух, знание достойны, чтобы их считали проникающими всюду и распространяющимися на все предметы («чжи») лишь в том случае, если ни один особый предмет их не *останавливает*.

Для того чтобы восприятие оставалось чистым, нужно, чтобы оно, оставаясь *рассеянным*, направлялось не на подробности вещей, а на целостность. Кроме того, нужно, чтобы в этом широком процессе участвовали не отдельные чувства, а все существо целиком. Надо, чтобы он вытекал из союза («хэ»), того, что как в личности, так и во вселенной составляет жизненную мощь («ци», «дыхание») <sup>372</sup>. Истинный мудрец «слышит глазами, видит ушами». Это не означает, что им уже раскрыт секрет параакустического слышания или параоптического видения. Он охотно допускает, что нельзя поменять функции различных органов чувств. Он лишь умеет «соединить свое тело со своим сердцем, свое сердце со своим «ци» («дыханием»), свое «ци» со своим «шэнь» («жизненной мощью»), а все с «у», то есть не с «ничем», а с *Неопределимой целостностью...*» Если же «то ли вдали, за пределами Восьми окраин вселенной, то ли совсем близко, между бровью и ресницей, возникает звук, он сразу же об этом узнает, причем не зная, постиг ли он его ушами или же своими четырьмя членами либо был оповещен своим сердцем, своим животом, своими пятью внутренностями: так или иначе он — все» <sup>373</sup>. Ценно только целостное и непосредственное восприятие, проистекающее из свободного, напоминающего причастие слияния. Мудрец воздерживается от использования своих глаз для зрения, своих ушей — для слышания. Он отказывается от раздельного применения своих органов чувств из страха, что соответствующие им отверстия окажутся запружены. «Он использует свои глаза тем же способом, что и свои уши, и употребляет нос так же, как употребил бы рот»: только так, «невинно», устанавливается сообщение между внутренним и внешним <sup>374</sup>.

Любое неполное, частичное ощущение изматывает и разлагает. Человека изнуряет, когда со множественностью вещей сталкиваются

ся сначала одна, затем другая части его естества. Святой, первым делом обязанный озаботиться своей жизнеспособностью, опасается подобных столкновений, особенно если, как добрый даос, он пронизан мыслью, что там, где появляется множественность, невозможно предвидеть завершения. Он остерегается желая узнавать подробности: *«Жизнь имеет границы, но нет пределов у познания! Для того, кто ограничен, опасно стремиться к тому, что не ограничено!»*<sup>375</sup> В Древнем Китае каждый знает, что любой образ — результат контакта, и этот шок может произойти как в состоянии бодрствования, так и во сне<sup>376</sup>. Святой не позволяет себе погружаться в мечты или думать, не дает утомлять свои мышцы<sup>377</sup>, ибо боится изнашивания, а еще больше заражения. Возникает столкновение, то есть изнашивание, вредный контакт, а точнее, осквернение, как только происходит не укрепляющий союз с Неопределимой целостностью, а противопоказанное сближение чужого и моего.

Для того чтобы помешать подобным зловредным контактам и дважды святотатственным захватам, ранящим независимость и чужого, и моего<sup>378</sup>, властители даосской мысли должны бы исповедовать самый строгий мистический субъективизм, ограничиваясь экстатическим союзом с Дао. Но они избегают этого субъективизма благодаря своему тезису о непрерывности вселенной. Это же положение помогает им избавиться от отвлеченного реализма софистов.

Чжуанцзы отвечал прогуливавшемуся вместе с ним по мостику через ручей софисту Хуэйцзы, который упрекал его в том, что, не будучи рыбой, он претендовал на знание того, что доставляет рыбам удовольствие: «Вы меня спросили: «Откуда я знаю, что доставляет рыбам удовольствие?» «Раз вы задали этот вопрос, значит, прежде всего вы знали, что мне это известно. Я же это знаю, потому что стою на мостке через ручеек»<sup>379</sup>. Являлось общеизвестным фактом, что связь между мной и иным возможна. Если же даже для софиста это не установленный факт, он выставил бы себя в глупом виде, потому что — и именно в связи с этим фактом — он вопрошает иное. Однако, если факт, допускающий спор, обнаруживая при этом полную бесполезность отвлеченных рассуждений, которыми тот ограничивается, установлен, значит, доказано, что между всеми частями вселенной существует конкретная непрерывность.

Действительно, для властителей даосских умов связь между двумя человеческими индивидами возможна только постольку, поскольку возможно общение вообще между самыми разнообразными индивидуальностями. Любая спиритуалистическая предвзятость исключена, а поэтому нет и речи об общении между душами, как и о передаче мыслей с помощью искусственной символики, вроде человеческого языка. Мое способно познавать иное благодаря един-

ству мироздания. Именно благодаря «естественной непрерывности» («Тянь цзюнь») истинное («жань») и ложное («бу жань») отличаются одно от другого, проявляются стихийно («цзыжань») <sup>380</sup>.

Во времена, когда цивилизация еще не развратила людей, их изуродовав и разъединив, единство мира было очевидным, а познание вещей легким. *«Некогда они жили по-братски с животными и образовывали единую семью с десятью тысячами существ»*. Тогда никого не занимало «познание частных», но все существа *договаривались между собой и друг друга понимали*, ибо даже сами «сороки позволяли заглядывать в их гнезда» <sup>381</sup>. Итак, мудрецы утверждали, когда речь заходила о согласии, что имелось мало различий между всем сущим. Вот почему свободно общались с «четвероногими, птицами, насекомыми, духами и демонами всех видов». И действительно, человеческое поведение резко не противостояло поведению других существ <sup>382</sup>. Но сегодня большинство людей живут стесненно, будучи окружены искусственными барьерами, скованы произвольными различиями, навязываемыми культурой и этикетом. Они утратили природную простоту. В итоге они больше не способны понять того, что только и может быть понято, — естественное («син») поведение людей.

Лишь несколько варваров понимают язык зверей. Немногие скотоводы понимают саму их природу. И те и другие сохранили природную простоту. У них-то и приличествует спрашивать секрет истинного знания: «Всегда сохраняя одно и то же настроение», они не перестают оставаться естественными, так что рядом с ними «тигры верят, что находятся среди гор и лесов», среди природы. В таких случаях свободная и искренняя симпатия соединяет мое и иное <sup>383</sup>. *Это подлинное согласие — основа истинного знания*. Чайки веряются тому, кто их любит и каждое утро из чистой дружбы приходит их поприветствовать. Отношения между ними и их другом *совершенно бескорыстны*, и потому связь *глубоко интимна*. Но стоит этому человеку однажды прийти к чайкам с тайным намерением захватить одну из них, как они сразу разгадывают его желание и улетают <sup>384</sup>. Никто не приходит к пониманию другого, если, сохраняя собственную природу, не уважает свободной природы другого.

Знание возникает из непосредственного согласия двух независимостей, двух взаимно благожелательных безразличий. Вот почему символом мудрости служит вода: она показывает нам картину спокойствия, гостеприимства, бескорыстия. *У воды нет требований*, и она безразлична, «гибкая, она не изнашивается», не пытается ни действовать, ни познавать; она принимает любые формы, приемлет любые места; «она стекает вниз, в те места, которые все презирают»; она представляет «великое стечение всех вещей» <sup>385</sup>, что нис-

олько не мешает ей, пропустив все нечистоты (ведь в чистом все чисто), выглядеть совершенно прозрачной; она волнуется, если ее взбалтывают, но эти вмешательства идут со стороны и не бывают продолжительны. По собственной природе вода инертна, приветлива и мирна. *Следовательно, вещи свободно доверяют ей свой истинный образ.* «Никому не придет в голову искать свое отражение в проточной воде. *Только в неподвижном можно сделать неподвижным то, что может быть сделано неподвижным*»<sup>386</sup>. «Когда вода прозрачна, в ясной («мин» означает «ясность», «понимание») воде отражаются даже волосы бороды и бровей. Она обладает столь совершенной уравновешенностью («пин» означает «мир»), что позволила создать правило уровня. *Пока вода остается спокойной («цзин»), она освещает («мин» означает «понимать», «озарять») все*»<sup>387</sup>. «Высший человек использует свое сердце как зеркало. Он ничем не овладевает, ничто не обходит. Отвечая на все, он ничто не удерживает. *Ничего не ранив, он способен победить все*», ибо, «если он и вместилище всего, что природа («Тянь») ему дарует, он не рассматривает себя владельцем дарованного»<sup>388</sup>. «*Тому, кто остается наедине с собой, но не замыкается в себе, — говорил Гуань Иньцзы, — вещи раскрываются сами и в своем истинном виде, ибо он ведет себя как вода, его покой — покой зеркала, его ответ — словно эхо*»<sup>389</sup>.

Только *покой* приносит подлинное познание *природы*. Отнюдь не отголоски проникают в него и упорно сохраняются, а потому, всегда бескорыстный, не делающий усилий, ничего не портящий ни в себе самом, ни вовне, мудрец, незыблемый и чистый, отражает бесконечно подвижные образы, из коих состоит вселенная. Природу он знает во всей ее целостности. Его знание конкретно, хотя и не вдается в подробности. Он бывает проникновенен, но его прозрения только сиюминутны. Ему запрещены любые обобщения, любые отвлеченные рассуждения и даже рассуждения по аналогии (и уж тем более дедукция и индукция). Невозможна любая наука, и в особенности история. Ведь ничто не может оставаться тем, чем было, если это не отголосок. Отголосок же мертв и ничего не значит<sup>390</sup>. Только *стремительное отражение* дает точный, полный, неиспорченный образ. Не существует истинного знания вне мгновенного и всеобъемлющего.

Равным образом существуют лишь всеобъемлющая действительность и частные предписания.

Любой технический способ не может не быть обманчивым и недостоверным<sup>391</sup>. Любой рецепт непередаваем<sup>392</sup>, любое знание не сообщаемо, разве что в сопоставлении мнений. Естественное поведение познается только благодаря внутреннему покою. Преподава-

емо только поведение, да и этого можно достичь лишь единственно действенным подходом — бескорыстной и мирной сконцентрированностью.

Хороший хозяин не занимается разъяснением подробностей своего ремесла. Его поведение таково, что истинный принцип любой эффективности сразу же открывается подмастерью. Умеющий работать сам не знает, ни почему, ни как он умеет что-то делать. Ему известно только, что он преуспевает и что преуспевают всегда, когда всем своим существом стремятся преуспеть. Достаточно, чтобы подстрелить летящего кузнечика, не видеть во всей вселенной ничего, кроме летящего кузнечика: в него невозможно промахнуться, даже будь он тшедушен, кривобок, горбат<sup>393</sup>. Хотели бы вы стать мастерским лучником? Не думайте о каких-либо профессиональных навыках. Проведите два года под ткацким станком вашей жены и постарайтесь не мигать, когда челнок чуть не касается ваших глаз. Затем в течение еще трех лет, сидя лицом к свету, занимайтесь исключительно созерцанием вши, которую вы заставляете взползти по шелковой нити<sup>394</sup>. Когда же вошь покажется вам крупнее колеса, когда, став крупнее горы, она заслонит перед вами солнце, тогда берите лук и смело стреляйте: вы попадете ей прямо в сердце, даже не задев шелковой нити. Хороший кузнец кует не задумываясь — и не уставая. Хороший мясник отрезает кусок мяса не глядя — и даже без ножа. Оба они куют или режут бессознательно<sup>395</sup>.

«Преподавать без единого слова, быть полезным, совершенно не вмешиваясь, лишь немногим удастся этого достичь», и тем не менее *«высшее слово — ничего не сказать, высший поступок — не вмешиваться («увэй»)»*<sup>396</sup>. «Не говорите! Высказывайтесь молча! Один проболтал всю жизнь, ничего не сказав. Другой за всю жизнь ничего не сказал, но никогда не оставался молчащим»<sup>397</sup>. «Говорящий не знает», «знающий молчит»<sup>398</sup>.

Мудрость, могущество могут передаваться не иначе, как в ходе *немногого обучения*, потому что оно одно уважает истинную природу вещей и независимость существ.

Жизнь святого и его знания служат только ему, но он всему учит и все освящает. Его непосредственная действенность — вот что дает ему возможность и обучать, и освящать. Полностью ушедший в себя, он воздерживается от личных высказываний или действий. Он ни во что не вмешивается («увэй») <sup>399</sup>. Подобно Дао, он ограничивается тем, что распространяет сияние свой благодатной пустоты на стихийное развитие всех существ.

Если угодно, эта *освящающая пустота* и образует атмосферу рая. Иллюстрацией к даосским морали и политике служат мифы о

Золотом веке или о Землях блаженных. Где-то к северо-западу существует очень далекая страна, где *«нет вождя и все происходит стихийно, и это все»*. Там не знают ни привязанности к жизни, ни ненависти к смерти, а поэтому совершенно не бывает преждевременных смертей! Там неизвестны ни привязанность к самому себе, ни отстраненность от чужого, и поэтому нет ни любви, ни ненависти!.. Ни туман, ни облака не ограничивают вида; ни гром, ни бури не тревожат слуха; ни красота, ни уродство не развращают сердец; там не мешают ни горы, ни долины!..<sup>400</sup> «В стародавние времена, когда не было ни дорог, ни переправ, а людское поведение было естественным, каждый оставался у себя, не зная, чем заняться, или же прогуливался, не зная, куда пойти. Люди жрали и гоготали, похлопывали себя по животу и веселились. Больше они ничего не умели!»<sup>401</sup>

В те блаженные времена люди могли пребывать в состоянии невинности. Действительно, жили они не общаясь с соседом, не возвращая в себе искусственных желаний. Они оставались независимы. «Удовлетворенные своими манерами, мирно живущие в своих жилищах... они умирали от старости, не установив отношений даже с теми, чьих собак слышали лающими, а петухов поющими»<sup>402</sup>. У некоторых обитателей Дальнего Юга еще сохраняется этот дух независимости и простоты. «Невинные и грубые, они сводят до минимума свой эгоизм и желания. Они одаривают, *но ничего не просят взамен* («бао»)»<sup>403</sup>. Таковы начала истинной морали. «Будьте просты! Будьте естественны! Ограничивайте до минимума эгоизм и желания, — приказывает Лаоцзы и добавляет: — Мудрец сберегает залог своего контракта, но никогда не требует того, что ему должны»<sup>404</sup>. Любая нравственность и любое общество злокачественны и унижающи, если основаны на почитании *авторитарной* иерархии, на принудительном исполнении *договоренностей*, на насилии.

Независимость без ограничений, совершенно стихийное доброе согласие — таковы единственный принцип в политике, единственная норма в нравственности. Откуда худшие из бедствий и анархия? Они проистекают из обрядов и вознаграждений, законов и наказаний, а еще горше — из общественного служения и преданности народному благу, из этих ужасных положений Моцзы, легистов и последователей Конфуция, из нравственности самопожертвования, дисциплины и чести, откуда проистекают всякого рода бедствия и анархия<sup>405</sup>. Эта лживая мораль, жидящаяся на злоупотреблении какой-либо страстью, порождает взрывы всех страстей. Они устанавливают вкус к интриге, дух жадности, жажду господства. Обязан промахнуться тот, кто пускается во все тяжкие ради воз-



буждения к собственной выгоде ложных желаний, а, однако же, призывает к обузданию желаний. Будете ли вы воспевать презрение к смерти ради подготовки хороших солдат? Будете ли вы под страхом смерти заставлять своих людей подчиняться? Тогда вы породите разбойников и их не запугаете. Преступников создают законы, анархию вызывают регламентации. Кто хочет остаться свободным, следует природе и, чтобы им оставаться, избегает желаний. Так вот и пребывает невинным и безвредным... Но стоит, уродуя человеческую природу, начать угнетать человека, как могут только воспоследовать нищета, преступление, беспорядок<sup>406</sup>.

Однако же даосские мыслители, далекие от исповедания абсолютного индивидуализма, отвергают взгляды Янцзы. Часто нападающий на Янцзы Чжуанцзы упрекает его, как и Моцзы, в том, что он один из врагов природы, которые охотно заключили бы человека в клетку, словно вяхиря<sup>407</sup>.

Эти выпады столь резки не случайно. Дело в том, что не существует противовеса индивидуализму Янцзы. К тому же, подобно замкнутости Моцзы, он тяготеет к пессимистической тенденции. Янцзы презирает жизнь<sup>408</sup>, которую даосы благословляют\*. «Сто лет жизни — это максимум! Ее половина проходит на руках, пока ты ребенок, или же, будучи стариком, уже заговариваешься. Вторая половина делится между сном и бодрствованием, причем и второе состояние наполовину занято болезнью, страданием, скорбью, муками, исчезновениями, утратами, страхами, беспокойствами. Остается, может быть, с десяток лет, но и тогда едва ли найдется хотя бы одно мгновение, не отягощенное заботами!..»<sup>409</sup> «Трудно вынести сто лет жизни! Еще хуже заботы по продлению жизни!»<sup>410</sup> Янцзы осуждает столь дорогие в глазах даосов способы долголетия («цзю шэн»). В его порицании самоубийства нет огня. Когда есть убеждение, что конец жизни близок, то можно, говорит он, прийти к завершению существования<sup>411</sup>.

Эта усталость даже исключает отчаяние. Она противостоит даосской атараксии. Она исходит из ощущения, что человек — ничто, ничего не может, а ничто ничего ничему не делает, и полное одиночество — участь всех существ. Тщетно счастье, тщетна слава, любое воздаяние безразлично. Будь он восхваляем или осуждаем, каждый завершает свое существование разложением, равнодушным и к славе, и к порицанию<sup>412</sup>. Более ли мучительно провести жизнь в тюрьме, с руками и ногами в колодках, или же во избежание наказания провести жизнь в отказе от всего?<sup>413</sup> Никто не может поступить лучше, если без радости подчинится своим инстинктам и обстоятельствам... Пастух не смеет говорить, что ведет

стадо; животные идут, куда им вздумается, и пастырь следует за ними. Мудрейшему из мудрых не удастся навязать свою волю хотя бы одному барану<sup>414</sup>.

У людей не существует предводителей. Не существует ни действенной политики, ни истинной нравственности. Самозванцами являются те, кто предстают героями, якобы *с пользой* жертвующими собой ради общественного блага. Одной из замечательных историй в секте Моцзы был рассказ о Юе Великом, истершем на пользу империи весь волос со своих ног, все свои ногти<sup>415</sup>. И вот кто-то из этой школы спрашивает у Янцзы, отдал бы тот хотя бы один волос со своего тела для поддержания мироздания. Он добился лишь следующего ответа: «Определенно, мирозданию невозможно помочь одним волосом!» Но вопрошавший настаивал: «Но предположим, что мирозданию можно было бы помочь одним волосом?» Янцзы не удостоил того ответом<sup>416</sup>.

Вот так-то он прослыл примером эгоиста на все века существования китайской литературы. На самом деле, будучи индивидуалистом, он просто отказывался признать, что даже в сфере *магических действий* (или политических мифов) ни одно существо не в состоянии сделать ничего такого, что подействовало бы на другие существа.

Даосские мыслители вырываются из-под влияния целостного индивидуализма Янцзы. На этот раз не только благодаря своей убежденности в единстве вселенной, как в случае с субъективизмом. Они ни в коей мере не пессимисты. Если они и восстают против людского высокомерия, то потому, что им присуще живое ощущение равного права всего сущего на достоинство. К неопределимой действительности Дао неосознанно причастны все, и только святой — благодаря озарению. Здесь время напомнить, чем представление о Дао обязано представлению о *магической действенности*, что святой — это наследник шаманов и что любая общественная власть казалась зависимой от обладания религиозно-магическим могуществом. — В даосской политике не играют ни малейшей роли представления об общественном благе или о богоугодных делах. Чжуанцзы насмехается над взаимопомощью в том виде, как ее представляет Моцзы. Она приводит к тому, что, убивая разбойников, говорят, будто бы никогда не убивают людей<sup>417</sup>. Подобные софизмы служат только к оправданию жесточайшего деспотизма. К тому же каждый обеспечивает свое спасение отдельно от других. Будете ли вы восхищаться рыбами, которые во время засухи, когда ручей пересыхает, сбиваются массами по ямам? «Не поступили бы они правильнее, если бы не сбивались вместе, только чтобы оставаться в воде,

а пытались бы одна за одной добраться до глубокой воды?.. Какой прекрасный выход — плевать слюной друг в друга!»<sup>418</sup> И конечно же несколько не мудрее доверять свою участь князю, думающему, что управляет, занимаясь обрядами, прецедентами и прося советов: результат всего этого такой же, как если бы богомол попытался остановить колесницу<sup>419</sup>. Нет ни одного стоящего политического приема, но существует Политика, и только она одна. — *Только тот, кто спасает самого себя, может спасти и все существа.* Лишь спасая самого себя, он спасает мироздание.

Сумев разместиться «в центре кольца», он «дает свершиться всем вещам»<sup>420</sup>. Себя он посвящает Высшему творчеству, состоящему в воздержании от любого вмешательства («увэй»): «Его знанием охвачен весь мир, хотя сам он ничего не думает; его талант беспрепятственно распространяется в пределах Морей, хотя сам он ничего не делает»<sup>421</sup>. Он кормит империю. У него отсутствуют желания, а у империи всего достаточно. *Он ни во что не вмешивается, и десять тысяч существ преобразуются стихийно.* Он владеет покоем бездонной воды, и Сто семейств живут в мире<sup>422</sup>.

Действенность, тождественная святости, совершенно противоположна мирской полезности.

Лишь *бесплодные* деревья с дуплами в стволах щадятся плотниками, которым они бесполезны, и растут, процветают, становятся почитаемы и в конце концов возводятся в ранг *богов почвы*. Для достижения этой почести ими ничего не было сделано; их она не заботила. Их оберегает не общепризнанная святость. Даже своим долголетием (*истинной святости*) они обязаны единственно своей полной бесполезности. Вот почему такими же бесполезными должны показывать себя люди, называемые «гениями» («шэнь жэнь»)»<sup>423</sup>. Даже убегая в пустыню, мудрец видит, что за ним следуют ученики. Вокруг него быстро возникает деревушка, и своим благополучием она обязана ему. Вот почему жители деревни хотят его провозгласить своим *богом почвы*. Ученики ликуют. Мудрец расстроен... Он-то знает, что лишь не имея успеха совершают подлинное деяние<sup>424</sup>.

Нужно быть окруженным безразличием и безразличием поглощаться, чтобы знать и мочь<sup>425</sup>. Конечно, опустившийся до положения министра отшельник сможет укрыться в экстазе. Однако же, позволив угадать его могущество, он предал собственную святость<sup>426</sup>. Он поступил бы лучше, покончив самоубийством<sup>427</sup>. Условиями действенности служат абсолютная независимость, безупречная самостоятельность<sup>428</sup>. Если хочешь действительно быть полезным миру, важно об этом забыть и думать только о том, как просуществовать.

Некогда Хуанди возжелал обрести «рецепт, позволяющий овладеть сущностью мироздания, с тем чтобы обеспечить наступление добрых урожаев и прокормить народ, а также добиться покорности Инь и Ян, дабы ободрить живых... Если бы вы так управляли мирозданием, сказал ему настоящий мудрец, то облака разразились бы дождем, еще не собравшись! Деревья и растения потеряли бы листву, еще не пожелтев! А свет Солнца и Луны стремительно бы угас!» Пробыв три месяца в уединении, Хуанди ограничился тем, что спросил об искусстве *«справиться с самим собой, чтобы продлить свое существование и выжить»*. — «Вот это, — сказал ему тогда учитель, — настоящий вопрос!»<sup>429</sup>

Самостоятельность, скрытная жизнь, невмешательство — таково основы действенности, величия, самодержавности.

Отождествлявшийся с Дао благодаря практике одинокой медитации, святой обладает «знанием превращений («цзао хуа»): он может вызвать гром в разгар зимы, производить лед летом», но пренебрегает собственным умением<sup>430</sup>. Этот *бескорыстный волшебник* позволяет мирозданию идти своим путем. Сам оставаясь невозмутим, он позволяет ему существовать. Он не хочет ни растрчивать собственные силы, ни использовать мироздание. Ради всеобщей выгоды он ограничивается тем, что концентрирует в себе нетронутым *величие*. Но поступает так не из милосердия или гордости. Это величие не растрчивается ни в чью пользу, ибо необходимо для всеобщего существования. Оно неотлично ни от чистого могущества, ни от «целостного знания («и чжи»»)<sup>431</sup>. Святой, будучи владыкой вселенной, но осужденный владычествовать над собой, «мог бы *выбрать день своего апофеоза*»: тогда не нашлось бы человека, который не захотел бы за ним последовать. Но неужели он согласился бы заняться существами<sup>432?</sup>

Святой, этот *неизвестный самодержец*, творит свои дела так, что никто этого не замечает, и совершаются его деяния, нисколько не интересуя того, от кого исходят. Ему достаточно его святости, достаточной самой по себе. Он существует, и каждая вещь сохраняет свою собственную сущность. Он живет, и природа сохраняется.

Похоже, крохотные крестьянские общины составляли политический идеал даосов. Святой, почитаемый как бог почвы, может в отдельном местечке осуществлять свою неопределимую власть самым сдержанным образом. Как заявляет Чжуанцзы, в империи все идет хорошо, когда местным традициям, которые он называет деревенскими правилами, оставляют свободную дорогу<sup>433</sup>. Тем не менее, исповедуя, что святой равен вселенной, любая ответственность сама по себе всеобъемлюща, а началом святости и дей-

ственности служит абсолютная самостоятельность, даосы подготовили принципы самодержавия, на которые ссылался основатель китайской империи. — Жаждавший встретиться с духами, оставаясь незримым для подданных, Ши Хуанди заявлял, что единственно собственным величием одухотворяет империю<sup>434</sup>. Это не помешало ему ни публиковать указы, ни свирепствовать: легисты сумели воспользоваться учением о невмешательстве («увэй») для теоретического обоснования концепции беспристрастного и суверенного закона<sup>435</sup>. — Даосы не терпят наказаний, принуждения, любой регламентации. Разве что они признают некоторую ценность за гибкими и родившимися из практики правилами, запечатленными в деревенских афоризмах<sup>436</sup>. И все же самому Чжуанцзы, этому убежденному врагу любого вмешательства, доставляло удовольствие поразмышлять над довольно суровыми мерами. Он мило советовал пронзять уши музыкантам, ослеплять живописцев, ломать пальцы ремесленникам и прежде всего затыкать рты всем догматикам, своим противникам<sup>437</sup>. По его мнению, уничтожать всех виновных в коварных хитросплетениях не означало вмешиваться. Даосские святые сообразовали применить свою действенность для восстановления золотого века. Ну что же, возвращение к природе не может обойтись без некоторой суровости...

Укрывшись за философским изяществом наиболее древних учителей, даосизм в своей наиболее старой форме наслаивается на религиозное сознание, на дух исключительности. Свидетельством служит старая поговорка: «Уничтожьте мудрецов! Изгоните ученых! И в империи все наладится!»<sup>438</sup>. На самом деле даосизм, как и другие мистические учения, — а пожалуй и больше, ибо определял святость через самостоятельность, — способствовал не только самодержавности, но и поощрял замкнутые, сектантские движения. Давние учителя не проявляли ни малейшего уважения к существующей власти. В их глазах было аксиомой, что нет различия между государем и разбойником<sup>439</sup>. И непосредственно вытекая из их мистицизма, основополагающей истиной была мысль, что *любой индивид*, даже если он не знатен, даже бесформенный, даже изуродованный наказанием, является *Сыном Неба*, как только вступает в общение с Дао<sup>440\*</sup>. При таком взгляде даосизму было в равной мере трудно представить символ веры организованной церкви и, не подвергнувшись поправкам, вдохновить конституционное учение. Враждебно относившийся к существовавшей власти, даосизм вдохновил многочисленные сектантские движения, но так никогда и не стал основой организованной *религии*. В сущности, даосская мудрость — это влюбленный в природу квиетизм. Однако в ней господствовал слишком сильный гуманистический дух, чтобы эта муд-

рость воспитала вкус к познанию природы. Напротив, несмотря на *подчеркиваемое* презрение стародавних учителей ко всему, что смахивает на технические приемы, она была предназначена поддерживать и возвеличивать престиж всех вдохновляемых *магией* сфер знания.

\* \* \*

Еще в конце IV в. до н. э. поэзия, приписываемая Цюй Юаню, свидетельствует о популярности даосизма и его значимости как источника художественного вдохновения<sup>441</sup>. «Дальнее путешествие» («Юань ю») — это рассказ об экстатических забавах под водительством «Духа» и «Истинного человека», приведших поэта к «Граду чистоты». О Дао там говорится в выражениях, встречающихся в «Лаоцзы» и «Чжуанцзы». Придворный поэт Цюй Юань послужил образцом для другого придворного поэта при Хань — Сыма Сянжу<sup>442</sup>. Ему также нравилось воспевать экстатические странствия. Ясно, что при дворах сильных мира сего вдохновляемая даосизмом поэзия старалась восславить церемонии, в ходе которых, широко открывая перед властелином Двери Неба, стремилась возвеличить его достоинство в своего рода полупоэтическом-полумагическом апофеозе.

Об успехе даосизма в аристократических кругах еще более ярко свидетельствует «Хуайнаньцзы»\*. В этом пестром по составу труде ничто не позволяет думать, что даосская метафизика обновилась или обогатилась после Чжуанцзы. «Хуайнаньцзы»<sup>443</sup> представляет собой своеобразную энциклопедию, где различным знаниям отведено значительное место. Она позволяет увидеть, что даосизм, замечательный уже своим принципом безразличия к любому догматизму и своей способностью заимствовать из любых рук, решительно склоняется к синкретизму, которым отмечены, во всяком случае в Китае, все формы ортодоксии.

Возможно, привлечение все более широкого круга последователей объясняет эту склонность к синкретизму и правоверию. Похоже, что даосизм даже в большей степени, чем школа Конфуция, воспользовался крахом школы Моцзы, произошедшим с момента основания империи. По всей видимости, такова причина усиления духа нетерпимости и изоляционизма, который приведет к обновлению даосских течений около начала христианской эры. Как ни плохо известны эти течения, очевидно, что в них вспыхивают религиозное чувство и даже аскетические устремления, глубоко отличные от духа давнего даосизма.

Однако же в последнем желании пропаганды отсутствовало отнюдь не в такой мере, чтобы невозможно было даже у самого Чжу-

анцзы обнаружить поразительные уступки религиозному традиционализму, на который ссылался Моцзы. Таков, к примеру, следующий отрывок: «Люди находят случай наказать того, кто причиняет зло дневному свету! Духи находят возможность наказать того, кто творит зло во мраке! Пусть любое деяние будет известно людям или духам! Вот что должно вдохновлять поведение, даже если вы одиноки!»<sup>444</sup>

Можно подумать, что слышишь Моцзы. Если так говорит Чжунанцзы, то потому, что он не против привлечения к даосизму всех тех, кого притягивало к себе религиозное чувство его противника. В любом случае похоже, что верование в воздаяние не целиком чуждо древней даосской мудрости. Не одно влияние буддизма позволило ему проникнуть в даосизм. Китайский буддизм обязан даосизму большим количеством идей, чем сам ему дал<sup>445</sup>, но с момента появления буддизма в Китае синкретическая тенденция в даосизме уже была достаточно сильна, чтобы он смог усвоить немало наполовину новых для него идей.

## Глава четвертая

### КОНФУЦИАНСКАЯ ОРТОДОКСИЯ

Нападки противников подтверждают: если и не при его жизни, то уже с конца V в. до н. э. имя Конфуция прославлено по всей Китайской конфедерации. Согласно традиции, у Учителя насчитывалось много учеников. Говорят, что семьдесят два из них прекрасно усвоили уроки мудреца. Нет сомнения, что многие из них потрудились над распространением славы своего Учителя. Менее правдоподобно, что все они были верны духу его учения.

Некоторые из учеников Конфуция поступили на службу к князьям, правившим в Северо-Восточном Китае, главным образом в Лу, Ци и Вэй. Хотя их карьера и мало известна, не похоже, что она была блистательной. Может быть, они были государственными советниками и даже имели учеников. Однако собственно конфуцианская традиция уцелела и была продолжена в скромном поселении, образовавшемся вокруг могилы Учителя. К концу V в. до н. э. все те, кто говорят о себе как о последователях Конфуция, вроде бы сгруппировались вокруг Цыгуна, Цзыю, Цзыся, Цзэнцзы и Цзысы.

Последний был потомком Учителя. Ему приписывают составление «Чжун юн» и «Да сюэ». Обычно принято думать, что в этих двух сочинениях заметно даосское влияние. Однако это значит довольно высоко поднимать престиж приписываемых Лаоцзы взгля-

дов. Кроме того, получается, что почти с самого ее зарождения в конфуцианской школе царила синкретическая тенденция.

Нельзя не отметить, что первые поколения учеников Конфуция, а вероятно, и сам Конфуций уже с конца V в. до н. э. интересовались «Книгой перемен» («И цзин») <sup>446</sup>. Среди образующих сегодня этот труд трактатов обнаруживают почти исключительную озабоченность нравственными и политическими вопросами: именно они преобладали и среди конфуцианцев. Тот факт, что в этой группе увлекались гаданием и находили удовольствие в истолковании примет или природных свидетельств, с достаточной полнотой доказывает, что характерная для конфуцианской реформы гуманистическая тенденция отнюдь не укреплялась, а ослабевала.

С другой стороны, страсть обучать путем истолкования отмечает наклонность вкуса к прагматическим формам обучения, которым Конфуций, видимо, обязан своим престижем. Учитель попытался завоевать признание значимости положительной психологии, приучая своих учеников сообща размышлять над событиями повседневной жизни. Его же последователи обучали, *истолковывая* стихотворения из «Книги песен» («Ши цзин»), а также извлеченные из «Чунь цю» выражения, бесценные для знахарей афоризмы и дорогие церемониймейстерам поговорки. С конца V в. до н. э. их можно было обвинить в том, что они привязаны только к книжному знанию и придают значение лишь обрядовому формализму <sup>447</sup>.

В то время как ослабевал источник гуманистического вдохновения, крепла привязанность к архаизирующему декоруму. Вместо того чтобы наблюдать за поведением людей ради развития чувства человеческого достоинства, неверные наследники Учителя тщились подчинить всю совокупность знания изучению ритуальных традиций. И кажется, они преуспели выделить представление, которое ожидала великая судьба, — об искренности («чэн»). Честный человек обязан во всем и со всей тщательностью и добросовестностью подчиняться обрядам. Он заслужит, чтобы его называли *искренним*, если в каждое мгновение, как ради самых ничтожных своих движений, так и для своих наиболее важных поступков, «до дна исчерпывал свое *сердце*» <sup>448</sup> в совершении обрядовых предписаний.

Подоплекой конформизма становится нравственность намерений. В даосской терминологии термин «сердце» говорит о внутренней жизни. Его применение ритуалистами, заявляющими о себе как о последователях Конфуция, указывает на существенный прогресс синкретической тенденции, благоприятствовавшей торжеству конфуцианского правоверия. Мэнцзы обеспечил конфуцианской школе новый рывок вперед своим учением об облагораживающем («лян синь») намерении <sup>449</sup>.



## 1. Мэнцзы: правление посредством благотворительности

Кажется, именно Мэнцзы (конец IV в. до н. э.\*) был первым талантливым писателем, который открыто рассматривал учение Конфуция как ортодоксальное учение<sup>450</sup>.

Как и Конфуций, он родился в княжестве Лу (или в его окрестностях) и, похоже, принадлежал к княжескому роду Лу. Он рано потерял отца, не имел состояния и был воспитан матерью, женщиной осторожной; ее восхваляют за то, что она сумела уберечь сына от вредных влияний. Первоначально он вроде бы посещал школу Цзысы, а затем попытался собрать вокруг себя нескольких учеников. К сорока годам он направился в Ци. Некоторое время он подвизался среди «академиков», которым протезировал царь Сюань (342—324 до н. э.). Достаточно большого успеха, который бы позволил ему остаться, он там не добился и отправился искать покровительства у других властелинов, князей государств Сун, Вэй, Тэн. В конце концов он снова вернулся в Ци, где царь Минь, кажется, использовал его как своего советника. Подвергнутый опале, он вернулся в родные места. В окружении нескольких учеников он оставался там до своей кончины. Из его учеников лишь один, Юэчжэн Кэ, приобрел некоторую известность.

Не похоже, что и сам Мэнцзы пользовался среди современников большим весом\*\*. Слава пришла к нему только после того, как государи династии Хань приложили силы к тому, чтобы, поощряя правоверие, оправдать имперские учреждения. Тогда-то набросанное Мэнцзы учение об управлении с помощью добрых дел было признано основой официальной политики.

Довольно скудное творчество Мэнцзы дошло до нас, похоже, без больших утрат. Оно легко читается. Будучи блестящим писателем, Мэнцзы скорее полемист, чем мыслитель. Ему нравится выводить на сцену самого себя, разговаривающим с великими людьми<sup>451</sup>. Он изображает себя человеком, который постарался бы опубликовать принципы Конфуция с тем, чтобы помешать «словам Янцзы и Моцзы заполнить мироздание»<sup>452</sup>. Он выступал в защиту конфуцианской мудрости, называя ее «*мудростью золотой середины*», равноудаленной от двух зловредных утопий. Мэнцзы был политиком, а спорил как ритор: прямо атакуемые им противники — это совсем не те лица, в которых он действительно целится. Легисты — вот его истинные враги. Правлению Законов он противопоставляет *правление Мудрецов*.

Последователи Дао и даже раскольники Моцзы не могли испытывать симпатии к учению, которым отрицалась бы значимость мудрости. Чтобы привлечь их к себе в союзники, Мэнцзы обращается к ним. Он борется лишь против того, что в их собственных взглядах может казаться крайностью. Он пытается внушить им отвращение и к чистому индивидуализму Янцзы, который преподносится им как грубый эгоизм, и к фанатизму и сектантской преданности общественному благу, уличая сторонников Моцзы в отрицании важности семейных привязанностей. Не слишком озабоченный справедливостью своих выпадов, он пишет: «Янцзы исходит из (принципа: каждый) за себя. Вырвать один-единственный волос на благо империи, он и этого бы не сделал. Моцзы — это слепая привязанность: ради империи он согласился бы оказаться измолотым с головы до ног». «Те, кто уходит от Янцзы, направляются к Моцзы; те, кто покидает Моцзы, идут к Янцзы. Надо же, чтобы они шли к книжникам («жу» — последователи Конфуция)!<sup>453</sup> Останется только их встретить. Спорящие с Мо и Ян похожи на гонящихся за свиньей и продолжающих ее звать, хотя она уже давно в хлеву»<sup>454</sup>. Вместо того чтобы критически анализировать чужие взгляды, Мэнцзы предпочитает взывать к чувствам. Он пристыдил одного из учеников Моцзы за скупость при нищенском погребении родителей: разве не с них начинается любовь? Вот человек, сразу же наставленный на *добрый путь*<sup>455</sup>.

Ради привлечения на свою сторону противников Мэнцзы широко у них заимствует. Его правоверие основано на синкретизме.

Легисты ничего не ждут от доброй воли людей и полагаются на одно принуждение. Мэнцзы контратакует, заимствуя у даосов<sup>456</sup> их оптимизм. Он утверждает, что «Великим человеком («да жэнь») остается тот, кто совершенно не утратил своего *сердца новорожденного младенца*»<sup>457</sup>. Однако же, говоря таким образом, он решительно не имеет в виду природную простоту, уродуемую любой цивилизацией<sup>458</sup>. Он хочет сказать, что только Великий человек (то есть работающий не мускулами, а сердцем, живущий благородно)<sup>459</sup> может, в отличие от «людей малых» («сяо жэнь»), ибо ускользает от любой своекорыстной деятельности, свободно развить прирожденные чувства благожелательности и сострадания. — Мораль Мэнцзы — аристократическая *мораль сердца*.

Нет никого, кто не бросился бы спасти упавшего в колодезь ребенка, даже не подумав о вознаграждении или похвалах<sup>460</sup>. У всех людей «сострадательное сердце». Таково «начало» «жэнь» (*дружбы между человеческими существами*), тогда как начала *справедливости* — «и», *обрядности* — «ли», *рассудительности* — «чжи» заключены в чувствительности сердца к стыду, в скромности, в выра-

жении согласия или несогласия<sup>461</sup>. Эти начала, общие для всех человеческих существ и позволяющие сказать, что у человека хорошая сущность («шань»)<sup>462</sup>, развиваются в благородном направлении («лянь»), образуя четыре основных качества только в том случае, если их воспитывают. В первоизданном состоянии «они даже не помогают прислуживать родителям». Вскормленные и превращенные в «жэнь», в «и», в «ли» и «чжи», они «помогают уберечься от всего мирового зла»<sup>463</sup>.

В зависимости от того, вскармливают ли они в себе доброе и благородное или же злое и подлое, они становятся людьми великими или малыми<sup>464</sup>. Лишь у великих людей качества превосходны («лянь»). *Совершенство сердца зависит от воспитания, а оно — от положения в жизни.* «В счастливые годы люди из народа в своем большинстве честны; большинство становится буйным в трудные годы. Это не значит, что Небо наделило их иными данными, но (во втором случае) оказалось достаточно условий жизни, чтобы *извернуть им сердце*»<sup>465</sup>. Конечно, нет сердца, в котором отсутствовали бы предрасположенности к дружбе и справедливости — «жэнь» и «и». «Людям нужно оказаться в положении деревьев под топором дровосека, чтобы утратить превосходное сердце». Но к тому же деревьям необходимо, чтобы расти днем и ночью, ночью и днем, чтобы их увлажняли роса и дожди. Ничто не вырастает без соответствующего питания<sup>466</sup>. В точном смысле этого слова, совершенство сердца («лянь синь») — отнюдь не врожденное его качество. Оно происходит из взращивания семени добра; таким же образом в урожайный год посев ячменя пользуется плодородием почвы<sup>467</sup>. Только честный человек («цзюньцзы»), человек воспитанный способен вести благородную жизнь, дающую расцвести его благородной природе. Намерение облагородить свое сердце пронизывает все его поступки<sup>468</sup>.

Мэнцзы не ограничивается тем, что направляет к идеалу гуманистической культуры столь глубокую среди его соотечественников устремленность к природолюбивому оптимизму<sup>469</sup>. Подтянув к Конфуцию даосов, он продолжал бороться за привлечение к мудрецу последователей Моцзы.

Последние придавали огромное значение материальным жизненным условиям: именно этой чертой они приближались к самым опасным врагам книжников, к легистам. Подобно легистам — и в этом среди конфуцианцев его главное своеобразие — Мэнцзы интересовался экономикой. Только делал он это совершенно как Моцзы, из нравственных побуждений, и, как Моцзы, ради защиты *консервативной утопии*. Он советовал князьям восстановить систему «цзин»<sup>470</sup>, систему колодцев, вокруг которых группировалась

небольшая крестьянская община, уничтожить личную собственность и налог, периодически проводить передел земли и требовать лишь трудовую повинность и подать, уничтожить таможи и сделать обязательным не налог на товары, но простую лицензию на рыночные лотки<sup>471</sup>.

Мэнцзы был враждебен режиму тирании и любым нововведениям, служившим легистам для внедрения в Китае представлений о законе и государстве. Он не мыслил себе другого правительства, кроме того, где советником был бы честный и воспитанный человек, а не технический специалист.

*Только великому человеку дано устранить зло в сердце государя*<sup>472</sup>. Вот почему, прежде каких бы то ни было экономических мер, Мэнцзы добивается от государя «уважения мудрых и использования способных»<sup>473</sup>, то есть *книжников*, вдохновляемых конфуцианским преподаванием «жэнь» и «и». И в той же мере, восхваляя совместное пользование землей и коллективный труд на поле, оставленном за государем, он сразу же добавляет, что первой обязанностью сеньора является содержание школ. Единственная задача школ — сделать понятными пять типов людских взаимоотношений: между сеньором и вассалом, отцом и сыном, старшим и младшим, мужа с женой, путника с попутчиком. Это обучение должно быть достаточным для того, чтобы «среди простолюдинов воцарилась взаимная любовь»<sup>474</sup> и чтобы «укрепить страну». Он старается сдерживать присущий простолюдином дух бродяжничества, их всегдашнюю готовность примкнуть к сектам или войти в банды разбойников. Это худшее из бедствий; его следует опасаться в неурожайные годы, когда люди, несмотря на свою хорошую природу, становятся «буйными». «Такова манера поведения («дао») простолюдинов. Когда они надежно обеспечены средствами к существованию, их сердце спокойно. Но без надежных средств к существованию, не будет и надежных сердец. Когда же сердца больше не надежны, нет таких отклонений, таких крайностей, которым бы не предавались люди. Народ вступает на путь преступления. Но если тогда преследовать и наказывать, то народ оказывается загнан в сеть»<sup>475</sup>.

Такова острота критики палаческого юмора легистов. А вот каким образом доказываются преимущества конфуцианского преподавания: «Только благородные люди («ши» эквивалентно «жу»), или «книжники») способны, не имея надежных средств к существованию, сохранять свое сердце спокойным»<sup>476</sup>. Получающий добрые советы государь, практикующий «жэнь» и не позволяющий легистам загонять народ в сеть, обеспечивает последний средствами к существованию и образованием. *Благотворительность* должна быть принципом правительственной деятельности, а его целью —

*облагораживание сердец* простых людей, при том что задачей нравственной культуры является укрепление в каждом человеке намерения облагородить себя.

Таким-то окольным кривым путем Мэнцзы, не прекращая попыток отвратить своих современников от раскольнической демагогии Моцзы и подорвать влияние тех, кто хотел бы управлять посредством законов, пытается подтолкнуть «просвещенных деспотов» («мин цзюнь», «мин чжу») <sup>477</sup> к покровительству ортодоксального преподавания.

Мысли Мэнцзы не столь оригинальны, сколь хитроумны. Может быть, по этой причине, а может быть, из-за своей благоприветствующей комментариям расплывчатости добились они известности. По правде говоря, славу Мэнцзы принесли не его риторические утверждения, а его жизненная позиция.

Он был первым поборником правоверия. Он также был первым полемистом, сумевшим представить старую, аристократическую по своему духу мораль в демократическом свете, и первым, кто сумел воспользоваться софистикой, чтобы закрыть рты тиранам, заставив громко прозвучать древние принципы <sup>478</sup>. Им было провозглашено, что работающие руками обязаны содержать тех, кто работает головой («синь»-«сердцем») и ими правит <sup>479</sup>. Он был первым из книжников. И определил их тип.

Всегда готовый высказать смелую критику, но никогда не просящий о приеме, никогда не делающий первого шага и всегда настаивающий на формальном приглашении, охотно принимающий поручения, но отвергающий простые подарки, гордый, бескорыстный, щепетильный в вопросах чести и собственной независимости, книжник обязан всем своим поведением внушать чувство, что никто, *будь то хоть сам государь*, не выше мудреца.

## 2. Сюньцзы: правление посредством обрядов

В отличие от Мэнцзы, Сюньцзы не принадлежит к тем, кого можно назвать блестящим писателем. Однако он был глубоким и оригинальным мыслителем. И он испытал различные влияния, не пытаясь их хитроумно примирить между собой. Ему, впрочем, удалось извлечь из них совершенно стройную систему взглядов. В конфуцианстве он защищал и закрепил сознание общественного начала и его позитивный дух.

Сюнь Куан (или же Сюньцзы, иногда также называемый Сюньцин или министр Сюнь, ибо при дворе Ци ему был дарован этот

почетный титул) принадлежал к могущественному семейству, находящемуся в родстве с государями царства Цинь. Его жизнь мало известна. Если согласиться со сведениями, содержащимися в краткой биографии, посвященной ему Сыма Цянем, пришлось бы допустить, что он прожил около ста пятидесяти лет<sup>480</sup>. По сведениям его биографа, он скончался в глубокой старости около 328—325 до н. э. Родившись в краю Чжао, он побывал при всех крупных дворах — Ци, Цинь и Чу. К концу своей жизни он возглавлял процветавшую школу и вел преподавание по преимуществу *ритуальной обрядности*. Нынешние издания его творчества содержат 32 раздела, из которых только 27 (по некоторым утверждениям, лишь четыре) будто бы подлинны<sup>481</sup>. Многочисленные отступления представляют лишь специальный интерес, а некоторые выглядят школьными разъяснениями. Однако Сюньцзы сумел в нескольких кратких и выразительных отрывках изложить самую суть своих тезисов<sup>482\*</sup>.

Оригинальность Сюньцзы — в очень продуманной, очень честной работе, приведшей его к разработке нравственных правил совершенствования; проникнутая либеральной тенденцией и позитивным духом, эта мораль полностью подчинена гуманистическому рационализму.

Сюньцзы многим обязан легистам и даосам, чей авторитарный эмпиризм и мистический эстетизм стремился преодолеть. Еще большим он обязан традициям мудрости своего народа. Присущее всем его соотечественникам глубокое чувство меры, нормы и понятности его вдохновило. Впрочем, он был первым, кто поставил разум, «ли», в центр философского интереса. В разуме ему видны одновременно и плод общественной деятельности людей — ибо конфуцианский дух вдохновляет его сильнее легистского, — и принцип объективности, поскольку он прибегает к положениям Чжуанцзы. Тем не менее он не признавал в «ли» зародыш всемирной неопределенности, составляющей в глазах даосов сущность Дао.

Подобно даосам и легистам, Сюньцзы исходит из противостояния природного и социального. В отличие от Мэнцзы, он не делает никаких уступок даосам по основополагающему вопросу: он отказывается отождествить доброту и природу. Он отказывается от этого не в силу собственного пессимизма, но, напротив, в силу того, что у него очень высокое представление о цивилизации, очень высокое представление о месте, которое человек благодаря обществу занял в природе.

«Стихии (Вода и Огонь) обладают «ци» («дыханием»), но не жизнью; растения обладают жизнью, но не познанием («чжи»); жи-

вотные владеют познанием, но не (смыслом) справедливости («и»); люди обладают дыханием, жизнью, познанием и, более того, справедливостью (сознанием моего и твоего). Вот почему в мироздании нет ничего более благородного, чем они. Своей силой людям не сравниться с буйволами, своей быстротой — с лошадьми, и все же и буйволы и лошади находятся у них в услужении. Почему? *Дело в том, что люди способны образовывать сообщество («нэн цзюнь»)*, тогда как другие существа этого не умеют. А почему люди умеют образовывать общество? Потому что они знают, как осуществлять распределения («нэн фэнь»). Но как могут они осуществлять эти распределения («фэнь»)? *Благодаря справедливости!* Царит доброе согласие, когда распределение подчинено справедливости. Из доброго согласия возникает единство, а единство порождает силу. Эта сила придает людям могущество, *позволяющее все себе подчинить*. В результате у них есть жилища, в которых они обитают; подчиняясь законам времен года, они управляют десятью тысячами существ, беспристрастно творя добро («цзянь ли») <sup>483</sup> для целого мироздания. Всего этого они добиваются благодаря справедливости распределений («фэнь ли»). Люди не в состоянии жить, не образуя общества. Но если бы они собирались в общества, *не осуществляя справедливых распределений*, там воцарились бы споры, анархия, расколы и, как следствие, слабость. А будучи низведены до такой слабости, люди никогда не смогли бы подчинить себе вещи» <sup>484</sup>.

Итак, именно обществу люди обязаны своим выдающимся положением в мироздании. А условием общественной жизни является не столько и не совсем разделение труда, сколько раздел прерогатив («фэнь»), иначе говоря, рангов и в то же время служб, собственности и должностей. Это первичное условие общественной жизни определяет цель общества, каковой отнюдь не выступает, как хотелось бы заставить в это поверить легистам, простое господство над вещами или же могущество людских союзов. Эта цель состоит в деятельности, которая должна быть чисто нравственной. Людям следует овладеть *мудростью*, заставляющей различать твое и мое ради того, чтобы общество не превратилось в анархическое скопище. Нужно, чтобы они действовали в согласии со справедливостью («и»). Но, будучи предоставлены самим себе, они никогда не станут так поступать. Они на это решаются только под властью совокупности условностей, каковыми являются обряды («ли»).

Есть общее основание и у могущества обществ, и у нравственной ценности человеческих существ — и оно отнюдь не природное, а привнесенное в природу: это цивилизация, порождение мудрецов, человеческое порождение, вышедшее из потребностей обще-

ственной жизни. Следовательно, благо не в самой природе; его приносит общество.

Таков смысл знаменитого изречения Сюньцзы: «Людская природа дурна; искусственно («вэй») то, что есть в ней хорошего». Как же следует его понимать? Не так, что эта природа дурна *в своей сути*; но добро туда привносится, это результат совершенствования<sup>485</sup>.

Зло, о котором говорит Сюньцзы, — это не метафизический порок и не противоположность воплощению Добра. Это всего лишь эгоизм, склонность к упрямству, жадность, стремящаяся все присвоить, желание, притивопоставляющее мое чужому и оборачивающееся насилием, едва только оно не может быть удовлетворено<sup>486</sup>. Это также и не материальное зло. Обществу никак с ним не справиться, если только оно будет лишь расширять возможности его удовлетворения, укрепляя свое господство над вещами. Это психологическое извращение, из которого цивилизация с помощью уловок извлекает и кое-что лучшее, ибо учится не уничтожать — Сюньцзы далек от угрюмого или мистического фанатизма Моцзы или Лаоцзы, — а дисциплинировать и воспитывать желания. Отнюдь не будучи врагом искусств, Сюньцзы верит в их добродетель. В духе конфуцианской традиции он видит в музыке и танцах больше чем простые развлечения. В его глазах это своеобразная подготовка к доброму согласию. Если они не возбуждают и не развязны, как в уделе Чжэн\*, то тогда танцы и песни поддерживают людское согласие<sup>487</sup>. Если праздник стал ритуалом, он сдерживает жажду разгула, страсть к игре<sup>488</sup>. Однако же требуется постоянная дисциплина для обуздания самых грубых желаний. Ее дает этикет, правила поведения, являющиеся высшим искусством. Лишь одни обряды («ли») в состоянии породить и обеспечить процветание чувства справедливости («и»). *Благополучие* создается посредством *благодеяния*.

Все люди испытывают желания, и у *всех людей они одинаковы*: поесть, согреться, отдохнуть. *По своей сути* («син») *все люди схожи: вот в чем зло*<sup>489</sup>.

*Обряды — это уловка, из которой происходит благо*. В самом деле, обряды позволяют заставить людей принять как справедливое существующее *распределение служб и богатств*.

У этого распределения, сначала придавшего *узкую направленность желаниям* и установившего им *степень удовлетворения*, есть первое достоинство: без него не было бы никакой возможности удовлетворить потребности. «Каково происхождение обрядов? Люди рождаются с желаниями. Они не в состоянии их удовлетворить, и не может быть так, чтобы они не попытались (этого сделать). Если же



они попробуют так поступить, при этом не соблюдая правила и меры при распределении и при разделе, то просто не может быть так, чтобы совсем не возникало споров. Из споров проистекает анархия, из анархии — оскудение (благ). Древние цари не терпели анархию. И ввели обряды и этикет («ли и»), с тем чтобы осуществлять распределения («фэнь») так, чтобы желания людей оказались удовлетворены и каждый получил, что хотел. *Они поступили таким образом, чтобы не ограничивать желания людей количеством вещей, а количество вещей не исчерпывалось бы желаниями, но чтобы, напротив, существовала симметрия между первым и вторым»*<sup>490</sup>.

Это место, за которым следует изложение разных протокольных правил, представляет двоякий интерес. Оно показывает, что для Сюньцзы *распределение трудовой деятельности*, на чем основывается общественный порядок, состояло меньше в распределении труда, чем в распределении должностей и почестей. Осуществляемое наряду со спецификацией желаний, их протокольное ограничение в первую очередь противостоит истощению вещей людьми, а во-вторых, путем *индивидуализации* людей, а затем их *иерархизации*, способствует развитию личности, приводящему к появлению, наконец, чувства человеческого достоинства.

С другой стороны, — и в этом его главный интерес — это место подчеркивает первостепенную важность *распределения служб*. Хотя оно и порождает добродетяние, из которого проистекает растущее благополучие, сам принцип прогресса связан с абсолютно *условным* характером распределения. Из массы людей, равно посредственных и по своей сути, и в силу пошлости их в принципе одинаковых устремлений, общество силой указа выделяет иерархию лиц, неравномерно облагороженных службой, которая им была поручена. Итак, *лучшее* в человеке создается *социальными условностями*, которые сами по себе просты. В каждом из людей это лучшее осуществляется *в силу единственного обстоятельства*, а именно потому, что обряды обязывают его творить добро, то есть подчинять поведение своей службе и своему рангу, вести себя в соответствии с достоинством, которое служба от него требует.

Сюньцзы, следовательно, доказал свое утверждение. Находящееся в человеке добро не в его природе: оно не признак *свойственной всем людям сущности* («син»). Добро — это плод *совершенствования*, навязываемого человеку обществом. Оно одно способно из *сырой людской массы* извлечь нравственные *индивидуальности*.

Сюньцзы верит в способность индивида к совершенствованию, так же как он верит в материальный прогресс, который общество

позволяет реализовать. Но для него единственно ценны нравственное совершенствование и личная подготовка в том, чтобы творить добро и правильно мыслить. Впрочем, такая подготовка возможна лишь для личности, полностью проникшейся идеалами «ли» и «и», научившейся уважать иерархию состояний, достоинств, талантов. *Принцип управления смешивается с принципом образования*: править начинают с помощью обрядов, поскольку с помощью обрядов людей обучают. Для улучшения самого себя человеку достаточно уже того, что он знает *благодеяния условного распределения*, которое общество навязывает всем. Для этого достаточно, чтобы он подчинялся *протокольным правилам*, вытекающим из этой первоначальной фундаментальной условности. Таким образом, *условием личной культуры является одобрение нравственного и общественного конформизма*.

Вот почему Сюньцзы часто обвиняют в том, что он ввел в конфуцианскую традицию дух консерватизма, от которого сам Конфуций ушел благодаря своему учению о «жэнь»<sup>491</sup>. По мнению Учителя, человек обретает свое достоинство в результате свободного нравственного размышления в кругу друзей. Похоже, что разработанная Сюньцзы концепция культуры менее либеральна. Мэнцзы называет четыре важнейшие добродетели: «жэнь», «и», «ли» и «чжи»<sup>492</sup>. Сюньцзы внешне опускает «жэнь» и «чжи», дружескую предрасположенность и нравственную разборчивость, сохраняя только «и» и «ли». Но рассматривает ли он, наподобие Мэнцзы, принцип «ли и», в котором видит главное начало любого добра, как внутренний принцип? Его упрекают в том, что он говорит о нем тем же тоном, что и легисты, спешащие применить *объективные нормы* («фа», или «закон»), говорят о треугольнике и циркуле<sup>493</sup>. Действительно, Сюньцзы пишет: «Следует взять за правило, что никто не может фальшивить»<sup>494</sup>. И для всех обрядов он принимает определение, которое легисты дали законам. «В шнуре — совершенство прямой линии, в треугольнике или циркуле — совершенство квадрата или круга. В обрядах — совершенство человеческого поведения»<sup>495</sup>. Сюньцзы верит в необходимость *объективных правил*.

Однако же он не полагается на грубое принуждение для достижения блага. У него нет строго авторитарного, застывшего и механического понимания нравственного блага и даже блага общественного. «Следует размягнуть и распрямить изогнутое деревянное изделие, чтобы оно сделалось прямым»; таким же способом дурная человеческая природа «должна подвергнуться влиянию учителей, обрядов и примеров («фа»)»<sup>496</sup>. «Вступить в *дружеские отношения* с учителем — самое надежное средство для воспитания самого себя.

*И уж затем — преклонение перед обрядами»*<sup>497</sup>. Учитель играет роль артиста, обряды — треугольника и шнура. Но откуда взялись обряды? Сюньцзы редко упускает возможность напомнить<sup>498</sup>, что принцип «ли и» был установлен *древними царями или мудрецами*, осуществлявшими условленное распределение служб. *Не будучи внешними по отношению к человечеству, правила*, необходимые для нравственного воспитания, как и для правительства, объективны. При всей их повелительности они никогда не оказывают принудительного либо механического воздействия. Требующая личного совершенствования цивилизация основывается на коллективном материальном и нравственном совершенствовании. Давая при посредстве учителя объективные правила («ли и»), именно она главенствует в становлении добра в каждом человеке, а затем и в развитии *моральной разборчивости* и разума («ли») при формировании любого индивида.

Истинное происходит только от доброго. Оно ускользает от прошлого, от мелких людишек («сяо жэнь»), ибо «то, что они слышат ушами, выходит у них из уст». Только святой обладает внутренним покоем, позволяющим «укрепить сердце, распространить по четырем членам (усвоить всем существом)»<sup>499</sup> уроки, которые превратят его в учителя и в образец.

Урок умения держать себя<sup>500</sup>, пожалуй, единственный действительно существенный. В самом деле, «способен хорошо думать и рассуждать лишь тот, кто остается в пределах обрядов». И напротив, «единственный способный на размышление и твердость... и есть святой»<sup>501</sup>. Иначе говоря, только моральное совершенствование приводит к истинному познанию<sup>502</sup>. Это моральное совершенствование — плод цивилизации; в равной мере для остающихся грубыми и *простоватыми* людей познание было бы невозможно. Если люди и могут достигнуть чего-либо реального, то только потому, что были цивилизованы древними царями и мудрецами<sup>503</sup>. Именно они дали каждой реальности («ши») наименование («мин»): это наименование верно («чжэн»). Дело в том, что оно — результат общепризнанного *распределения* различных наименований между различными существами, а поэтому в *общественном общежитии* затрудняет возникновение всякого недоразумения, то есть всякого спора<sup>504</sup>.

Принимая старое учение о правильных наименованиях, Сюньцзы тщательно очищает его от всего, что в нем могло бы оставаться от магического реализма. Что составляет принадлежность имен? Отнюдь не действительность, которая позволяла бы им обозначать действительность и вызывать ее к жизни. Они служат только для обозначения, но обозначения полезного. Хотя наделение именами про-

истекает из совершенно произвольной договоренности, эта договоренность именно в силу своего общественного характера становится обязательной для всех и позволяет понимать друг друга.

*Наименования обладают совершенно теми же достоинствами, что и обряды.* Они образуют символику, ценную тем, что представляет для отдельных людей правило. Объективное, но не внешнее правило. Подчиняясь образуемой словесными знаками и ритуальными жестами символике, люди рассуждают, да и действуют верно, они учатся хорошо думать, да и хорошо поступать, они преодолевают глупость, так же как единообразие, а следовательно, и зло.

Правильно применяемые, обряды и речь служат прежде всего уничтожению споров и беспорядков, словесных перепалок и анархии. Когда они применяются продуманно и под руководством учителя, уроки которого глубоко западают в душу, «проникая в четыре члена», то ими *вносится в ум покой, который в то же время устанавливается ими и в обществе.* Истинное познание — плод этого покоя. Он — знак, что дух полностью «открыт» для разума.

Сюньцзы прибегает к даосским метафорам для того, чтобы определить этот внутренний покой<sup>505</sup>. Он сравнивает человеческое сердце «с бассейном воды. Если ничто не баламутит воду, мутный ил продолжает оставаться на дне. Сверкающая и спокойная («цин мин») поверхность отражает малейшую ресничку» того, кто в воду смотрится<sup>506</sup>. Для достижения совершенно *правильного* представления о действительности» сердцу необходимы полная чистота и ясность. Все это можно выразить, сказав, что сердце обязано для устранения возможной ошибки «держаться *пустым, собранным, в состоянии покоя*». Замечания, за которыми следуют эти метафоры, подтверждают, что Сюньцзы (хотя направление его ума совершенно иное и даже более решительное, чем у Чжуанцзы) чистой воды интеллектуал.

Говоря о пустоте сердца, он отнюдь не имеет в виду экстатическую его опустошенность, но состояние беспристрастия. Заблуждение проистекает из *неполных суждений*<sup>507</sup>, выносимых умом («синь», или «сердцем»), когда страсть полностью его «ослепляет и затемняет». Такова основа тех критических замечаний, которые Сюньцзы адресует учениям своих противников, например, когда он упрекает Моцзы, Чжуанцзы и Хуэйцзы в том, что они «сбиты с толку» рассмотрением полезного, высказанного, природного, забывши либо о культуре, либо о действительности, либо о цивилизации. В самом деле, Сюньцзы отказывается проводить различие между мыслями и ощущениями, между добром и истинным. Суждение должно охва-

тывать целиком весь предмет. Оно ценно лишь в том случае, если является *результатом синтезирующей* работы ума. В отличие от даосских мыслителей, Сюньцзы не требует от ума, чтобы тот лишь пассивно отражал поток движущихся видимостей. Познанием он называет нечто совершенно отличное от простого постижения сиюминутного. Говоря о *сосредоточенности* сердца, он мечтает о *всестороннем действии*, которым завершается *обозрение*, совершаемое во избежание *неполноты* и пристрастности с максимальной тщательностью. Жужжание мухи, говорит он, способно поколебать суждение. Деятельность ума, как он ее себе представлял, совершенно не походит ни на экстатический порыв, ни на беспорядочную медитацию. Она должна заключаться в упорной, сосредоточенной, серьезной работе. Приводя в порядок случайные страсти, «закрывающие дверь перед верховным судьей» («Да ли»), ее задача — «расчислить» ум.

«Высшим судьей» Сюньцзы называет разум. Знаменательное высказывание. Употребленное задолго до Сюньцзы для обозначения принципа упорядоченности слово «ли» противостоит слову «дао»<sup>508</sup>. Дао наводит на мысль о Верховной власти, а «ли» — об *осуществлении справедливости*, а также о хорошо сделанной, с тщательной подгонкой друг другу всех частей работе. Сюньцзы отвергает смешение правды с мгновенной и совершенно личностной интуицией. Он считает, что существуют правила вынесения суждений и умение ими пользоваться приобретает с образованием. Человек овладевает ими после того, как подготовится сначала к правильному, а затем и к выдающемуся использованию *условной символики* обрядов и языка, привносящей порядок как в деятельность мысли, так и в нравы.

Обучение обрядам, таким образом, составляет важнейшую часть воспитания, приводящего людей к осмыслению добра и к жизни по правде.

Разум (Сюньцзы уважительно пишет «Да ли», или «*высший разум*») позволяет овладевшему им мудрецу познать мироздание и управлять им. В его ум вступают «совершенные ясность, чистота» после того, как его удастся «открыть», и он вступает в полное обладание своим умом. «Среди десяти тысяч существ нет ни одного, которое бы перед ним не предстало и ранг которого он не смог бы установить»<sup>509</sup>. Когда он сидит в доме, перед ним проходит все мироздание<sup>510</sup>, и, пока он остается в настоящем, он в состоянии оценить самое далекое прошлое. Проницая десять тысяч существ, он познает их сущность. Он изучает порядок и беспорядок и выявляет их принцип. Он вычерчивает ткань мироздания и выстраивает его

путь. А одновременно *распределяет между всеми десятью тысячами существ их обязанности*. Таково могущество вдохновляемого разумом Человека великого.

Если мирозданием правит мудрец, иначе говоря, если обряды («ли и»), в которых выражаются и *цивилизация*, и *разум*, направляют мир, значит, в нем царят добро и правда.

### 3. Дун Чжуншу: правление с помощью истории

Влияние Сюньцзы было значительным. Оно оживило интерес к обрядам. Возможно, этим обстоятельством объясняется, что, несмотря на демонстративно презрительное отношение первых Хань в течение полувека к этикету, пышным цветом расцветшая в III в. до н. э. обрядовая литература оставила по себе многочисленные воспоминания. Когда же мода вернулась, оказалось легко собрать многочисленные их части, послужившие для создания двух классических произведений — «И ли» и «Ли цзи»<sup>511</sup>. Чтение и комментирование этих обрядов стали основой преподавания, предназначенного для подготовки честных людей и чиновников. Более того, с этого времени появилась привычка прочитывать историю, прежде всего интересуясь изучением поступков персонажей древности для решения, соответствовали ли они этикету либо нет.

Эта смычка археологии и ритуализма ни в малой степени не соответствовала мыслям Сюньцзы. Человек позитивного, критического ума, конечно же традиционалист, но не реакционер, истинный интеллеktуал, Сюньцзы относился с недоверием к увлечениям стариной и даже к самой истории. Он выступал против Мэнцзы, в глазах которого правление мудреца должно походить на управление Яо и Шуня. Что можно узнать достоверного об этих древних героях, спрашивал Сюньцзы<sup>512</sup>. Но как только Хань закрепились во власти, они принялись подыскивать исторические прецеденты для оправдания создаваемых ими имперских учреждений. Вспомнили, что Конфуций тщательно взвешивал каждое слово, редактируя «Летопись княжества Лу» («Чунь цю»), с тем чтобы в каждом содержалось суждение, иначе говоря, *обрядовый урок*. Живейшее восхищение вызывали две школы — Гунъян и Гулян\*. Перепалки их сторонников иногда напояли бурные схватки на заседаниях Государственного совета<sup>513</sup>.

Тогда-то и появилось учение о правлении при посредстве истории, которое должно было придать новое направление ортодоксальной доктрине. Одним из его крупнейших покровителей и был Дун Чжуншу.

Дун Чжуншу<sup>514</sup> был эрудитом, надеявшимся преуспеть в администрации. Но он исполнял только второстепенные обязанности и закончил свои дни в отставке, занимаясь сочинительством. Нам остались от него три важные речи и сборник очерков, которые в своем большинстве принимаются за подлинные<sup>515</sup>. Но комментарии, призванные проиллюстрировать одно из толкований «Чунь цю», а именно принятое в школе Гунъян, составляли основную часть его творчества.

Дун Чжуншу был, скорее, фигурой знаковой, чем мыслителем. Он враждебен легистам, сторонник правления посредством добрых дел. Им допускалось, что человеческая природа нуждается в совершенствовании, причем в этом способна помочь музыка, а еще больше — обряды и что, следовательно, первейшая обязанность правительства — повышать образование народа. Чем более смутны времена, тем настоятельнее становится эта обязанность. Тогда требуется восстанавливать добрые нравы для сдерживания поползновений в народе к дракам и склокам.

Этого можно достичь, популяризируя учение Конфуция и содействуя распространению *шести наук*. Речь идет о преподавании шести канонических книг<sup>516</sup>: «Книга песен» («Ши цзин»), «Книга преданий» («Шу цзин»), «Книга о ритуале» («Ли цзин»), ныне утраченная «Книга о музыке» («Юэ цзин»), «Книга перемен» («И цзин») и «Летопись царства Лу». Но в то же время следовало *истребить неправоверные учения* и создать корпус официальных истолкователей классиков<sup>517</sup>.

Как видно, Дун Чжуншу настроен решительно проортодоксально. Он считал — и к его совету государи династии Хань прислушались, — чтобы чиновники, обязанные примером содействовать насаждению доброго поведения и хороших идей, отбирались среди книжников. От них он требовал благородного бескорыстия. Чиновники не должны гоняться за богатством и в особенности не омертвлять его; они обязаны «не хранить свои богатства по сундукам, как это делают мелкие людишки», но пускать их в дело. В феодальные времена таковой была обязанность знати. Обязанности людей высокопоставленных иные, чем у людей рядовых, говорил Дун Чжуншу. Он заслуживает быть включенным в группу лиц, работавших при Хань над созданием своего рода официального класса, живущего за счет распространения официального учения. Несомненно, ни Конфуций, ни Сюньцзы никогда не потерпели бы подобного смешения мудрости с начетническим образованием и кастовой моралью.

Сюньцзы и Конфуций были позитивно настроенными моралистами со строго гуманистическими устремлениями. Дун Чжуншу,

напротив, представлял политиканствующую тенденцию. Поэтому этот эрудит главным образом занимался разработкой *мифологии*, облегчающей правительственную деятельность, а в еще большей степени господство правоверной касты в администрации.

Отправной точкой этой мифологии послужило давнее представление, на котором настаивал еще Мэнцзы, что государь осуществляет свою власть под контролем Неба и народа. Некогда эта формула истолковывалась в том смысле, что политическая инициатива ограничивается совокупностью наделенных религиозным престижем *традиционных правил*. Но, с одной стороны, еще легисты доказали, что поддержание общинных статуты лишает общественную деятельность эффективности, в которой нуждается государство, а с другой — что в крупном государстве глас народа, то есть глас Неба, с трудом доносится до государя. Хранители ортодоксии смиряются — ничего не поделаешь! — с тем, что государство будет законодательно обеспечивать свои новые потребности. В то же время для чиновников, новой знати — хранительницы древних традиций, в состав которой должны входить книжники, они настойчиво добиваются привилегии контроля над правительственной деятельностью, давая государю услышать глас древней мудрости.

В данном случае в основе теории лежит опыт корпоративной деятельности. Практика — это старый обычай внушения — священного долга вассала<sup>518</sup>. Теория, направленная на предоставление книжникам «с обширными знаниями» выдающейся власти, привилегии своеобразной цензуры, зиждилась на идее правления посредством истории.

Чтобы оправдать, так же как и осудить решения государя и его советников, отныне следует использовать прецеденты, иначе говоря, толкование исторических фактов. Государь и его советники будут судимы Небом и народом, как только ученый, представивший *исторический факт*, истолкует его, показав, каким было суждение Неба и народа некогда, в *ситуации, аналогичной современной*. У этой теории было одно серьезное последствие. В Китае она помешала любому развитию исторической мысли. Она привела к осмыслению истории как *обустройства прошлого*, действенность которого *подтверждается организацией современности*.

В творчестве Дун Чжуншу наиболее любопытны разделы, излагающие принцип, согласно которому каждой смене династий соответствует новая классификация древних династий<sup>519</sup>. С этим принципом связано учение о Трех Царствованиях и о Четырех Свойствах. Четыре Свойства соответствуют четырем типам учреждений, которые сменяют друг друга так же, как сменяются времена года. Так, за Белым Царствованием следует Царствование Черное, вслед



за которым приходит Красное Царствование, после которого вновь появляется Черное Царствование, причем каждое из них связано с определенной формой цивилизации. Вся эта историческая схоластика позволяет, однако, восстанавливать прошлое с поразительной точностью. Дун Чжуншу без малейших колебаний, исключительно в силу некоего перевернутого детерминизма, набрасывает правдоподобный портрет реального исторического лица с характерными чертами, которыми тот должен бы быть наделен в качестве основателя династии согласно учению о Трех Царствованиях и Четырех Свойствах<sup>520</sup>.

Это фантастическое сооружение несколько не извращает исторический фольклор и не пренебрегает им. Посредством комментария оно связано с незначительным фактом — с *наделением* второстепенного персонажа из «Чунь цю» титулом, в котором (предполагалось, что он был дан с намерением) некоторые увидели указание на принципы этикета, действительно соответствующего той эпохе, что позволяет восстановить с *истинной правильностью* всю историю Древнего Китая. Главная выгода в том, что оправдывается норма, которую хотели бы видеть применяемой в нынешнее царствование<sup>521</sup>. К тому же при определении каждого царствования и каждого свойства уже начертали тот план правительства, который напрашивается в тот или иной момент истории.

Учение о правлении посредством истории вкратце выражено в мысли, что история и правление зависят от искусства календаря.

Благодаря этой мысли правоверие обогатилось целым рядом весьма процветавших учений и практических приемов, правда не без того, что учению Конфуция и Сюньцзы был нанесен роковой удар.

Сюньцзы презирал как гадание, так и историю. Он отвергал досужие рассуждения о прошлом, о богах, о судьбе, о непознаваемом. Им осуждался поиск примет. Что касается Конфуция, то он, как говорят, однажды воздержался от разговора о сверхъестественных существах и чудесах. Но ремесло летописцев в том и состоит, что ими записываются чудеса и приметы: «Чунь цю», якобы составленная Конфуцием, кишит ими. Констатировав этот факт, школа Гунъян с Дун Чжуншу во главе утверждает, что история позволяет познать правила поведения Неба.

Первейшая заслуга истории, а именно истории летописцев, в том и заключается, что ею раскрываются связи людских деяний и примет, как небесных, так и других, — затмений, землетрясений, наводнений, голода, появления всякого рода чудовищ... Летопись сообщает, что, пока он исполнял обязанности великого советника в уде-

ле Цзянду, Дун Чжуншу занимался тем, что толковал бедствия, чудеса, деяния Инь и Ян, основываясь на «Чунь цю»<sup>522</sup>. Похоже, это давало ему возможность покритиковать действия императорского правительства и тем самым благородно выполнять свой долг книжника, подменяя своим голосом в силу своей эрудиции глас Неба и глас народа. В тот момент он мало выгадал, предлагая свои советы, но в будущем завоевал большую славу. В конце XIX в., в 1893 г., китайский реформатор восхвалял в Дун Чжуншу величайшего из учеников Конфуция. Он считал, что учение последнего способно повести Китай по пути преобразований<sup>523</sup>.

Определенно, Дун Чжуншу значительно способствовал успеху правоверия. Он привлек к нему сторонников школ Инь и Ян, Пяти стихий: всех практических работников, размышлявших о природе. Эти ученые погружали в рамки древней классификационной системы весь фольклор и извлекали схоластику.—Именно к этой едва отделившейся от магии схоластике присоединилось отказавшееся от гуманистической и позитивной мысли Конфуция правоверие.

\* \* \*

В эпоху вторых Хань прочность союза еще более укрепилась благодаря сочинениям вроде «Бо ху тун» («Все о дискуссии из зала Белого Тигра»), написанного Бань Гу<sup>524</sup>. Датированное практически тем же временем творчество Ван Чуна («Лунь хэн») позволяет к тому же убедиться в результатах официального просвещения<sup>525</sup>. Ван Чун родился в бедности, остался бедным, его карьера оказалась весьма посредственной, и он избежал закабаления почестями, писал свободно. Постоянно язвительный, часто резкий, он испытывал удовольствие, обозревая все идеи своего времени. Это сильный ум. Он не верит ни в богов, ни в духов, ни в чудовищ, ни в чудеса. Конфуцианские герои не внушают ему особенного уважения, и еще меньше — даосские святые. В нем нет никакого уважения к истории. Он не опасается говорить о лживых преданиях, о подделанных текстах. К книгам он относится с недоверием. Однако во всем его скептицизме есть что-то книжное. Хотя, казалось бы, ему присущи и воображение, и страсть, от всех его колкостей отдает педантизмом. Его комментарии язвительны, но, кроме комментариев, он ничего не пишет... Он совершенно не публикует собственных текстов и исследований... Свою фантазию он использует для комментирования комментариев...

С того времени, как основана империя, а правоверие начинает свое царствование, в Китае всегда было много комментаторов. Но пройдет много столетий, прежде чем снова появится оригинальный мыслитель. — Буддизм акклиматизировался в Китае только после

того, как стал китайским: его самое могучее порождение, мистическое учение секты «Чань»\*, — это лишь новая ипостась даосизма, слегка прикрытая иностранными одеждами. Может быть, более сильно воздействие манихейства\*\*, если только совершенно новое для Китая дуалистическое течение рационализма Чжу Си возникло именно на его почве. Нужно дождаться Чжу Си (1130—1200) и династии Сун, чтобы увидеть, как вновь получила размах философская работа. Жизненные соки этого подъема вроде бы подпитываются от древних корней: философия эпохи Сун связана с первыми исканиями китайской мысли, причем эта связь более прочна, чем обычно принято считать. — В наши дни эта мысль ищет обновления. Контакты с Западом ее взбудоражили. Однако же в тех случаях, когда дело идет о внедрении в философскую среду действительно новых представлений, и на Западе разработанных совершенно новым научным течением, даже наибольшие обновленцы из китайских философов надеются преуспеть в этой работе, лишь умело напоминая о творениях своих древних мудрецов<sup>526</sup>.

Было бы ошибочным удивляться этой преданности древним и кажущейся философской дреме. В глазах китайцев медитация всего лишь игра, тема которой не столь важна, но это самая серьезная игра в мире. В тот момент, когда, казалось бы, мысль работает над комментированием, она с увлечением играет с новой темой медитирования. Хотя после перевода поговорки «И цзин» выглядят безнадежно плоскими и пошлыми, они в течение веков вдохновляли самые честные и самые свободные умы, подобно тому как на Западе многих воодушевляли библейские стихи. На самом деле в Китае мысль стремится не к познанию, а к культуре. Там признают, что развитию личности помогает любой материал для изучения и учебы. Совершенствование личности благодаря учебе, осмысляемое как игра, отмеченная вовлеченностью всего существа, дает человеку самодостаточное чувство свободы и роста. Это живо почувствовали и прекрасно выразили древние мудрецы. Вот почему в течение долгих веков их соотечественникам могло хватать их сочинений.

Убедиться в торжестве ортодоксии и длительной остановке философского творчества совсем не значит увериться и в сне мысли. С того времени, как мудрецы научили китайцев чувствовать, что мысль есть источник освобождения, они при полном пренебрежении любым отвлеченным знанием и интересе исключительно к культуре научились ограничиваться медитацией.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

От своих мудрецов китайцы требуют не идей — и еще меньше догм, — а подходящих для медитации тем. Неважно, помещают ли они учителя, будящего игру их мысли, среди даосов или учеников Конфуция. Неважно и то, направлены ли способы, призванные подготовить освобождение духа, на создание впечатления безусловной самостоятельности или чувства суверенности человеческого достоинства. Ведь нет различия ни в подлинной цели обучения, ни даже в духе этих способов. Речь постоянно идет о воспитании существа в целом. Оно всегда вдохновляется жаждой освобождения и совершается в духе свободы, даже если эти способы нацелены на достижение святости или мудрости, даже если все совершается с помощью освящающих забав или облагораживающих обрядов. *Дух примирения* продолжает царить, и эклектизм остается правилом в даосизме и конфуцианстве, даже когда они вырождаются в правоверие, когда кастовые или сектантские интересы вроде бы подталкивают к доктринальному ригоризму. Идеалом для каждого из лагерей остается совершенная мудрость. Общим идеалом является познание или, точнее, власть над самим собой, хотя бы предлагаемая мудрость больше походила у конфуцианцев на стоицизм, почти полностью лишенный религиозности, а у даосов в большей мере — на эпикурейство, правда практически не интересующееся наукой. Эта власть над самим собой и даваемое ею знание самого себя и мироздания, ведь вселенная едина, достигается освобождением от желаний и страстей. В результате возникает пламенное чувство могущества. Почувствовав, что подчинили себя собственной воле, конфуцианский мудрец и даосский святой думают, что обрели самодостаточную для них власть над вселенной. Ее принцип — в способах обрядности, совершаемых от всего сердца, или в празднествах, которым отдаются от всей души. При этом неважно, заимствуются ли обрядовые образцы у общества или темы празднеств у природы; и настаивать в спорах на преимуществе природного или социального — несущественно. При облагораживающем или очищающем обучении важна внутренняя и всеобъемлющая работа по

преодолению зависимости от собственных желаний. Ценна единственно свободная устремленность к чистому могуществу, причем несущественно, признаются ли эти желания искусственными или естественными, мечтают ли о возвращении к природе или прославляют цивилизацию, причисляют ли себя к даосскому преклонению перед природой или к конфуцианскому гуманизму. Ожидается, что святость или мудрость, полное освобождение *снизойдут в результате глубоко серьезной игры, игры совершенно чистой*. Это не может случиться под воздействием внешнего, даже просто догматического давления.

Китайцы покорили своей письменностью, своими искусствами, своими нравами весь Дальний Восток. И в наши дни по всему Дальнему Востоку ни один народ, будь он горд новообретенным могуществом или переживай упадок, не решился бы отречься от китайской цивилизации. Какой бы блеск ни окружал Запад благодаря достижениям экспериментального знания, ее престиж не затронут, хотя Китай и утратил превосходство, которое вплоть до Возрождения сохранял над европейскими странами по многим техническим вопросам. — Как бы ни было некогда велико превосходство Китая над всем Дальним Востоком в технической области, китайский престиж не объясняется ни им, ни даже мощью императорского Китая. Этот долговременный престиж имеет иные основания. Обитатели Дальнего Востока стремятся сохранить одно свое заимствование у китайской цивилизации, а именно *определенную форму жизненного согласия* — мудрость. Нравственный авторитет Китая начинает устанавливаться в момент, когда, сплотившись в границах единой империи, он способен далеко распространить свое влияние. И тогда же начинает казаться, что китайцы избрали именно этот момент для того, чтобы примириться с архаизаторским конформизмом как правилом жизни и готовы полностью довериться мудрости древних, при том что их собственная философская мысль совершенно замирает с той минуты, как складываются две дополняющие друг друга формы ортодоксии. Китайская цивилизация выглядит достигшей зрелости. Однако же, пытаясь описать эту систему поведения, представлений, символов, которые вроде бы определяют эту цивилизацию в тот момент, когда она, может быть, готовилась на долгие столетия покорить огромную массу людей, мы обязаны сказать, в чем же заключался признанный за ней *нравственный авторитет*. Задача непосильная, если не отметить, сколь самонадеянна любая попытка определить дух китайских нравов. В китайском случае более, чем в каком-либо другом, должно жестко следовать правилу, в силу которого история действительности проходит первой, перед историей идей, а ту пропускает вперед история

литературы. Однако же стоит подойти к китайской действительности хотя бы с некоторым критическим настроением и хотя бы чуть-чуть критически настроенным воображением, как обнаруживается, что все то, что Китай вроде бы решил сказать о себе, не более чем литература... Несомненно, правоверие да и конформизм служат нации, как и отдельному человеку, прикрытием внутренней жизни... Под покровом литературных преувеличений остается скрыто все, что образует живое основание китайской цивилизации, — ее техническая мысль, ее фольклор... Все те, кого способны оттолкнуть эти льстивые комментарии древних благожелательных комментариев, несомненно, разыграли бы скверную шутку, если бы позволили себе опуститься до сравнения этих выдержанных в официальном духе толкований с рекламой, которая ничего не скрывает, кроме секретов производства... Любая цивилизация нуждается в доле бессознательности, имеет право на своего рода стыдливость... Так или иначе, остается фактом, что, не прибегая к взлому, невозможно проникнуть в истинную жизнь Китая. Шанс натолкнуться на хороший прием для человека нескромного ничтожен, и очень редки случаи удачи, возможности все ясно разглядеть. — Если же все-таки надо в заключение указать на наиболее характерные черты китайской цивилизации, то наименее неосторожным подходом был бы показ ее отрицательной стороны. Уже в силу этого я хочу предложить подход, который, может быть, хотя бы для западного читателя, представит некоторый интерес с тем, чтобы не *определить*, но *показать* место самой крупной и самой длительной из известных цивилизаций. Настаивая на том обстоятельстве, что китайцы добровольно не переносят никакого, даже чисто догматического принуждения, я ограничусь тем, что охарактеризую дух китайских нравов выражением: ни Бога, ни Закона.

Часто можно слышать утверждения, что китайцы не знали религии, а иной раз и учили, что, строго говоря, у них не было и мифологии. Правда же заключается в том, что в Китае ни *религия*, ни тем более *право* не *составляли отдельного направления* общественной деятельности. Если при рассмотрении китайской цивилизации нет намерения помещать факты в рамки, которые для другой цивилизации выглядели бы приемлемыми, то тогда не следует посвящать религии отдельной главы. В китайской жизни чувство сакрального играет большую роль, однако предметами поклонения отнюдь не являются боги в строгом смысле этого слова. Всевышний, это ученое творение политической мифологии, существует только в литературе. Этот воспеваемый придворными династический покровитель никогда не должен был пользоваться авторитетом среди «простых людей», как об этом, похоже, свидетельствует провал *теокра-*

*тической пропаганды* Моцзы. Ни малейшего почтения ему не оказывают ни конфуцианцы, ни даосы. Для них единственно священны мудрецы и святые. В глазах же народа такими были волшебники, созидатели, вожди. Китайская мифология — *мифология героическая*. Если историкам удалось без большого труда изобразить героев древних преданий просто великими людьми, то дело в том, что они никогда не обладали отличающим богов величием. История школьного преподавателя, которого крестьяне хотели превратить в своего бога почвы, характерна: боги не мыслятся как чуждые человеку, как обладающие *иной, чем у него*, сущностью. Вселенная едина. Китайцы лишены какой-либо склонности к спиритуализму. В народных верованиях с трудом находят следы непоследовательного анимизма. Верят в призраки, в духи умерших, в мстительных демонов, в разного рода домовых: иногда они в состоянии внушить ужас, но несколько заклинаний от них избавляют, и с того мгновения они вновь не более чем сюжеты забавных историй. Всем мудрецам присуще полное, скорее шутовское, чем агрессивное неверие. Добродушие рассказываемых ими историй подтверждает, что все они выросли на крестьянской почве<sup>1</sup>. Боги отнюдь не занимают людские мысли: круг последователей у каждого узок, существование ограничено одной местностью, от времени до времени — миновал праздник и бога нет. Не существует никакого организованного духовенства<sup>2</sup>; у богов нет опоры, *они не обладают превосходством*. Кроме того, слишком погрязшие в конкретных делах, слишком странные, они еще и лишены собственного характера. И ни малейшей склонности к персонализму, как, впрочем, и к спиритуализму, на самом деле не отмечается ни у одного мудреца. Если что-то еще и остается от магического реализма в ученой мысли, то легко оборачивается агностицизмом или позитивизмом. Первоначально избегают упоминать чудеса или необычайные существа, хотя бы только для того, чтобы не вызвать их к жизни, позднее даже сама мысль, что такое может случиться, сразу же изгоняется из ума. Китайцы не стремятся удалить из своего сознания представление о сакральном, сохраняя по отношению к нему отношение дружеской фамильярности. Отсюда ощущение его присутствия, ощущение хотя и беглое, хотя и непостоянное, но глубокое. Это *отмечаемое время от времени присутствие сакрального*, конечно, благоприятствует определенному мистицизму, облегчая и известное художественное (или *политическое*) использование фольклорных суеверий. Конфуций иногда посещал семейный гений, даосы мгновениями проникали во внутреннюю жизнь Дао; но и Дао отнюдь не осмысливается как некая потусторонняя действительность, да и семейный дух Конфуция всего лишь исторический персонаж: он представляет вне-

личностную традицию мудрости, тогда как Дао — это внеличностное начало любой святости. Конфуцианцы никогда не позволяют, чтобы что-то личное просочилось в их молитву. Охваченные экстазом даосы всего лишь повторяют стандартный образец молитвенного слова. За исключением Моцзы, если допустить, что этот проповедник верил в собственную риторику, в древности не существовало мудреца-китайца, которому бы вздумалось обосновывать под страхом небесного наказания правило общественного поведения. Изгнанные в лишенные реальности время и пространство, отстраненные от людей, но так и не обретшие подлинного величия, нейтрализованные культом, при том что так и не появились священнослужители, которые бы их возвеличивали, божества, слишком случайные или слишком близкие и чаще всего появляющиеся не ко времени, совершенно не вызывают достаточно волнующего представления о сакральном, чтобы кто-то попробовал превратить их в основание морали или мудрости. Китайская *мудрость* совершенно независима и истинно человечна. Она ничем не обязана идее Бога\*.

У китайцев нет ни малейшей склонности к абстрактным символам. В пространстве и времени они видят лишь совокупность событий и местностей. Порядок во вселенной устанавливается взаимозависимостями, солидарностями. Никто не думает, что человек будто бы способен образовать в природе свое царство или же что дух отличен от материи. Никто не противопоставляет человеческое и природное и прежде всего не думает их сталкивать, как сталкиваются свобода и предопределенность. Когда даосы восхваляют возвращение к природе, они нападают на цивилизацию, считая ее противоречащей одновременно истинному человеческому порядку и счастливому в своем блаженстве обществу, которое еще не изуродовали ложные предрассудки: их индивидуализм отнюдь не такой, чтобы резко противопоставлять общественное природному. Между даосским идеалом святости и конфуцианским идеалом облагораживания различие, как я уже говорил, несущественно. Оно отличает игру от обряда, при том что ни с одной, ни с другой стороны никто бы не согласился отрицать родство игр и обрядов. Ведь предполагается, что игры наделены действенностью обрядов, и не возникает даже мысли о том, чтобы лишить обряды их игровой значимости: обряды требуют искренности, игры — правил или, во всяком случае, *образцов*. Даосы настаивают на важности *самостоятельности*, конфуцианцы — на значимости *иерархии*; но идеал, к которому они стремятся — Золотой век, Царство мудрости, — всегда остается идеалом доброго согласия между людьми, доброго согласия людей и природы. Это согласие между вещами и людьми — в гибком порядке взаимозависимостей или солидарностей, который



никогда не смог бы основываться на *безоговорочных предписаниях* — законах. Слишком могущественны престиж конкретности, ощущение событийного, людской порядок и природный выглядят слишком тесно связанными для того, чтобы принцип любого порядка мог быть наделен признаками обязанности или необходимости. Ни в природе, ни в мышлении не обнаруживаются подлинные противоположности, а лишь исключительно внешние противостояния, обусловленные простыми различиями в положении. Вот почему природолюбивая аскеза даосов не предусматривает ни формальных противопоказаний, ни формальных указаний. Вот почему конфуцианский этикет не содержит ни обязательных предписаний, ни жестких табу. *Раз уж все зависит от соответствий, все дело только в условностях.* Вселенная едина, и закон, абстрактное, безоговорочное исключены как из общества, так и из природы. Отсюда упорная ненависть, окружавшая легистов и софистов. Отсюда же презрение ко всему тому, что предполагало бы однообразие, ко всему тому, что позволяло бы любую форму, будь то индукция или дедукция, обязывающего рассуждения или расчета, ко всему, что пыталось бы внести в дела управления мыслями, вещами и людьми что-то механическое или количественное. Существует стремление сохранить во всех понятиях, даже в понятии числа, даже в понятии судьбы, нечто конкретное, неопределенное, оставляющее возможность *игры*. Даже в представлении о *правиле* хотят видеть лишь представление об *образце*. Китайское понимание *порядка* во всех своих проявлениях исключает мысль о законе\*.

Любят поговорить о стадном инстинкте китайцев. Любят приписывать им также анархические наклонности. На самом деле их артельный дух и их индивидуализм — чисто деревенские качества. Простое и безыскусственное чувство доброго согласия питает у них представление о существующем порядке. Провал легистов, сопряженные успехи даосов и конфуцианства это доказывают: ранним административным вмешательством, эгалитаристским принуждением, абстрактными регламентациями и законодательными установлениями<sup>3</sup>, это чувство основывается, хотя и в разной степени в зависимости от человека, но по существу в равной степени на своеобразной страстной увлеченности самостоятельностью и не менее живой потребности в товариществе и дружбе. Государство, догмы, законы бессильны в том, что касается порядка. Ведь порядок осмысливается как проявление мира, который не могут установить абстрактные нормы покорности и навязать абстрактные формы мышления. Для повсеместного установления этого мира необходима склонность к примирению, которого требует острое чувство ныне признаваемых условностей, стихийной солидарности, свободно

принятых иерархий. Китайская логика — отнюдь не жесткая логика субординации, но гибкая логика иерархии: в идее порядка следовало сберечь все, что было в нем конкретного, от тех образов и переживаний, из которых оно выросло. Наделяют ли ее в качестве символа Дао, в котором видят начало любой самостоятельности и любой гармонии, или же ее наделяют в качестве символа Ли, в котором видят начало любой иерархии или справедливого распределения, мысль о порядке всегда заключает в себе — пусть в утонченном и все же еще очень близком к своей деревенской первооснове виде — чувство, что понимать и договариваться и означает творить мир в себе и вокруг себя. Из этого чувства проистекает вся китайская мудрость. Несущественны более или менее мистические или позитивистские, более или менее натурфилософские или гуманистические оттенки их вдохновения, но у всех школ обнаруживается выраженное в конкретных и в силу этого тем более действенных символах убеждение, что *принцип доброго согласия в мироздании совпадает с принципом всемирной умопостигаемости*. Любое знание, любая власть проистекают от Ли или Дао. Любой вождь должен быть мудрецом или святым. Любой авторитет основывается на разуме.

## ПРИМЕЧАНИЯ

### Введение

<sup>1</sup> *Marcel Granet. La civilisation chinoise. Paris, 1929.* Второй том, подобно первому, охватывает лишь древний период, который завершается с династией Хань. С созданием империи устанавливается господство ортодоксии и схоластики. К этому моменту основные черты китайского менталитета уже сформировались. Для этого второго тома я сохраняю библиографию первого. К ней были добавлены некоторые свежие или специальные работы. [Первым томом М. Гране называется труд «Китайская цивилизация». Ссылку на него в примечаниях он дает без фамилии автора, второй том — «Китайская мысль», которая и комментируется в данных примечаниях. — *Ред.*]

<sup>2</sup> *Gilles. History of chinese literature; Grube. Geschichte der chinesischen Literatur; Meyers. Chinese reader's Manual; Liang Chi-chao (Leang Ki-tch'ao). History of Chinese Political Thought, par L. T. Chen; Le P. Wieger. Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine, depuis l'origine jusqu'à nos jours; Tucci. Storia della filosofia cinese antica; Forke. Geschichte der alten chinesischen Philosophie; Suzuki. A Brief History of Early Chinese*

---

Отсылки к китайским работам в примечаниях содержат общепринятое название произведения с указанием главы. Ссылки на переводы классических произведений, сделанных J. Legge (Легг) или S. Couvreur (Куврер), содержат общепринятое название труда и сопровождаются буквами L и C. С помощью сокращения SMT даются ссылки на «Исторические записки» Сыма Цяня. Когда упоминаются непереуведенные разделы, указывается глава. При упоминании переведенных разделов сообщается том и страница перевода Шаванна.

L=*James Legge. The Chinese Classics. Londres, 1867—1876.*

C=*Le Père S. Couvreur, s. j.: Cheu king (Ho-kien-fou), 1896; Li ki (Ho-kien-fou), 1899; (Confucius). Les Quatre livres (Ho-kien-fou), 1895; (Id.). Chou kind, 1897.*

[Редактор французского издания книги «Китайская мысль» 1968 года сделал за составленной Марселем Гране библиографии примечание, которое за прошедшее время стало даже более актуальным. Он писал: «Гране работал над своей «Китайской цивилизацией» (1929) и «Китайской мыслью» (1934) в эпоху, когда данные, предоставляемые археологией, этнологией, эпиграфикой, еще далеко не были так богаты, как сегодня. Действительно, после 1934 года особенно заметен прогресс как раз в той области, где Гране часто оказывался вынужден основывать свои суждения на предположениях». — *Примеч. пер.*].

Philosophy; *Hackmann*. Chinesische Philosophie; *Hu Shih*. The Development of Logical Method in Ancient China; *Maspero*. La Chine antique (Livre V).

<sup>3</sup> *Sseu-ma Ts'ien*. Memoires historiques (SMT), V, p. 441.

<sup>4</sup> Когда я рассказываю о сочинении, названном по имени его предполагаемого или подлинного автора, то, упоминая текст, лишь ставлю имя его создателя в кавычки. К примеру, «Чжуанцзы».

<sup>5</sup> *Maspero H.* La Chine antique. Livre V. Paris, 1927, p. 490, note 1, p. 489.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 552, note 1.

<sup>7</sup> *Ibid.*; подчеркнуто мной. — *Авт.*

<sup>8</sup> *Le P. Wieger*. Les Pères du système taoïste. Hien-hien, 1913, p. 501.

<sup>9</sup> Li ki, C., I, p. 133, 153, 164, 175, 212, 216.

<sup>10</sup> Следующая схема (см. с. 400) послужит иллюстрацией к этой ситуации. Слегка упростив, я позаимствовал ее в одном из самых вдумчивых эссе (*Hsu Ti-Shan* — *Yenching Journal*, December, 1927, p. 259), недавно опубликованных в Китае с целью показать отношения между (философскими и прагматическими) учениями и школами. Прежде всего автор желает представить происхождение даосизма; при этом он не стремится к полноте и, в частности, не упоминает школ легистов и номиналистов.

<sup>11</sup> *Le Père L. Wieger*. Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine, depuis l'origine jusqu'à nos jours. Hien-hien, 1917, p. 133, 134, а затем *H. Maspero*. La Chine antique. Paris, 1927, p. 464.

<sup>12</sup> *Maspero H.* La Chine antique, p. 473.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 468.

<sup>15</sup> SMT, V, p. 414.

<sup>16</sup> Louen yu. L., p. 159 (Легт переводит: «I seek a unity all-pervading») («Я ищущу всепроникающее единство»), SMT, V, p. 367. (Шаванн переводит: «У меня есть лишь один принцип, который позволяет все понять».) И использованные иероглифы заставляют думать, что Конфуций (?) хотел выразить свою мысль метафорой: достаточно единственного стержня или веревочки, чтобы *нанизать* (собрать, связать, удержать) все предметы.

<sup>17</sup> *Groot J. J. M. de*. Universismus. Berlin, 1918.

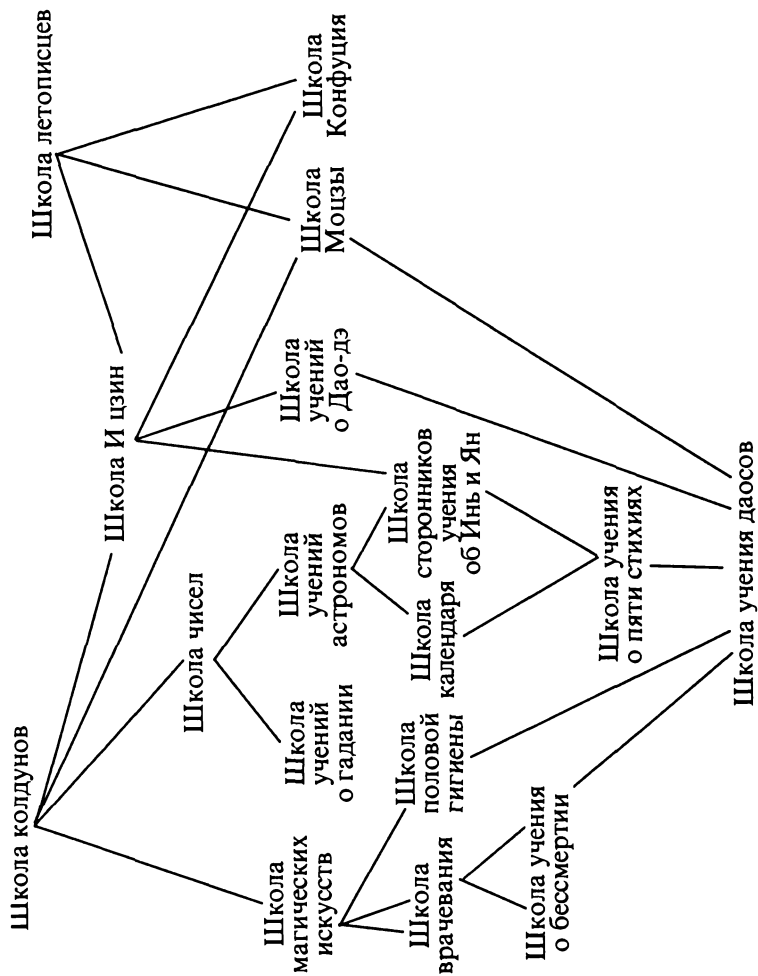
<sup>18</sup> *Maspero*. La Chine antique, p. 620.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 616—620.

<sup>20</sup> По этому вопросу можно обратиться к замечаниям А. Рея в «Sciences orientales» (p. 351, 352). Со своей стороны должен сказать, что не разделяю оптимизма А. Рея в том, что касается возможности узнать научные идеи Древнего Китая.

<sup>21</sup> См.: *Durkheim E.* Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totemique en Australie. Paris, 1912, p. 633.

<sup>22</sup> Возможно, с разных сторон и, предполагая, под видом похвалы (ничего нового в этом не будет) мне по поводу этих страниц скажут, что я хотел пролить свет на китайскую действительность с помощью «социоло-



гических теорий». Или же (что равнозначно) будто бы я попытался проиллюстрировать «социологическую теорию» с помощью китайских реалий. Нужно ли заявлять, что мне ничего не известно о том, что же имеют в виду под социологической теорией или теориями. Разве не является первейшим долгом социологов с момента их появления поиск фактов? Может быть, я привлек внимание к некоторым из них, которые прежде не вызывали интереса. Принцип, приведший к их открытию, изложен в опубликованном Дюркгеймом и Моссом сочинении о «первобытных формах классификации». Мне доставляет удовольствие об этом сказать. А кроме того, замечу, что, хотя немногие его страницы, относящиеся к истории Китая, цитировались лишь очень редкими специалистами (впрочем, исключение: *Forke. Lun-Heng. Selected Essays of the Philosopher Wang Ch'ung* (MSOS, 1911), t. 2, p. 442), они составляют эпоху в китаеведении. Замечу также, что, если я и продолжал изучение китайских категорий с единственной целью — понять их правильно, опираясь исключительно на китайские факты, меня особенно порадовало, что наилучшим подтверждением верности моего анализа является обнаруженная мной огромная роль категории целостности, на чем после длительного исследования особо настаивал Дюркгейм (см.: *Durkheim. Les Formes élémentaires...* p. 630).

<sup>23</sup> По мере возможности ссылаюсь на переводы или публикации на европейских языках, которые позволяют увидеть контекст. В большинстве случаев, однако, был вынужден предложить свой перевод.

## Книга I

<sup>1</sup> *Przyluski. Le sino-tibétain* (in *Langues du monde*), 1924, p. 374; *Karlgren B. Études sur la phonologie chinoise. Leyden et Stockholm*, 1913; *idem. Sound and symbol in China. London*, 1923; *Maspero H. Le dialecte de Tch'angngan sous les T'ang, BEFEO*, 1920; *Granet. Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises* (*Revue philosophique*, 1920, p. 114 sqq).

<sup>2</sup> *Przyluski. Le sino-tibétain* (in *Langues du monde*), p. 363.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 362.

<sup>4</sup> *Karlgren. Le protochinois, langue flexionnelle, J.A.*, 1920. Доводы Карлгрена страдают из-за спорности классификации древних текстов. В то же время аналогии, отмечаемые с бирманским языком, вроде свидетельствуют в пользу выдвигаемой им теории.

<sup>5</sup> *Maspero. La Chine antique*, p. 18–19.

<sup>6</sup> С VIII по V в. до н. э.

<sup>7</sup> *Tso tchouan* (Цзо чжуань), С., III, p. 682. Та же горькая судьба предсказывалась еще одному князю, который построил себе дом иностранной архитектуры (ср. в «*La civilisation chinoise*», p. 284). Выбирая говор, архитектурный стиль, который ему близок (обряды, музыку, танцы и т. д.), человек определял свою личность, решал судьбу. И язык, и другие знаковые системы обладают

одним достоинством: они свидетельствуют о принадлежности к определенному цивилизационному порядку.

<sup>8</sup> Дальнейшие успехи китайского языка как языка цивилизации были обусловлены его единой и закрепленной идеографической письменностью. Правда, в феодальную эпоху еще нельзя рассматривать китайскую письменность полностью унифицированной. Языком цивилизации китайский язык стал еще будучи прежде всего разговорным.

<sup>9</sup> Как мы видели, тональность была изменчивой.

<sup>10</sup> Tso tchouan (Цзо чжуань), С., II, p. 437—439.

<sup>11</sup> *Granet*. Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises (Revue philosophique, 1920, p. 114 sqq.). См. *idem*. Fêtes et chansons anciennes de la Chine. Paris, 1919, p. 93 sqq. Старый лексикон «Гуанъя» посвящает этим вспомогательно-описательным словам целый раздел.

<sup>12</sup> *Granet*. Fêtes et chansons... p. 117 sqq.

<sup>13</sup> *Granet*. Quelques particularités de la langue... p. 118.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 119; *idem*. Fêtes et chansons... p. 41 и «Ши цзин» (Che King), С., p. 189.

<sup>15</sup> См.: La civilisation chinoise, p. 276—277, 287, 322, 376.

<sup>16</sup> В этом случае лишь одна из составляющих, и только одна, зовется радикалом.

<sup>17</sup> *Leibniz*, éd. Dutens, V, p. 488.

<sup>18</sup> La civilisation chinoise, p. 119—120.

<sup>19</sup> *Mestre E.* Quelques résultats d'une comparaison entre les caractères chinois modernes et les siao-tchouan. Paris, 1925; *Laloy L.* La musique chinoise. Paris; *Grube*. Die Religion der alten Chinesen. Tübingen, 1908; *Karlgren B.* Sound and Symbol in China; *idem*. Philology and ancient China.

<sup>20</sup> La civilisation chinoise, p. 61—63.

<sup>21</sup> Tso tchouan, С., III, p. 635. Обычно относят к этому тексту первое применение иероглифов при гадании. Он содержит первое указание на родство графических знаков и собственно символов для гадания.

<sup>22</sup> Люйши чунью, 17, § 2. *Шо взнь*, предисловие. Веревоочные узелки и внутренности служат установлению власти над реальностью. Для этого же нужны и изобразительные или звуковые знаки.

<sup>23</sup> Li ki (Ли цзи), С., II, p. 269. Дальше мы изучим собственно философские аспекты доктрины правильных наименований. Скажем, впрочем предварительно, что для ее сторонников назвать — значит указать место слова в языковой системе и его оценить. Вместе с тем это значит и наделить благотворными или злотворными свойствами.

<sup>24</sup> Каждые девять лет должны перераспределяться (между вассалами) и обязанности (несомненно, и земли). Утверждают также, что каждые девять лет чиновники были обязаны проходить переэкзаменовку.

<sup>25</sup> Чжоу ли. *Biot E.* Le Tcheou li, ou les Rites des Tcheou, II, p. 120. Известно (см.: La civilisation chinoise, p. 350), что при рождении ребенку

дается личное имя только после того, как музыкант при помощи медной трубки проверит качество голоса новорожденного; иногда в нем обнаруживается голос животного, природой которого ребенок обладает.

<sup>26</sup> *Wieger. Caractères (Rudiments, V, 12), p. 364.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 322; *Mestre. Quelques résultats d'une comparaison entre les caractères chinois modernes et les siao-tchouan*, p. 8.

<sup>28</sup> *Granet. Danses et légendes de la Chine ancienne. Paris, 1926, p. 364–365.*

<sup>29</sup> *SMT, V, p. 380.*

<sup>30</sup> Такова основная задача в общем интересного и новаторского исследования Карлгрена «On the Authenticity and Nature of the Tso chuan».

<sup>31</sup> Например, «La Chine antique» Масперо, p. 432 sqq.

<sup>32</sup> В «Ши цзине», считающемся творением писцов, как и в «И цзине», якобы сочиненном прорицателями, есть стихотворные пассажи. Есть они также в «Лаоцзы», «Цзо чжуань» и «Исторических записках» Сыма Цяня.

<sup>33</sup> Современные китайские критики, из демократических побуждений выступающие за использование разговорного языка «бай хуа», в поддержку своей позиции ссылаются на важность этого языка в древней литературе.

<sup>34</sup> *Granet. Fêtes et chansons anciennes de la Chine, Introduction (Введение).*

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 18 sqq.; 78 sqq.

<sup>36</sup> *Maspero. La Chine antique, p. 429.*

<sup>37</sup> *Grube. Geschichte der chinesischen Literatur, S. 46; Maspero. La Chine antique, p. 430.*

<sup>38</sup> *Granet. Fêtes et chansons anciennes de la Chine, p. 27 sqq., 34.*

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 53 sqq.

<sup>40</sup> *La civilisation chinoise, p. 187.*

<sup>41</sup> Еще и в наши дни можно наблюдать это смешение обращения к традиции и вольного творчества. В феврале 1922 г. во время аннамитского праздника в Тонкине его участники распевали заимствованные из «Ши цзин» четверостишия, чередуя их импровизированными песнями.

<sup>42</sup> См. в «La civilisation chinoise» (p. 191, 204, 212) описания символических танцев на звериные мотивы. Не могли быть менее важными и танцы на растительные мотивы. Один из наиболее хорошо сохранившихся в придворной традиции танцев воспроизводит движения цветов и ветвей. Хуайнаньцзы (гл. XIX) говорит о танцовщице: «Ее тело напоминает осенний ирис под дуновением ветерка».

<sup>43</sup> *Granet. Fêtes et chansons anciennes de la Chine, p. 102.*

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 78 sqq., 140 sqq., 235 sqq.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 101 sqq.; *La civilisation chinoise, p. 369.*

<sup>47</sup> *Granet. Fêtes et chansons anciennes de la Chine, p. 36; La civilisation chinoise, p. 321, 369.*

<sup>48</sup> *Maspero. La Chine antique, p. 430.*



<sup>49</sup> О разрушении ритуальных предметов см.: Li ki, С., II, p. 218.

<sup>50</sup> Де Гроот дает превосходное описание движений, характерных для одержимых духами (Fêtes d'Emouy, p. 289).

<sup>51</sup> «Чу цы», 2 («Ли хунь»).

<sup>52</sup> Che king (Ши цзин), L., p. 395, notes (399).

<sup>53</sup> Yi li (И ли), Steele. I li, or the Book of Etiquette and Ceremonial, t. II, p. 14, 15. Переводчик лишил эти выражения всякой конкретности.

<sup>54</sup> Che king, С., p. 461.

<sup>55</sup> Они принадлежат к жанру «фу», о котором речь пойдет дальше.

<sup>56</sup> SMT, Introduction, p. LIX. Книгу Конфуция «Чунь цю» называют кодексом истинного государя.

<sup>57</sup> SMT, *ibid.*, p. CLXIV, t. II, p. 410; La civilisation chinoise, p. 55, 56.

<sup>58</sup> Об этих последних см.: La civilisation chinoise, p. 450.

<sup>59</sup> Maspero. La Chine antique, p. 489, 491.

<sup>60</sup> Wieger. Les Pères du système taoïste, p. 103, 219.

<sup>61</sup> Китайские скульпторы и художники (испытывающие также потребность преподавать) не более чем поэты и философы нуждаются в большом количестве мотивов. А те, которые ими используются, часто могли бы в виде названия иметь шаблонный анекдот, с предельной сжатостью выраженную мифологическую тему. (См.: Granet. Danses et légendes, p. 598; *idem.* Fêtes et chansons, note 2, p. 236; La civilisation chinoise, p. 446, 447.)

<sup>62</sup> Granet. Danses et légendes, p. 505, 509.

<sup>63</sup> Традиция *пляшущих на одной ноге королей* сохранялась в Сиаме и Камбодже до XIX в. Пропавшая борозда в знак десакрализации земли, что вождь совершал обычно в начале полевых работ, король был обязан прислониться к дереву и стоять, подогнув правую ногу к колену левой (см.: Leclère. Le Cambodge, p. 297).

<sup>64</sup> Li ki, С., II, p. 30, 34.

<sup>65</sup> Школа Моцзы, преподававшая логику, была, как рассказано ниже, сектой проповедников. Возможно, там преподавалась и риторика. В истории преподавания в Китае этот случай исключительный.

<sup>66</sup> Granet. Fêtes et chansons, p. 224 sqq.

<sup>67</sup> Мы располагаем подобным плачем; традиция ему приписывает еще и характер процедурного заклинания. В суде боролись, обмениваясь ритмически пословицами. Granet. Fêtes et chansons, p. 261 sqq.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 235, 266, 267.

<sup>69</sup> Самые характерные образцы содержатся в «Чу цы». Это «Юань ю» и «Чжао хунь».

<sup>70</sup> Об обучении без слов см. ниже. Пока же отметим связь этого учения и практики подтверждения улыбкой обращенного. Также улыбкой отец признавал новорожденного своим ребенком в тот момент, когда давал ему имя, а значит, наделял личностью и душой. Заметна взаимосвязь этих при-

емов и доктрин выражения мысли с магией дыхания. Слова, обороты речи, ритмы одновременно и символичны, и вещественны.

## Книга II

<sup>1</sup> *Hackmann H. Chinesische Philosophie. München, 1927, S. 35.*

<sup>2</sup> *La civilisation chinoise, p. 222.*

<sup>3</sup> Heou Han chou (Хоу Хань шу), p. 115; Houai-nan tseu (Хуайнаньцзы), p. 4.

<sup>4</sup> Houai-nan tseu (Хуайнаньцзы), p. 4; Song chou (Сун шу), p. 27; Kouo yu (Го юй), p. 8; *Granet. Danses et légendes, p. 258.*

<sup>5</sup> Lie tseu (Лецзы), *Le P. Wieger. Les Pères du système taoïste, p. 141.*

<sup>6</sup> *La civilisation chinoise, p. 292.*

<sup>7</sup> По этому вопросу см.: *Biot. Astronomie chinoise; D'Oldenberg. Nakshatra und Sieou; de Saussure. Les Origines de l'astronomie chinoise; Maspero. La Chine antique, p. 607 sqq.; Rey. — Sciences orientales, p. 333 sqq.*

<sup>8</sup> Tch'ouen ts'ieou fan lou (Чунь цю фань лу), p. 7.

<sup>9</sup> Chan hai king (Шань хай цзин), p. 12; *Granet. Danses et légendes, p. 495, note 2.*

<sup>10</sup> *La civilisation chinoise, p. 272.*

<sup>11</sup> Это слово входит в выражение «фан ши», означающее «колдун», «волшебник». См. там же. С. 298, 299.

<sup>12</sup> *La civilisation chinoise, p. 265.*

<sup>13</sup> См. ниже.

<sup>14</sup> *Chavannes. Le T'ai chan, p. 451 sqq.*

<sup>15</sup> *Granet. La Religion des Chinois, p. 55; idem. Danses et légendes, p. 233.*

<sup>16</sup> *Granet. Danses et légendes, p. 245 sqq., p. 257 sqq.*

<sup>17</sup> *Granet. Danses et légendes, p. 249; idem. La Religion des Chinois, p. 52; Li ki, C., I, p. 726.*

<sup>18</sup> SMT, I, p. 242, 243; *Biot. Le Tcheou li, ou les Rites des Tcheou, I, p. 201.*

<sup>19</sup> SMT, I, p. 247; *La civilisation chinoise, p. 281.*

<sup>20</sup> *Granet. Danses et légendes, p. 231 sqq.*

<sup>21</sup> Kouo yu (Го юй), I; SMT, I, p. 251 sqq., 746 sqq.; *Biot. Le Tcheou li, p. 167, 276.*

<sup>22</sup> SMT, I, p. 62.

<sup>23</sup> SMT, I, p. 62, 79; *Granet. Danses et légendes, p. 249 sqq.*

<sup>24</sup> Вырождающейся династии соответствует ослабленное пространство.

<sup>25</sup> *La civilisation chinoise, p. 27, 28, 48, 49.*

<sup>26</sup> О литургическом применении времени см.: *Granet. Le dépôt de l'enfant sur le sol //Rev. arch., 1922, p. 34 — 46.*

<sup>27</sup> *Ibid., p. 35.*

<sup>28</sup> *Granet. Danses et légendes, p. 286 sqq.*

<sup>29</sup> Ibid, p. 238 sqq.; окраины вселенной образуют своего рода *внесовременное* пространство, соответствующее мифологическим временам; *этот неочеловеченный мир находится вне исторического времени.*

<sup>30</sup> La civilisation chinoise, p. 413.

<sup>31</sup> *Chavannes*. Le T'ai chan, p. 462.

<sup>32</sup> La civilisation chinoise, p. 345; *Granet*. Danses et légendes, p. 21 sqq.

<sup>33</sup> SMT, Introduction, p. CXLIII sqq.; La civilisation chinoise, p. 20.

<sup>34</sup> *Granet*. Danses et légendes, p. 241 sqq.

<sup>35</sup> SMT, I, p. 58 sqq.

<sup>36</sup> *Granet*. Danses et légendes, p. 116 sqq.; La civilisation chinoise, p. 446.

<sup>37</sup> Yue ling (Юэ лин), Li ki (Ли цзи), С., p. 371.

<sup>38</sup> Ibid., p. 303, 402.

<sup>39</sup> *Granet*. Danses et légendes, p. 262 sqq.

<sup>40</sup> Ibid., p. 254.

<sup>41</sup> Ibid., p. 241 sqq., 250 sqq., 257 sqq.

<sup>42</sup> Ibid., p. 243, 244, 248.

<sup>43</sup> Ibid., p. 245, 248, 268.

<sup>44</sup> Ibid., p. 270.

<sup>45</sup> Ibid., p. 271; La civilisation chinoise, p. 221.

<sup>46</sup> La civilisation chinoise, p. 231 sqq.

<sup>47</sup> Ibid., p. 223 sqq.

<sup>48</sup> *Granet*. Danses et légendes, p. 305 sqq.

<sup>49</sup> SMT, III, p. 400.

<sup>50</sup> SMT, I, p. 49; Yi king, L., p. 365, 368.

$[5 \times 366 = (384 \times 2) + (354 \times 3) = 768 + 1062 = 1830]$

<sup>51</sup> Может быть, также и шести дням, окружающим оба ежегодных равноденствия // SMT, III, p. 320 sqq.; Yue ling, 5-й и 11-й месяцы.

<sup>52</sup> *Granet*. Danses et légendes, p. 330 sqq., p. 470, 476.

<sup>53</sup> Или же на девятый и третий месяцы.

<sup>54</sup> *Granet*. Danses et légendes, p. 327 sqq.; La civilisation chinoise, p. 175 sqq., 233 sqq.

<sup>55</sup> *Granet*. Fêtes et chansons anciennes de la Chine, p. 178 sqq.

<sup>56</sup> *Granet*. La Religion des Chinois, p. 16; La civilisation chinoise, p. 189.

<sup>57</sup> La civilisation chinoise, p. 45, 228. «Десять тысяч лет» аналогичны обращению «Сын Неба»; оба этих выражения *указывают* на государя.

<sup>58</sup> Напомним, что нам не известен ни один фрагмент философского содержания, который мы могли бы с достаточной очевидностью отнести ко времени до V в. до н. э.

<sup>59</sup> *Hu Shih*. The Development of Logical Method in Ancient China; *Tucci*. Storia della filosofia cinese antica, p. 15; *Suzuki*. A Brief History of Early Chinese Philosophy, p. 15.

<sup>60</sup> *Maspero*. La Chine antique, p. 482—483. На с. 273 и следующих той же работы высказаны довольно отличные от этих мысли, которые, похоже,

основываются на ином истолковании. Сопоставьте с: *Wieger. Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine, depuis l'origine jusqu'à nos jours*, p. 127.

<sup>61</sup> *Maspero. La Chine antique*, p. 483, note 1, p. 499 sqq.

<sup>62</sup> Ts'ien Han chou (Цянь Хань шу), 30, p. 15b.

<sup>63</sup> Этот трактат, «Помесячные приказы» («Юэ лин») (см.: Li ki, С., I, p. 330 sqq.), дошел до нас в трех редакциях, сохраненных в «Веснах и осенях Люя» («Люйши чуньцю»), сочинении «Философа из Хуайнани» («Хуайнаныцзы») и «Записках о ритуале» («Ли цзи»).

<sup>64</sup> Трактат «Комментарий привязанных слов» («Си цы чжуань») является приложением к учебнику гадания «И цзин» (см.: Y king, L., p. 348 sqq.). Сопоставьте: *Legge. Prolegomenes* (ibid., p. 26 sqq., p. 36 sqq.) с *Maspero. La Chine antique*, p. 480.

<sup>65</sup> SMT, III, p. 301 sqq.; *Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 321.

<sup>66</sup> Mö tseu, p. 7; см.: *Forke. Mo Ti, des Socialthikers und seiner Schüler philosophische Werke*, S. 324. Масперо придерживается мнения, что авторы «И цзин» и создали теорию Инь и Ян. Хотя им признается, что творчество Моцзы относится к более позднему времени, чем эта книга, он все же допускает, что данное место является вставкой, соглашаясь при этом, что оно составляет часть считающейся подлинной главы этого произведения.

<sup>67</sup> Che king (Ши цзин), С., p. 35.

<sup>68</sup> Ibid., p. 39, 159, 254.

<sup>69</sup> Ibid., p. 144.

<sup>70</sup> Ibid., p. 165.

<sup>71</sup> Ibid., p. 197.

<sup>72</sup> Ibid., p. 161.

<sup>73</sup> Ibid., p. 78.

<sup>74</sup> Ibid., p. 161

<sup>75</sup> Ibid., p. 185, 190; *La civilisation chinoise*, p. 171, 189.

<sup>76</sup> Che king, p. 23, 104, 143, 202, 324; *Granet. Fêtes et chansons*, p. 246, note 1.

<sup>77</sup> Ibid., p. 349, 463.

<sup>78</sup> Ibid., p. 362; *La civilisation chinoise*, p. 265. Следует отметить, что древность практики, из которой развилось известное китайское искусство геомантии, доказываемая местом в «Ши цзине», где о ней идет речь. Предметом геомантии (фэншуй) было выявление ценности мест с учетом водных потоков (шуй) и ветров (фэн); в последнем случае всегда принималось во внимание расположение гор. Легко заметить интерес, который бы представляли при этом слова «инь» и «ян», первоначально служившие для обозначения теневой и солнечной стороны горы. Нельзя также не заметить, что в этом пассаже для обозначения осмотра теневых и солнечных склонов применено слово «цзин». Оно обозначает столб в солнечных часах, тень от которого, подобно часовой стрелке, показывает

время. Оно же своей графикой и произношением близко к слову, означающему «столица».

<sup>79</sup> *La civilisation chinoise*, p. 265.

<sup>80</sup> *Maspero. La Chine antique*, p. 482. Толкователи, приписывающие автору «Си цы чжуань» создание «метафизической» системы, в центре которой находятся понятия Инь и Ян, должны бы сами упомянуть этот факт. В то же время они, ничтоже сумняшеся, предполагают, что эти термины входят в два предложения, в которых автор «Си цы чжуань» о них не упоминает. Переводя эти два предложения, Масперо позаботился в скобках вставить эти два слова «инь» и «ян», не существующие в китайском тексте. Доверившись комментаторам, Масперо не поколебался их восстановить.

<sup>81</sup> *Yi king (И цзин)*, L., p. 355.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 349.

<sup>83</sup> Такова традиционная интерпретация, сохранившаяся в комментарии. Бросается в глаза сексуальный характер этих представлений. К этому вопросу мы еще вернемся.

<sup>84</sup> *Yi king (И цзин)*, L., p. 372.

<sup>85</sup> Если верить традиции, «Гуй цзан» служил руководством по гаданию династии Инь и сохранялся ее потомками, князьями династии Сун. «И цзин» была книгой Чжоу, преемников Инь.

<sup>86</sup> В «И цзине» практически нет мифологических сюжетов. Отсюда ее популярность в школе моралистов, причисляющих себя к последователям Конфуция. Это обеспечило ей и сохранность.

<sup>87</sup> *Ts'ien Han chou (Цянь Хань шу)*, 30, p. 15b.

<sup>88</sup> *Granet. Danses et légendes*, p. 253. Можно было бы перевести и как долина Ян.

<sup>89</sup> *Tchouang tseu (Чжуанцзы)*. *Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 383.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>91</sup> *Granet. Danses et légendes*, p. 435 sqq.

<sup>92</sup> Надо заметить, что, как и сущность (субстанция) (= пицца), ритм изображается знаком напитка. См. далее.

<sup>93</sup> Смешаны не только представления о ритме и сущности. Противоположность насыщенных противоречиями терминов, относимых то ко времени, то к пространству, заставляет к тому же допускать мысль об их противопоставлении и чередовании. Я уже отмечал родство понятий «бянь» (цикличность развития) и «тун» (взаимопроникновение).

<sup>94</sup> «Хэ» и «тяо» вызывают одновременно представление о музыкальной и сущностной (пищевой) гармонии. Ее знаком служит отвар. См.: *La civilisation chinoise*, p. 283.

<sup>95</sup> Этот момент нуждается в объяснении. Дальше я постараюсь это сделать.

<sup>96</sup> Надо заметить, что выражение «хэ тяо», где слова поменялись местами, означает: «Внести гармонию и привести к согласию» (речь о первичных вкусах пищи). Ритм и сущность являются предметом интуиции.

<sup>97</sup> Mò tseu, p. 7.

<sup>98</sup> Слово «цзе» означает сустав, соединение, звено и вызывает в сознании образ перемычки на стволе бамбука. Это еще и название инструмента, которым отбивается такт. (Царь, отбивая такт четырьмя временами года, побуждает Инь и Ян действовать гармонично.) Кроме того, им обозначаются временные сроки, которые служат для придания ритма временам года. Наконец, данный иероглиф является обозначением верности и чистоты, а также умеренности, меры. Похоже, что все конкретные стороны понятия меры подразумевают музыкальный образ, связанный вроде бы с музыкальным инструментом из бамбука. О размере инструмента судят по количеству звеньев.

<sup>99</sup> Дождь и роса послужили в поэзии мотивами, знаковыми для определенных времен года. Дождь и роса противопоставляются. Мысль о дожде ассоциируется с женскими по своей природе представлениями «инь», роса вызывает в памяти мысль о княжеских благодеяниях, «ян». Заметим, что в перечне Пяти знаков в «Великом плане» («Хун фань») «ян» противопоставлен дождю (SMT, IV, p. 228), что, к слову сказать, подтверждает, что, во-первых, «теория», относящаяся к Инь и Ян, была известна авторам «Хун фань», а, во-вторых, Инь и Ян были конкретными категориями.

<sup>100</sup> Наиболее интересен миф о Си-Хэ. Согласно традиции, старшему из Си и старшему из Хэ, главным астрономам, дублировавшим государя, было поручено наблюдать одному за Инь, другому за Ян (SMT, p. 43, 44, note 1; *Granet. Danses et légendes*, p. 253).

<sup>101</sup> В данном случае я не использую больших букв, ибо речь не о противопоставлении двух начал, а лишь о контрасте двух признаков.

<sup>102</sup> Согласно одной из традиций, относящейся к используемым при гадании символам, которые «И цзин» представляет графически с помощью цельных, непрерывных линий или же линий, прерванных посередине, прорицатель обязан использовать ярлыки, одна сторона которых должна была оставаться нетронута и выпукла, тогда как другая — вогнута. Дело в том, что «ян» выражает мужское начало и равнозначен «выпуклости», тогда как «инь» равнозначен женскому началу и равен «вогнутости». Лучшим переводом оборота из «Си цы чжуань» в терминах гадания было бы: «раз (сторона) инь, раз (сторона) ян».

<sup>103</sup> *La civilisation chinoise*, p. 21, 27, 29, 31, 49, 52, 412.

<sup>104</sup> *Li ki*, С., p. 345, 348, 377, 382.

<sup>105</sup> *Малый календарь династии Ся; Та Тай ли ки (Да Дай ли цзи)*, p. 47.

<sup>106</sup> *Granet. Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, p. 53 sqq.

<sup>107</sup> Выше я уже писал об этом подробнее.

<sup>108</sup> *Та Тай ли ки*, p. 47.

<sup>109</sup> *Yue ling* и *Малый календарь династии Ся*.

<sup>110</sup> Ibid.; Wang tche, Li ki, C., I, p. 283, 332, 340, 389.

<sup>111</sup> *Granet*. Fêtes et chansons anciennes de la Chine, p. 54.

<sup>112</sup> Che king, C., I, p. 160; *Granet*. Fêtes et chansons, p. 56; La civilisation chinoise, p. 191.

<sup>113</sup> *Granet*. Fêtes et chansons, p. 184; Li ki, C., p. 652 sqq. Собака — это животное ян.

<sup>114</sup> *Granet*. Fêtes et chansons, p. 181; *idem*. Danses et légendes, p. 305 sqq.

<sup>115</sup> La civilisation chinoise, p. 189 sqq., 281.

<sup>116</sup> Это жилища умерших (см.: *Granet*. La vie et la mort, croyances et doctrines de l'antiquité chinoise, p. 15 sqq.). Мертвый сезон — это сезон умерших (см.: *Granet*. Danses et légendes, p. 321 sqq.). Философы превратили этот сезон в сезон инь, сезон смерти, а Инь — в символ разрушительных сил.

<sup>117</sup> *Granet*. La vie et la mort, p. 15 sqq.; SMT, III, p. 305.

<sup>118</sup> *Granet*. Danses et légendes, p. 570 sqq.; Малый календарь династии Ся, 10-й месяц.

<sup>119</sup> Tchouang tseu. *Wieger*. Les Pères du système taoïste, p. 369. Это правило откомментировано оборотом: «Раз время подъема, раз время спуска». Несколько дальше Чжуанцзы говорит: «Раз вверх, раз вниз».

<sup>120</sup> Yi king, L., p. 393. Выражение «десять тысяч», а точнее, «десятки тысяч» (иначе говоря, вся совокупность символических реалий) обозначает 11 520 реалий Инь и Ян, представленных в 64 гексаграммах прорицатель.

<sup>121</sup> См. по этому вопросу категорические утверждения де Гроота (Fêtes d'Emou, p. 745 французского перевода). Недавно стало более модным видеть повсюду, даже в письменности, фаллические изображения (см.: *Karlgren*. Some fecundity symbols in ancient China // Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities. № 2. Stockholm, 1930). Китайская литература изобилует сексуальными мотивами. Вместе с тем нет оснований считать, что китайцы когда-либо обожеествляли секс. Во всяком случае, они воздерживались противопоставлять Инь и Ян, даже когда думали о них как о мужском и женском началах.

<sup>122</sup> *Maspero*. La Chine antique, p. 480 sqq., 270 sqq.

<sup>123</sup> *Granet*. Fêtes et chansons, p. 79; La civilisation chinoise, p. 196, 209 sqq.

<sup>124</sup> La civilisation chinoise, p. 176 sqq.

<sup>125</sup> Kouan tseu (Гуаньцзы), C., p. 3; *Granet*. Fêtes et chansons, p. 132.

<sup>126</sup> La civilisation chinoise, p. 373.

<sup>127</sup> Che king, C., p. 78.

<sup>128</sup> *Granet*. Fêtes et chansons, p. 224 sqq.

<sup>129</sup> Ibid., p. 43. Оба оборота взаимозаменяемы. Они служат выявлению как ритма вселенной, так и ритма жизни общества. Приписываемая Ян — юношам инициатива свидетельствует о первенстве, отдан-

ном мужчинам после перехода к агнатической (от лат. — родство по отцу) организации семейных отношений. Следует заметить, что ранее инициатива в создании семьи принадлежала девушкам: классический оборот чередующегося действия Инь и Ян в первую очередь вспоминает о «стороне инь».

<sup>130</sup> *Granet. Fêtes et chansons*, p. 92, 146 sqq., 261 sqq.; *La civilisation chinoise*, p. 186.

<sup>131</sup> *Granet. Fêtes et chansons*, p. 244 sqq.

<sup>132</sup> В противоположном смысле высказывается Maspero в «*La Chine antique*», p. 482.

<sup>133</sup> Само представление об Инь и Ян подчиняется идее чередования: отец — это «ян», а его сын — «инь», но по отношению к собственным сыновьям «ян». Министр — «инь», но, наследуя трон и становясь государем, превращается в «ян». Когда говорят, что Инь — это символ смерти и наказания, а Ян — принцип жизни, то хотят сказать, что одним подчеркивается власть министра, а другим — власть государя. Вместе они образуют пару. См.: *Granet. Danses et légendes*, p. 117–421.

<sup>134</sup> *La civilisation chinoise*, p. 183, 231 sqq.

<sup>135</sup> *Granet. Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, p. 272 sqq.

<sup>136</sup> В логическом смысле слова.

<sup>137</sup> Согласно Шаванну, «философия чисел», «подобная пифагорейскому учению, сверкала в Китае ярким блеском». Вероятно, легче признать блеск этой «философии», чем определить ее влияние и выявить принципы. Сделанные за несколько лет наблюдения позволяют мне разве что высказать несколько замечаний об отношении китайцев к числам. Еще преждевременно затрагивать вопрос о происхождении их взглядов; не буду я и высказывать каких-либо гипотез или проводить какие-то параллели, а ограничусь рассмотрением собственно китайских представлений. Я попытался их понять, занимаясь разными вопросами — о местоположениях, стихиях, знаках прорицателей, о музыкальных трубах и т. п., выбранных в соответствии с придаваемым им самими китайцами значением. Мне пришлось открывать факты и устанавливать их исторический порядок. Более того, я не мог не показать, как удалось эти факты обнаружить. Я также должен был интерпретировать их, хотя наш язык с трудом поддается выражению китайских взглядов. В этой главе мне предстоит раскрыть одну из основных черт китайской мысли, а именно крайне уважительное отношение к числовой символической при крайнем равнодушии к любой количественной концепции, и вряд ли должен я извиняться за дотошность своих анализов и длину главы.

<sup>138</sup> По этому вопросу ознакомьтесь с дискуссией, начатой А. Реем в «*Sciences orientales*», p. 389 sqq.

<sup>139</sup> Китайцы считают с момента пресращения месячных.

<sup>140</sup> *Houai-nan tseu*, 4. См. также: *Ta Tai li ki*, p. 81.



<sup>141</sup> Дни учитываются по десятизначному циклу. Согласно мифологии, насчитывалось десять Солнц.

<sup>142</sup> Соответственно насчитывается 12 Лун.

<sup>143</sup> Числа могут побудить заняться индукцией.

<sup>144</sup> Равнозначность единицы (и) и Неба (тянь) столь совершенна, что «тянь и» пишется без соединительного слова.

<sup>145</sup> Иероглифы десятизначного цикла называются «десятью стволами» («гань»); иероглифы двенадцатизначной группы — «двенадцатью ветвями» («чжи»). Хотя «гань» и противопоставляют «чжи», как ствол ветвям, «чжи», как и «гань», обозначает вертикально воткнутый в землю шест. «Гань», как и «чжи», служит для того, чтобы определять место, отмечать положение (геометры используют знаки десятизначного цикла для обозначения углов своих фигур), но «стволы» и «ветви» служат еще и для сопоставления величин: «чжи» (ветвь) означает «измерять», «считать», «число», «количество», а выражение «жо гань» («жо» значит «такой», «гань» — «ствол») означает «такое-то число», «столько-то».

<sup>146</sup> SMT, III, p. 305. Шаванн неверно перевел это «жэнь» как «добро-ту».

<sup>147</sup> SMT, III, p. 308.

<sup>148</sup> Все эти образы связаны с представлением о Матери-Земле.

<sup>149</sup> Li ki, C., I, p. 342. Согласно «Помесячным приказам» («Юэ лин»), первые раскаты грома приходятся на третий день после весеннего равноденствия. Тогда же глашатай с деревянной колотушкой и колокольчиком провозглашает обязательные для женщин запреты. Я должен настаивать на обрядовом значении образов, вызываемых, по словам китайских толкователей, циклическими знаками. Слишком много китаистов склонно видеть в них лишь схоластическую игру слов. См.: SMT, III, p. 303, note 1, а также на следующих страницах.

<sup>150</sup> *Granet. La vie et la mort*, p. 12 sqq.

<sup>151</sup> См. с. 196—197, 215—216.

<sup>152</sup> См. с. 221.

<sup>153</sup> О значении этих перестановок с обменом атрибутами и их взаимосвязи с иерогамией см. ниже.

<sup>154</sup> SMT, III, p. 325.

<sup>155</sup> SMT, III, p. 326.

<sup>156</sup> «Цы» означает «порядок», «ряд», «место», «положение». Толкователи видят в «числах» календаря обозначения астрономических и солярных точек или положений.

<sup>157</sup> Здесь преждевременно разбирать вопрос о происхождении — китайском или чужеземном — системы из двенадцати парных часов, задуманных для того, чтобы с двух сторон охватывать каждую из точек двенадцатилучевой розы. Китайская мифология допускает реальность существования 10 Солнц и 12 Лун.

<sup>158</sup> Для того чтобы получить 24 точки с помощью 10 + 12 циклических знаков, начинали с добавления 4 обозначений, данных 4 угловым направлениям, а затем использовали 12 знаков двенадцатизначного цикла и только 8 знаков из цикла десятизначного. Два остающихся знака десятизначного цикла образовывали пару, которая сохранялась для обозначения центра (см.: Houai-nan tseu, 2; *Granet. La vie et la mort*, p. 13, note 2). Заметьте, что делению на 24 направления соответствует административное устройство в 24 службы, распределенные по 4 управлениям; они доверялись чиновникам, ранг которых обозначался названием той или иной птицы. Некоторые из них были представлены в приметах календаря. Начальник всех этих служб звался «фениксом» и как таковой возглавлял календарь (см.: Tso tchouan, С., t. III, p. 276, 277; *Granet. Danses et légendes*, p. 236, note 1). Обратите внимание, что эти 24 полумесяца по 15 дней в свою очередь подразделяются каждый на 3 периода по 5 дней. К 72 периодам по 5 дней, образующим год ( $360 = 72 \times 5$ ), прикреплены 72 календарные пословицы, служащие предметными рубриками (см.: *Granet. Fêtes et chansons*, p. 54). Кроме того, существует еще одно деление дней года на 30 ( $= 5 \times 6$ ) периодов по 12 дней (см.: *Granet. Fêtes et chansons*, p. 54, 132; *Kouan tseu*, 14; *Granet. Danses et légendes*, p. 270, note 1; p. 358, note 1). В этих различных системах проявляется близость классификаций, основывающихся на 5 и на 6.

<sup>159</sup> Заметьте это двоякое действие пяти, множителя 12 ( $= 6 \times 2$ ) и 6, множителя 10 ( $= 5 \times 2$ ).

<sup>160</sup> В сочетании с территориальной экзогамией. Известно (см.: *La civilisation chinoise*, p. 178, 204; *Granet. Danses et légendes*, p. 155), что должна была существовать гармония между владением, жилищем, местоположением и именем.

<sup>161</sup> К «ба цзы» прибегали начиная с эпохи Тан, если не раньше, во время династии Хань. В любом случае «Чжоуские ритуалы» («Чжоу ли») (*Biot. Le Tcheou li, ou les Rites des Tcheou*, II, p. 307) подтверждают, что в древности при подборе жениха и невесты учитывали их год, месяц, день рождения и личное имя.

<sup>162</sup> *Granet. Danses et légendes*, p. 159. Это обыкновение предполагает, что между личным именем, которое держалось в секрете, и фамилией, обычно известной, существовала связь, сходная с той, что существует между сущностью («су») и видом («лэй»). Фамилии раскрывали индивидуальную («лэй») добродетель («дэ»). Она соответствовала четырем индивидуализациям, которые в силу относящихся к переселению душ представлений вроде бы отвечали набору из четырех имен («мин»), отличающих четыре следующих одно за другим поколения (*Granet. Danses et légendes*, p. 368). Личное имя («мин») указывало на место личности в черед поколений одной семьи, отмечая как бы ее уровень.

<sup>163</sup> См.: SMT, I, p. 169, 175, 176. Похоже, что данные археологии подтвердили основательность традиции.

<sup>164</sup> *Granet. Danses et légendes*, p. 158. Оба рассказа содержатся в текстах, аналогичных по направлению, времени создания, стилю.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 157 sqq. Согласно ритуальному принципу, духи не едят ничего, кроме того, что в силу природы жертвователя и жертвы принадлежит к одному виду с ними.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>167</sup> См.: Tch'ouen ts'ieu fan lou, 13. В приносимой весне жертве все подчинено 8 (семи, когда речь о лете, девяти — осени). Если, к примеру, хотят вызвать дождь, нужно, чтобы танцевали 8 танцоров, пожертвовать 8 рыб, соорудить курган в 8 стоп с каждой стороны, изготовить 8 драконов: одного большого — в 8 стоп длиной и 7 маленьких — в 4 стопы, и т. д.

<sup>168</sup> SMT, III, p. 308, 309.

<sup>169</sup> *Granet. La vie et la mort*, p. 1 sqq. Семь, равнозначное в данном примере «шэнь» (=Юг – Юг – Запад), в предшествующем примере было равноценно «сы» (=Юг – Юг – Восток). Приданные одной и той же группе предметов и явлений цифры (72, 12, 2) могут расцениваться как равнозначные; аналогичным образом число, приданное двум различным группам, может изменять свой символический смысл. Это всего лишь простое последствие столкновения двух различных классификационных систем.

<sup>170</sup> Tso tchouan, С., III, p. 327. Отрывок из речи, приписываемой современнику Конфуция Янцзы.

<sup>171</sup> См. выше. Ср. с: Yo ki в Li ki, С., II, p. 83. Эти соответствия установлены под влиянием различных классификационных систем, в особенности системы классификации, основывающейся на числе 5.

<sup>172</sup> SMT, IV, p. 219 sqq. Включенный в качестве главы в «Шу цзин», «Хун фань» был также вставлен в свой труд Сыма Цянем. Традиция относит его к III или II тысячелетию до н. э. Из современных критиков одни датируют его VIII в. до н. э., другие — III в. до н. э. По составу текста «Хун фань» трудно отнести ко времени ранее VI—V вв. до н. э. На мой взгляд, трактат может быть датирован временем зарождения письменной литературы.

<sup>173</sup> *Wieger. Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, p. 57.

<sup>174</sup> SMT, IV, p. 221. Временно я сохраняю перевод Шаванна.

<sup>175</sup> SMT, IV, p. 219, note 5. Ср.: *Maspero. La Chine antique*, p. 440, note 4.

<sup>176</sup> *Naito. On The Compilation of the Shoo king; Honda. On the date of Compilation of the Yi king.*

<sup>177</sup> Диалог между основателем династии Чжоу и братом тирана Чжоу Синем, чья развращенная нравственность привела к гибели династию Инь. Этот разговор соответствует открытию нового мира после передачи принципов, или залогов, власти от одной семьи другой.

<sup>178</sup> Как мы это увидим, пять стихий равноценны соответственно 1, 2, 3, 4, 5, а значит, вместе (символ центра, пять, не должен считаться) 1+2+3+4 образуют ровно 10, что равнозначно 1.

<sup>179</sup> Курсив мой. — *Авт.*

<sup>180</sup> Курсив мой. — *Авт.*

<sup>181</sup> Шаванн (SMT, IV, p. 219, note 5) находит странным очередность, принятую в «Хун фань». Не колеблясь, он даже предлагает исправить текст. Ведь он начал с допущения, что наиболее старые из перечислений прибегали к иной очередности (Введение, р. СХLIII), к так называемому триумфальному порядку. Поскольку он относит «Хун фань» ко времени ранее III в. до н. э., ему нужно найти в содержащемся в «Хун фань» перечислении, на самом деле наиболее древнем, ошибку, которую он исправит таким образом, что оно станет похожим на другие перечисления, уже объявленные ранее древнейшими. Преемники Шаванна отказались от его исправления, которое было признано неприемлемым, потому что в другом тексте содержится подтверждение редакции данного места в «Хун фань». Но они воздерживаются от поисков смысла, который может содержаться в данном порядке перечисления, попросту утверждая, что любые числовые толкования анахроничны.

<sup>182</sup> Эта очередность соответствует той, что зовется порядком производства стихий.

<sup>183</sup> За исключением пары «моу цзи» («центр»), о двух иероглифах которой говорится, что они обозначают «Центральный дворец». Отметим, что в «Хун фань» земля рассматривается как центр и, как в «Юэ лин», обозначена числом 5, а не 10.

<sup>184</sup> 5, сохраняемое в «Юэ лин» как символ центра, оказывается увязано с днями, образующими стержень года. Они не подсчитаны, но, может быть, их не 5, а 6, ибо в солнечном годе насчитывается 366 дней.

<sup>185</sup> Равнозначности: Низ – Север – Вода; Верх – Юг – Огонь; Левое – Восток – Дерево; Правое – Запад – Металл. Это существеннейшие данные китайской системы классификаций и соответствий. Обороты в «Хун фань» «Вода увлажняет и стремится вниз; Огонь полыхает и стремится вверх» ясно доказывают, что, во-первых, «Го фэн» открыто ссылается на эту систему; во-вторых, перечисление стихий предполагает их пространственное размещение; и, наконец, в-третьих, поскольку стихии характеризуются числами, наука чисел не была оторвана от знания геометрии.

<sup>186</sup> «Хуан цзи» — 5. Два иероглифа десятизначной пары, соответствующие центру, равно служат обозначениями центрального дворца.

<sup>187</sup> *Granet. Danses et légendes*, p. 482 sqq.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 489.

<sup>189</sup> См. дальше.

<sup>190</sup> *Lie tseu. Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 131.

<sup>191</sup> *Granet. Danses et légendes*, p. 568, 244.

<sup>192</sup> Ibid., p. 478, note 1 и 2.

<sup>193</sup> Это был император Хуэйцзун династии Сун (1101–1125).

<sup>194</sup> Ниже мы увидим, что они восходят по меньшей мере к «Си цы чжуань», произведению, лишь немногим менее древнему, чем «Хун фань».

<sup>195</sup> Tcheou li (Чжоу ли). *Biot*, II, p. 75, 70.

<sup>196</sup> Осевая линия называется путем («лу» или «дао») в тысячу ли.

<sup>197</sup> *Granet. Danses et légendes*, p. 116–119 (note).

<sup>198</sup> Ta Tai li ki, 66.

<sup>199</sup> Tcheou li (Чжоу ли). *Biot*, II, p. 70; SMT, IV, p. 226, 227; Yi king, L., p. 369, note, 371.

<sup>200</sup> Yi king, L., p. 365.

<sup>201</sup> Ts'ien Han chou, 98, p. 7 b.

<sup>202</sup> SMT, I, p. 3–7.

<sup>203</sup> Ibid.

<sup>204</sup> SMT, III, p. 484.

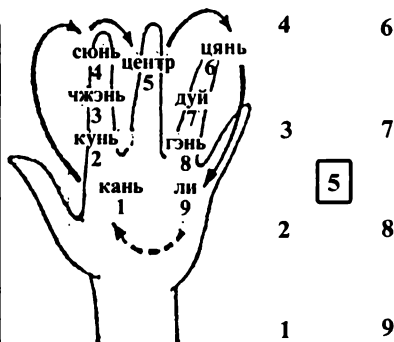
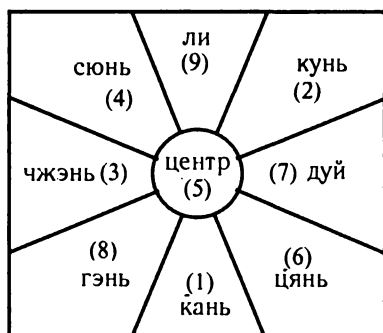
<sup>205</sup> Я не утверждаю, что триграммы были начертаны прежде гексаграмм. Решения этого вопроса не может быть. Но не думаю, что после того, как образованы 8 в квадратной степени гексаграмм, можно не заметить, что они сводимы к 8 триграммам. Масперо верит в более раннее появление гексаграмм. Вопреки существующей в Китае традиции он подкрепляет это предположение рассуждениями, постичь которые я не в состоянии. Их отправной точкой является, на мой взгляд, глубокое заблуждение. Масперо утверждает, что, помимо первой пары гексаграмм, все остальные образованы перевертыванием, когда вторая гексаграмма каждой пары становится первой перевернутой. Но пары 27–28, 29–30, 61–62 никак не могут быть образованы таким перевертыванием. Они построены из полностью симметричных гексаграмм, которые, если их перевернуть, воспроизведут сами себя. К тому же было бы нетрудно доказать, что очередность, принятая в «И цзине», предполагает, что гексаграммы состояются из двух наложенных одна на другую триграмм. Правда, такое доказательство увело бы нас в сторону от темы и грозит оказаться слишком долгим.

<sup>206</sup> Это не относится к магическому квадрату того типа, что изображен ниже. К слову сказать, я не нашел никаких его следов в древней литературе.

4	11	3
5	6	7
9	1	8

<sup>207</sup> Мысль, что триграммы в одно и то же время суть страны света и числа, отнюдь не является игрой ума какого-то схоласта. По сей день на ней продолжает основываться метод прорицания, распространенный по

всему Дальнему Востоку, в частности среди манов Тонкина (см.: ВЕФЕО. VII, р. 109; автор наблюдения не заметил его важности, поскольку решил, что видит перед собой расположение Фуси). Как, например, определить часть дома, где беременной женщине запрещается вбивать гвозди из опасения, что она может пригвоздить свой плод? Начинают с того, что дом делят на 9 помещений, отмеченных иероглифом «центр» и названиями восьми триграмм, ориентированных в соответствии с расположением царя Вэня. Затем на ладони пишут эти восемь наименований и слово «центр». Оно изображается на втором суставе среднего пальца. С другой стороны, на ладони у основания указательного пальца и на трех его суставах, а затем на трех суставах безымянного и у основания мизинца на ладони записываются наименования восьми триграмм, которые таким образом оказываются расположены в порядке, который им предписан их нумерацией у Чжэн Сюаня. Следуя этой очередности в направлении, указанном стрелой, подсчитывают, начиная с точки, определяемой тем, является ли год зачатия годом «инь» (четным) или «ян» (нечетным), иначе говоря, его местом в шестидесятеричном временном цикле, количество остановок в соответствии с количеством единиц в числе месяца, когда произошло зачатие: триграмма, на которой в результате останавливаются, указывает запрещенную страну света. Предположим, что ребенок зачат на шестой месяц первого, то есть нечетного, года цикла; исходя из центра (нечетное — 5), а поскольку и по направлению стрелы, и в порядке нумерации следующая триграмма «кань», то есть «север», значит, вся северная половина дома роженице запрещена. Заметим, что стоящие напротив друг друга числа в сумме дают 10 (с пятью в центре): это расположение двойной колонкой равнозначно расположению магическим квадратом. Правда, само по себе оно не дает никакой ориентации по странам света.



<sup>208</sup> Падение первых Хань и начало новых Хань, их преемников, образуют эпоху (примерно перед новой эрой), когда по политическим соображениям, как, например, в эпоху династии Сун, изобиловали труды о «И цзине» и

магические диаграммы. Эти произведения, называвшиеся «вэй», образовали традицию, которая считалась как местными, так и иными эрудитами нечистой. Но было бы некритично следовать за ними и датировать эпохой Хань все, что не было замечено в более ранние времена. К тому же «Да Дай ли цзи» признан ортодоксальной традицией, а раз Чжэн Сюань подтверждает свидетельство этого трактата, существуют предпосылки в пользу отнесения магического квадрата к временам до эпохи Хань.

<sup>209</sup> Yi king, L., p. 369.

<sup>210</sup> Tso tchouan, C., II, p. 236.

<sup>211</sup> Yi king, L., p. 375.

<sup>212</sup> Ibid., p. 58, 423.

<sup>213</sup> Ibid., p. 388, 422.

<sup>214</sup> См. схему на с. 128.

<sup>215</sup> См. схему на с. 128.

<sup>216</sup> Po hou t'ong (Бо ху тун), p. 4. В этом случае стихии перечисляются в следующей очередности: металл, дерево, вода, огонь (земля). Она вытекает из равнозначностей, установленных в «Шо гуа» (Yi king, L., p. 430—432), где триграммы перечислены в очередности, предполагающей их расположение по образцу Фуси: триграмма «цянью» соотносится с металлом, «сюнь» — с деревом, «кань» — с водой и «ли» — с огнем. При этом оказываются противостоящими «цянью» и «сюнь», «кань» и «ли». Но такое верно лишь при расположении царя Вэня. Это еще одно доказательство, что обе модели переплетаются, а отнюдь не являются взаимнопротиворечивыми.

<sup>217</sup> Yi king, L., p. 365.

<sup>218</sup> Самое малое кратное и 360, и 384 составляет 11 520, деленное на 2. Поскольку в лунно-солнечном году имелось 6 месяцев по 29 дней и 6 месяцев по 30, всего 354 дня, а китайцы насчитывали в солнечном году 366 дней, образующуюся разницу в 12 дней добавляли каждые пять лет ( $12 \times 5 = 60$ ), что давало по два дополнительных месяца в 30 дней. В итоге третий и пятый годы пятигодичного цикла насчитывали по 384 ( $=354+30$ ) дня. Отметим важность пятигодичного цикла, добавления 60 дней, а также факта, что нормальные годы соотносились с продленными в отношении 3 к 2.

<sup>219</sup> Ts'ien Han chou, 21 а, 9 а.

<sup>220</sup> Я говорю о квадрате, но Небо кругло. Можно поэтому предположить, что каким-то образом небесные числовые расстояния ассоциируются с кругом. Присущее триграммам размещение восьмиугольником обладает тем преимуществом, что предполагает привлечение и круга, и квадрата.

<sup>221</sup> Tcheou li. Biot, II, p. 108.

<sup>222</sup> Yoshiro Harada. Lo Lang, p. 39 английского резюме; с. 61 японского текста, рисунок 27, снимок СХII. Поскольку одна из вращающихся пластинок изготовлена из твердого дерева, а вторая — из мягкого, можно предположить, что этот инструмент воспроизводит древнее орудие для получе-

ния огня. Может быть, это наблюдение окажется бесполезным, если вспомнить, что в различных обрядовых и литературных традициях сохраняется воспоминание о снаряде, служившем для получения огня трением путем вращения. Вероятно, оно все еще применялось в феодальную эпоху. Здесь же мне надлежит ограничиться наблюдением, что существует масса мифологических данных, подтверждающих связь темы огня и темы вращения, колеса и оси в соединении с темами качелей, шеста с призом и гномона солнечных часов. Ниже будет сказано об определенном отношении этих тем к представлению о Дао и к практике иерогамии. Добавлю только, что изобретение расположения триграмм, известного как расположение царя Вэня (в отношении, как я только что показал, с магическим квадратом, то есть с размещением чисел в порядке, напоминающем свастику), традицией связывается с испытанием, которому подвергается будущий вождь. Происходящее во время празднования самой длинной ночи, это испытание приводит к обновлению года и царских добродетелей, причем празднества заканчиваются как только вторично зажигаются факелы. А тема вновь зажигаемых факелов вроде бы связана с целой совокупностью действий и метафор, окружающих иерогамию.

<sup>223</sup> Yi king, L., p. 365.

<sup>224</sup> Tch'ouen ts'ieou fan lou, p. 7.

<sup>225</sup> Сведения, извлеченные из «Tchou chou ki nien» («Чжу шу цзи нянь») и из главы 27 «Song chou» («Сун шу»).

<sup>226</sup> В древности 5 (×) и 10 (+) писались с помощью креста.

<sup>227</sup> Yi king, p. 365, note p. 368. Легт писал: «Но как может оказаться сколько-нибудь полезен подобный процесс для определения обязательных дополнительных дней, какого-либо конкретного года?»

<sup>228</sup> На войну оба предмета увозились на одной колеснице. Tcheou li. Biot, II, p. 108.

<sup>229</sup> Memoires concernant l'histoire... des Chinois, t. VI.

<sup>230</sup> Приложение 2 к тому III, SMT, p. 640—643.

<sup>231</sup> SMT, III, p. 640.

<sup>232</sup> Ibid., p. 643.

<sup>233</sup> Lu che tch'ouen ts'ieou (Люйши чуньцю), p. 5. «Шэн» представляет собой разновидность губной гармоники. Утверждается, что в древности он имел 19 или 13 отверстий. «Шэн», имеющий 13 трубок, изготовлялся из шести трубок, помещаемых по обе стороны от центральной, как бы в подражание крыльям птицы.

<sup>234</sup> Granet. Danses et légendes, p. 577.

<sup>235</sup> См. выше примечание 98.

<sup>236</sup> SMT, I, p. 6. Я уже подчеркивал важность символики веревочных узелков в теории гадания, показав к тому же ее отношения со спекуляцией по поводу чисел.



<sup>237</sup> SMT, III, p. 229 sqq.

<sup>238</sup> Lu che tch'ouen ts'ieou, p. 5 (III в. до н. э.).

<sup>239</sup> *Granet*. Coutumes matrimoniales de la Chine antique (T'hong pao, 1912).

<sup>240</sup> SMT, III, p. 304.

<sup>241</sup> SMT, III, p. 631. Система из 12 труб соответствует «нарастающей череде 12 точных квинт, сведенных в интервал одной октавы и таким образом последовательно затрагивающих 12 полутонов нетемперированной хроматической гаммы».

<sup>242</sup> SMT, III, p. 632, 637 (note 2). Люй Бувэй насчитывает семь труб, произведенных верхним поколением, и только пять, произведенных «младшим» поколением: он их перечисляет в соответствии с их величиной; среди последних он помещает 2-ю трубу и более мелкие по размерам.

<sup>243</sup> Kouan tseu, p. 58.

<sup>244</sup> Открытие шестой и седьмой нот с их последующим понижением на октаву. — Бросается в глаза, как близок числовой ряд 108, 96, 84, 72, 64 к ряду 105, 94, 83, 72, 61 (50) [интервал между ними — 11], записанному на обводе магических квадратов. В последнем ряду следующее число после пятидесяти — 39. Если же  $39+81/3 = 40$ , а в «Люйши чуныцю» в месте, рассказывающем об изобретении двенадцати труб, указывается, что начальная труба, принимаемая за центральную, имеет значимость, равную 39, то находящиеся в замешательстве комментаторы замечают, что число 39 следует объяснять тем, что сокращенная втрое сумма сложения этого числа с числом 81 составляет 40. 13-я труба, она же центральная, если ее звучание понизить на одну восьмую, начинает брать ту же ноту, что и 1-я труба.

<sup>245</sup> Точность последнего соотношения пропадает, как только 5-й трубе придается значимость, равная 64 ( $=48 \times 4/3$ ). См. ниже с. 155.

<sup>246</sup> См. с. 132.

<sup>247</sup> SMT, III, p. 316.

<sup>248</sup> Li ki, С., I, p. 519 («5 нот, 6 мужских труб, 12 трубок, по очереди берущих начальную ноту («гун»»)).

<sup>249</sup> SMT, III, p. 314, note 1.

<sup>250</sup> Houai-nan tseu, p. 3. Хуайнаньцзы, как и Люй Бувэй, указывает, что 6-я и 7-я трубы созданы верхним поколением; однако из его распределения их по месяцам вытекает, что 6-я труба — женская.

<sup>251</sup> В крайнем случае можно бы говорить о четырех случаях, добавив еще один, поскольку 42 равнозначно  $2/3$  от 63 и  $3/4$  от 56. Но полученное из 63, а не из 64, 42 несет отпечаток ущербности своего происхождения.

<sup>252</sup> Шаванн (SMT, III, p. 633, note 1) допускает существование тринадцатой трубы, «длина которой равнялась бы ровно половине первой». Если предположить, что первая берет ноту фа, то вторая — diese, а третья — mi diese, которую китайцы, по Шаванну, приравнивали к фа.

<sup>253</sup> Число 357 представлено среди размеров, характеризующих вселенную. Китайцы говорили, что получили их с помощью гномона. Оно стоит рядом с 360.

<sup>254</sup> Отметим, что в системе из двенадцати труб первая должна бы обозначаться числом 84, если бы обозначение последней ощущалось как равнозначное 63, с тем чтобы довести до совершенства — до 360 — сумму обозначений последних шести труб, равную 357.

<sup>255</sup> Для объяснения теории 12 труб Шаванн предположил существование тринадцатой трубы, по размеру равной точно половине первой трубы (SMT, III, p. 463).

<sup>256</sup> Или же он выбирал бамбуковые стволы со слегка неравными промежутками между перемычками.

<sup>257</sup> Считают пять труб и дают названия пяти нотам, но октава в данном случае охватывает шесть нот, создавая великолепное сочетание 5, символа Земли (квадрата) и 6, символа Неба (круга).

<sup>258</sup> Вроде бы именно это хотел сказать Хуайнаньцзы (гл. 3): «Ноты порождают друг друга с помощью восьми: отсюда и рост человека в 8 футов».

<sup>259</sup> SMT, III, p. 316: «Верхняя девятка такова: «шан», 8; «юй», 7; «цзюэ», 6; «гун», 5; «чжи», 9». Как мы увидим, следует исправить так: «гун», 5; «чжи», 7; «шан», 9; «юй», 6; «цзюэ», 8.

<sup>260</sup> Я пишу: «в другие времена и в другой среде», потому что, как мы увидим, 8 и 9 могли заменять друг друга, но *при измерении различных единиц*.

<sup>261</sup> Но из этого факта нельзя сделать какого-либо исторического вывода. В эпоху Инь «синь» измеряли восемью стопами, но саму стопу делили на 9 вершков, в то время как при Чжоу, хотя мерилom считали циновки в 9 стоп длиной, в стопе насчитывали по 8 вершков. Числовые указатели каждой династии служат для деления единиц, которые могут быть разными, с тем чтобы числа могли различаться, тогда как длина оставалась бы той же.

<sup>262</sup> SMT, III, p. 644.

<sup>263</sup> Maspero. *La Chine antique*, p. 440, note 2. Масперо пишет: «Мне представляется анахронизмом вовлечение в дискуссию упоминаний о числах из «Си цы чжуань» (см.: *Granet. Religion des Chinois*, p. 118) для объяснения их соответствия со странами света». Я ни начинал подобной дискуссии в этом месте «своего труда», ни использовал по этому случаю сведений из «Си цы чжуань». Никакой нужды в этом не было.

<sup>264</sup> SMT, Introduction, p. CXCI sqq.

<sup>265</sup> См. ниже.

<sup>266</sup> См. с. 73.

<sup>267</sup> Та Tai li ki, p. 66, комментарии НТККSP, 828, p. 11 а; НТКК, 705, p. 9 b; W'ou li t'ong k'ao, XXVI, p. 20 sqq.

<sup>268</sup> См. выше, с. 159.

<sup>269</sup> См. выше, с. 150.

<sup>270</sup> Та Tai li ki, p. 66.

<sup>271</sup> Tcheou li. *Biot*, II, p. 556—561.

<sup>272</sup> Ibid., p. 560, note 1. Био пронциательно пишет: «Поскольку длина достигала 7 синь, ширина должна бы быть примерно на четверть больше, что составляет 9 синь (более точная длина равнялась 56 стопам, а ширина — 70 стопам)».

<sup>273</sup> Ibid., p. 561.

<sup>274</sup> Эти числовые обозначения в данном случае служат династическими классификаторами.

<sup>275</sup> Tcheou li. *Biot*, I, p. 227. Отметим, что согласно традиции участок в «цзин», квадрат из девяти полей, составлял в эпоху Инь и в царстве Сун 630 арпанов («му») (см.: *Maspero. La Chine antique*, p. 110).

<sup>276</sup> И музыкальных труб «ян» или «инь».

<sup>277</sup> Tcheou li. *Biot*, I, p. 490; II, p. 524.

<sup>278</sup> См. с. 131—132.

<sup>279</sup> Земной горизонт (квадрат со стороной, равной 9) и небесный горизонт (окружность с диаметром, равным 12) или даже земной обвод и небесная трапеция, образованная половиной шестиугольника со стороной в 72, иначе говоря,  $3 \times 72$ , что равно 216, и с основанием, составляющим 144 ( $=2 \times 72$ ).

<sup>280</sup> Tcheou li. *Biot*, II, p. 477.

<sup>281</sup> Относительно датировки текста см. примечание 20 к кн. III. Опубликованный в «*Journal asiatique*» перевод был сделан Эд. Био, отец которого, известный астроном Ж. Б. Био, сопровождал его своим прославленным комментарием. Сюжет «Чжоу би» напоминает развертывание действия во «Внутреннем каноне Желтого владыки» («*Houang-ti nei king*» — «Хуанди нэй цзин») и в «Хун фан». На сцену выводится основатель династии Чжоу царь Вэнь, который вопрошает некоего ученого о происхождении науки чисел и измерении неба. Текст изобилует весьма темными техническими формулами, которые чередуются с эзотерически звучащими фразами; все они утверждают, что Небо образует круг, а Земля — квадрат, причем круг происходит из квадрата.

<sup>282</sup> См. с. 186, 236.

<sup>283</sup> Оспаривая предложенное Цейтенем и поддержанное Мило толкование, А. Рей («*Sciences orientales*», p. 394) вдохновлялся описанием рисунков из «Чжоу би», сделанных Био. Однако эти рисунки в том виде, как они опубликованы в лучших изданиях «Чжоу би», к примеру в «*Ся бу цунь кань*» («*Sceu peu t'song kan*» — «Сборник изданий по четырем разделам»), оправдывают предположение Цейтена.

<sup>284</sup> Не следовало бы говорить, что китайцы придают равнобедренному прямоугольному треугольнику со сторонами 5 и 5 гипотенузу, равную 7. Рисунок показывает, что диагональ не совпадает со стороной квадрата.

Известно, что Фуси является покровителем прорицателей, применяющих 49 палочек. Похоже, знаком Фуси служит треугольник с двумя равными сторонами (см.: *La civilisation chinoise*, p. 19—21). Я охотно поверю, что это треугольник со сторонами 5, 5, 7 или 10, 10, 14. Но «Чжоу би» провозглашает, что круг возникает из квадрата. Диаметр же колес (Tcheou li. *Biot*, I, p. 471) равен 7, тогда как 14, то есть  $7 \times 2$ , — это диаметр космического колеса, лучом которого является Человек, равнозначный 7.

<sup>285</sup> Отец Гобиль уже заметил, что уравнение  $3^2 + 4^2 + 5^2 = (3 + 4)^2 + 1$  подразумевается гадательной практикой, изложенной в «*Si цы чжуань*» («*Lettres edificantes*», t. IX, p. 435). Два магических, наложенных один на другой квадрата (с центрами 5 и 6) содержали в общем 18 чисел. Они вращались вокруг оси (11), может быть равноценной числу 19; в то же время  $19^2 = (4 \times 90) + 1 = 360 (+ 1, \text{ центральный квадрат})$ .

<sup>286</sup> О мотиве ножа и убывающей Луны см.: *Granet. Danses et légendes*, p. 535, note 2, p. 533, note 1, p. 533, 534.

<sup>287</sup> Tcheou li. *Biot*, II, p. 492. Согласно комментариям, речь, вероятно, шла о ножах для письма. Нож — оружие изогнутое, тем не менее его носили с правого бока, хотя правая сторона — это инь, а круг — это ян. Он конечно же инь, поскольку служит эмблемой Луны. Прямое оружие, шпага, является эмблемой Солнца (см.: *Granet. Danses et légendes*, p. 498, note 2).

<sup>288</sup> Знаком Нюйва, сестры первого мага и носителя треугольника Фуси, служит женский символ — компас. Он сделан из двух крестообразно пересекающихся стержней.

<sup>289</sup> Tcheou li. *Biot*, II, p. 476.

<sup>290</sup> В данном случае мы называем высотой истинный радиус колеса, имеющего с внутренней стороны форму шестигранника.  $7/8$  отражает то соотношение, что складывается между спицей колеса и радиусом окружности, образуемой извне ободом.

<sup>291</sup> См. ниже, с. 238–239.

<sup>292</sup> Tcheou li. *Biot*, II, p. 476.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 571.

<sup>294</sup> Это показывает сохраняющаяся в Музее Сернуски терракота, изображающая дом. Она воспроизведена в: *Goldschmidt. Art chinois*, p. 71.

<sup>295</sup> См.: Tou touan из Ts'ai Yong в Han Wei ts'ong chou.

<sup>296</sup> *Ibidem*.

<sup>297</sup> При Суй утверждали, что Мин тан в эпоху Чжоу был квадратным: его измеряли, как говорилось, с севера на юг длиной в 7 циновок, что давало  $(7 \times 9) = 63$ , и с востока на запад шириной в 9 циновок, что давало те же  $(9 \times 7) = 63$ .

<sup>298</sup> Tcheou li. *Biot*, II, p. 462.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 463. При росте воина в 8 стоп корпус колесницы должен подниматься над землей на 4 стопы, балдахину следует находиться на высоте 10 стоп, длина тормозного шеста, укрепляемого сбоку корпуса колес-

ницы, имеющего 6,6 стопы, обязана выступать на 4, длина боевого шеста должна составлять  $8 \times 3$  и т. д.

<sup>300</sup> Ibid., p. 539. Обратите внимание на замечание толкователей: «Гончарный круг способен определять квадратную форму и круглую форму предметов».

<sup>301</sup> Ibid., p. 574 sqq.

<sup>302</sup> La civilisation chinoise, p. 119.

<sup>303</sup> Tcheou li. Biot, II, p. 504. Эталоном емкости служит бронзовый колокол, обязанный испускать такой же звук, что и начальная труба «хуан чжун». Внутри он квадратен (инь), снаружи кругл (ян). Его днище равно квадратной стопе, и вмещает он 1 фу, или 64 шэна. Полый поддон колокола имеет емкость в одно доу, или 4 шэна, а величина его ушек составляет шэн. Четыре доу дают 1 цзюй, или 16 шэнов, а 4 цзюй равны 64 шэнам и образуют 1 фу.

<sup>304</sup> В «Объяснениях письмен» («Шо вэнь») 3 определяется как путь (дао) Неба и Земли. 3 — это синтез, сопоставимый с 11.

<sup>305</sup> «И» (один) дает, скорее, представление об отдельном человеке, чем о единице. Используемое как наречие, «и» означает «целиком», «снизу доверху».

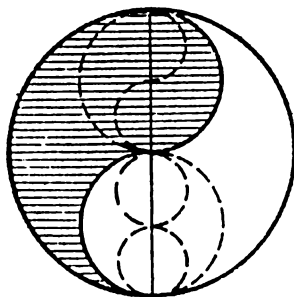
<sup>306</sup> Lao tseu. Wiegner. Les Pères du système taoïste, p. 27.

<sup>307</sup> Относительно 3 см.: Granet. La polygynie sororale et le Sororat dans la Chine féodale. Paris, 1920, p. 27; *idem*. Danses et légendes. Index.

<sup>308</sup> Начальной трубе (подобно гномону, равноценной 81) противостоит эталон объема (как мы видели, равноценный 64).

<sup>309</sup> См. с. 226.

<sup>310</sup> Иллюстрацией этого идеала может служить прославленная диаграмма из «Дай цзи» («Верховная Вершина»: о слове «цзи», «вершина», см. дальше). Рисунком утверждается, что он изображает слияние Инь и Ян в момент, когда ими производятся на свет 10 000 существ. Инь (темный) и Ян (светлый) включены в круг, занимая каждый его половину. Разделяю-



шая их линия изгибается вдоль диаметра и состоит из двух полуокружностей, каждая из которых имеет диаметр, равный половине диаметра большого круга. Иначе говоря, *эта линия по длине равна половине большой окружности*. Обвод Инь и обвод Ян составляют вместе окружность, в которую они оба заключены.

Если же заменить разделительную линию линией, образованной четырьмя полуокружностями с диаметром вдвое меньшего размера, их общая длина опять-таки составит половину внешней большой окружности. Сколько бы раз операция ни повторялась, результат всегда будет прежним, причем извилистая разделительная линия все теснее сближалась бы с диаметром. *Так 3 совпадает с 2*. «Дай цзи» упоминается в «Комментарии привязанных слов» («Си цы чжуань»), где вроде бы увязывается с восьмиугольным расположением триграмм, в параграфе, где перечислены «Ло шу» и «Хэ ту» («Yi king», L., p. 373); вполне возможно, что еще со времен «Комментария привязанных слов» «Дай цзи» рассматривался как неопределенная (не хочу сказать, крайняя) форма, к которой тяготели *сильная линия* (нечет, 3, полукружие, три стороны шестиугольника), то есть Ян, и *слабая линия* (чет, 2, диаметр, две стороны шестиугольника), то есть Инь. В древней иконографии встречается графический мотив, близкий к диаграмме «Дай цзи». Это образ дракона, обвившегося вокруг колонны (напоминающий о теме вознесения в связи с символами «цзи» и «дао»; см. p. 263 sqq.). Подобно диаграммам из «Ло шу» и «Хэ ту», диаграмма «Дай цзи» появляется лишь при династии Сун. Только археологические раскопки смогут подтвердить, является ли она более древней. В любом случае уже в глубокой древности существовали элементы этой конструкции. Нефритовые драгоценности, которые японцы называют «магатама» (наряду с Зеркалом и Мечом одна из этих драгоценностей входит в состав трех оберегов императорской семьи), имеют форму, которая выглядит аналогичной половине Ян или половине Инь «Дай цзи». На юге Кореи недавно обнаружили магатама, украшавшие ожерелья мужчины и женщины. В древней китайской литературе не упоминается о нефритовых драгоценностях в форме крючка, но упоминается «Луна в форме крючка». Луна же ассоциируется с нефритом. При династии Сунь диаграмма из «Дай цзи» считалась эмблемой фаз Луны.

<sup>311</sup> L. de Saussure. Les origines de l'astronomie chinoise, p. 100. Рисунок (p. 101) показывает неравномерность 24 переходов. Средняя для дворцов солнцестояний и равноденствий составляет 73 градуса 15' и 106 градусов 50', иначе говоря, около 73 и 107 (ibid.). Их соотношение равно примерно 108/72, или 9/6. От солнцестояния до праздника холодной еды зима продолжалась, включая три дня этого праздника, 108 дней. «Гуаньцзы» (глава 3), исходя из деления года на 30 периодов по 12 дней (15 весной и летом, 15 зимой и осенью), отводит по 96 дней весне и осени и только по 82 дня лету и зиме; в данном случае периоды равноденствия длиннее, чем перио-

ды солнцестояния. Отметим, что «Гуаньцзы» противопоставляет весну лету, а осень зиме в соотношении 8 к 7.

<sup>312</sup> SMT, III, p. 311.

<sup>313</sup> SMT, III, p. 301. Толкователи утверждают, что Семь наставников — это Солнце, Луна и планеты; но относительно другого места в «Книге преданий», где упоминаются Семь наставников, Сыма Цян, похоже, думает, что там идет речь о Большой Медведице (SMT, I, p. 58, note 2). «Тун» означает «связать с кем-то», «ввести в круг»; «ци» — «влияние», «дыхание», представление о ритме. Фраза в «Книге преданий» наводит на мысль о двойственном круговом ритме — земном (Стихии и Ветры) и небесном (Наставники и переходы). Отметим это древнее упоминание о 5 Стихиях и их сближение с 8 Ветрами.

<sup>314</sup> SMT, III, p. 293 sqq.

<sup>315</sup> SMT, III, p. 308, 309 и таблица (p. 302). Не следует ли видеть взаимной связи между теоретически существующим тринадцатым месяцем и тем фактом, что дующий прямо с юга ветер не соотносится ни с одним из 12 месяцев? Этот 13-й месяц приурочен ко времени после седьмого месяца, к концу лета. Деление 360 на 28 дает примерно тринадцать ( $364=28\times 13$ ).

<sup>316</sup> SMT, III, p. 308.

<sup>317</sup> См. выше, с. 112.

<sup>318</sup> См. с. 80.

<sup>319</sup> *Granet. Danses et légendes*, p. 252 sqq.

<sup>320</sup> *Idid.*, p. 254 sqq.

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 254, note 4.

<sup>322</sup> *La civilisation chinoise*, p. 221 sqq.

<sup>323</sup> *Granet. Danses et légendes*, p. 253, 243 (note 4), p. 377, 249 (note 1). Каждое из десяти Солнц придано каждому из десяти дней десятизначного цикла.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 377, 399.

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 238, 277.

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 238, 277; SMT, I, p. 77; Tso tchouan, C., I, p. 553, 554.

<sup>327</sup> См. выше, с. 128–129.

<sup>328</sup> Девяти областям Неба соответствуют девять областей Земли. Таким образом, эта тройная проекция повторяется на двух уровнях.

<sup>329</sup> *Granet. Danses et légendes*, p. 253.

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 264. Таким же образом государь Чжуаньсюй имел, по словам одних, троих, а по словам других, восьмерых сыновей. Один из его сыновей был трехлапой черепахой. Последней подробностью миф сближается с мотивом танца, исполняемого каждым из трех танцоров на одной ноге, и с треножниками. Сова с тройным телом (*ibid.*, p. 523), противостоящая трехлапой черепахе (*ibid.*, p. 248), является двойником и противником трехлапого ворона (тема Солнца и Анти-Солнца; *ibid.*, p. 527 sqq.).

<sup>331</sup> *Granet. Danses et légendes*, p. 264.

<sup>332</sup> La civilisation chinoise, p. 300 sqq.

<sup>333</sup> *Granet*. Danses et légendes, p. 616, note 2 (p. 618); La civilisation chinoise, p. 229.

<sup>334</sup> См. рисунок на с. 185.

<sup>335</sup> Я охотно бы поверил, что Био не ошибался, утверждая, что первоначально имелось 24, а не 28 переходов. Первоначальные 24 часовых пояса были увязаны с почасовым делением суток, а четыре дополнительных часовых пояса — 8, 14, 21 и 28-й зависели от тропического года. По этому вопросу см.: *Rey A.* — *Sciences orientales*, p. 337 sqq. Со своей стороны, поскольку спорный пункт не является темой этого труда, ограничусь замечанием, что классификатор 7 [связанный с представлением о тополе, человеческом росте и размере спицы космического колеса] применяется прежде всего для измерения обрядового времени в силу уравнения:  $10 = (3 + 4) + 3 = 3 + (4 + 3)$ . 360 не кратно 7. Когда насчитывается 28 переходов, приходится их соединять с 8 ветрами сразу же, как только возникает потребность разделить небесный горизонт на секторы, ибо  $28 + 8 = 36$ .

<sup>336</sup> SMT, IV, p. 219 sqq.

<sup>337</sup> Tcheou li. *Biot*. Le Tcheou li, ou les Rites des Tcheou, I, p. 43 sqq.

<sup>338</sup> См. с. 254–263 о роли числовых коэффициентов в теории микрокосма.

<sup>339</sup> Li ki, C., I, p. 550.

<sup>340</sup> *Granet*. La polygynie sororale, p. 37 sqq.

<sup>341</sup> Li ki, C., II, p. 335.

<sup>342</sup> *Ibid.*, I, p. 326.

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 547.

<sup>344</sup> *Ibid.*, II, p. 184, 548, 141, 543. Похороны офицеров и старших офицеров происходят на третий месяц; в храме предков у них три часовни (у них по три предка, которых они окружают личным почитанием). У князей — пять часовен в их храмах; их хоронят на пятый месяц. У царя — семь часовен, его и хоронят на седьмой месяц. Оплакивание продолжается еще два месяца после окончательного захоронения (начиная с ранга старшего офицера). Отсюда и числа 3, 5, 7, 9.

<sup>345</sup> Tcheou li. *Biot*, II, p. 596.

<sup>346</sup> *Ibidem*.

<sup>347</sup> См. с. 103.

<sup>348</sup> Tso tchouan, C., II, p. 59.

<sup>349</sup> О необходимости единодушия на советах см.: La civilisation chinoise, p. 326 sqq.

<sup>350</sup> В 1913 г. я сопоставил представление о Дао с представлением о Мане («*Coutumes matrimoniales de la Chine antique*», p. 520). Все прочитанное мною с тех пор еще более утвердило меня в мысли, что такое сопоставление оправдано. Подобно тому как концепция Маны остается скрытой в наиболее архаических обществах и постепенно вызревает в более разви-



тых обществах, представление о Дао, подспудно существовавшее в Китае еще с эпохи, когда были разработаны обозначения Инь и Ян, проявляется лишь с момента принятия китайцами иерархической организации, следы которой оно носит.

<sup>351</sup> См.: Tchouang tseu. *Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 287, 417.

<sup>352</sup> Это основная тема Tchong yong (Li ki, С., II, p. 427 sqq.; *La civilisation chinoise*, p. 339–367).

<sup>353</sup> Tchouang tseu, chap. T'ien hia, *Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 499 sqq.

<sup>354</sup> Tchouang tseu. *Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 225; Houai-nan tseu, 11; *Granet. Danses et légendes*, p. 517, note 5.

<sup>355</sup> Che king, С., 351; *Granet. Le dépôt de l'enfant sur le sol*, p. 31.

<sup>356</sup> *La civilisation chinoise*, p. 278; *Granet. Fêtes et chansons*, p. 79, 197.

<sup>357</sup> *La civilisation chinoise*, p. 21, 29.

<sup>358</sup> SMT, introduction, p. CXLIV.

<sup>359</sup> *Maspero. La Chine antique*, p. 483, 440.

<sup>360</sup> *Ibid.*, p. 439, note 3.

<sup>361</sup> SMT, chap. LXXXIV.

<sup>362</sup> SMT, introduction, p. CXLIV.

<sup>363</sup> *Ibidem*.

<sup>364</sup> *Ibid.*, note 3.

<sup>365</sup> *La civilisation chinoise*, p. 42 sqq. О традиционном понимании истории и его ограничениях см. *ibid.*, p. 21 sqq.

<sup>366</sup> О близости, выявленной между теорией Пяти ветров, нормами культа предков и подразделениями семейной группы, см. выше, с. 70–72.

<sup>367</sup> Правители династии Цинь, взявшие своей эмблемой стихию воды, сделали почитаемым черный цвет, подчеркивали достоинство строгости и т. д. Кроме того, они приняли в качестве делителя единицы, указателя или классификатора число 6. 6 стоп составляли один шаг, упряжка состояла из шести лошадей (*La civilisation chinoise*, p. 49).

<sup>368</sup> Если расположение крест-накрест (Хэ ту) чисел, нотных знаков, времен года (стран света) заслуживает того, чтобы его рассматривали как единый образ мироздания, то потому, что в нем раскрывается стройность различных классификационных систем. Этот образ представляется действенным, ибо он показывает, что порядок воспроизводства музыкальных обозначений повторяет природный порядок времен года и учитывает противостояние стихий, которое также кажется естественным. Именно в числе эта стройная упорядоченность проступает с особенной явственностью. Отсюда происходит как престижность, так и особая авторитетность числовых классификаций.

<sup>369</sup> См. выше, с. 74.

<sup>370</sup> См. выше, с. 128.

<sup>371</sup> Китайский «пост» начинается на третий день третьего месяца (последнего месяца) весны, как говорят, на 105-й день после зимнего солнцестояния. (Как мы видели, в волшебном квадрате с центром 6 число 105 обозначает Север.) За гуляньями мертвого сезона, сезона усопших, завершающегося, когда живые отправят души усопших в их подземные жилища и готовятся к возобновлению работ мирской жизни, следует период полудобровольного голодания: этот момент избран для различного рода игр — качелей, взлезания на шест с призом, призванных обеспечить урожай.

<sup>372</sup> *Maspero. La Chine antique*, p. 440.

<sup>373</sup> *Ibid.* Масперо пишет: «(Стихии) являются попросту пятью реальными субстанциями, носящими эти названия (Воды, Огня, Дерева, Металла, Земли), и они обладают их физическими свойствами». Я не уверен, что понимаю Масперо и смысл, который он вкладывает в выражение «реальные субстанции», когда прилагает его, например, по отношению к Огню.

<sup>374</sup> Это второй раздел «Хун фань», следующий непосредственно за частью, посвященной Пяти стихиям (см. ниже, с. 255–256).

<sup>375</sup> См. выше, с. 135.

<sup>376</sup> SMT, I, p. 164.

<sup>377</sup> Как мы видели, 3 обозначает половину целого, 6.

<sup>378</sup> SMT, IV, p. 221.

<sup>379</sup> Tso tchouan, C., III, p. 380; *ibid.*, I, p. 468. Шесть складов упомянуты рядом с шестью песнями; последние увязаны с пятью нотами, а в дальнейшем — с пятью стихиями. Я мог бы умножить подтверждения родства пятеричной и шестеричной систем классификации (см.: *Granet. Danses et légendes. Index aux mots Cinq et Six*). Тем не менее отмечу место в «Шунь тянь» (SMT, I, p. 59—61); нет более уважаемого текста. Там идет речь о жертвоприношениях Шести цзунам (обычно рассматриваемым как Шесть уделов, или Небесных слуг, стихий), а сразу же затем о раздаче Пяти знаков достоинства (Пяти офицерским категориям).

<sup>380</sup> SMT, I, p. 101.

<sup>381</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 135, note 1, p. 140.

<sup>383</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>384</sup> Небесным Путем (Дао) называют круговой путь Солнца.

<sup>385</sup> Che king, C., p. 424.

<sup>386</sup> SMT, III, p. 323. В данном случае я перевожу словом «боги» слово «шэнь», обозначающее все священные силы, вождей и божеств, в честь которых только вожди могли совершать обряды.

<sup>387</sup> SMT, III, p. 325. Этот мотив связан как с мифами об отделении Неба от Земли, так и с преданиями о размежевании (общественных и совершаемых в общественных интересах) обрядов и обрядов собственно магических (личных и совершаемых в личных целях).

<sup>388</sup> SMT, I, p. 103.

<sup>389</sup> La civilisation chinoise, p. 119, 140.

<sup>390</sup> Granet. Danses et légendes, p. 238 sqq.

<sup>391</sup> См. выше, с. 64.

<sup>392</sup> См. выше, с. 137.

<sup>393</sup> Здесь я вкратце излагаю факты, к которым сохраняю за собой право вернуться в другой работе. Пока что см.: La civilisation chinoise, p. 223 sqq.

<sup>394</sup> Выражение «жэнь дао» в дословном переводе означает путь мужчины, но в обиходной речи мужской акт. Собственно говоря, Дао не является созидательной силой, но служит эмблематическим обозначением ритма жизни вселенной.

<sup>395</sup> В иероглифе «хуан» заключен также иероглиф «ван», обозначающий тире. Оба термина можно перевести словом «августейший», принадлежащим как к политическому словарю (в истории Китая известны три Августейшие и три Царственные династии), так и к словарю религиозному: родителей называют «августейшими», «хуан» или «ван», когда после кончины они возносятся ко двору небесного государя (см.: La civilisation chinoise, 1 partie, chap. I).

<sup>396</sup> SMT, IV, p. 222.

<sup>397</sup> См. ниже.

<sup>398</sup> La civilisation chinoise, p. 335; Granet. Danses et légendes, p. 91, note 1.

<sup>399</sup> Tchouang tseu. *Wieger*. Les Pères du système taoïste, p. 257. Обратите внимание на мысль об иерархии.

<sup>400</sup> Ibid., p. 439. В основе этого взгляда находятся мотивы потлача [обычай обмена (дара) у североамериканских индейцев] и общинного союза.

<sup>401</sup> Хотя и не похоже, что отцу Вигеру приходила в голову мысль о необходимости доказать правомочность подобного перевода, он («Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques...», p. 61) истолковал выражение «хуан цзи» как «стержень». «Царь, — пишет он в своем толковании «Хун фань», — есть стержень, вокруг которого на земле все вращается, подобно тому как на небе все кружится вокруг полюса, месторасположения государя высей». Эти выражения показывают, что отец Вигер основывал свое суждение на ходячих идеях эпохи Хань. Метод может показаться ложным, но если тем не менее он привел к верному толкованию, то потому, что опирался на мысли, распространенные в эпоху Хань в том виде, как их выражал, к примеру, Сыма Цянь. Они восходили непосредственно к древним взглядам. Сыма Цянь писал (SMT, III, p. 342): Большая Медведица, семь звезд которой соответствуют семи наставникам, — «это колесница государя; *он движется в центре*, управляя четырьмя странами света; он разделяет Инь и Ян, определяет четыре времени года, уравнивает Пять стихий, заставляет смещаться деления времени и градусы (Неба и пространства); *он определяет различные счета*». В другом месте Сыма Цянь (ibid., p. 339) утверждает, что Тай и (Верховная единица, см. с. 128) располагается на Полярной звезде, которая и называется Тянь цзы, или *Конек неба*.

<sup>402</sup> La civilisation chinoise, p. 265.

<sup>403</sup> Ibid., p. 229.

<sup>404</sup> *Granet. Danses et légendes*, p. 314, note 1. Мотив солнечного дерева или дерева дуплистого неизменно связан с представлением о царском жилище. *Дерево жизни растет там, где обитает царь.*

<sup>405</sup> Дао — это 11, вбирающая в себя все единица, охватывающая Чет и Нечет, Небо и Землю, 5 и 6.

<sup>406</sup> Истолкованное на основе мифа, в котором идет речь о Кун-сан, Солнечном и Царственном дереве, Дереве жизни, Дуплистом туювнике.

<sup>407</sup> Выражение «да жэнь» принадлежит к языку мистическому и обозначает героя, знающего тайны собственного могущества (см.: La civilisation chinoise, p. 421). Выражение «цзюньцзы» принадлежит языку обрядовому. Оно последовательно служило для обозначения человека знатного, а затем человека порядочного (см.: La civilisation chinoise, p. 263), обязанных своим авторитетом знанию обрядов. В текстах, составляющих «И цзин», оба выражения применяются одинаково, заменяя одно другое. В IV—III вв. до н. э. различие между мистическим и правоверным течениями еще далеко не определилось.

<sup>408</sup> См. выше, с. 135.

<sup>409</sup> Yi king, L., p. 350.

<sup>410</sup> Ibid., p. 356. Легг переводит: «Производство и воспроизводство — вот что называется (процессом) изменения». Буквальное значение выражения «шэн шэн» — «продукт, производящий» (в свою очередь производителя).

<sup>411</sup> См. выше, с. 92.

<sup>412</sup> См. выше, с. 85.

<sup>413</sup> Yi king, L., p. 369.

<sup>414</sup> SMT, II, p. 42; *Granet. Danses et légendes*, p. 105.

<sup>415</sup> La civilisation chinoise, p. 29, 30.

<sup>416</sup> Ts'ien Han chou, p. 27b, 4b sqq.

<sup>417</sup> Упомянутая в предшествующем примечании глава содержит массу примет вроде приведенных выше. Большинство династических историй включает подобные, крайне длинные главы, в которых будто бы дается ключ к пониманию многочисленных и важных исторических фактов.

<sup>418</sup> См. выше, с. 62. Каждой династической эре соответствует своя система мер (La civilisation chinoise, p. 27, 29, 31, 49) и наименований.

<sup>419</sup> Tchouang tseu. *Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 419.

<sup>420</sup> La civilisation chinoise, p. 20, 22, 27.

<sup>421</sup> Houai-nan tseu (Хуайнаньцзы), p. 17. В истории западной науки китайцев, пожалуй, более всего заинтересовал не случай с яблоком Ньютона, а история о двух лазейках для кошек, которые этот физик заставил проделывать. Мысль, что самая маленькая из кошек заслуживала отдельной лазейки для себя соответственно поменьше, покорила китайцев, несомненно,

потому, что была забавной. Это не означает, что она не показалась им глубокой. Старые дома обладали входом, проделанным в соответствии с ростом главы семьи. Горе отцу, чей сын, рожденный в самые длинные дни года, не был незамедлительно предан смерти! Этот сын рос противозаконно и, как только его рост превышал высоту двери, убивал своего отца (*Granet. Danses et légendes*, p. 532).

<sup>422</sup> *Masson-Oursel. Études de logique comparée; idem. La démonstration confucéenne; Granet. Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises.*

<sup>423</sup> См. с. 296.

<sup>424</sup> См. с. 353.

<sup>425</sup> Далее будет продемонстрирован блестящий образчик подобного рода мышления, примененного первыми конфуцианцами для того, чтобы показать, как познание себя ведет к познанию вселенной.

<sup>426</sup> Если бы мы лучше знали китайскую фармакопею и химию, а особенно их находки в области земледелия и животноводства, в создании и использовании новых растений и животных, нам, несомненно, стало бы очевиднее, что эмпиризм китайцев и их представление о превращениях не лишены достоинств. Излишне много насмехались над китайским литератором, который в XIX в., правда в националистическом угаре, утверждал, что открытия, сопоставимые с открытиями западной науки, в зародыше содержались в «Книге перемен» («И цзин»). Это отнюдь не означает, что следует слепо верить современным литераторам, когда те утверждают, что их предки предчувствовали чудеса, вроде современных теорий об изогнутости пространства или электричестве.

### Книга III

<sup>1</sup> *La civilisation chinoise*, chap. I, p. 19 sqq.

<sup>2</sup> *Tcheou li. Biot. Le Tcheou li, ou les Rites des Tcheou*, p. 488; *Yi king*, L., p. 430.

<sup>3</sup> *Li ki*, С., II, p. 475.

<sup>4</sup> *Houai-nan tseu*, p. 3.

<sup>5</sup> *SMT*, I, p. 79; *Granet. Danses et légendes*, p. 249.

<sup>6</sup> *Granet. Danses et légendes*, p. 484, 485, 379, 437.

<sup>7</sup> *Houai-nan tseu*, p. 3.

<sup>8</sup> *Lie tseu. Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 131; *Houai-nan tseu*, p. 3, 1, 6; *SMT*, I, p. 11.

<sup>9</sup> *Houai-nan tseu*, p. 6. Интересно сопоставить эти фразы с прославленной, но зачастую дурно переводимой формулировкой Лаоцзы (*Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 46), говорящей о порождении всех предметов в результате иерогамического брака между Инь и Ян: «Инь несет на своей спине 10 000 существ, которых обнимает Ян» (см.: *Houai-nan tseu*, p. 7).

<sup>10</sup> Lie tseu. *Wieger*. Les Pères du système taoïste, p. 133.

<sup>11</sup> *Granet*. Danses et légendes, p. 435. Этот миф призван объяснить смещение земной оси: Полярная звезда не находится в зените людской столицы.

<sup>12</sup> *Granet*. Danses et légendes, p. 436 sqq.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 302, note 2.

<sup>14</sup> Houai-nan tseu, p. 4; *Granet*. Danses et légendes, p. 305; *Maspero*. Les légendes mythologiques dans le Chou king, p. 20.

<sup>15</sup> *Granet*. Danses et légendes, p. 379.

<sup>16</sup> Tchou chou ki nien, p. 5; Heou Han chou, p. 10; Song chou, p. 27, 3а. О мотиве дерева жизни см. выше, с. 224.

<sup>17</sup> Lie tseu. *Wieger*. Les Pères du système taoïste, p. 133.

<sup>18</sup> Louen heng. *Forke*. Lun-Heng. Selected Essayes of the Philosopher Wang Ch'ung, I, p. 252.

<sup>19</sup> SMT, III, p. 324; Chou king, L., p. 593.

<sup>20</sup> Самый древний дошедший до нас трактат — это «Чжоу би» («Tcheou pei») (см.: *Biot*. Traduction et examen d'un ouvrage chinois intitulé Tcheou pei, JA., 1841), датируемый эпохой первых Хань. Может быть, он был изменен при династии Тан. В 11-й главе «Истории Хань» содержатся многочисленные цитаты из работ авторов эпохи Хань. Масперо («L'astronomie chinoise avant les Han», TP., 1929, p. 267 sqq.), на мой взгляд, справедливо допускает, что космографические теории восходят к IV–III вв. до н. э. (см.: *Saussure*. Les origines de l'astronomie chinoise; *Forke*. Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises). Две главы из «Louen heng» Wang Tch'ong (*Forke*. Lun-Heng. Selected Essays of the Philosopher Wang Ch'ung, p. 250, 258 sqq.) могут создать впечатление о дискуссиях, происходивших при вторых Хань, о структуре мироздания.

<sup>21</sup> TP, 1929, p. 334.

<sup>22</sup> TP, 1929, p. 340. Согласно устной традиции, к оставленной на некоторое время теории (называемой сюань е), как говорят, вернулись во II в. до н. э. Ее след можно обнаружить у «Lie tseu» (*Wieger*. Les Pères du système taoïste, p. 79), где мысль, что ни Солнце, ни звезды не являются твердыми телами, использована для успокоения человека, мучимого страхом, как бы Небо не рухнуло (бэн — термин, используемый при описании падения горы и кончины государя), а Земля не провалилась.

<sup>23</sup> TP, 1929, p. 347, 350.

<sup>24</sup> TP, 1929, p. 355.

<sup>25</sup> La civilisation chinoise, p. 373; *Granet*. Danses et légendes, p. 449, note 3; Lu chetch'ouen ts'ieou, p. 6, § 8. Легенда о Паньгу более древняя в Китае, чем это раньше считали. Мир служит телом Паньгу.

<sup>26</sup> Louen heng. *Forke*. Lun-Heng, I, p. 253; Lie tseu. *Wieger*. Les Pères du système taoïste, p. 139.

<sup>27</sup> Louen heng. *Forke*. Lun-Heng, I, p. 260.

<sup>28</sup> TP, 1929, p. 338. Масперо ошибочно описывает землю в виде купола. Сопоставление с перевернутой чашей лишь подчеркивает представление об ее выпуклости. Ее форму уточняет сравнение с шахматной доской.

<sup>29</sup> La civilisation chinoise, p. 412; SMT, III, p. 475.

<sup>30</sup> Louen heng. *Forke*. Lun-Heng, I, p. 259; TP, 1929, p. 340.

<sup>31</sup> Louen heng. *Forke*. Lun-Heng, I, p. 362.

<sup>32</sup> Ibid., p. 360.

<sup>33</sup> Ibid., p. 361.

<sup>34</sup> TP, 1929, p. 292; Louen heng. *Forke*. Lun-Heng, I, p. 269—270. Тьма (хуэй) равнозначна Инь (темный). См. выше, с. 83.

<sup>35</sup> TP, 1929, p. 291, 293.

<sup>36</sup> Louen heng. *Forke*. Lun-Heng, I, p. 271.

<sup>37</sup> Che king, C., p. 235 sqq., а также примечания, в которых Куврер излагает взгляды Чжу Си.

<sup>38</sup> Об этих достижениях см.: TP, 1929, p. 267 sqq.

<sup>39</sup> Louen heng. *Forke*. Lun-Heng, I, p. 261.

<sup>40</sup> Невозможно переоценить роль бродячих комедиантов, плясунов, музыкантов, фокусников, людей, показывавших редкости; они разносили множество легенд, представления об искусствах и знания. Многие из китайских легенд, содержащихся, в частности, в «Chan hai king» («Шан хай цзин»), несут следы иностранного происхождения, иногда очень далекого, а, может быть, также и очень древнего.

<sup>41</sup> Чу цы, Тянь вэнь.

<sup>42</sup> Li ki, C., I, p. 372; *Granet*. Danses et légendes, p. 308; Tchouang tseu. *Wieger*. Les Pères du système taoïste, p. 363; Li ki, C., II, p. 478.

<sup>43</sup> *Granet*. Danses et légendes, p. 545.

<sup>44</sup> Ibid., p. 379.

<sup>45</sup> *Granet*. La vie et la mort, p. 17.

<sup>46</sup> Li ki, C., p. 478.

<sup>47</sup> *Granet*. La vie et la mort, p. 13.

<sup>48</sup> Чу цы, Чжао хунь.

<sup>49</sup> *Granet*. Danses et légendes, p. 468.

<sup>50</sup> Чу цы, Чжао хунь.

<sup>51</sup> Чу цы, Юань ю.

<sup>52</sup> SMT, III, p. 339 sqq.

<sup>53</sup> La civilisation chinoise, p. 51.

<sup>54</sup> SMT, V, p. 26.

<sup>55</sup> *Granet*. Danses et légendes, p. 582.

<sup>56</sup> SMT, V, p. 27.

<sup>57</sup> Чу цы, Дун цзюнь.

<sup>58</sup> Houai-nan tseu (Хуайнаньцзы), p. 3.

<sup>59</sup> Ibidem.

- <sup>60</sup> *Granet. Danses et légendes*, p. 379.
- <sup>61</sup> *Ibid.*, p. 512, 469.
- <sup>62</sup> Ta Tai li ki (Да Дай ли цзи), p. 5.
- <sup>63</sup> Lie tseu. *Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 111.
- <sup>64</sup> *Granet. Danses et légendes*, p. 509.
- <sup>65</sup> Lu che tch'ouen ts'ieou, p. 5, § 5; *Granet. Danses et légendes*, p. 507 sqq.
- <sup>66</sup> Lie tseu. *Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 131; Tchouang tseu. *Ibid.*, p. 303.
- <sup>67</sup> *Granet. Danses et légendes*, p. 437; Chan hai king, p. 15.
- <sup>68</sup> Lie tseu. *Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 111.
- <sup>69</sup> Chan hai king, p. 8, 17; Houai-nan tseu; *Granet. Danses et légendes*, p. 523.
- <sup>70</sup> Chan hai king, p. 17; *Granet. Danses et légendes*, p. 315 sqq.
- <sup>71</sup> Чу цы, Чжао хунь.
- <sup>72</sup> Chan hai king, p. 2; *Granet. Danses et légendes*, p. 386; Чу цы, Чжао хунь.
- <sup>73</sup> Houai-nan tseu, p. 4.
- <sup>74</sup> *Ibidem*.
- <sup>75</sup> Chan hai king, p. 2, 16.
- <sup>76</sup> Houai-nan tseu; *Granet. Danses et légendes*, p. 376.
- <sup>77</sup> Mou T'ien tseu tchouan (Му тянь цзы чжуань), p. 3.
- <sup>78</sup> Houai-nan tseu, p. 4.
- <sup>79</sup> La civilisation chinoise, p. 246 sqq.
- <sup>80</sup> Tsin chou, p. 23; in: Houai-nan tseu, p. 7. У вождя, обладающего в большей степени добродетелью Земли, стопы совершенно прямоугольные («фан»). Это означает, что они образуют совершенный прямоугольник. Tch'ouen ts'ieou fan lou, p. 7; La civilisation chinoise, p. 232.
- <sup>81</sup> В своей блестящей статье о преобладании правой руки («La prééminence de la main droite») Р. Херц ограничился тем, что указал на трудности, которые представляет китайский случай.
- <sup>82</sup> *Granet. Danses et légendes*, p. 445, 467, 551; Tch'ouen ts'ieou fan lou, p. 7.
- <sup>83</sup> La civilisation chinoise, p. 232.
- <sup>84</sup> Указательный палец — «палец еды»; им не показывают. Показывать опасно, запрещено.
- <sup>85</sup> *Granet. Danses et légendes*, p. 198.
- <sup>86</sup> La civilisation chinoise, p. 19—21.
- <sup>87</sup> Циркуль прочерчивает круги. Графический элемент, о котором говорят, что в иероглифе, значащем «правый», он изображал рот, в архаической письменности представлялся кругом.
- <sup>88</sup> Вписанный круг. См. с. 185.
- <sup>89</sup> См. с. 193.
- <sup>90</sup> Yi king, L., p. 382.



<sup>91</sup> Li ki, С., I, p. 673. «Едва ребенок мог самостоятельно принимать пищу, как его учили есть правой рукой».

<sup>92</sup> Li ki, С., p. 143, 675; II, p. 150; Yu li, С., p. 75.

<sup>93</sup> Li ki, С., p. 153, 160, 246; *Granet. Danses et légendes*, p. 99, 135.

<sup>94</sup> *La civilisation chinoise*, p. 353; Tso tchouan. С., III, p. 319.

<sup>95</sup> *La civilisation chinoise*, p. 318; Houai-nan tseu, p. 11; Lie tseu. *Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 147.

<sup>96</sup> *Granet. Danses et légendes*, p. 138, 167.

<sup>97</sup> Li ki, С., I, p. 44.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 47, II, p. 17.

<sup>99</sup> *Ibid.*, II, p. 17.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>101</sup> Yi li, С., p. 67.

<sup>102</sup> Li ki, С., I, p. 17.

<sup>103</sup> *Granet. Danses et légendes*, p. 76, note 2; Li ki, С., I, p. 678.

<sup>104</sup> Li ki, С., II, p. 21.

<sup>105</sup> Отсюда расположение китайских диаграмм, где Юг всегда находится сверху.

<sup>106</sup> См. с. 222. В Небе видят грудь. Поэтому у нее есть сосцы. Земля же — это спина. Поэтому, совершая жертвоприношение Земле, выбирают холм в форме крестца (*La civilisation chinoise*, p. 412).

<sup>107</sup> Li ki, С., p. 11, 19.

<sup>108</sup> Yi li, С., p. 123, 125, 144. На соревнованиях по стрельбе из лука потерпевшие поражение лучники были обязаны держать свои луки со спущенной тетивой и открыть левое плечо.

<sup>109</sup> *La civilisation chinoise*, p. 291; Li ki, С., I, p. 55.

<sup>110</sup> *La civilisation chinoise*, p. 229, 271.

<sup>111</sup> *Granet. Danses et légendes*, p. 407, note 5; Li ki, С., I, p. 89. См. также: Tso tchouan, С., III, p. 598.

<sup>112</sup> В период траура все изменяется: старейшина траура занимает место с западной стороны, женщины размещаются к востоку (Li ki. С., p. 498).

<sup>113</sup> Li ki, С., I, p. 319. Экипажи похоронного шествия также занимают на дороге восточную, левую сторону (Yi li, С., p. 513).

<sup>114</sup> Heou Nan chou (Хоу Хань шу), 121b, p. 4a.

<sup>115</sup> Louen heng. *Forke. Lun-Heng*, 1, p. 265; Чунь цю фань лу, p. 12.

<sup>116</sup> Li ki, С., I, p. 146.

<sup>117</sup> *Granet. La vie et la mort*, p. 3.

<sup>118</sup> Китайцы включают в свой подсчет последний период месячных.

<sup>119</sup> Когда идут в левую сторону и по дороге надо подняться на лестницу, начинают подъем с левой ноги, а правая догоняет ее на первой ступеньке. С левой и продолжают подниматься. Именно так обязан поступать гость. Хозяин дома, напротив, начинает с правой ноги, хотя ему и предстоит подняться по восточным, а значит, левым ступеням. Нужно, вводя гостя в дом,

проходить с ним по двору в восточную сторону, слева направо. Когда же он провожает уходящего посетителя, оба могут идти влево или вправо, как восточной, так и западной стороной, как приемлемо для этих двух сторон пространства (Li ki, С., I, 19).

<sup>120</sup> Tch'ouen ts'ieou fan lou (Чунь цю фань лу), р. 7; *Granet. Danses et légendes*, р. 549. Во все времена колдуны использовали в своих магических деяниях прославленный шаг Юя Великого: для магии подходящ противоположный обычному смысл (и) этой поступи. В восьмой главе Po hou t'ong (Бо ху тун) явственно видна взаимосвязь поступи левой или правой ногой вперед, определяемой небесным или земным духом, а также установкой, что Земля вращается в правую, а Небо — в левую сторону.

<sup>121</sup> Houang-ti nei king (Хуанди нэй цзин), р. 2.

<sup>122</sup> *Granet. Danses et légendes*, р. 378, 137 sqq.

<sup>123</sup> Lao tseu. *Wieger. Les Pères du système taoïste*, р. 39, 40.

<sup>124</sup> Вассалов, в глазах которых правая сторона уважаема, называют «руками и ногами» князя.

<sup>125</sup> Houai-nan tseu, р. 7.

<sup>126</sup> *Ibid.*, р. 3.

<sup>127</sup> Не понимаю, почему Масперо в своем труде «Древний Китай» (р. 442), как и отец Вигер в «Истории верований...» («Histoire des croyances», р. 62), пренебрег и не отметил важности Пяти небесных знамений. Не отметить их — значит не увидеть, что такое «Хун фань»: сводная таблица системы китайских классификаций. Зачем, с другой стороны (уж не из перевода ли Шаванном слова «ян» как «сияющее солнце?»), скрывать упоминание (интересное противопоставлением дождю) ян, содержащееся там?

<sup>128</sup> Houai-nan tseu, р. 7. Заметим, что этот автор считает, что существует шесть внутренних органов.

<sup>129</sup> SMT, III, р. 290.

<sup>130</sup> Различными мифами предполагается связь основных добродетелей со странами света. Так, доброта — это характерная добродетель жителей Востока.

<sup>131</sup> Po hou t'ong (Бо ху тун), р. 8.

<sup>132</sup> Tso tchouan, С., III, р. 30—39.

<sup>133</sup> Kouan tseu (Гуаньцзы), р. 14. Выявленные Гуаньцзы соответствия отличаются от тех, что указаны в «Po hou t'ong» (Бо ху тун) и «Хуанди нэй цзин». Нельзя не заметить противостояния Дыхания, сближенного с Огнем, и Крови, сближенной с Водой, а также того, что страсти определяются как дэ. Смысл этого слова — «добродетель» — напоминает смысл слова «ци» — «влияния».

<sup>134</sup> Li ki, С., I, р. 516, 519. Может быть, следовало бы рассматривать Шесть влияний («ци») как порождение Шести цзун, Шести небесных уделов, которые «Книга преданий» («Шу цзин») (SMT, I, р. 59—61) ставит во взаимосвязи с Пятью знаками достоинства. Есть разногласия в том, что

касается списка Шести цзун, но, так или иначе, среди них всегда представлены Дождь и Ветер или Воды и Засуха. Одно место в «Цзи фа» (Li ki, С., II, р. 259), похоже, позволяет сблизить совершаемые в честь Цзун жертвоприношения с жертвами, приносимыми: 1) Четырем временам года; 2) Жаре и холоду; 3) Солнцу и Луне (Ян и Инь); 4) Звездам и Дождю (повелитель ветра и Хозяин дождя проживают на двух звездах)... Что касается текста «Хун фань», то в месте, посвященном Пяти небесным знамениям, содержится двоякая трудность. 1) В отличие от того, как сделано в большинстве других рубрик, Знамения не сосчитаны. Тем не менее во второй части рассматриваются Пять знамений, и она начинается со слова «пять». 2) В первой части текста шесть раз упоминается слово «юэ», что вроде бы указывает на список в шесть позиций; шестое «юэ» предшествует слову «ши», в котором Шаванн увидел указательное местоимение и которое соединил со следующим предложением. Но это слово означает «время года», а, как известно, в «Цзи фа» говорится о жертвоприношении Временам года. К тому же большинство переводчиков согласны с тем, что Времена года фигурируют среди Шести цзун. Кроме того, кажется, издатели «Хун фань» колебались между пятью и шестью.

<sup>135</sup> Я упрощаю схемы, извлеченные мною из Бань Гу и «Хуанди нэй цзин», не давая запахи, цвета и т. д. (соответствующие равнозначностям «Юэ лин»). Бань Гу приводит для отверстий три различных предназначения (I, II, III), которые я выделяю. Я также выделяю (А, В) соответствия Страстей и Стран Света, Страстей и Складов, которые Бань Гу дает отдельно.

<sup>136</sup> Yi king, L., р. 429; *Granet. Danses et légendes*, р. 442. Распределение, осуществленное в соответствии с ориентацией, указанной Вань Ваном.



<sup>137</sup> Po hou t'ong (Бо ху тун), р. 8.

<sup>138</sup> Li ki, С., II, р. 516. Десятью обязанностями считаются: братская привязанность и сыновняя любовь, доброта старшего брата и покорность младшего, справедливость мужа и подчинение жены, благодеяния старших и уступчивость более молодых, доброта князя и преданность вассала. Эти 10 обязанностей сводятся к Пяти взаимоотношениям.

<sup>139</sup> Комментарий Кун Инда времени Тань. Указанные в таблице равнозначности со странами света принадлежат Бань Гу.

<sup>140</sup> См. таблицу, составленную по «Po hou t'ong» («Бо ху тун»), I. И сердце, и князь принадлежат к левой стороне.

<sup>141</sup> Po hou t'ong (Бо ху тун), p. 8. Согласно «Houang-ti nei king» («Хуанди нэй цзин»), спина является ян. (Соединяясь, Ян и Инь не ограничены одной позицией, которую принимают Солнце и Земля.) Поэтому трактат (глава I) помещает сердце в спине.

<sup>142</sup> Po hou t'ong (Бо ху тун), p. 8, см. выше, с. 254.

<sup>143</sup> Lie tseu. *Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 145.

<sup>144</sup> См. таблицу из Po hou t'ong (III) и таблицу из Houang-ti nei king.

<sup>145</sup> Po hou t'ong (Бо ху тун), p. 8; Houang-ti nei king (Хуанди нэй цзин), p. 2, 14. Третьим решением (таблица, извлеченная из Po hou t'ong) было бы соотнести Уши с Селезенкой.

<sup>146</sup> Houang-ti nei king (Хуанди нэй цзин), p. 2, 8; Po hou t'ong (Бо ху тун), p. 8; Chen yi king (Шэнь и цзин), p. 1.

<sup>147</sup> Po hou t'ong (Бо ху тун), p. 8.

<sup>148</sup> Tch'ou ts'eu (Чу цы), p. 9.

<sup>149</sup> Po hou t'ong (Бо ху тун), p. 8.

<sup>150</sup> Louen heng. *Forke. Lun-Heng*, I.

<sup>151</sup> Ibid., II, p. 250.

<sup>152</sup> *Granet. Danses et légendes*, p. 285, 484.

<sup>153</sup> Ibid., p. 373, 374; Po hou t'ong, p. 7, 8.

<sup>154</sup> *Granet. Danses et légendes*, p. 432; Po hou t'ong, p. 7; Louen heng. *Forke. Lun-Heng*, I, p. 304.

<sup>155</sup> Этот прием «кормления порчи» все еще применяется на юге Китая, во всяком случае среди варваров. «Зерно» и «порча» читаются «гу».

<sup>156</sup> Гексаграмма 18 (Yi king, L., p. 95), образуемая триграммой Гэнь (Гора), налагаемой на триграмму Сюнь (Ветер). См. *ibid.*, p. 290.

<sup>157</sup> Tso tchouan, C., III, p. 30—39 (см. *ibid.*, p. 380).

<sup>158</sup> Lie tseu. *Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 139—150.

<sup>159</sup> Tso tchouan, C., III, p. 611.

<sup>160</sup> Lie tseu. *Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 145. Царь Му встретил странствующего комедианта вблизи города Куньлунь, в Средней Азии, иначе говоря, на окраине цивилизованного мира, крае божеств и волшебников. Комедиант — мастер в искусстве превращений («хуа»), и сам он хуа-жэнь (иероглиф «хуа» пишется двумя знаками — изображениями стоящего человека и человека упавшего).

<sup>161</sup> *Granet. Danses et légendes*, p. 544; Lie tseu. *Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 101.

<sup>162</sup> *La civilisation chinoise*, p. 303, 360. Большая Медведица — это эмблема сердца, которое также имеет семь отверстий. Po hou t'ong (Бо ху тун), p. 8; Houang-ti nei king (Хуанди нэй цзин), p. 14.

<sup>163</sup> SMT, II, p. 410; *La civilisation chinoise*, p. 55.

<sup>164</sup> SMT, I, p. 206; Lie tseu. *Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 119, 123; *La civilisation chinoise*, p. 225.

<sup>165</sup> Li ki, C., I, p. 622 sqq.

<sup>166</sup> Yi li, p. 450; *Granet*. Danses et légendes, p. 159, note 1; La civilisation chinoise, p. 360.

<sup>167</sup> *De Groot*. The Religious System of China, IV, p. 398; Та Т'синг лу ли, p. 36. Едят прежде всего печень, где располагается храбрость. (Печень распоряжается мускулами, глазами, гневом.) Отказываясь съесть печень врага, к нему относятся как к трусу: его лишают чести.

<sup>168</sup> SMT, III, p. 479.

<sup>169</sup> *Granet*. Danses et légendes, p. 310, note 1.

<sup>170</sup> La civilisation chinoise, p. 301.

<sup>171</sup> См. с. 205.

<sup>172</sup> *Granet*. Danses et légendes, p. 18, note 4; p. 88, note 2.

<sup>173</sup> La civilisation chinoise, p. 283, 330, 334.

<sup>174</sup> SMT, IV, p. 225.

<sup>175</sup> Tcheou li. *Biot*, I, p. 94.

<sup>176</sup> *Granet*. Danses et légendes, p. 419, 420.

<sup>177</sup> Ibid., p. 419.

<sup>178</sup> Lu che tch'ouen ts'ieou, p. 14, § 2.

<sup>179</sup> Houai-nan tseu, p. 20.

<sup>180</sup> Tcheou li. *Biot*, I, p. 94, p. 96 (note).

<sup>181</sup> Ibid., p. 94. Обратиться к таблицам на с. 257–261.

<sup>182</sup> Houang-ti nei king, p. 2.

<sup>183</sup> Yue ling. Tcheou li. *Biot*, I, p. 93.

<sup>184</sup> Tcheou li. *Biot*, I, p. 96.

<sup>185</sup> Li ki, C., I, p. 520.

<sup>186</sup> *Granet*. Danses et légendes, p. 91, note 1.

<sup>187</sup> Che king, C., p. 441.

<sup>188</sup> О свежих продуктах говорится, что они «шэн» («живые»).

<sup>189</sup> Tso tchouan, C., II, p. 85.

<sup>190</sup> Ни один яд не может воздействовать на чистое существо. Отсюда проистекает идея, что содержащее способно нейтрализовать влияние содержимого. Похоже, эта мысль лежит в основании первых опытов китайской алхимии (SMT, III, p. 465), которая прежде всего захотела изготовить посуду долголетия, сосуд, разрушающий вредность содержимого.

<sup>191</sup> Слово «год» означает «урожаи».

<sup>192</sup> См. с. 221.

<sup>193</sup> Tso tchouan, C., III, p. 153; I, p. 143, 533; *Granet*. Danses et légendes, p. 558.

<sup>194</sup> *Granet*. Danses et légendes, p. 344.

<sup>195</sup> Tso tchouan, C., II, p. 153, 302, 141.

<sup>196</sup> Это происходит зимой, во время года инь, время года усопших; в засуху; когда угасающая династия нарушает порядок мироздания: тогда слышен стон гуй (мудрецы говорят — народа).

<sup>197</sup> Yi li (Hi ts'eu), L., p. 353—354.

<sup>198</sup> Li ki, C., II, p. 289.

<sup>199</sup> Tso tchouan, C., III, p. 142.

<sup>200</sup> *De Groot*. The Religious System of China, t. II, p. 46, 47.

<sup>201</sup> Между этими двумя словами — «цзин» (страсти или эманации, сущности) и «цин» (очистившаяся часть жидкости) — существует лишь поверхностное различие в начертании иероглифа.

<sup>202</sup> Li ki, C., II, p. 84. Небо сравнивается с отцом. Оно «покрывает» Землю и «высиживает» все существа.

<sup>203</sup> *Wieger*. Histoire des croyances, p. 714.

<sup>204</sup> Li ki, C., II, p. 71.

<sup>205</sup> SMT, III, p. 261.

<sup>206</sup> Houang-ti nei king, p. 1; *Granet*. Fêtes et chansons, p. 7.

<sup>207</sup> Li ki, C., II, p. 52; Tso tchouan. C., III, p. 380.

<sup>208</sup> La civilisation chinoise, p. 282.

<sup>209</sup> Li ki, C., II, p. 73.

<sup>210</sup> См. с. 87. Противопоставление «чжо» и «цин» (осадка и ставшей прозрачной жидкости) подводит через образ, взятый из производства напитков, к антитезе высокого и низкого (легкого и тяжелого), Инь и Ян (темного и светлого).

<sup>211</sup> Lie tseu. *Wieger*. Les Pères du système taoïste, p. 147.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 141. Врач приступает к операции только после того, как оба больных были на три дня усыплены смесью вина и яда.

<sup>213</sup> Li ki, C., I, p. 295.

<sup>214</sup> Kouo yu (Го юй), p. 10.

<sup>215</sup> Louen heng. *Forke*. Lun-Heng, I, p. 304.

<sup>216</sup> *Granet*. Danses et légendes, p. 315, note 3; Houang-ti nei king, p. 1.

<sup>217</sup> SMT, III, p. 331; La civilisation chinoise, p. 54.

<sup>218</sup> Louen heng. *Forke*. Lun-Heng, I, p. 304 sqq.

<sup>219</sup> Li ki, C., I, p. 295.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 295, 296; Ta Tai li ki (Да Дай ли цзи), p. 80.

<sup>221</sup> Sin chou (Синь шу), p. 10; Ta Tai li ki (Да Дай ли цзи), p. 48.

<sup>222</sup> Правую используют при еде.

<sup>223</sup> Tso tchouan, C., III, p. 379. Относительно Цзычаня см. с. 272.

<sup>224</sup> Говоря о Небе, здесь применено то же слово «разграничить», что и выше. Два существа (два обозначения символических разделов) — это Инь и Ян (женское и мужское).

<sup>225</sup> Кто, собственно, кормил, Небо или Земля?

<sup>226</sup> Ta Tai li ki, p. 42.

<sup>227</sup> Li ki, C., II, p. 55; SMT, III, p. 245.

<sup>228</sup> Li ki, C., II, p. 78.

<sup>229</sup> Буквально: «Центр, прямо, без отклонений».

<sup>230</sup> Li ki, C., II, p. 60; SMT, III, p. 249.

<sup>231</sup> Li ki, С., II, p. 57.

<sup>232</sup> SMT, III, p. 291. Заметим, что правая, западная сторона отводится вассалам. Следовательно, «шан» должен располагаться с западной стороны, справа.

<sup>233</sup> Li ki, С., p. 48. При сравнении этих сведений с теми, что приводятся в позаимствованном у Сыма Цяня предшествующем тексте, видно, что *центральная* струна равноценна начальной трубе (81), а остальные своей длиной равноценны четырем следующим трубам. «Шан» (72) располагается справа, следовательно, к Западу. Соответственно цзюэ (64) расположена слева, к Востоку. Все это соответствует указаниям «Юэ лин» и обрядности правого и левого.

<sup>234</sup> SMT, III, p. 290.

<sup>235</sup> *Granet. Le langage de la douleur d'après le rituel funéraire de la Chine classique.*

<sup>236</sup> SMT, III, p. 291.

<sup>237</sup> Страндание и траур выражаются одним и тем же словом.

<sup>238</sup> Li ki, С., I, p. 161.

<sup>239</sup> Ibid., p. 217.

<sup>240</sup> Ibid., II, p. 553.

## Книга IV

<sup>1</sup> La civilisation chinoise, p. 42.

<sup>2</sup> Ibid., p. 90, 101 sqq.

<sup>3</sup> Ibid., p. 104, 310.

<sup>4</sup> Преподаваемых, как говорят, самим Моцзы.

<sup>5</sup> Tchouang tseu. *Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 383.

<sup>6</sup> Ibid., p. 501.

<sup>7</sup> Ibid., p. 503. Гора Хуа считалась святой, и там всегда находилось немало отшельников.

<sup>8</sup> Ibid., p. 373; Lie tseu. Ibid., p. 75.

<sup>9</sup> Lie tseu. Ibid., p. 149.

<sup>10</sup> Li ki, С., I, p. 146.

<sup>11</sup> Lie tseu. *Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 85.

<sup>12</sup> Ibid., p. 143.

<sup>13</sup> Louen yu, L., p. 61.

<sup>14</sup> SMT, V, p. 412.

<sup>15</sup> Ibid., p. 407.

<sup>16</sup> Ibid., p. 412.

<sup>17</sup> Ibid., p. 413.

<sup>18</sup> Ibid., p. 367.

<sup>19</sup> La civilisation chinoise, p. 50.

<sup>20</sup> Tchouang tseu. *Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 449.

<sup>21</sup> Lie tseu. *Wieger*. Les Pères du système taoïste, p. 95.

<sup>22</sup> *Liang Chi-Chao*. History of the Chinese Political Thought, p. 37. Таким образом, Лян Цичао пытается определять доктрины основных школ, изучая их в том виде, как они сложились прямо перед основанием империи.

<sup>23</sup> *Granet*. Danses et légendes, p. 407.

<sup>24</sup> SMT, IV, p. 40.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>26</sup> La civilisation chinoise, p. 103, 104.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>28</sup> SMT, IV, p. 37 (комментарий); см. с. 210–211.

<sup>29</sup> SMT, V, p. 258—260.

<sup>30</sup> SMT, II, p. 171.

<sup>31</sup> SMT, V, p. 1, 3.

<sup>32</sup> Tso tchouan, C., III, p. 755; SMT, chap. 126.

<sup>33</sup> SMT, III, p. 289.

<sup>34</sup> SMT, IV, p. 125; Tso tchouan, C., III, p. 452.

<sup>35</sup> SMT, IV, p. 450; Го юй, p. 16.

<sup>36</sup> SMT, IV, p. 439.

<sup>37</sup> SMT, V, p. 148, chap. 65.

<sup>38</sup> *Escarra, Germain*. Etudes asiatiques (publiées à l'occasion du XXV anniversaire de l'Ecole française de l'Extreme Orient, 1925), II, p. 141 sqq.

<sup>39</sup> *Wieger*. Histoire des croyances, p. 236; *Maspero*. La Chine antique, p. 220.

<sup>40</sup> *Pelliot*. Meou tseu, ou les Doutes levés, p. 585. Сочинение, которым мы располагаем, было, вероятно, существенно переработано во времена Хань. Но тем не менее оно богато архаическими данными.

<sup>41</sup> Приписываемое ему сочинение утеряно со времен династии Хань (*Maspero*. La Chine antique, p. 521).

<sup>42</sup> *Duyvendack*. The Book of the Lord Shang, a Classic of the Chinese School of Law, 1928, p. 96. Лян Цичао справедливо настаивал на важности мыслей, выражаемых этими двумя словами, которые их переводчик (последний сделал не столько перевод, сколько комментированное и сокращенное изложение текста) счел возможным перевести слова «фаворитизм» и «деспотизм» (ср.: *Liang Chi-Chao*. History of the Chinese Political Thought, p. 116; *Escarra, Germain*. La conception de la loi et les théories des légistes à la veille des Ts'in, 1925, p. 28 sqq.). Очевидное заблуждение говорить, как это сделал Лян Цичао, о «школе ши» и о «школе шу», особенно когда хотят подчеркнуть, что ши и шу выражали диаметрально противоположные представления, но исповедовались одними и теми же людьми (*Escarra, Germain*. La conception de la loi et les théories des légistes à la veille des Ts'in, p. 32).

<sup>43</sup> SMT, V, p. 84.

<sup>44</sup> *Granet*. Danses et légendes, notes, p. 85, 88, 91.



<sup>45</sup> *Escarra, Germain*. La conception de la loi et les théories des légistes à la veille des Ts'in, p. 34.

<sup>46</sup> Tso tchouan, C., II, p. 158.

<sup>47</sup> *Wieger*. Histoire des croyances, p. 236; La civilisation chinoise, p. 110, 44.

<sup>48</sup> La civilisation chinoise, p. 38, 39; *Granet*. Danses et légendes, p. 88, note 1.

<sup>49</sup> SMT, IV, p. 432.

<sup>50</sup> Lie tseu. *Wieger*. Les Pères du système taoïste, p. 197. «Числами» называют обороты в заклинаниях, определяемые как ши (рецепты).

<sup>51</sup> Tchouang tseu. *Wieger*. Les Pères du système taoïste, p. 317. «Пот не может сказать (в чем состоит искусство). Имеется число!» Иначе говоря, действенное выражение усваивается только благодаря интуиции и призыванию. *Заметьте, что напоминание о числе вызывает в сознании не что-то определенное и механическое, но искусство, но действительность.*

<sup>52</sup> Han Fei tseu, p. 43, 40; *Escarra, Germain*. La conception de la loi et les théories des légistes à la veille des Ts'in, p. 28, 30.

<sup>53</sup> *Forke*. The Chinese sophists, JRAS, Études asiatiques, p. 1 sqq. Изучение софистов было блистательно продолжено в Китае Ху Ши в работе «The Development of Logical Method in Ancient China», p. 111. Кроме того, см.: *Suzuki*. A Brief History of Early Chinese Philosophy, p. 57; TP, 1927, p. 1 sqq.

<sup>54</sup> К примеру, в книге «Yen tseu tch'ouen ts'ieou» («Янцзы чуньцю»), написанной где-то в IV—III вв. до н. э. и приписываемой Янцзы (конец VI — начало V в. до н. э.). Согласно традиции, он был карликом и являлся советником любителя карликов и шутов князя царства Ци (*Maspero*. La Chine antique, p. 586; *Granet*. Danses et légendes, p. 171 sqq.).

<sup>55</sup> Или же своеобразных дипломатических ходов перед сражением (SMT, IV, p. 387). Речь идет об убеждении полководца противника не сражаться, ничего не делать лишнего. Посланец рассказывает аллегорию. У многочисленных слуг есть всего лишь одна чаша вина. Вместо того чтобы ее поделить, они ее разыгрывают. Первым ее выпьет тот, кто быстрее других нарисует змею. Самый скорый забирает чашу, но не удерживается от бахвальства: «Мне еще надо дорисовать ноги». Чашу у него отбирают: «У змеи нет ног. Теперь, когда вы дорисовали ноги, видно, что это не змея». Сопоставьте парадоксы (которые учат различать сущность от случайного), ценимые учениками Моцзы, вроде следующего: «Колесница сделана из дерева. Но взойти на колесницу не означает влезть на дерево» или такой: «Бойцовый петух не петух» — и следующий: «Убить разбойника не означает убить человека». Последний мотив был использован Мэнцзы, чтобы избежать прямого и опасного ответа в одном из риторических упреждений при дворе царя Сюаня в царстве Ци.

<sup>56</sup> Lie tseu. *Wieger*. Les Pères du système taoïste, p. 104.

<sup>57</sup> Пространство едино и неделимо, как улитка.

<sup>58</sup> Tchouang tseu, L., II, p. 118; *Wieger*. Les Pères du système taoïste, p. 403. Сравните со следующей историей, позаимствованной в SMT, V, p. 155.

Наследный принц государства Вэй отправляется на войну. Какой-то человек просит его принять, уверяя, что он знает, как одержать сто побед в ста сражениях. Представ перед наследником, он сказал примерно следующее (я резюмирую): «Если вы победите и захватите территорию, вы навсегда останетесь государем Вэй; если же потерпите поражение, то потеряете Вэй. Таков мой рецепт, как одержать сто побед в ста сражениях». Иначе говоря, бесполезно воевать ради увеличения территории. В этом парадоксе, сохранившем в данном случае свою народную форму, можно, как и в остальных, обнаружить мнение о беспределности пространства.

<sup>59</sup> *Maspero. La Chine antique*, p. 532.

<sup>60</sup> Все сохранившееся до наших дней из творчества Хуэйцзы содержится в главе 33 «Чжуанцзы» (Л., II, p. 229—232). К этому следует добавить несколько историй (*Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 215, 221, 249, 347, 349, 351, 419, 431, 445, 451, 507—509).

<sup>61</sup> *Maspero. La Chine antique*, p. 531.

<sup>62</sup> Легг (Tchouang tseu, II, p. 229) переводит: «(Когда сказано, что) очень похожие предметы отличаются от мало похожих предметов, то это называют пренебрегать соглашениями и расхождениями; (когда сказано, что) все предметы очень непохожи друг на друга, то это значит то, что называют носиться с соглашениями и расхождениями». Вигер (*Les Pères du système taoïste*, p. 507): «Различие между большим и малым сходством образует малое сходство-различие; когда же существа полностью сходны и различны, это большое сходство-различие». Масперо (*La Chine antique*, p. 533): «(Говорить, что) то, что имеет много тождественных черт, отлично от того, что имеет мало тождественных черт, — это значит называть малым тождеством и несходством; (говорить, что) все предметы полностью тождественны (друг с другом) и полностью различны, — значит говорить о большом тождестве и несходстве». Масперо прибавляет: «В этих условиях любое различие иллюзорно, и это послужило обоснованием принципа Моцзы о всемирной любви без различий: «Любите все сущее одинаково, мир един». В кавычках поставлено предложение, являющееся переводом 10-го парадокса Хуэйцзы, который я понимаю так: «Если любовь распространяется даже на детали сущего, вселенная (буквально — Небо и Земля) является единым телом».

<sup>63</sup> Tchouang tseu, L., I, p. 387.

<sup>64</sup> *Ibid.*, II, p. 220.

<sup>65</sup> *Ibid.*, I, p. 317. Слово «ли» имеет значение «разделять, различать, разрезать». На языке «И цзин» оно применяется при разговоре о вещах, смыкающихся друг с другом. Оно указывает на разъединение того, что было соединено по ассоциации («бин»). Не объясню, как можно было его перевести словами «сделать синтез...» (*Maspero. La Chine antique*, p. 536) и написать (ТР, 1927, p. 63): «Эта (умственная) операция является, если употребить термин Канта, точно передающий смысл слова «ли», синтезом».

<sup>66</sup> Tchouang tseu, L., II, p. 229. Чжуанцзы спорит о принципе всех парадоксов.

<sup>67</sup> Tchouang tseu, L., I, p. 172.

<sup>68</sup> Lie tseu. *Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 127. Чжуанцзы (ibid., p. 419) изображает его соперником Моцзы, Янцзы, последователей Конфуция и даже самого Хуэйцзы. Он сопоставляет эти пять доктрин с пятью нотами разлаженной лютни. В главе 33 «Чжуанцзы» сказано, что Гунсунь Лун был изобретателем идеи «бесконечной делимости», занимающей центральное место у Хуэйцзы. Гунсунь Лун, вероятно, был бродячим софистом. Его пытались отождествить с учеником Конфуция Цыши. Мы его знаем по небольшому тексту, сохранившемуся в довольно плохом состоянии и частично переведенному (*Tucci. Storia della filosofia cinese antica*, p. 44 sqq.); толкование, содержащееся в «Истории религиозных верований...» отца Вигера (с. 218 и сл.), отличается весьма приблизительной точностью.

<sup>69</sup> Tchouang tseu, L., II, p. 231.

<sup>70</sup> Этот пример по духу ближе к даосизму, чем к учению Моцзы.

<sup>71</sup> Другой пример в даосском духе: оказание воздействия без непосредственного контакта.

<sup>72</sup> Lie tseu. *Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 128.

<sup>73</sup> Можно перевести «стрела с наконечником», но не «наконечник стрелы». Несомненно, не без причины формула открывается выражением, призывающим делать различие между наконечником стрелы и ее стержнем, различие важное для объяснения цепочки летящих стрел. (Сопоставьте с цепью, звенья которой могут быть отделены.)

<sup>74</sup> Этот парадокс был переведен и откомментирован без учета конкретных примеров, приведенных самим Гунсунь Луном. Легг переводит (Tchouang tseu, L., p. 230): «Как ни быстр наконечник стрелы, наступает время, когда и не летит, и не в покое». Вигер пишет: «Коснувшаяся цели стрела не движется вперед и не остановилась». Масперо, упрекавший Ху Ши в том, что он «сделал парадокс непонятным», сам дает следующий перевод: «Стремительный полет стрелы есть (чередование) моментов, когда она и не остановлена, и не движется» (*Maspero. La Chine antique*, p. 537). Мне не удалось ни понять начатого в примечании 2 к этой странице спора, ни узнать, на какие китайские данные можно опереться, чтобы истолковать парадокс, утверждая, что «стрела движется, если рассматривать как некую единицу пространство, которое стрела пролетает от лука до цели; или же что она неподвижна, если принять за единицу пространство, занимаемое стрелой, и рассматривать не весь пролетаемый стрелой путь вместе, но в отдельности каждую из этих единиц».

<sup>75</sup> Lie tseu. *Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 127.

<sup>76</sup> Ibid., p. 149.

<sup>77</sup> По этому вопросу см.: *La civilisation chinoise*, p. 223 sqq.

<sup>78</sup> Tchouang tseu. *Wieger*. Les Pères du système taoïste, p. 509.

<sup>79</sup> Ibid., p. 347; Lie tseu. Ibid., p. 127.

<sup>80</sup> Tchouang tseu. *Wieger*. Les Pères du système taoïste, p. 221.

<sup>81</sup> Следы их усилий сохранились благодаря переведенным Форке раз-  
делам 40–45 «Моцзы» (*Forke*. Mo Ti, des Sozialethikers und seiner Schüler  
philosophische Werke); текст находится в столь плохом состоянии, что из  
него почти невозможно извлечь что-либо определенное. Многие современ-  
ные китайские авторы — Чжан Бинлинь, Ху Ши, Лян Цичао пытались из-  
влечь из него элементы формальной логики. Если бы не слишком частые  
обращения к Стюарту Миллю, за что их упрекает Масперо («Notes sur la  
logique de Mo tseu et de son école»), их весьма достойные исследования не  
сбились бы с курса. Впрочем, действительно, при первой же попытке уточ-  
нить значение терминов, использованных авторами в их специфическом  
смысле, возникают бесчисленные трудности.

<sup>82</sup> *Maspero*. La Chine antique, p. 540.

<sup>83</sup> TP, 1927, p. 11, 26, 32.

<sup>84</sup> *Forke*. Mo Ti, p. 85.

<sup>85</sup> См. выше, с. 223, а также *Granet*. Quelques particularités de la langue et  
de la pensée chinoise, p. 124. О применении истинных и ложных аналогий  
см.: *Granet*. Fêtes et chansons, p. 64. Отметьте также родство парадоксов  
вроде следующего: «У осиротевшего теленка никогда не было матери» (ибо,  
когда у него была мать, он не был сиротой) с крестьянскими шутками и  
чистыми анекдотами, вроде истории о человеке в колодеце (*Granet*. Danses  
et légendes, p. 506). Человек, желающий вырыть колодец, нашел мастера  
по рытью колодцев. Отрыв колодец, он воскликнул: «Я выкопал колодец, я  
нашел мастера!» — так что все, кто его слышал, решили, что он нашел  
мастера на дне колодца.

<sup>86</sup> Louen yu, L., p. 187; SMT, V, p. 378.

<sup>87</sup> La civilisation chinoise, p. 399; Tso tchouan, C., III, p. 586; SMT, IV,  
p. 205. Наньцзы спала с собственным братом.

<sup>88</sup> SMT, chap. 130; V, p. 379.

<sup>89</sup> SMT, III, p. 208.

<sup>90</sup> Y king, L., p. 136. Песня из «Книги песен» (*Granet*. Fêtes et chansons,  
p. 10, стих. 12) толкуется как иллюстрация следующей темы: хорошая суп-  
руга умеет установить должный порядок в семье («цзя жэнь»).

<sup>91</sup> Yi king, L., p. 242. Первое приложение к «И цзин».

<sup>92</sup> Li ki, C., p. 780; Yi li. *Steele*. I li or the Book of Etiquette and Ceremonial,  
II, p. 29.

<sup>93</sup> La civilisation chinoise, p. 368, 369.

<sup>94</sup> Ibid., p. 443.

<sup>95</sup> В другой истории (Louen yu, L., p. 120; SMT, V, p. 305) Конфуций при  
сходных обстоятельствах произносит: «Князь — это князь! Вассал — это  
вассал!» — что иллюстрирует учение о правильных наименованиях.

<sup>96</sup> Li ki, C., II, p. 269; *Supra*, p. 47.

<sup>97</sup> См. с. 203.

<sup>98</sup> Ts'ien Han chou (Цянь Хань шу), p. 30, 15a. Отметьте сближение слов «мин» и «вэй», подсказанное уже в первом приложении к «И цзин». Хань шу помещает Инь Вэнцзы рядом с Хуэйцзы и Гунсунь Луном в Школу наименований.

<sup>99</sup> Li ki, C., I, p. 515.

<sup>100</sup> *La civilisation chinoise*, p. 288.

<sup>101</sup> *Granet. Danses et légendes*, p. 64.

<sup>102</sup> Tchouang tseu, L., p. 336—337.

<sup>103</sup> Об этих словах см. с. 325.

<sup>104</sup> Это место следует сопоставить даже по его форме с известным местом в «Да сюэ». Чжуанцзы продолжает критиковать учение Школы наименований (он их сближает с наказаниями и воздаяниями Школы легистов): он видит и в наименованиях и в законах лишь частичную действенность, действенность в отдельных областях. «Говорить о реальностях и наименованиях, о наказаниях и карах — значит показать, что известны средства правления, но не его принцип (дао)... это значит быть всего лишь диалектиком».

<sup>105</sup> Tchouang tseu, L., II, p. 216.

<sup>106</sup> *Woo Kang. Les trois théories politiques de Tch'ouen ts'ieou*, p. 177 sqq.

<sup>107</sup> SMT, V, p. 422.

<sup>108</sup> Tchouang tseu, L., I, p. 392.

<sup>109</sup> Mö tseu, p. 41.

<sup>110</sup> *Masson-Oursel, Kia Kien-Tchou*. Yin Wen tseu, p. 570. Любопытно отметить, что Моцзы (41) использует выражение «правильное наименование» по поводу различия между «это» и «то».

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 585.

<sup>112</sup> Tchouang tseu, L., II, p. 221.

<sup>113</sup> Массон-Урсель сделал очень внимательный перевод текста, но там совершенно недостаточно обращается внимание на различные технические использования слов.

<sup>114</sup> *Masson-Oursel. Yin Wen-tsen*, p. 570.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 570—571.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 577.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 570.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 572, 576, 579.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 574, 590, 588, 589.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 585, 586.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 597, 577, 576.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 595.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 586, 587.

<sup>124</sup> SMT, II, p. 188. Утверждалось, что выражение «чжэн мин» (сделать наименования правильными) первоначально означало «исправить знаки

письменности» (SMT, V, p. 378, note 2). Письменность стала единообразной только при Ши Хуанди, и лишь в эпоху Сражающихся царств из наречий возник китайский язык. Определенно истолкование выражения «чжэн мин» словами «исправить знаки письменности» было найдено позднее, задним числом. Первоначально правильное применение звуковых или письменных наименований не было призвано добиться повсеместного распространения единой символической системы. Речь шла о том, как позаимствовать у этикета раньше, чем у закона, власть, дающую право выносить суждение. Навязанный толпе существ порядок был административным.

<sup>125</sup> В «Ts'ien Han chou» («Цянь Хань шу», р. 30, 15a) Школа законников сближается со Школой администраторов, а учения политиков (р. 30, 16b) с учениями дипломатов.

<sup>126</sup> *La civilisation chinoise*, p. 424, 104.

<sup>127</sup> См. противоположное по духу свидетельство у Масперо («*La Chine antique*», р. 516). Мягче высказывается Дайвендак в «Книге правителя области Шан».

<sup>128</sup> SMT, chap. 63.

<sup>129</sup> Часть произведения была в 1912 г. переведена на русский язык Ивановым (издание факультета восточных языков университета Санкт-Петербурга).

<sup>130</sup> «Книга правителя области Шан» была полностью и очень тщательно переведена Дайвендаком (op. cit.), который предпринял попытку стилистически выделить разновременные интерполяции.

<sup>131</sup> *La civilisation chinoise*, p. 43, 222; SMT, II, p. 62. У Дайвендака содержится перевод написанной Сыма Цянем биографии Вэй Яна.

<sup>132</sup> *Granet. Danses et légendes (Index)*.

<sup>133</sup> См. выше, с. 278, а также: *La civilisation chinoise*, p. 106. О скорбной участи легистов при императоре У из династии Хань см. *ibid.*, p. 128, 135.

<sup>134</sup> *La civilisation chinoise*, p. 43. Этого преступления история так и не простила легистам. Осудила она и нападки Моцзы на дух прислужничества.

<sup>135</sup> Tso tchouan, C., II, p. 549, 660 («Сначала следует удовлетворить великих»), р. 661–662; *ibid.*, II, p. 87, 88, 116.

<sup>136</sup> *Ibid.*, C., III, p. 456; I, p. 385, 469.

<sup>137</sup> *Escarra, Germain. La conception de la loi*, p. 10 sqq.

<sup>138</sup> *Granet. Danses et légendes*, p. 394.

<sup>139</sup> Принцип не изменился и после того, как императорскими династиями были введены в действие их кодексы; наилучшим по-прежнему считался тот судья, перед которым проходило меньше дел, чем перед другими судьями.

<sup>140</sup> *La civilisation chinoise*, p. 309—310.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 247; *Escarra, Germain. La conception de la loi*, p. 6 sqq. В силу аристократического предубеждения Лян Цичао не делает различия между простым народом и варварами. По его мнению, только последние могли

подвергаться наказаниям. На самом деле им предавались непокорные вассалы.

<sup>142</sup> Казнь в котле карались преимущественно военные министры (*La civilisation chinoise*, p. 303). При императорах она стала наказанием всех дурных администраторов (*ibid.*, p. 135). Ши Хуанди похвально, что окунул в котел всех мятежных феодалов (SMT, II, p. 198).

<sup>143</sup> SMT, II, p. 65. Сооружение этих двух колонн совпало с перемещением столицы (открытие новой эры) и сломом всей управленческой системы.

<sup>144</sup> См.: *Escarra, Germain*. *La conception de la loi* (предисловие, с. VIII, IX), приводимый Паду красноречивый факт, подтверждающий, что еще и сегодня закон не обладает обязательностью, а рассматривается как совет.

<sup>145</sup> Tso tchouan, C., III, p. 550.

<sup>146</sup> Han Fei tseu, p. 38, 43.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>148</sup> *Ibidem*.

<sup>149</sup> *Masson-Oursel, Kia Kien-Tchou*. Yin Wen tseu, p. 580.

<sup>150</sup> *Ibidem*.

<sup>151</sup> Han Fei tseu, p. 44.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 43. «Шэнь Бухай говорит о рецептах («шу»), но Вэй Ян творит законы («фа»»). См.: *Masson-Oursel, Kia Kien-Tchou*. Yin Wen tseu, p. 589. «Предписания — это то, что государь применяет в частной жизни: нижестоящие не должны быть о них осведомлены».

<sup>153</sup> См. с. 288.

<sup>154</sup> Han Fei tseu, p. 49.

<sup>155</sup> Yin Wen tseu. *Masson-Oursel, Kia Kien-Tchou*. Yin Wen tseu, p. 31.

<sup>156</sup> Han Fei tseu, p. 49.

<sup>157</sup> Я выбрал этот пример, потому что Чжуанцзы его применил для осуждения улучшенчества (*Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 301). Это одна из важнейших позиций, по которой мнения легистов и даосов сталкиваются.

<sup>158</sup> На мой взгляд, серьезная ошибка переводить это выражение словом «действенный» (см. противоположное мнение: *Maspero. La Chine antique*, p. 527). Речь идет о констатированной, положительной производительности.

<sup>159</sup> Han Fei tseu, p. 40.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>162</sup> *Masson-Oursel, Kia Kien-Tchou*. Yin Wen tseu, p. 592.

<sup>163</sup> См. с. 272.

<sup>164</sup> *La civilisation chinoise*, p. 116.

<sup>165</sup> Рассказывают, что Вэй Ян придумал порядок разрешений на поездки для того, чтобы помешать бродяжничеству.

<sup>166</sup> Han Fei tseu, p. 49.

<sup>167</sup> Yin Wen tseu. *Masson-Oursel, Kia Kien-Tchou*. Yin Wen tseu, p. 593.

<sup>168</sup> Lie tseu. *Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 103.

<sup>169</sup> «Деревня Конфуция», SMT, V, p. 436, 435.

<sup>170</sup> Латинизированное написание китайского словосочетания «Кун фу-цзы», где «фуцзы» означает «учитель» и является почетным обращением.

<sup>171</sup> *Granet. Danses et légendes*, p. 431 sqq; cp. p. 556.

<sup>172</sup> Tchouang tseu. *Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 499.

<sup>173</sup> *Woo Kang. Les trois théories politiques de Tch'ouen ts'ieou*, p. 173 sqq.

<sup>174</sup> SMT, V, p. 442.

<sup>175</sup> Противоположное мнение высказано Масперо в его книге «La Chine antique» (p. 456, note 2 и p. 461, note 2).

<sup>176</sup> SMT, V, p. 281 sqq. Знаменательно, что Сыма Цянь поместил биографию Конфуция среди глав, посвященных владетельным домам.

<sup>177</sup> В Шаньдуне сектантские движения всегда были частыми.

<sup>178</sup> Louen yu. *Legge*, p. 60. «Как опустился я! Уже давно не снится мне князь Чжоу!»

<sup>179</sup> Относительно И Инь и Конфуция см.: *Granet. Danses et légendes*, p. 431 sqq.; SMT, V, p. 424.

<sup>180</sup> SMT, V, p. 338, 298. Его враг Янцзы — карлик (см. примеч. 54).

<sup>181</sup> Lie tseu. *Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 189.

<sup>182</sup> SMT, V, p. 341, 312, 310.

<sup>183</sup> *Granet. Danses et légendes*, p. 552.

<sup>184</sup> SMT, V, p. 333.

<sup>185</sup> Ibid., p. 332.

<sup>186</sup> Ibid., p. 367.

<sup>187</sup> Ibid., p. 317, 324.

<sup>188</sup> Louen yu, L., p. 200.

<sup>189</sup> Ibid., p. 198.

<sup>190</sup> Ibid., p. 131.

<sup>191</sup> Ibid., p. 104; Li ki, C., p. 141, 142.

<sup>192</sup> SMT, V, p. 345.

<sup>193</sup> Louen yu, L., p. 185.

<sup>194</sup> Ibid., p. 108.

<sup>195</sup> Ibid., p. 161.

<sup>196</sup> Ibid., p. 190.

<sup>197</sup> Ibid., p. 91 sqq.

<sup>198</sup> *Granet. Le langage de la douleur*, p. 115.

<sup>199</sup> Louen yu, L., p. 42.

<sup>200</sup> Ibid., p. 66.

<sup>201</sup> Ibid., p. 186.

<sup>202</sup> Ibid., p. 182.

<sup>203</sup> *Maspero. La Chine antique*, p. 462. Масперо прибавляет: «Изучения недостаточно. Надо также уметь следовать нравственному самоусовершенствованию». И тремя страницами дальше: «Усовершенствование каждого индивида (по системе Конфуция) выступает как что-то побочное». Нако-



нец, на с. 479, Конфуций «искал основания морали вне сознания, в обрядах, а основания общественных отношений, наоборот, в глубинах сознания, в альтруизме». Очень опасаясь, что не понял ни смысла этих выражений, ни того, что хотел сказать Масперо, утверждая, что «индивид как таковой оставался совершенно в стороне от его исследований» (исследований Конфуция). Подозреваю, впрочем, что Масперо употребляет выражение «индивид как таковой» для обозначения, в отличие от государя, простых людей.

<sup>204</sup> Louen yu, L., p. 16. Выражение «цзюньцзы» обозначает благородного мужа с княжеской душой («цзюнь»), благородного мужа, честного человека.

<sup>205</sup> Ibid., p. 118.

<sup>206</sup> Ibid., p. 33.

<sup>207</sup> Ibid., p. 114.

<sup>208</sup> Ibid., p. 33.

<sup>209</sup> Один из учеников так уговаривал правителя подарить Конфуцию поместье: «Он не станет извлекать из него никакой личной выгоды», «единственное, что его привлекает, это Дао, соответствующее «цзюньцзы» (SMT, V, p. 387).

<sup>210</sup> Louen yu, p. 30.

<sup>211</sup> Ibid., p. 65.

<sup>212</sup> Ibid., p. 70.

<sup>213</sup> Ibidem.

<sup>214</sup> См. с. 304–305.

<sup>215</sup> Louen yu, p. 36.

<sup>216</sup> Ibid., p. 125, 126, 131, 134, 164.

<sup>217</sup> Слово «дан» обозначает также школы и секты.

<sup>218</sup> Louen yu, p. 34, 144.

<sup>219</sup> Ibid., p. 146, 41, 115.

<sup>220</sup> Ibid., p. 42.

<sup>221</sup> Ibid., p. 135.

<sup>222</sup> Ibid., p. 30, 126, 43, 116, 115, 138, 114, 140.

<sup>223</sup> Ibid., p. 184, 39.

<sup>224</sup> Ibid., p. 183. (Эта любовь к другим — результат изучения Дао благородным мужем, p. 124.) Произносимое так же, как и слово, обозначающее человека, слово «жэнь» пишется иероглифами «человек» и «двое».

<sup>225</sup> *Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 133. Это подчеркиваю не я. Вигер высказывает (p. 135) следующее суждение об учениках Конфуция: «Они любили завладеть душами — вот какой была их любовь к людям». Это высказывание пронизано духом осуждения, который по меньшей мере преждевременен.

<sup>226</sup> *Maspero. La Chine antique*, p. 464.

<sup>227</sup> Louen yu, p. 156.

<sup>228</sup> Ibid., p. 159. Выражение «увэй» обычно считается специфически даосским.

<sup>229</sup> Этот трактат (Li ki, С., II, р. 614 sqq.), приписываемый то внуку Учителя Цзысы, то Цзэнцзы, состоит из весьма краткого текста и длинных комментариев.

<sup>230</sup> См.: *Granet. La langage de la douleur*, р. 178 sqq.

<sup>231</sup> Трактат, приписываемый Цзысы (Li ki, С., II, р. 427 sqq).

<sup>232</sup> Li ki, С., II, р. 427.

<sup>233</sup> Ibidem.

<sup>234</sup> Ibid., р. 450. Ср.: р. 452. «Когда известно, как воспитать самого себя («сю шэнь»), то известно и как управлять людьми; когда известно, как управлять людьми, то знают, как управлять империей или государством». «Дао не удален от человека» (р. 436). «Себя совершенствуют с помощью Дао». Дао совершенствуют («сво Дао») с помощью «жэнь»: что такое «жэнь»? Это человек («жэнь») (р. 449). «Человека выправляют с помощью человека» (р. 436).

<sup>235</sup> Li ki, С., II, р. 434.

<sup>236</sup> Louen yu, L., р. 104.

<sup>237</sup> Ibid., р. 80.

<sup>238</sup> Ibid., р. 65.

<sup>239</sup> Tchouang tseu, L., II, р. 220.

<sup>240</sup> Ibidem.

<sup>241</sup> Согласно традиции, Моцзы хорошо разбирался в различных технических профессиях (Lie tseu. *Wieger. Les Pères du système taoïste*, р. 145, 189). Последние разделы «Моцзы» (р. 52—71) относятся к баллистике и искусству осады.

<sup>242</sup> Tchouang tseu, L., р. 220.

<sup>243</sup> Самую старую часть «Моцзы» составляют эти одиннадцать проповедей (книги с 9-й по 11-ю). Книга целиком была переведена Форке (Mo Ti, *des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke*). Многочисленные, очень пострадавшие куски текста совершенно непонятны. Еще предстоит изучить истоки «Моцзы».

<sup>244</sup> *Forke. Mo Ti, des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke*, S. 22.

<sup>245</sup> Те, кто допускает однородность стиля Моцзы, делают это со смущенными оговорками (*Maspero. La Chine antique*, р. 472, note 1).

<sup>246</sup> Tchouang tseu, L., р. 219.

<sup>247</sup> В «Tchouang tseu» (*Wieger. Les Pères du système taoïste*, р. 491) рассказывается о семье, разделенной на яростных сторонников Моцзы и сторонников Конфуция. В другом месте (р. 472) отмечается равная авторитетность обоих мудрецов.

<sup>248</sup> *Wieger. Histoire des croyances religieuses*, р. 209. Это был, говорит Вигер, «единственный китайский писатель, о котором можно предполагать, что он верил в Бога, единственный апостол милосердия и рыцарь права, которого произвел Китай. На великолепных страницах он проповедовал

необходимость возвращения к вере древних». В этой неосторожной хвале чувствуется некоторая легкость мысли.

<sup>249</sup> Mö tseu, p. 11.

<sup>250</sup> Ibidem.

<sup>251</sup> Идеалом секты была теократия. Считавшийся святым великий учитель указывался как его предшественник (*Liang Chi-Chao. History of Political Thought*, p. 110).

<sup>252</sup> Или, точнее, результат использования шансов. См. с. 290 и след.

<sup>253</sup> Mö tseu, p. 29.

<sup>254</sup> Ibid., p. 31.

<sup>255</sup> Ibid., p. 26.

<sup>256</sup> Ibidem.

<sup>257</sup> Ibidem.

<sup>258</sup> *Pelliot. Meou tseu, ou les Doutes levés*, p. 479.

<sup>259</sup> *Liang Chi-Chao (History of Political Thought*, p. 98) совершенно справедливо настаивает на этом факте.

<sup>260</sup> Mö tseu, p. 14, 15.

<sup>261</sup> Ibid., p. 14; *Che king*, p. 381.

<sup>262</sup> Mö tseu, p. 11.

<sup>263</sup> *Liang Chi-Chao. History of Political Thought*, p. 110.

<sup>264</sup> Mö tseu, p. 48.

<sup>265</sup> *Tchouang tseu. Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 423.

<sup>266</sup> *Lao tseu. Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 37; *Tchouang tseu. Ibid.*, p. 233, 487.

<sup>267</sup> Заслуживает быть отмеченным один из этих переводов, сделанный Станисласом Жюльеном в 1842 г. Достаточно добросовестный, он не искажает текста, но и не позволяет его понять.

<sup>268</sup> *Tchouang tseu, L., I*, p. 227.

<sup>269</sup> См. с. 364.

<sup>270</sup> *Tchouang tseu. Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 313.

<sup>271</sup> *Lie tseu. Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 107.

<sup>272</sup> *Tchouang tseu. Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 357.

<sup>273</sup> SMT, chap. 63. Лерт (*Texts of Taoism*) дал добросовестный, но поверхностный и формалистичный перевод «Чжуанцзы» (и «Лаоцзы»). Отец Вигер опубликовал своего рода переложение «Лаоцзы», «Лецзы» и «Чжуанцзы». В подробностях он малодостоверен, однако же создает довольно живое, хотя и тенденциозное представление об этих текстах.

<sup>274</sup> SMT. Introduction, p. XVIII.

<sup>275</sup> *Wieger. Les Pères du système taoïste*, p. 213, note 1; p. 223, note 2.

<sup>276</sup> *Maspero. La Chine antique*, p. 493.

<sup>277</sup> *Granet. La Religion des Chinois*, p. 142; *Remarques sur le Taoïsme ancien*, As. maj., 1925, p. 146. Развернутое изучение религиозных и эстетических обычаев, из которых родился даосский мистицизм, я сохраняю для другой

работы; на последующих страницах могу изложить только часть выводов, к которым меня привело это изучение.

<sup>278</sup> Siun tseu, section [раздел] 2.

<sup>279</sup> Об этих празднествах см.: *La civilisation chinoise*, p. 223 sqq.

<sup>280</sup> Louen heng. *Forke*. Lun-Heng, I, p. 335. Князя из семьи императора Лю Аня (Хуайнань ван) принудили в 122 г. покончить с собой.

<sup>281</sup> *La civilisation chinoise*, p. 57, 419.

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 51, 418.

<sup>283</sup> *Granet*. *Danses et légendes*, p. 314, 344, 376.

<sup>284</sup> Tchouang tseu, L., I, p. 171; ср.: Lie tseu. *Wieger*. *Les Pères du système taoïste*, p. 83.

<sup>285</sup> Tchouang tseu, L., I, p. 192.

<sup>286</sup> Lao tseu, p. 93.

<sup>287</sup> *Granet*. *Danses et légendes*, p. 199, 280, 466.

<sup>288</sup> См. выше.

<sup>289</sup> Tchouang tseu, I, p. 314.

<sup>290</sup> *Granet*. *Danses et légendes*, p. 562.

<sup>291</sup> Lie tseu. *Wieger*. *Les Pères du système taoïste*, p. 107.

<sup>292</sup> *La civilisation chinoise*, p. 422.

<sup>293</sup> Выше — с. 46–47; ниже — с. 369.

<sup>294</sup> *La civilisation chinoise*, p. 418, 420.

<sup>295</sup> «Их поступь не остановят ни ущелья, ни горы: это движение духа»; «ни колесницы, ни лодки не могут туда доставить: это духовные игры» (Lie tseu. *Wieger*. *Les Pères du système taoïste*, p. 82).

<sup>296</sup> Tchouang tseu, I, p. 168, 324, 332, 299, 303; II, p. 97.

<sup>297</sup> В «Чжуанцзы» и «Лецзы» рассказывается одна и та же история, позволяющая представить, чем заканчивались эти схватки: побежденный вместе с авторитетом утрачивал всех своих учеников; побежденный в этих шаманских схватках вождь терял права на власть (см.: *Granet*. *Danses et légendes*, p. 282: борьба Шуня с его братом).

<sup>298</sup> См. выше, с. 267.

<sup>299</sup> Lie tseu. *Wieger*. *Les Pères du système taoïste*, p. 137.

<sup>300</sup> Lao tseu, L., p. 99. Ср.: Tchouang tseu, L., II, p. 80.

<sup>301</sup> Текст допускает два разночтения. Я придерживаюсь перевода Легга.

<sup>302</sup> Lie tseu. *Wieger*. *Les Pères du système taoïste*, p. 101, 137; Tchouang tseu. *Ibid.*, p. 275.

<sup>303</sup> Lie tseu. *Ibid.*, p. 93. Кроме того, см. с. 350, 360.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>305</sup> Tchouang tseu. *Wieger*. *Les Pères du système taoïste*, p. 273.

<sup>306</sup> Tchouang tseu, L., p. 300 sqq.

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 245, 265.

<sup>308</sup> Houai-nan tseu, p. 7; SMT, chap. 105.

<sup>309</sup> Tchouang tseu, L., II, p. 19; I, p. 238.

<sup>310</sup> Ibid., I, p. 176.

<sup>311</sup> Не похоже, что выражение «дышать наподобие зародыша» появилось ранее эпохи Хань, хотя в «Лаоцзы» (L., p. 53, 95, 100) содержатся весьма ясные намеки на такого рода практику.

<sup>312</sup> Lao tseu, L., p. 53.

<sup>313</sup> Ts'ien Han chou, p. 30, 33 ab; Tchouang tseu. *Wieger*. Les Pères du système taoïste, p. 360, 367.

<sup>314</sup> Lao tseu, L., p. 118, 120.

<sup>315</sup> Tchouang tseu, L., p. 171.

<sup>316</sup> Ibid., II, p. 14; Lie tseu. *Wieger*. Les Pères du système taoïste, p. 87.

<sup>317</sup> Tchouang tseu. *Wieger*. Les Pères du système taoïste, p. 251, 259, 289, 265, 325.

<sup>318</sup> Ibid., p. 357.

<sup>319</sup> Ibid., p. 391; Lie tseu. Ibid., p. 89, 85.

<sup>320</sup> Tchouang tseu. *Wieger*. Les Pères du système taoïste, p. 211; Lie tseu. Ibid., p. 85.

<sup>321</sup> Tchouang tseu. *Wieger*. Les Pères du système taoïste, p. 391, 380.

<sup>322</sup> Ibid., p. 159, 215. Как у святого в экстазе, у новорожденного тело и сердце сопоставимы с сухим хворостом и остывшей золой: по этой причине он воплощение гибкости (ibid., p. 407).

<sup>323</sup> Tchouang tseu. *Wieger*. Les Pères du système taoïste, p. 258, 305, 325, 331, 287, 289, 223.

<sup>324</sup> Tchouang tseu, L., p. 201, 202.

<sup>325</sup> Масперо («La Chine antique», p. 494) не боится переводить «ци» («дыхание») словом «душа».

<sup>326</sup> Tchouang tseu. *Wieger*. Les Pères du système taoïste, p. 289.

<sup>327</sup> Ibid., p. 287.

<sup>328</sup> Lao tseu, L., p. 75.

<sup>329</sup> Ibid., p. 89.

<sup>330</sup> Tchouang tseu, chap. VIII и IX.

<sup>331</sup> Ibid., I, 373.

<sup>332</sup> Ibid., p. 394.

<sup>333</sup> В противоположном смысле см.: *Maspero*. La Chine antique, p. 495.

<sup>334</sup> Tchouang tseu. *Wieger*. Les Pères du système taoïste, p. 325, 261, 233, 333, et L., p. 367, note 2.

<sup>335</sup> См. с. 325.

<sup>336</sup> *Legge*. Texts of Taoism. Introduction, p. 12 sqq.

<sup>337</sup> Отец Вигер (Les Pères du système taoïste, p. 139) первым предложил переводить слово «цзюнь» как «непрерывность», но не отмечает магического характера [иной раз он говорит о «магической непрерывности» (ibid., p. 142)] этого представления.

<sup>338</sup> Lie tseu. *Wieger*. Les Pères du système taoïste, p. 109.

<sup>339</sup> *Maspero*. La Chine antique, p. 502.

<sup>340</sup> Этот тезис отстаивает Ху Ши в брошюре «Houai-nan wang chou» (Шанхай, 1931).

<sup>341</sup> Lie tseu, chap. V.

<sup>342</sup> Tchouang tseu, chap. I, II, XVIII.

<sup>343</sup> Tchouang tseu. *Wieger*. Les Pères du système taoïste, p. 227, 225.

<sup>344</sup> Tchouang tseu. L., I, p. 191.

<sup>345</sup> Ibid., II, p. 65.

<sup>346</sup> Ibid., I, p. 277; Lie tseu. *Wieger*. Les Pères du système taoïste, p. 79.

<sup>347</sup> Tchouang tseu, L., I, p. 182.

<sup>348</sup> Ibid., II, p. 96.

<sup>349</sup> Ibid., I, p. 183 (ср. на с. 321 с анализом идеи Хуанди).

<sup>350</sup> Ibid., p. 378.

<sup>351</sup> Ibid., p. 164, 374.

<sup>352</sup> Ibid., II, p. 164.

<sup>353</sup> Иначе говоря, софистов, когда они ищут доводов в спорах, говоря о прогрессирующей череде реальных делений.

<sup>354</sup> Tchouang tseu, L., II, p. 166.

<sup>355</sup> Даосы отнюдь не отрицают некоторой иерархии.

<sup>356</sup> Tchouan tseu, L., I, p. 256.

<sup>357</sup> Слово «чэ» значит «проницательный» и «то, что повсюду распространяется одинаково».

<sup>358</sup> Tchouang tseu, L., I, p. 256 (ср.: *ibid.*, II, p. 145; Lie tseu. *Wieger*. Les Pères du système taoïste, p. 121).

<sup>359</sup> Tchouang tseu. L., I, p. 257.

<sup>360</sup> Ibid., II, p. 83.

<sup>361</sup> Ibid., I, p. 209.

<sup>362</sup> Ibid., p. 224.

<sup>363</sup> Ibid., L., p. 229 (*Wieger*, p. 289).

<sup>364</sup> Ibid., I, p. 169 (*Wieger*, p. 211).

<sup>365</sup> Ibid., II, p. 129; Lao tseu, L., I, p. 54.

<sup>366</sup> Tchouang tseu, L., II, p. 83.

<sup>367</sup> Ibid., I, p. 243, 311.

<sup>368</sup> Несомненно, здесь заключено то, что хотел высказать Ху Ши («The Development of Logical Method in Ancient China», p. 142), когда он представил Чжуанцзы теоретиком логики. Масперо отверг это утверждение как парадоксальное (*Maspero*. La Chine antique, p. 492, note 4). Он признает у даосских мыслителей лишь незначительную самостоятельность в том, что касается их «доктринальных учений», и считает их единственным значительным открытием «практику мистической жизни» (*Maspero*. Le saint et la vie mystique chez Lao-tseu et Tchouang-tseu, p. 7, 9).

<sup>369</sup> Tchouang tseu, L., II, p. 87, 89.

<sup>370</sup> Пять извращений порождены Пятью цветами, беспокоящими оба глаза, Пятью нотами, беспокоящими оба уха, Пятью запахами, беспоко-

ящими обе ноздри, Пятью вкусами, беспокоящими рот, — в совокупности шесть отверстий и четыре чувства, — а также предпочтениями и отвращением, беспокоящими сердце, в котором также имеется семь отверстий.

<sup>371</sup> Tchouang tseu, L., p. 328. Ср.: *ibid.*, p. 268; Lao tseu, L., p. 55.

<sup>372</sup> *Ibid.*, II, p. 139.

<sup>373</sup> Lie tseu. *Wieger*. Les Pères du système taoïste, p. 117, 119.

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>375</sup> Tchouang tseu, L., I, p. 198; Lao tseu, L., p. 90.

<sup>376</sup> Lie tseu. *Wieger*. Les Pères du système taoïste, p. 109.

<sup>377</sup> Tchouang tseu, L., I, p. 366.

<sup>378</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 392. См. выше, с. 305.

<sup>380</sup> *Ibid.*, II, p. 143 (*Wieger*, p. 449).

<sup>381</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>382</sup> Lie tseu. *Wieger*. Les Pères du système taoïste, p. 91, 101.

<sup>383</sup> *Ibidem*.

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>385</sup> Lao tseu, L., p. 54, 104, 120 (*Wieger*, p. 24, 53, 61).

<sup>386</sup> Tchouan tseu, L., I, p. 225 (*Wieger*, p. 243).

<sup>387</sup> *Ibid.*, p. 330 (*Wieger*, p. 309).

<sup>388</sup> *Ibid.*, p. 266 (*Wieger*, p. 267).

<sup>389</sup> *Ibid.*, II, p. 226; Lie tseu. *Wieger*, p. 129.

<sup>390</sup> *Ibid.*, I, p. 361 (*Wieger*, p. 329). Книги всего лишь «отбросы древних» (*ibid.*, I, p. 344).

<sup>391</sup> *Ibidem*. *Wieger*. Les Pères du système taoïste, p. 273, 279, 301.

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 317.

<sup>393</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>394</sup> Lie tseu. *Wieger*, p. 145.

<sup>395</sup> Tchouang tseu. *Wieger*, p. 399, 229.

<sup>396</sup> Lao tseu, L., p. 87; Lie tseu. *Wieger*, p. 187.

<sup>397</sup> Tchouang tseu, L., II, p. 143

<sup>398</sup> Lao tseu, L., p. 100.

<sup>399</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>400</sup> Lie tseu. *Wieger*, p. 82.

<sup>401</sup> Tchouang tseu, L, I, p. 278—280. Эта картина, стремящаяся воспеть простые радости времен, когда не существовало ни обрядов, ни принуждения, послужила для обвинения даосов в том, что вместе с другими китайскими мудрецами они разделяли циничное презрение к простому народу (*Maspero*. *La Chine antique*, p. 557). Действительно, Лаоцзы советовал набивать брюхо и ослаблять желание, но ведь это он советовал всем и говорил: «Святой старается ради своего живота (который он сможет удовлетворить), а не своих глаз (которые ненасытны)» (*Legge*, p. 49, 55).

<sup>402</sup> Tchouang tseu, L., I, p. 288 (ср.: Lao tseu, L., p. 122).

<sup>403</sup> Ibid., II, p. 30.

<sup>404</sup> Lao tseu, L., p. 52, 121.

<sup>405</sup> Tchouang tseu, chap. X, XI.

<sup>406</sup> Ibid., chap. XV, XXIX; *Wieger*, p. 405; Lao tseu, L., p. 117.

<sup>407</sup> Tchouang tseu. *Wieger*, p. 307. Кроме того, Моцзы поставлен рядом с Янцзы на с. 269 и 279.

<sup>408</sup> О Янцзы известно только то, что он жил раньше Чжуанцзы и Мэнцзы, которые с ним боролись. Из его сочинений, если он что-то писал, ничто не уцелело. Цикл историй, выводящих на сцену Янцзы, составляет седьмую главу «Леуцзы». Совершенно бесплодны предположения, что этот текст содержит анализ взглядов Янцзы, сделанный Леуцзы (*Liang Chi-Chao. History of Chinese Political Thought*, p. 84), или же что он представляет «отрывок из трудов» Янцзы (*Maspero. La Chine antique*, p. 509).

<sup>409</sup> Lie tseu. *Wieger*, p. 165.

<sup>410</sup> Ibid., p. 173.

<sup>411</sup> Ibidem.

<sup>412</sup> Ibid., p. 165.

<sup>413</sup> Ibid., p. 175, 177.

<sup>414</sup> Ibid., p. 177.

<sup>415</sup> См. с. 329. Известно, что ради уменьшения разливов Желтой реки Юй Великий посвятил себя ей. Это посвящение совершается передачей богу волос и ногтей (отдающий часть, отдает все).

<sup>416</sup> Lie tseu. *Wieger*, p. 173.

<sup>417</sup> Tchouang tseu. *Wieger*, p. 327.

<sup>418</sup> Ibid., p. 327, 253.

<sup>419</sup> Ibid., p. 301.

<sup>420</sup> Tchouang tseu, L., II, p. 117.

<sup>421</sup> Ibid., I, p. 324.

<sup>422</sup> Ibid., p. 308.

<sup>423</sup> Ibid., p. 217–220.

<sup>424</sup> Ibid., II, p. 74 sqq.

<sup>425</sup> Tchouang tseu. *Wieger*, p. 425.

<sup>426</sup> Ibid., p. 423. Ср.: Lie tseu. *Wieger*, p. 97–125.

<sup>427</sup> Ibid., p. 463.

<sup>428</sup> Tchouang tseu, chap. XXVIII.

<sup>429</sup> Tchouang tseu, L., I, p. 297 sqq.

<sup>430</sup> Lie tseu. *Wieger*, p. 109.

<sup>431</sup> Tchouang tseu, L., I, p. 226.

<sup>432</sup> Ibidem.

<sup>433</sup> Tchouang tseu, II, p. 126 sqq.

<sup>434</sup> *La civilisation chinoise*, p. 415 sqq.

<sup>435</sup> См. с. 314–315.



<sup>436</sup> Противопоставление Чжуанцзы и Сюньцзы (см. ниже, с. 383) чисто формально.

<sup>437</sup> Tchouang tseu, L., p. 286, 287.

<sup>438</sup> Ibid., I, p. 207.

<sup>439</sup> Tchouang tseu, chap. X.

<sup>440</sup> Tchouang tseu, L., II, p. 82.

<sup>441</sup> Насколько можно судить по документам, давнее влияние даосизма на пластические искусства очевидно. Правда, документы редки и их трудно локализовать хронологически. В силу этого китайская археология, еще не переставшая быть чисто книжной, в значительной мере зависит от литературы, а точнее, от литературных упрощений. Ей это наносит больший ущерб, чем другим дисциплинам.

<sup>442</sup> La civilisation chinoise, p. 45, 143, 421 sqq.

<sup>443</sup> Так называют сборник текстов, опубликованный под патронажем Лю Аня, принца из семьи Хань, ставшего владетельным князем Хуайнань (164–123 до н. э.). Он выступал в роли мецената и библиофила. Считается, что он если и не редактировал заново, то по меньшей мере оставил след своего стиля на довольно разных, но всегда вдохновляемых даосизмом трактатах, составляющих «Хуайнаньцзы».

<sup>444</sup> Tchouang tseu, L., II, p. 83.

<sup>445</sup> Пеллио хорошо показал, что позаимствовал у даосизма китайский буддизм (*Pelliot*. Meou tseu, ou les Doutes levés). Ср.: *Hackmann*. Chinesische Philosophie, S. 229.

<sup>446</sup> SMT, V, p. 400.

<sup>447</sup> Ibid., p. 307, 438.

<sup>448</sup> Li ki, C., II, p. 319, 320.

<sup>449</sup> Mencius (Мэнцзы), L., p. 283, 284. С выражением «лянь синь» сопоставимы выражения «лянь нэн» и «лянь чжи» — благородные талант и знания.

<sup>450</sup> Легг во втором томе своих «Китайских классиков» («Chinese Classics») дал хороший перевод произведения Мэнцзы. Сыма Цянь посвятил ему короткую биографическую заметку (глава 74). Традицией утверждается, что Мэнцзы жил с 372 по 288 до н. э. Но эти даты оспариваются и не поддаются проверке.

<sup>451</sup> Например, с умершим около 323 до н. э. царем Хуэем из Вэй и наследным принцем Тэн.

<sup>452</sup> Mencius, L., p. 158.

<sup>453</sup> Ibid., p. 340.

<sup>454</sup> Ibid., p. 367.

<sup>455</sup> Ibid., p. 135.

<sup>456</sup> Знаменательно, что Мэнцзы избегает спорить и даже называть даосов поименно, хотя не мог не быть с ними знаком. Вполне вероятно, что с Чжуанцзы он даже встречался в Ци.

<sup>457</sup> Mencius, L., p. 198.

<sup>458</sup> Пеллио в своей работе «*Meou tseu, ou les Doutes levés*» (p. 561) предлагает противоположное истолкование.

<sup>459</sup> Mencius, L., p. 125.

<sup>460</sup> *Ibid.*, p. 78. В равной степени Мэнцзы допускает, что свояк протянет руку тонущей свояченице, несмотря на разделяющее их табу. Голос сердца окажется сильнее ритуальных формальностей.

<sup>461</sup> *Ibid.*, p. 79. Эти принципы столь же существенны для людей, как и для их четырех частей тела.

<sup>462</sup> *Ibid.*, p. 110 sqq.

<sup>463</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>464</sup> *Ibid.*, p. 292, 293.

<sup>465</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>466</sup> *Ibid.*, p. 283, 284.

<sup>467</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>468</sup> Мое понимание близко точке зрения (*Liang Chi-Chao. History of Political Thought*, p. 54) и противоположно утверждению (*Maspero. La Chine antique*, p. 552), согласно которому якобы Мэнцзы подобно даосам (?) «признавал дуалистический характер человеческого духа». Мэнцзы ограничивается противопоставлением благородной культуре плебейской грубости.

<sup>469</sup> Вдохновлявшие даосизм идеи вырвались наружу в выражении: «В силу своей сути человек по преимуществу тяготеет к добру, так же как вода стекает вниз» (*Legge*, p. 271).

<sup>470</sup> *La civilisation chinoise*, p. 171, 172.

<sup>471</sup> Mencius, L., p. 75–76.

<sup>472</sup> *Ibid.*, L., p. 186. При таких советах «государь живет в соответствии с «жэнь», и нет никого, кто не жил бы в соответствии с «жэнь». Он живет в соответствии с «и», и нет никого, кто не жил бы в соответствии с «и». Государь прав, и все правы. Как только советник сделал государя правым, страна окрепла.

<sup>473</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>474</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>475</sup> *Ibid.*, p. 115. О способе, которым легисты императора У воспользовались для того, чтобы «загнать народ в сеть» и его закабалить, см.: *La civilisation chinoise*, p. 137.

<sup>476</sup> Mencius, L., p. 23.

<sup>477</sup> Избегая говорить о легистах, Мэнцзы заимствует у них следующее обозначение вождя (*ibid.*, p. 24): «Просвещенный государь определяет средства к существованию своего народа таким способом, чтобы у каждого оставались средства к собственному существованию, для обеспечения питания родителей, жен и детей... в противном случае как же тогда требовать от народа, чтобы он совершал обряды и следовал этикету, «ли и»?»

<sup>478</sup> См. *ibid.*, p. 231, 359. Государь не может передавать власть: он представляет Небу своего преемника, а затем представляет его народу; Небо, а затем и народ его принимают. Самое благородное из всего существующего — это народ, затем следуют алтари почвы и урожая и только в последнюю очередь — государь.

<sup>479</sup> Мэнцзы (*ibid.*, p. 125) припомнил эту поговорку во время словесного турнира с экономистом-физиократом Сюйсином.

<sup>480</sup> SMT, chap. LXXIV.

<sup>481</sup> *Maspero*. *La Chine antique*, p. 565, note 4 (ср.: *Burs*. *The Works of Hsüntze*).

<sup>482</sup> Два, несомненно, подлинных раздела были переведены на французский язык (*Duyvendack*. TP, 1924), а именно раздел 22-й относительно правильных наименований и 23-й относительно дурной природы человека, а также на английский язык Леггом в его Прологоменах к переводу Мэнцзы. Дайвендак также опубликовал превосходный анализ учения Сюньцзы в своих «*Études de philosophie chinoise*» в журнале «*Revue philosophique*», 1930.

<sup>483</sup> Ср. это утверждение с суждением Моцзы, см. выше.

<sup>484</sup> Siun tseu, section (раздел) 4. *Liang Chi-Chao*. *History of Chinese Political Thought*, p. 63.

<sup>485</sup> Siun tseu, section 23 (*Legge*. *Chinese Classics*, II, Прологомены, 82).

<sup>486</sup> *Ibidem*.

<sup>487</sup> Не представляется невозможным, что Сюньцзы, хотя особо об этом и не говорил, видел в праздниках песни и пляски очистительный смысл. Он не верил в реальность ни Всевышнего, ни в богов, ни даже в духов, хотя и одобрял церемонии в их честь, жертвоприношения Небу, жертвоприношения Почве. В силу одной регламентированности они очищали сердце людей от страхов или надежд, способных их встревожить.

<sup>488</sup> Siun tseu, chap. 14.

<sup>489</sup> Siun tseu. Section 4; *Liang Chi-Chao*. *History of Chinese Political Thought*, p. 64.

<sup>490</sup> Siun tseu. Section 19. См.: SMT, II, p. 212.

<sup>491</sup> *Liang Chi-Chao*. *History of Chinese Political Thought*, p. 66 sqq.

<sup>492</sup> См. выше, с. 373.

<sup>493</sup> *Liang Chi-Chao*. *History of Chinese Political Thought*, p. 70. Сюньцзы был другом Ли Сы, призванного стать первым советником императора Ши Хуанди. Его также считают наставником Хань Фэйцзы. В его творчестве, однако, нет ничего, что заставляло бы предполагать, что он задумывался над возвеличением могущества государства или же был сторонником авторитарных методов легистов.

<sup>494</sup> Siun tseu. Section 23.

<sup>495</sup> Siun tseu. Section 21. SMT, III, p. 227.

<sup>496</sup> Siun tseu. Section 23.

<sup>497</sup> Siun tseu. Section 1. Ср. с разделом (section) 23: «Будучи дурной, человеческая природа нуждается в *наставниках и образцах*».

<sup>498</sup> См. выше, с. 379.

<sup>499</sup> Siun tseu. Section 1.

<sup>500</sup> Лично Сюньцзы преподавал обрядность и проявлял несколько презрительное отношение к преподаванию поэзии («Ши цзин»), в особенности же по отношению к преподаванию истории.

<sup>501</sup> Siun tseu. Section 19.

<sup>502</sup> *Duyvendack. Études de philosophie chinoise*, p. 387.

<sup>503</sup> Расхождение с даосами полное.

<sup>504</sup> Siun tseu. Section 22. TP, 1924, p. 234 sqq.

<sup>505</sup> Это побудило Масперо приписать Сюньцзы мистицизм, находящийся в кричащем противоречии со всем его столь стройным учением (см.: *Duyvendack. Études de philosophie chinoise*, p. 385). Масперо смешивает обобщающую деятельность ума и *состояние транса, когда ум вырывается за собственные пределы* («La Chine antique», p. 572). Это положение не подтверждено каким-либо высказыванием самого Сюньцзы, да к тому же и Чжуанцзы, который был более интеллектуален, чем мистичен.

<sup>506</sup> Siun tseu. Section 21, откуда взяты все последующие цитаты.

<sup>507</sup> Сюньцзы подчеркивает, что под воздействием страстей ощущения могут нас обманывать: «Если ночью нами овладевает страх, то мы принимаем скалу за готового к прыжку тигра».

<sup>508</sup> В том же разделе Сюньцзы часто применяет слово «дао» в значении «человеческий разум». Он пишет: «Дао — это тот способ, которым действует каждый честный человек. Дао представляет собой практический разум, тогда как Ли — разум чистый и одновременно практический».

<sup>509</sup> И действительно, логика Сюньцзы — это логика иерархичности.

<sup>510</sup> Ср. на с. 349 с формулировкой Лаоцзы. Сюньцзы, подчеркнуто заявляющий, что является последователем Конфуция и его правоверия, работает в духе синкретизма.

<sup>511</sup> «И ли» («Церемонии и ритуалы») служил пособием для церемоний-мейстеров, тогда как «Ли цзи» («Записки о ритуале») — пестрый сборник, в котором вопросы обрядности занимают значительное место.

<sup>512</sup> Siun tseu. Section 5.

<sup>513</sup> SMT, Introduction, p. CLI.

<sup>514</sup> Он родился около 175 и умер около 105 до н. э. Названный при императоре Цзиньди (156—141 до н. э.) «книжником обширных знаний», при императоре У он выполнял обязанности в провинции. Он был вынужден уйти в отставку, ибо, как утверждали его враги, при рассуждении о чудесах предался критике правления Хань. Отвечая на вопросник императора У, он сочинил три прославленные речи (Цянь Хань у, ch. 5). Сегодня его различные сочинения, состоящие из разнообразных статей, собраны в «Чунь цю фань лу» (см.: *Franke. Das Confuzianische Dogma und die chinesische*

Staatsreligion; *Woo Kang*. Les trois théories politiques du Tch'ouen ts'ieou; *Hackmann*. Chinesische Philosophie. S. 205).

<sup>515</sup> *Woo Kang*. Les trois théories politiques du Tch'ouen ts'ieou, p. 51.

<sup>516</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>517</sup> Император У учредил в 136 г. до н. э. звание «книжника с обширными знаниями Пяти канонических книг». В 124 г. до н. э. к этой коллегии книжников прибавили еще пятьдесят учеников, призванных стать высокопоставленными чиновниками.

<sup>518</sup> *La civilisation chinoise*, p. 326, 425 sqq.

<sup>519</sup> Tch'ouen ts'ieou fan lou (Чунь цю фань лу), p. 7; *Woo Kang*. Les trois théories politiques du Tch'ouen ts'ieou, p. 111 sqq.

<sup>520</sup> См. выше, с. 140.

<sup>521</sup> В комментарии, служащем исходным пунктом, указывается, что соединение трех титулов, характерных для знати, в один класс означает одобрение небесного принципа правления, ибо Небо располагает тремя светильниками. Соответственно ограничивают тремя количество классов знати. Если раньше их насчитывали пять, как пять стихий, то потому что принцип правления связывался с Землей.

<sup>522</sup> SMT, chap. CXXI; Ts'ien Han chou (Цянь Хань шу), 27a, p. 5.

<sup>523</sup> Речь о реформаторе Кян Ювэе (1858—1927), бывшем учителем Лян Цичао (*Woo Kang*. Les trois théories politiques de Tch'ouen, p. 164).

<sup>524</sup> В «Бо ху тун» («Все о дискуссии из зала Белого Тигра») собраны труды императорской комиссии. В них очень заметно влияние Дун Чжуншу.

<sup>525</sup> Относительно родившегося в 27 г. н. э. и умершего около 100 г. Ван Чуна можно узнать из исследования, которое Форке поместил в начале своего перевода «Лунь хэн» («Selected Essays of the Philosopher Wong Ch'ung»). Может быть, сравнивая этого философа с Вольтером и Лукианом, Форке проявляет по отношению к нему слишком большую благосклонность.

<sup>526</sup> Такова направленность творчества Ху Ши (ср.: «The Development of Logical Method in Ancient China») и в менее яркой форме у Лян Цичао (ср.: «History of Chinese Political Thought»).

## Заключение

<sup>1</sup> См., к примеру, у Сюньцзы (раздел 21) историю глупца, который, прогуливаясь при свете луны, испугался собственной тени, а смотря вверх, чтобы больше ее не видеть, принял за гигантского духа собственные волосы: «Бедняжка, запыхавшись, он добежал до дома и умер». Или в том же разделе разговор о людях, которые, заклиная болезнь, варят свинью и бьют

в барабан: «Барабан испорчен, свинья пропала, но излечение, увы, не наступило!»

<sup>2</sup> В противоположном духе высказывается Шиндлер (*Schindler. Das Priesterium im alten China*), а вслед за ним Масперо (*La Chine antique*, p. 187 sqq.).

<sup>3</sup> Как в сфере *мер*, так и в том, что касается *денег*.

## Введение

С. 5. \*Об особой «парности» этих двух произведений М. Гране см. послесловие И. И. Семененко к настоящему изданию.

\*\*Называя китайскую мысль просто *мудростью*, М. Гране дает самую общую формулировку, которая значима до сих пор, хотя иногда и дублируется ценностно снижающим термином «предфилософия». И все же наиболее часто ее не без оснований относят к философии. В Китае с древности (а точнее, с эпохи VI—III вв. до н. э.) контурно обозначается особая умственная деятельность, которая в самом общем плане, при всем ее безусловном своеобразии, сопоставима с философской активностью на Западе. Вместо термина «философия» («любовь к мудрости»), не укрепившегося у китайцев, они использовали другие понятия, например «учение», «ученость» — «сюэ». Но ее наиболее специальное обозначение, в отличие от западного, указывало не на род занятий, а на их субъекта: философия в Китае фигурирует прежде всего как то, что относится к «чжуцзы» — «учителям» (в исходном значении — «судари»). Китайские мыслители в процессе познания, избегая объективации, предпочитали находиться, так сказать, посредине субъект-объектного отношения, чтобы их субъект и объект друг друга пронизали. Но философия, а именно то, что уже выделилось в предмет, стала объектом приложения усилий, тоже подвергается такому опосредованию и, передвинутая на «середину» субъект-объектной дистанции, не может не оказываться самой личностью философа, по своему характеру амбивалентной или пограничной. Отсюда и определение философии в Китае по ее субъекту — «учителям». Да и создаваемая ими философская литература связана с конкретными обстоятельствами их судеб гораздо более непосредственно, чем на Западе. Это придаст ей не только философский, но и художественный характер. Она включает множество различных жанров, но по объединяющим их мыслительным формам и стилистике эти произведения в своем подавляющем большинстве вполне подходят под жанровую рубрику «эссе», в котором философское рассуждение у автора может не только мыслиться, но и лирически переживаться, получать злободневную политическую заостренность, дополняться подробностями повседневного быта. В связи с тем, что личность, пронизывающая здесь философию, не просто эмпирическая, а амбивалентная, китайская философия предстает прежде всего именно в амбивалентно-личностном аспекте. Главное, что искали китай-

цы в философском произведении, относится не к теории или идее, а к пограничной индивидуальности его создателя.

С. 6. \*Здесь проявляется гиперкритицизм со стороны М. Гране по отношению к древнекитайским письменным источникам, достоверность которых, исходя из состояния их изученности к настоящему времени, заслуживает большего доверия.

С. 13. \**Ad hominem* — применительно к человеку (лат.).

С. 18. \**Бюо* Эдуар Констан (1803—1850) — французский синолог.

\*\*Крайнее суждение М. Гране, который в данном случае не совсем учитывает им же самим утверждаемую синтетичность китайской мысли, вбирающую в себя также и научные, и практические знания.

## Книга I

С. 25. \*Со времени выхода работы М. Гране было достигнуто значительное продвижение в исследовании древнекитайского языка, но остается и немало сложных, спорных вопросов. Приводимые в первой главе наблюдения М. Гране, касающиеся связи языка и мышления, до сих пор представляют большой интерес.

С. 30. \**Ономатопея* (греч. ὀνοματοποιεῖα — словотворчество) — слово, образованное из звукоподражания.

\*\*Этот тезис М. Гране становится главным в работе о Конфуции американского философа Г. Фингаретта, который прекрасно развивает его на основе новейшего течения западной мысли — философии лингвистического анализа. См.: *Фингаретт Г. Конфуций: мирянин как святой // Конфуций. Я верю в древность*. М., 1995.

С. 34. \*«*Сто школ*» (кит. бай цзя) — этот традиционный китайский термин указывает на различные («сто» — неопределенное множество) течения-«школы» китайской мысли VI—III вв. до н. э.

С. 38. \*Эти положения М. Гране звучат сегодня особенно актуально в связи с одной, давно уже наметившейся в синологии тенденцией к некоторому принижению китайского устного слова по сравнению с иероглифом. Наиболее резко она проявляется в своем «математическом» варианте — у тех исследователей, которые стремятся отыскать искусственный логистический язык древнекитайской философии, ее математическую формализованность. Для такого подхода характерно отстранение слова, языка от иероглифической письменности и сближение последней с математикой. Но в китайской философии как слово, так и иероглифика математичны не в большей мере, чем художественны, и исследование М. Гране способствует этому пониманию.

С. 44. \**Lieder* — песни (нем.).

\*\**Гномический* (от греч. γνῶμη — изречение) — относящийся к стихотворному афоризму.



С. 49. \*Такая трактовка «пьяного безумия», при ее кажущейся периферийности для темы книги, касается самого существенного в разработанной М. Гране концепции китайской мысли как тотального порядка. По его мнению, никакого выхода из упорядоченности и структуры в данных экстатических состояниях нет, поскольку они сами тщательнейшим образом регламентированы. Наиболее полно эту точку зрения он выражает при рассмотрении траурной церемонии в опубликованной им в 1922 г. статье «Язык скорби на примере погребальной обрядности классического Китая». В ней рассматриваются особенности китайского траура, предписывающего тем, кто его соблюдает, изоляцию не только от общества, но и от семьи, «приостановку социальной, интеллектуальной и физической жизни», своего рода «небытие» по образцу самого умершего. Но в этих предписаниях Гране усматривает главным образом принудительную силу и строгую регламентированность, создающие «негативный порядок» траурной церемонии, который соответствует общему «разумному порядку вселенной». Траур для него — вид потлача (обычай обмена в виде дара у североамериканских индейцев; в данном случае Гране следует главному труду Мосса «Очерк о даре», в котором раскрывается универсальный характер этого обычая дарения как главного принципа социальной жизни в архаических обществах). Это своего рода негативный обменный дар, служащий восстановлению нарушенного социального равновесия. Но подобные явления могут пониматься совершенно иначе — в соответствии с ритуалистическим направлением, на основе исследований А. ван Геннепа и В. Тэрнера. Траурное «небытие» и ритуальные «безумства» по своей символике, независимо от их формальной упорядоченности, означают прежде всего отказ от структуры и иерархии, пребывание в бесстатусном, бесструктурном состоянии. И сама приводимая Гране фактура это вполне подтверждает, если только рассматривать ее в другом ракурсе. Регламентация таких «выключений» из структуры вторична и относится больше к технической стороне, чем к обыгрываемому смыслу, поскольку фаза, знаменующая бесструктурность, составляет часть ритуальной практики и по необходимости следует ее условиям и стереотипам. Лишь фактор индивидуальности может внести сюда элементы непредсказуемого. Да и Гране отмечает, что для страданий, не совсем официальных в форме своего выражения, которая называлась «траур сердца», могла допускаться, правда только в воображении, большая свобода и спонтанность. Но воображение и указывает на соответствующую символику этой обрядности. В таком случае траур и «пьяное безумие» фиксируют разрыв в тотальном порядке, а значит, и нарушение мыслительного протокола.

С. 50. \*Жанр «фу», о котором здесь говорится, в современной научной литературе часто обозначается как жанр оды или элегии. См. об этом ниже (§ 2 «Ритмы»).

С. 57. \**Гувэнь* (букв. «древняя проза») — широкий объединяющий жанр и в то же время стиль китайской бессюжетной прозы эссеистического характера.

\*\*Один из крайних выводов Гране, уже подвергавшийся критике, в частности, со стороны английского сиолога А. Грэма, который не согласился с тем, чтобы «только за ритмом оставить функцию усиления выразительности мысли» (*Graham A. C. Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking. Singapore, 1986. P. 25*). Но если учесть, что такой абсолютизации ритмики противостоит в современной синологии другая крайность — гипертрофия логико-математической формализованности древнекитайского философского текста, то наблюдения Гране, хотя в них и допускается неправомерное противопоставление синтаксиса ритму, нельзя не признать проникновенными и актуальными. Большая роль ритма в литературе Древнего Китая уже давно отмечается в отечественной синологии (см.: *Померанцева Л. Е. О некоторых стилистических особенностях «Хуайнаньцзы» (XI в. до н. э.) // Жанры и стили литератур Китая и Кореи. М., 1969*).

## Книга II

С. 61. \*Несогласие Гране называть китайскую мысль *дологической* или *мифической* понятно, поскольку ее нельзя отождествить с уровнем первобытной магии и религии. Но это не значит, что в своей развитой форме такое мышление не могло продолжать свою жизнь и обладать определенной творческой силой. Живучесть архаики для Китая типична. Примером может служить та же китайская иероглифика — древнейший вид письма, но китайцы так и не заменили ее более «прогрессивным» алфавитом, и она продолжает полноценно функционировать у них вплоть до настоящего времени. Да и сам Гране признает родственность китайского классифицирования первобытным формам классификации. В неменьшей степени это относится к феномену религиозно-магической переходности в менталитете китайцев (см.: *Семенов И. И. Пять тысяч слов молчания // Лаоцзы. Обрести себя в Дао. М., 1999. С. 39*). Вообще не только ритуальные, но и мифологические темы имеют для традиционного китайского сознания жизненно конкретную действенную силу. Так, например, в нем переживается непосредственно связанная с ними мифологема рождающей смерти. С одной стороны, она осмысливается, становится понятийной, превращается в конструктивную основу ментальности, а с другой — уже в этой своей уточненной форме, с иным содержанием культивируется как вполне конкретная жизненная практика (см.: *Семенов И. И. Афоризмы Конфуция. М., 1987. С. 55, 64, 72*). Поэтому заслуживает внимания сформулированный еще в начале 20-х гг. прошлого века вывод Э. Кассирера, отнесшего систему наиболее общих представлений китайцев к высшей форме «сложного»,

то есть «занимающего срединное и двойственное положение между мифом и наукой», «мифомышления» (*Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке.* М., 1998. С. 214). Но и определение Э. Кассирера не охватывает целостной разносторонности китайской мысли.

С. 66. \**Четыре моря* — по древнекитайским представлениям, Китай был окружен с четырех сторон морями.

С. 70. \*Важный фрагмент для понимания концепции Гране, который совершенно не учитывает среднюю промежуточную фазу этих указанных им выше «переходных» ритуалов, занимающую в них центральное место (см.: *Геннеп А. ван. Обряды перехода.* М., 1999. С. 136).

С. 73. \**Мин тан* (Дом календаря, или Пресветлый зал) — название храма, где в древности китайские государи занимались делами правления и совершали различные обряды и церемонии; с учетом раскрываемых Гране его особенностей имел космологическое значение.

С. 74. \**Си-Хэ* — в древнекитайской мифологии возница солнца, она родила десять солнц и по очереди вывозила их на небо в колеснице, запряженной шестеркой драконов.

С. 82. \*Эта точка зрения Гране достаточно дискуссионна, ибо семантика *Дао* в процессе развития китайской философии отнюдь не была закрыта и для грани трансцендентного.

С. 96. \**Иерогамия* (от греч. *ιερός* — священный, *γάμος* — брак) — священный брак.

С. 103. \*Данное положение Гране имеет дискуссионный характер. В отечественной синологии последних десятилетий китайским числовым классификациям уделялось немалое внимание, но изучались они главным образом в математико-логическом и методологическом аспектах, принципиально расходящихся с концепцией Гране. Вместе с тем эти исследования могут служить определенным дополнением и коррективом к его главе о числах. См. указанную на с. 504 наст. изд. кн. А. И. Кобзева с приводимой в ней библиографией.

С. 121. \*В китайской классической философии могли и не придавать никакого значения символике человеческого роста. См., например, характерное высказывание одного из крупнейших конфуцианских мыслителей Мэнцзы (IV—III вв. до н. э.).

Цаоский Цзяо спросил:

— Правда ли, что каждый может стать Яо или Шунем?

— Да, правда, — ответил Мэнцзы.

— Я слышал, что царь Просвещенный был десяти чи ростом, Тан — девяти, а вот у меня — девять чи и четыре цуня, но я только и способен, что есть просо. Как же быть мне, чтобы стать ими?

— А при чем тут их или ваш рост?! Главное ведь в том, как поступишь... (Мэнцзы, VI, 2,2).

\*\* *Гримуар* (фр. grimoire) — колдовская книга.

С. 146. \*В период становления музыкальной культуры в Китае (III — первая пол. I тыс. до н. э.) главное место в ней занимали ударные инструменты (глиняные барабаны, каменные гонги, керамические и бронзовые колокола), одновременно с ними развивались духовые (тростниковые флейты, керамические окарины и т. д.). Расцвет же струнных (прежде всего китайской цитры — цинь) приходится на более поздние этапы этого периода.

С. 170. \**Templum* (лат.) — освященное место, святилище, храм.

С. 182. \*Одно из космологических учений Древнего Китая (учение о небесном колпаке — гайтянь шо), имело геоцентрический характер. В соответствии с этим учением небо представлялось в виде широкой конической шляпы (или зонта), а земля — как перевернутая чаша. Свой выбор других аналогий Гране никак не обосновывает.

С. 202. \*Принятый сегодня перевод этого понятия «Великий предел» (см. с. 113—114) впервые встречается в комментарии к «Книге перемен», но своей классической разработанности достигает в сочинении сунского философа Чжоу Дуньи (XI в.) «Тайцзи ту шо» («Изыяснение плана Великого предела»), представляющем собой комментарий к графической схеме данного понятия, указывающего на то, из чего непрерывно порождается в определенной последовательности все сущее (см.: Китайская философия: Энциклопедический словарь. М., 1994. С. 315—316, 457—458).

С. 203. \*В данном случае не учитывается идущий от даосизма могучий встречный импульс, наделяющий число значением не иерархии (порядка), а ее отрицания. В соответствии с ним числа указывают лишь на квази-структуру, квазиерархию, которых реально нет, они самоустраиваются в намеке на свою подлинную структуру бесструктурного — троичность, имеющую (как неразложимая «смесь» настоящей целостности) сверхрациональный характер (см.: Семенов И. И. Комментарий // Лаоцзы. Обрести себя в Дао. С. 186—187).

С. 207. \*В этом заключительном и в предыдущих аналогичных выводах данной главы, касающихся единства первых трех чисел, Гране ограничивает его принципом бинарности, двуполюсности, который выходит на первый план в конфуцианском учении (см.: Семенов И. И. Афоризмы Конфуция. М., 1987. С. 47), но отнюдь не исчерпывает всей глубины китайской мысли. У даосов, и прежде всего у основоположника даосизма Лаоцзы, который выявил исходную числовую основу самого универсального у китайцев понятия дао-пути, бинарность, или парность, замещается заступающей на главное место троичностью. А в ней первые три числа непременно различаются между собой, каждое сохраняет свое значение, и в то же время они абсолютно тождественны друг другу, образуя триединство, или троичную единицу (см.: Семенов И. И. Пять тысяч слов молчания // Лаоцзы. Обрести себя в Дао. С. 9—14). Непризнание троичности объясняется прежде всего позитивистской настроенностью Гране, не допускающего мысли о таком сверхрациональном тождестве различного.

Единство же первых трех чисел у него держится на том, что он оставляет без внимания древнюю практику счета у китайцев и заменяет единичность целостностью.

С. 209. \*См. указанное примечание Гране. — *Мана* — в верованиях народов Меланезии и Полинезии — это особая чувственно невоспринимаемая сила, присущая отдельным людям и явлениям окружающего мира; верующие в эту силу ставят в зависимости от нее успех или неудачу любого дела. В данном случае Гране следует теории Э. Дюркгейма, который в своем труде «Элементарные формы религиозной жизни» усматривает в первобытных верованиях прототипы основных категорий мышления.

С. 210. \*Это, конечно, какое-то недоразумение, поскольку в раннедаосских трактатах «дао» очень часто употребляется отдельно от «дэ».

С. 217. \**Cardo* (лат.) — страна света, полюс, время года.

\**στοιχεῖον* (греч.) — букв. первая и самая основная часть чего-либо, основание, начало, элемент, стихия.

С. 231. \*Разработанное французским философом Л. Леви-Брюлем понятие *партиципации* (*сопричастности*) обозначает у него основную особенность мифологического, или пралогического, мышления: «В мифе каждый объект, каждое действие сопричастно другим объектам и действиям. Изображение человека — это не просто изображение, это часть того человека, которого оно изображает, одна из его форм. Поэтому достаточно проделать какие-то манипуляции с изображением, и нечто произойдет с изображаемым человеком; например, если проколоть изображение булавкой, человек умрет (контагиозная магия). Потому что часть — это то же, что целое, одно из проявлений целого» (*Руднев В. П. Словарь культуры XX века. М., 1999. С. 170*).

С. 234. \*Такова необычная динамически-синтетическая цельность китайской мысли, и в этом плане ей присуща, вопреки мнению Гране, своеобразная рационализированная форма мифологического оборотничества, то есть та особенность, когда рационализм в ней оборачивается религиозностью, рассудительность — интуитивностью, абстрактность — конкретностью, созерцательность — действенностью и т. д. В данном случае идеальность не получает самостоятельного развития в отвлечении от материальности, и философским понятием становится интеллектуальный символ, представляющий собой абстракцию, разомкнутую для бесконечной конкретизации в зависимости от индивидуальных ситуаций.

В большой степени именно благодаря Гране в синологии уже давно вызревает осознание неприменимости к китайской мысли категорий западной философии в тех строгих философских определениях, которыми они характеризовались на Западе с классического периода Древней Греции. Но вот парадокс: они действительно к ней не подходят, и вместе с тем она им не совсем чужда. Обнаруженное между ними и ею различие может неожиданно обернуться сходством, а сходство «обмануть» и перейти в раз-

личие. Поэтому нередкие сегодня выводы о том, что в китайской системе понятий бытие уступает место процессу, сущность — отношению, а тождество не отличается от подобия либо вообще отсутствует, можно считать крайностью.

В своей незавершенности, открытости и динамической изменчивости китайские понятия действительно предстают прежде всего не в статической неизменности, а как становление (процесс) и отношение. Но это не значит, что китайцы не могли помыслить ничего бытийного и сущностного — оно не «ускользает» совсем, а перемещается на «порог», границу, в область отношений между предметами, то есть обретает пограничный характер. Учитывая этимологию экзистенции, указывающей на выходящее из своих границ существование, можно сказать, что бытие китайскими философами мыслилось экзистентным. Само слово «бытие» в китайском языке, обходившемся без связки «быть», отсутствует, но ему как экзистенции соответствует понятие границы между наличием и неналичием, чем-то и ничто (см.: Семененко И. И. Пять тысяч слов молчания // Лаоцзы. Обрести себя в Дао. С. 25—30). Оказываясь наиболее «вещающим», всеобъемлющим, это понятие и подразумевает «дао» и «дэ».

В меньшей степени китайская мысль избегает характерных для западной философии различий, которые характеризуют метафизику, гносеологию, этику, политику, эстетику и т. д., ибо такое опредмечивание препятствовало бы ее слиянию с личностью мыслителя. И здесь выручает понятийное оборотничество: в этическом понятии проглядывают метафизический и космологический планы, познание не мыслится в отрыве от нравственности, нравственность — от эстетических представлений и т. д. Иная у китайцев и организация подобной проблематики: на первый план они ставят нравственность, которая соответствует средней центральной позиции, идущей за познанием и перед политикой (см.: Семененко И. И. Пять тысяч слов молчания // Лаоцзы. Обрести себя в Дао. С. 102, 112—113).

### Книга III

С. 236. \*Здесь М. Гране, по существу, сближается с одной из традиционных точек зрения западного Китаеведения, в соответствии с которой считалось, что в древнекитайской мифологии *космогонических мифов* не было. И хотя французский синолог не отрицает их наличия, он не придает им никакого значения в развитии китайской мысли. Между тем за последние десятилетия был проведен ряд реконструкций важнейших древнекитайских мифов о сотворении мира (см.: Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. М., 1965; Яншина Э. М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М., 1984; Евсюков В. В. Мифология китайского неолита. Новосибирск, 1988; Рифтин Б. Л. Китайская мифология // Мифы народов мира. М., 1997.

Т. 1) и показано их основополагающее значение в философии древних китайцев (см.: *Семененко И. И.* Афоризмы Конфуция. С. 54—55, 70—72; *Ткаченко Г. А.* Космос, музыка, ритуал. М., 1990. С. 17; *Семененко И. И.* Пять тысяч слов молчания // Лаоцзы. Обрести себя в Дао. С. 38—39).

С. 252. \*Гроне здесь явно непоследователен, ибо в данном фрагменте мужчины ставятся в «пару» не с государем в качестве вассалов, а с женщинами. Такое их размещение объясняется тем, что правая сторона в Древнем Китае была в общем более престижной, чем левая. Отсюда и семантика этих понятий: «правое» («ю») означало «почитаемый», «правильный», «сильный», «помогать», «запад», а «левое» («цзо») — «низкий», «слабый», «неправильный», «презирать», «восток». В своей интерпретации Гроне исходит из более поздней конфуцианской традиции.

\*\*Такие «перетасовки» вряд ли могут быть объяснены только социальной структурой. Интересно было бы их проанализировать в свете выявленного А. ван Геннепом понятия «вращения», характерного для переходных ритуалов, при котором человек в зависимости от конкретных ситуаций как бы «оборачивается вокруг себя», переходя из одного противоположного положения в другое (см.: *Геннеп А. ван.* Обряды перехода. С. 16—17). В примеч. к с. 234 уже отмечалась присущая китайской мысли тенденция к ситуативному оборотничеству.

\*\*\*Символика *левой* и *правой* стороны у Гроне однобоко конфуцианская. Под его толкование, в соответствии с которым левостороннее как принадлежность правителя, при допустимости различных ситуативных перестановок, «по своей природе», то есть в исходном смысле, относится к мужскому началу ян и наиболее почитаемо, а правостороннее — к женскому инь и менее достойно, явно не подходит Лаоцзы с его женской «левизной» (см.: *Семененко И. И.* Комментарий // Лаоцзы. Обрести себя в Дао. С. 190). У него, правда, мужчина тоже становится «левым», но в образе младенца, при полном господстве над ним женского материнского начала, и именно потому, что левая сторона изначально женская и оказаться на ней — значит находиться в сфере инь и под его влиянием. Лаоцзы, хотя и жил в патриархальном обществе, следовал в данном случае более раннему матриархальному представлению о ведущей роли женщины с ее левосторонностью. Об изначальной женственности левизны в Китае можно судить по тому, что при «пробуждении дремлющих матриархальных воспоминаний» в достаточно поздней истории китайской алхимии женщине отводилось место не справа, как к тому времени уже давно утвердилось, а слева от мужчины» (см.: *Гулик Р. ван.* Сексуальная жизнь в Древнем Китае. СПб., 2000. С. 102). Существенно, что в относящемся к III в. до н. э. энциклопедическом итоговом произведении «Люйши Чуньцю» («Весны и осени Люй Бувэя»), на которое часто ссылается и Гроне, левостороннее признается принадлежащим женскому началу инь, уступающему в престиже «мужской», правой стороне (см.: *Ткаченко Г. А.* Космос, музыка, ри-

туал. С. 139). Такое их соотношение, в котором отражались, с одной стороны, «матриархальные воспоминания», а с другой — уже патриархальный порядок, было, видимо, самым общим, обрамляющим и вполне могло допускать обмен сторонами между инь и ян. Главный пример такого обмена показывал правитель, занимавший левую сторону как женскую, а значит, и более низкую, демонстрируя обязательную для традиционной власти добродетель принижения и уступчивости. Так женская левизна обретала мужской статус и престиж. Но ее изначальная женственность, восходящая к более ранним временам и возрождаемая даосизмом, не находит места в концепции Гране.

С. 281. \*Эндосмос (греч. ἔνδον — внутри, ὄσμος — толчок, давление) — биологический процесс просачивания веществ из внешней среды внутрь клетки.

С. 283. \*У Гране несколько противоречивое понимание ритуала. Усматривая в нем функцию единственного «закона», он не относит его к «направляющим идеям», хотя тот вполне подпадает под их признаки. И отнюдь не стилистическим нюансом является то, что французский синолог предпочитает называть ритуал этикетом. У него этикет выступает прежде всего в качестве привычек, традиционных правил, образцов, синонимичных этикетке — ярлыку, указателю места в классификации социального престижа. И хотя сюда относится и проникнутая этической мощью ритмическая динамика вселенной, этикет вполне пассивен, его специфика, суть заменяется «направляющими идеями», и он им подчиняется.

В данном случае французский синолог акцентирует в ритуале наиболее «морфологическое», формальное, внешнее. Другая, религиозно-магическая, его сторона не входит в плоскость его рассмотрения. И это вполне реальная сторона китайской обрядности, засвидетельствованная источниками первой половины I тыс. до н. э. и более раннего времени. Гране сосредоточивается на ритуальном правиле соответствия, уместности, но в Китае с древности вполне осознавалась важность двух других религиозных в своей основе компонентов обрядового действия — принципа жертвы и чувства благоговения, которые высоко ценил наряду с уместностью Конфуций (см.: Семенов И. И. Афоризмы Конфуция. С. 66—69). Религиозно-магический элемент ритуала Гране замещает натуралистичностью китайской мысли, подчеркивая, с одной стороны, отсутствие в ней антропоцентризма, а с другой — органическую слитность ритуала с природными процессами. Натуралистичность и отсюда имманентность, соединяемые с сугубо земным человеческим гуманизмом, — вот в чем в конечном итоге растворяется у него набожность китайцев.

Французский ученый касается здесь одной из тонких граней, на которых балансирует уже несколько столетий западная синология при рассмотрении достаточно запутанного вопроса о китайской религиозности. Речь идет о дилемме понимания ритуала и его соотношения с человечностью.



Можно сужать значение ритуала до этикетности, а последнюю делать выразителем чисто человеческой гуманности, но если считать ядром этикета религиозный ритуал, то религиозностью неизбежно проникается и выражаемая им человечность. За последние несколько десятилетий наиболее заметным исследованием религиозно-магического аспекта китайского ритуала стала работа американского философа Г. Фингаретта «Конфуций: мирянин как святой», опубликованная в 1972 г. (см.: *Фингаретт Г. Конфуций: мирянин как святой // Конфуций. Я верю в древность*). Она, правда, посвящена одному Конфуцию, но, учитывая его роль первоучителя китайцев, и самому существенному в их менталитете, тому, на что они ориентировались как на свой высший, редко достигаемый образец.

Выявленный Г. Фингареттом религиозно-магический аспект ритуала — не примитивная магия, а ее рефлексивная, осмысленная и преобразованная Конфуцием форма. Но от этого она не утрачивает своего реального магизма, который вместе с тем приобретает более человеческий, нравственно-религиозный характер. Такая религиозность не мыслится вне повседневного земного бытия, выступая как необходимая составляющая «всякого подлинно человеческого существования». По мнению американского философа, чудом магического у Конфуция предстают произвольность и отсутствие усилий при претворении в жизнь слов и поступков, направленных на гармонизацию социальных отношений. В отличие от Гране, который отождествляет систему мира у китайцев с этикетом, Фингаретт обнаруживает у Конфуция видение общества в образе религиозного ритуала, или Священной церемонии. И тут не общество заменяет религию, как это следует, например, из позиции Э. Дюркгейма, но именно ритуал «набрасывает одеяние святости» и на природу, и на общество. Ритуал, конечно, тоже общественный институт. Но его специфика в том, что он непосредственно представляет религиозную сферу. То, что Гране в раскрываемой им универсальной системе соответствий относит к бесконтактному взаимодействию, или резонансу, американский философ определяет как магическую силу, которая «неосязаема, невидима, непроявляема».

Исследование Г. Фингаретта представляет собой своеобразный философский вариант ритуалистического направления в этнографии и социологии, подчеркивающего первостепенную значимость ритуала в человеческой культуре. А это направление издавна встречало критическое отношение со стороны социологической школы Дюркгейма. Особенно показательным является неприятие ею работы французского этнографа А. ван Геннепа «Обряды перехода», опубликованной в 1909 г. (см.: *Геннеп А. ван. Обряды перехода*).

А. ван Геннеп на обширном историческом материале, включающем и китайские источники, открывает ритуалу переходности в человеческой жизни. Существование человека с начала до конца представляет собой смену переходов из одного состояния в другое, а ритуал — его роль особенно заметна на ранних этапах развития цивилизации — оформляет и

регламентирует различные ступени и разновидности этого перехода. В переходном обряде французский этнограф выявляет три фазы: уход с прежней позиции, пребывание в промежуточном положении и включение в новую ситуацию. Он считает также, что именно в смене, переходе сосредоточен магический элемент ритуала. Развивая эти положения, В. Тэрнер («Символ и ритуал». М., 1983) на основе прежде всего африканских этнографических данных разрабатывает уже целую теорию переходных ритуалов, способствующую пониманию и ряда особенностей древнекитайской обрядности. Он дает всесторонний анализ промежуточной, или лиминальной, то есть пороговой (от лат. *limen* — порог), фазы ритуала, раскрывая в ней символику бесструктурности как противоположность социокосмической структуре, выход из которой и возвращение к ней отмечают две другие — подготовительная и конечная — фазы. По Тэрнеру, *лимен* соответствует недифференцированному состоянию глобальной всеобщности, выступающему непременным условием смягчения социальных конфликтов и восстановления структурной целостности.

У китайских мыслителей эта архаика переходных ритуалов получает полное развитие. Лаоцзы культивирует ритуалы переходности и, переводя структуру в область бесструктурного *лимена*, он ее по сути устраняет (см.: Семененко И. И. Пять тысяч слов молчания // Лаоцзы. Обрести себя в Дао. С. 60, 187 и др.). Конфуций, занимающий другой полюс китайской мысли, тоже настроен весьма почтительно к этому *лимену-порогу*: при входе во дворец своего князя непременно стараются «не наступить на порог» — одно из табу, типичных для переходных ритуалов. У конфуцианского первоучителя, как и у Лаоцзы, понятие двери или ворот, равнозначное порогу, насыщено глубокой символикой. Согласно одному из его высказываний, выходить из дома через дверь есть то же самое, что следовать дао-пути (*Конфуций*. Я верю в древность. С. 82), то есть свое учение как исполнение традиции, предусматривающей социальную иерархию, он совмещает с пребыванием во внеиерархическом «пороговом» состоянии.

В таком случае этикет иерархии и протокола в китайской мысли отнюдь не всеобъемлющ. Он составляет самое большее ее внешние очертания, в которых за обманчивой даосской структурой скрывается хаос «смеси». Он же проглядывает во всеохватном конфуцианском порядке как сбереженный Конфуцием лиминальный (бесструктурный) след в иерархии, воплощенный в таких чертах царского состояния, как недеяние, неприхотливость, и лазейка для несоблюдения даже самыми строгими конфуцианцами установленных традицией общественных приличий (см.: Семененко И. И. Афоризмы Конфуция, глава «Апология юродства»).

**\*\***Это отмеченный крайностью вывод, с которым не совсем согласуется и создаваемый Гране «набросок» китайской мысли, равнодушной не к познанию вообще, а к познанию самоценному, отвлекающему от его нравственно преобразующей действительности.

С. 284. \*Об амбивалентности (двойственности) развития китайской философской мысли, в которой традиция выступает непрременной оборотной стороной всякой новизны, см. примеч. к с. 348.

## Книга IV

С. 285. \*Школа Цзоу — школа Конфуция, которая в данном случае называется по селению Цзоу, где, по преданию, родился Конфуций.

С. 287. \*О критической позиции Гране в отношении древнекитайских письменных источников см. примеч. к с. 6 (Введение).

С. 288. \*Гране не совсем учитывает амбивалентность (противоречивость) философского развития в Китае, которое было хотя и более ровным, плавным, чем на Западе, но вместе с тем вполне динамичным.

С. 293. \*Достаточно спорное утверждение Гране. Хотя большинство китайских мыслителей искусство красноречия (риторику) не принимало и они были, как об этом прямо говорил Мэнцзы, ораторами поневоле, но ораторское творчество в Китае имело свои местные корни и получило заметное развитие, вызывая со стороны некоторых крупнейших философов (например, Сюньцзы) весьма одобрительное отношение. Самобытность китайского красноречия в том, что ему, как и философии, избегали придавать автономное значение. См. наиболее обоснованную работу по этой проблеме в отечественной литературе: Позднеева Л. Д. Ораторское искусство и памятники Древнего Китая // Вестник древней истории. 1959. № 3.

С. 300. \*Логика китайских «софистов» и «диалектиков», противопоставляемая здесь классификационной логике, издавна, еще до книги Гране, вкупе с логическими разработками поздних моистов, Сюньцзы, а также «Книги перемен» привлекает к себе внимание китайских и западных ученых на предмет выявления логической формализованности китайской мысли. Французский синолог развивает точку зрения, до настоящего времени наиболее очевидную и распространенную, не признающую за формальной логикой сколько-нибудь существенного влияния на менталитет китайцев. Но в современной науке продолжает выдвигаться и противоположное мнение, подчеркивающее первостепенное место в китайской «технике» мышления логической формализации.

С. 303. \*Промискуитет (от лат. promiscuus — смешанный, общий) — стадия неупорядоченных половых отношений в первобытном обществе, предшествующая возникновению брака и семьи.

\*\*Гране подтверждает аутентичность высказывания Конфуция об «исправлении имен» («чжэн мин»), которое мыслилось им именно в плане ритуализации именуемого мира. Помимо логики этикета и связанной с ней этикетной действенности оно включало также рефлексивные элементы мифа и ритуальной магии (см.: Фингаретт Г. Конфуций: мирянин как свя-

той // Конфуций. Я верю в древность. С. 318; Семенов И. И. Афоризмы Конфуция. С. 37—53).

С. 317. \*Вместе с тем влияние легизма не было совсем утрачено китайской мыслью. Отдельные его положения усваивались и использовались государственной властью в различные периоды китайской истории (см.: Переломов Л. С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981).

С. 318. \*Одно из преувеличенно критических заявлений Гране. О Конфуции все же сохранилось значительно больше сведений, чем о многих других древнекитайских мыслителях, и, несмотря на неизбежный «глянец» переосмысления, наведенный впоследствии традицией, в них выделяется достаточно достоверное ядро (см.: Семенов И. И. Афоризмы Конфуция. С. 35).

С. 321. \*Здесь и далее высказывания Конфуция даются по изд.: Конфуций. Я верю в древность. М., 1995 (перев. И. И. Семенов).

С. 325. \*Эта традиционная точка зрения, связывающая учение Конфуция с аристократическим сословием, к настоящему времени становится все более неубедительной. Наследуя культурные ценности знати, нравоучитель в значительной мере пренебрегал их социальной прикреплённостью и стремился соединить с природными задатками человека, которые отнюдь не обязательно обуславливаются знатностью происхождения (см.: Семенов И. И. Загадка Конфуция // Конфуций. Я верю в древность. С. 22—23).

С. 330. \*О составе и истории создания книги «Моцзы» см.: Титаренко М. Л. Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985. С. 56—69.

С. 337. \*Число 81, определяющее количество глав «Дао дэ цзина», соответствует изложенному в этом трактате учению. К настоящему времени появляется все больше оснований относить данное произведение к начальному этапу становления индивидуального философствования в Китае, зафиксированному исторически достоверной деятельностью Конфуция в VI—V вв. до н. э. О проблеме аутентичности «Дао дэ цзина» см.: Семенов И. И. Читая Лаоцзы // Лаоцзы. Обрести себя в Дао.

С. 339. \*Гране здесь излишне категоричен, ибо, по многим свидетельствам, включая язык и стиль «Дао дэ цзина» и «Чжуанцзы», очевидна их связь с «полуварварским» царством Чу на юге Китая.

С. 345. \*Левитация (от лат. levitas) — легкость, подвижность.

\*\*Пример чересчур организмического подхода Гране к китайской мысли. «Дыхание», или «ци», в своей целостности отнюдь не лишено духовной составляющей, хотя та и оказывается неразрывно связанной с материальностью.

С. 348. \*Это рассуждение Гране свидетельствует о том, что личное в Китае не мыслилось в отрыве от безличного, как и духовное — от материального. Но это отнюдь не значит, что китайская мысль ни в какой форме не могла получить духовно-персоналистической акцентировки. Такая ак-

центрировка для Гране, следующего дюркгеймовской аксиоме о полном преобладании социального над индивидуальным, совершенно недопустима. Китайская индивидуальность у него наделена преимущественно фольклорными чертами, и ею создается своеобразный тип коллективной народной мудрости в качестве идейной основы тотального порядка. Но когда порядок столь тотален, индивидуальность не может не быть его нарушением. Собственно поэтому Гране, исходя из тотальности порядка, сводит индивидуальность, как и вообще всякое различие и изменение, к перекомпоновке элементов по единому правилу-регламенту. По той же причине у него не получает почти никакого развития известное положение Дюркгейма о том, что в архаических обществах вожди были первыми индивидуальными личностями. А это положение могло бы стать исходным для несколько иного понимания личности в китайской мысли.

Древность, служащая изначальным идеалом для китайцев, всегда и прежде всего представляла перед ними в образах правителей-мудрецов. Самое же существенное в этих образах имеет амбивалентный характер. Правитель-мудрец, или истинный царь, с одной стороны, выступает носителем социокосмического порядка, а с другой — выходит за его рамки, образуя в нем своеобразную «прореху». О пребывании такого царя — Сына Неба — в «паре» со своим небесным «отцом» над и вне земной иерархии, им же создаваемой, свидетельствует «Книга песен», древнейшее собрание китайской поэзии (см.: *Семененко И. И.* Афоризмы Конфуция. С. 234—235). Положение правителя определяется тем, что он находится в центральной точке, «середине» мироздания, равнозначной промежуточному переходному состоянию, или лимену, сакральной мировой сердцевине, которая соединяет воедино всю структуру универсума, но сама по себе остается, наподобие отверстия ступицы в колесе, бесструктурной и пустой (см.: *Семененко И. И.* Афоризмы Конфуция. С. 107; *Ткаченко Г. А.* Космос, музыка, ритуал. С. 147).

И вот именно такой царь, амбивалентная фигура, структуросозидающая бесструктурность, применяет к себе в Древнем Китае самоназвание «Человека Единственного» («и жэнь»), неоднократно упоминаемое Гране. В царской единственности и заключается вопрос о первой китайской индивидуальности. Такими единственными выступает целая плеяда культурных героев древнекитайской мифологии, продолженная легендарно-историческими государями II — перв. пол. I тыс. до н. э. Они в разной степени идеализированы, но традиция неизменно старается соединить с именем каждого из этих идеальных героев и правителей какой-либо его особый индивидуальный вклад в китайскую цивилизацию, хотя нередко и подвергаемый по условиям своей фольклорной передачи перестановкам и дублированию. Среди первопредков китайцев Хуанди предстает, например, изобретателем лука и стрел, Фуси — охоты и рыболовства, Шэньнун — земледелия и фармакологии и т. д. При всей условности подобных атрибуций они не совсем безразличны для смысла царской единственности.

Гране видит в ней только целостность и всеобщность, не включающую в себя какой-либо грани индивидуальной личности. Это связано с тем, что при рассмотрении вопроса о триединстве он оставляет без внимания древнюю практику счета у китайцев и заменяет единичность целостностью. Однако символика тройки не обязательно должна полностью вытеснять значение единицы как первого числа практически бытовавшей нумерации, но может, скорее, им дополняться. В соответствии с этим применяемое к царю понятие единственного не исключает в качестве одной из своих семантических граней значение единичного, особого, индивидуального, что находит подтверждение в других, не упоминаемых Гране самопрозваниях государей Древнего Китая; например, «сырый» и «вдовый» — уничижительных синонимах местоимения первого лица для правителя, указывающих на его связанное с ритуалом переходности («сакральное аутсайдерство»).

В «аутсайдерстве» царской персоны таится как ее существеннейшая часть одинокость, причем отнюдь не всегда только условная. Ведь древнекитайские цари при вполне реальных исторических событиях действительно могли оказываться в полном одиночестве. Так произошло в XIV в. до н. э. с государем династии Шан (XVI—XI вв. до н. э.) Паньгэном, который при переносе им столицы столкнулся со всеобщим непониманием и оппозицией чинов и народа. Конечно, правитель обычно считает, что действует в соответствии с традицией предков, но конкретизированная реальными историческими обстоятельствами одинокость царя высвечивает в нем уже индивидуальную грань. И тогда его «неделимое», занятая им бесструктурная середина — лимен (она ведь действительно, взятая внутри себя, не может быть расчленена, структурирована), составляет не только всеобщее в царской персоне, а именно так полагает Гране, но и ее индивидуальный аспект. Это та же характерная для личности царя амбивалентность: занимает одно определенное географическое место, а объемлет весь мир, единичный человек, а наделен всеобщностью. В нем приоткрывается грань первого абстрактного человека, выступающего за рамки родовых социальных связей, который в то же время социален, конкретен, индивидуален.

Кардинальное изменение в это понятие амбивалентной личности вносит эпоха высшей философской классики Китая VI—III вв. до н. э. Отмечая ее новизну, Гране не усматривает в ней какого-то основополагающего значения для китайской мысли. Противоречивость его точки зрения особенно заметна в связи с известным «осевым» характером этой эпохи. Ведь с тех пор китайская мысль действительно неизменно вращалась вокруг имен Конфуция, Лаоцзы и еще нескольких философов V—III вв. И все же точку зрения Гране нельзя признать полностью ошибочной, ибо она затрагивает своеобразное понимание китайцами изменения и новизны. Классика такого понимания выражена у Конфуция в формуле «Постигать новое, лелея старое» (*Конфуций. Я верю в древность. С. 60*), означающей умение

находить новое в старом. Это амбивалентность уже в гносеологии, ориентирующая на общую грань нового и старого в познании, когда традиционное знание обретает новизну, а в новизне проглядывает традиция. Иначе говоря, в соответствии с гносеологическим лименом старое и новое едины как две стороны одной медали, и старое продолжает жить, только оборачиваясь своими новыми гранями. У Гране представлена одна сторона медали, но эпоха VI—III вв. составляет ее новую, «обратную» и очень существенную сторону.

Главной тогда стала мысль о потенциальном равенстве всех людей правителю-мудрецу, стимулированная исторической эволюцией слоя «ученых мужей». Как бы в ответ на занимаемое ими промежуточное положение в социальной градации, представители этого слоя превращались в странствующих носителей знаний и предлагали свои услуги в различных древнекитайских княжествах. Дистанцированные от родных общинных корней, они «начинали обозначать просто человека, человека как такового, вне какой бы то ни было социальной и политической иерархии» (*Семененко И. И.* Афоризмы Конфуция. С. 233). Конечно, достигаемая ими всеобщность являлась лишь обратной стороной их социальной и человеческой конкретности, но именно поэтому они получали возможность дойти до «порога» первого абстрактного человека — Сына Неба, представляющего все человечество. Обычный, «средний» человек, оказываясь в самом себе «лицом к лицу» с Небом, тоже перемещается в «середину», центр мироздания, только уже не пространственно-географический, в виде столицы или храма (предназначенных для государя), а в духовный или, точнее, «сердечный». Так центром вселенной в качестве лиминальной середины становится каждый очеловечивающий себя человек. В ту эпоху человечность начинала стойко ассоциироваться с царственностью (см.: *Семененко И. И.* Пять тысяч слов молчания // Лаоцзы. Обрести себя в Дао. С. 79—80). Но точно так же обычному человеку становилась доступной царская одинокость, сообщавшая ему черты единственной уникальной персоны. Возрастание личностного индивидуального начала было одной из новых граней, открытых философской классикой в «древнейшем фонде» коллективной народной мудрости.

Развитие индивидуальности в Китае Гране относит только к кризисным эпохам, и это имеет основание, поскольку они ставят перед каждым человеком по сути тот же выбор, перед каким оказывались и занятые мироустройством правители-мудрецы: либо присоединиться к общему порядку, утратив свое «лицо», либо предпочесть одиночество, но вопреки многим или даже всем оставаться носителем порядка. Собственно, и сама философская классика тоже может относиться к одной из критических эпох китайской истории, начавшейся еще до появления первых мыслителей и школ. Об этом свидетельствует «Книга песен», донесшая ранние мотивы мук зарождавшейся индивидуальности:

Созрели персики в саду,  
Уж можно их плоды вкусить.  
На сердце у меня тоска,  
Сложил я песню и пою.  
Кому совсем я непонятен,  
Те гордецом меня зовут.  
А как, скажи, считаешь ты,  
Они правы на самом деле?  
На сердце у меня тоска,  
И этого никто не знает,  
И этого никто не знает,  
Никто подумать не желает.  
(Книга песен, 1, IX, 3)

По существу тем же одиночеством, непониманием со стороны людей отмечена начальная индивидуализирующая доминанта китайской философии в лице Лаоцзы и Конфуция (см.: *Семененко И. И.* Читая Лаоцзы // Лаоцзы. Обрести себя в Дао. С. 140).

Вместе с тем укорененность индивидуального начала в китайской мысли более глубока и не ограничивается в своем проявлении только кризисными эпохами. Это заложено в ней теми же Лаоцзы и Конфуцием, для которых собственные учения и идеал настоящего человека, сущностно определяемые своим расхождением с господствующим мнением, были показателем кризисного состояния современного им общества. Но поскольку данные учения с их человеческим идеалом неизменно оказывались затребованными на протяжении всей китайской истории, а не только в период смут, то следует признать, что ощущение социального неблагополучия почти никогда не покидало, по крайней мере подспудно, китайскую ментальность. Отсюда жизненность на целые тысячелетия призыва «вернуться к древности» («фу гу») — к вечному по своей недостижимой привлекательности образцу. Против него могли и выступать, но обычно тоже в случае расхождения со своими современниками. А это значит, что китайская мысль обладала возможностями индивидуального развития, разделившими ее историю на различные периоды, без которых обходится Гране, поскольку они растворяются им в коллективной мудрости.

**\*\*Квиетизм** (фр. *quiétisme*, от лат. *quietus* — спокойный) — религиозно-этическое учение, проповедующее мистически-созерцательное отношение к миру, воздержание от какой-либо деятельности.

С. 349. \**Магико-религиозный* аспект Конфуцием не устраняется, а культивируется в более осознанной рефлексивной форме (см.: *Фингаретт Г.* Конфуций: мирянин как святой // Конфуций. Я верю в древность).

**\*\***В этом предпочтении самопознания у Лаоцзы заявляет о себе характерная для китайской мысли лиминальная (или амбивалентная) персоналистичность.



С. 350. \*«Цзыжань» по своему лексическому составу может иметь в качестве одной из семантических граней значение «самость», «самостный», понимаемое в его амбивалентной связи со всеобщим целым (см.: Семененко И. И. Пять тысяч слов молчания // Лаоцзы. Обрести себя в Дао. С. 19). Хотя Гране и обнаруживает индивидуальные аспекты в «цзыжань», но он считает их совершенно не разграниченными с безличным, тогда как они с безличным находятся в амбивалентном отношении: и тождественны ему, и разграничены с ним.

С. 351. \*У Дао имеется и трансцендентная грань.

С. 352. \*Для Гране характерно одностороннее выдвигание принципа непрерывности в китайской онтологии, но непрерывность в ней является только гранью прерывности, которая в свою очередь тоже лишь грань непрерывности, и т. д. По универсальной китайской логике «перевертывания», или «выворачивания наизнанку» («фань»), Дао как ничто, или пустота, в целях самоопределения находится в нескончаемом процессе перевертывания из одного своего противоположного состояния в другое, и бытие как раз располагается в промежутке, на границе между этими противоположностями, соединяя в себе обе стороны: непрерывность и прерывность. Собственно, единица и есть черта, прерывающая непрерывность пустоты (см.: Семененко И. И. Пять тысяч слов молчания // Лаоцзы. Обрести себя в Дао. С. 21—22). Но Гране символическое значение единичности для китайской культуры не признает.

С. 354. \*На этих страницах Дао у Гране предстает всецело имперсональным и неопределенным, тогда как данные качества лишь сторона того, что составляет его высшую определенность и совершенно неповторимую индивидуальность.

С. 355. \*Несколько противоречивое заключение Гране, который, как известно, не признавал возможность чистой идеальности для китайской мысли.

С. 356. \*Подмеченная Гране тонкость, подрывающая его же концепцию о полной имперсональности Дао. Абсолютная неповторимость каждой вещи, как ее своеобразие, оригинальность указывает на индивидуальность, которая в тотальном порядке может проявляться прежде всего именно в качестве нарушающей его, выходящей из его привычных рамок странности, необычности. Эта необычность — обязательный компонент «цзыжань» — не просто самостоятельности, но и самости, высшего образца для всех вещей во главе с Дао, хотя тот и не является вещью в обычном смысле (см.: Семененко И. И. Пять тысяч слов молчания // Лаоцзы. Обрести себя в Дао. С. 19—20).

С. 364. \*Хотя о Янцзы известно крайне мало, нет оснований столь категорично, как Гране, отвергать всякую связь главы «Янцзы» в «Лецзы» с учением этого мыслителя (к нему нередко относят также и главу «Сила и судьба» того же памятника). Неправомерно и совсем выставлять его за рам-

ки даосской школы. Скорее всего, он, занимая в ней особое место, является одним из ее ранних представителей. Утверждение Гране о его сплошном пессимизме тоже явная крайность, ибо Янцзы выдвигал в качестве главного принципа наслаждение жизнью, во имя которого отвергал другие ценности, включая славу, богатство и даже долголетие. Органичной для его учения была и противопоставляемая ему Гране «даосская атараксия» — безмятежное состояние духа, достигаемое в немалой степени благодаря подчинению наслаждения естественной мере. См. главу о нем в переводе Л. Д. Позднеевой: Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая. М., 1967.

С. 368. \*Эта мысль о потенциальном равенстве каждого человека Сыну Неба была одной из главных исходных идеологием целой эпохи VI—III вв. до н. э.

С. 369. \*О трактате «Хуайнаньцзы» см.: Померанцева Л. Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве. М., 1979.

С. 372. \*Книга «Мэнцзы» была включена в состав конфуцианского канона как часть «Четверокнижия» в эпоху Сун в XII в.

\*\*Не очень справедливая оценка в отношении Мэнцзы, крупнейшего конфуцианского мыслителя, сыгравшего одну из ключевых ролей в становлении китайской мысли. См. первый полный перевод на русский язык книги «Мэнцзы», опубликованный еще в 1904 г., но остающийся до сих пор наиболее основательно прокомментированным: Попов П. С. Китайский философ Мэнцзы. Перевод с китайского, снабженный примечаниями. М., 1998.

С. 377. \*На русском языке имеется исследование о «Сюньцзы» с переводом избранных глав из этого трактата (см.: Феоктистов В. Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюньцзы. М., 1976).

С. 379. \*Мелодии удела Чжэн считались в древности слишком страстными.

С. 385. \*Школы Гунъян и Гулян группировались вокруг комментариев к летописи княжества Лу «Чунь цю» («Весны и осени»), создание которых приписывалось ученикам учеников Конфуция: со стороны первой — Гунъян Гао, со стороны второй — Гулян Чи.

С. 390. \*Школа медитативного буддизма Чань (от санскр. Дхьяна, кит. чаньна — созерцание) возникла в Китае в V—VI вв. и достигла расцвета в эпохи Тан (VII—X вв.) и Сун (X—XIII вв.). Считать ее лишь разновидностью даосизма — одна из традиционных точек зрения, однако в своей основе это все же буддизм, хотя и китаизированный.

\*\*Манихейство — религиозно-философское учение, возникшее на Ближнем Востоке в III в. н. э. и впоследствии широко распространившееся, проникнув даже в китайскую империю. Гипотеза Гране о том, что манихейство оказало на китайскую мысль более сильное воздействие, чем буддизм, как и о возникновении философии Чжу Си на почве манихейства,

не имеет достаточных оснований и обусловлена, видимо, рамками самой концепции французского сиолога.

## Заключение

С. 395. \*Гране принимает за отсутствие религиозности скорее ее своеобразие в контексте китайской ментальности. Главным отличительным знаком этой ментальности по сравнению с западной является лиминальность, срединность китайской мысли (см. примеч. к с. 283 — Книга III). Несмотря на то что для античной философии понятие срединности, или центра, было тоже важнейшим, в дальнейшем оно стало уделом «теоретического человека» (выражение Ф. Ницше) с его «увлечением чистой идеальностью» (А. Ф. Лосев). Хотя лиминальная личность и оказывала порой большое влияние на западную философию, ее сфера четко ограничивалась пределами монашества, юродства, шутовства и разного рода народных оргиастических празднеств. Такая локализация лиминальности вообще характерна для Запада с его четкой дифференциацией религиозного и секулярного. У западной философии возникает определенная дистанция, отделяющая ее от божественного и трансцендентного, но именно поэтому она может уже в качестве религиозной философии, а то и «служанки теологии» делать его специальным предметом изучения. Китайских же философов никакая промежуточная область от трансцендентного не отделяет, ибо они на ней находятся. Но отсутствие дистанции не означает, что в китайской мысли нет трансцендентности, а именно такова точка зрения Гране. Возможность прикоснуться к глубинам метафизики и трансцендентности китайская философия получает именно в пограничной (лиминальной) области. Лимен как граница, предел чего-то включает момент пересечения, трансцензуса того, что отграничивает от находящегося «по ту сторону». Лиминальность сама по себе подразумевает уже некое касание трансцендентного. Другое дело, что китайские мыслители, в отличие от западных, предпочитали оставаться «посредине», «на пороге» и особенно в потустороннее не вдавались. Тут та же пограничность: богословия не было, но трансцендентного касались. Такое касание могло принимать свособразную мыслительную форму логической недосказанности, побуждающей устремляться мыслью к тому, что понятийно невыразимо, но до чего она может дотронуться, хотя всякая формулировка такого «дотрагивания» будет условной. Трансцендентное тогда выступает одной из смысловых граней Дао как некое немислимое абсолютное Сверхничто, вносящее сверхрациональный трансцендентный элемент в порождаемую им жизнь.

С. 396. \*Излишне категоричное утверждение Гране: раскрываемая им особенность может проявляться скорее в виде тенденции, а не в качестве какого-то жесткого исключительного правила.

*Составитель И. И. Семененко*

## ДРЕВНЕКИТАЙСКИЕ ИСТОЧНИКИ, ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ В КНИГЕ

Бо ху тун (Po hou t'ong)	Сюньцзы (Siun tseu)
Го фэн (Kouo fang)	Хань Фэйцзы (Han Fei tseu)
Го юй (Kouo yu)	Хоу Хань шу (Heou Han chou)
Гуаньцзы (Kouan tseu)	Хуайнаньцзы (Houai-nan tseu)
Гуанъя (Kouang ya)	Хуанди нэй цзин (Houang-ti nei king)
Гуй цзан (Kouei tsang)	Хун фань (Hong fan)
Гулян чжуань (Kou-leang tschouan)	Цзи фа (Tsi fa)
Гунъян чжуань (Kong-yang tschouan)	Цзо чжуань (Tso tchouan)
Да Дай ли цзи (Ta Tai li ki)	Цянь Хань шу (Ts'ien Han chou)
Да сюэ (Tai hio)	Чжоу би (Tscheou pei)
И ли (Yi li)	Чжоу ли (Tscheou li)
И цзин (Yi king)	Чжуанцзы (Tchouang tseu)
Као гун цзи (Kao kong tsi)	Чжун юн (Tchong jong)
Лаоцзы (Дао дэ цзин) (Lao tseu)	Чжу шу цзи нянь (Tchou chou tsi nien)
Лецзы (Lie tseu)	Чунь цю (Tch'ouen ts'ieou)
Ли цзи (Li ki)	Чунь цю фань лу (Tch'ouen ts'ieou fan lou)
Ли цзин (Li king)	Чу цы (Tch'ou ts'eu)
Ли юнь (Li yun)	Шан цзюнь шу (Chang kiun chou)
Лунь хэн (Louen heng)	Шань хай цзин (Chan hai king)
Луньюй (Louen yu)	Ши цзи (Che ki)
Люйши чуньцю (Lu che tch'ouen ts'ieou)	Ши цзин (Che king)
Моцзы (Mö tseu)	Шо вэнь (Chouo wen)
Мэнцзы (Meng tseu)	Шу цзин (Chou king)
Си цы чжуань (Hi ts'eu)	Юэ лин (Yue ling)
Сун шу (Song chou)	Юэ цзин (Yue king)

*Составитель И. И. Семененко*

## КИТАЙСКИЙ УМ В ПРОЕКЦИИ МАРСЕЛЯ ГРАНЕ

Отмечая особенности двух древних и хорошо известных народов, апостол Павел говорил, что «Иудеи требуют чудес», а «Еллины ищут мудрости» (1 Кор. 1:22). Можно ли определить в таком самом общем плане, чего «искали» китайцы, народ еще более древний, хотя и не столь нам знакомый? Наверное, можно сказать, что главным для китайского ума было *отыскание того, что является нравственно-добрым*. Книга французского синоведа Марселя Гране «Китайская мысль» первой подробно раскрыла перед западным читателем грандиозную панораму этого нравственного ума.

По своему названию книга посвящена исследованию китайской мысли вообще, но даже из беглого просмотра цитируемых источников становится очевидным, что в основном она не выходит за рамки рубежа нашей эры. При дальнейшем просмотре в центральных разделах книги не обнаруживаешь почти ни одной цитаты из Конфуция, Лаоцзы, Мэнцзы, Чжуанцзы и других древнекитайских мыслителей, о которых говорится только в самом конце исследования. Не следует ли отсюда, что, по мнению автора, главное в китайской мысли создано без главных ее представителей?

Эти вопросы не снимает и предупреждение Гране во Введении, что его книга не относится к разряду трудов по истории философии, а касается самых общих оснований китайской мысли. Только вдумчивое прочтение всей работы помогает понять то, что вначале кажется противоречивым.

Исследований такого характера до Гране не было. В связи с этим обращает на себя внимание сама его личность, особенности его научной карьеры.

### К портрету ученого

С 1904 г. Марсель Гране учился в Высшей Нормальной школе, одном из лучших высших учебных заведений Франции, по окончании которого в 1907 г. стал преподавателем истории. Как историк он относился к школе Анналов. Затем он увлекается новой тогда наукой социологией, где его учителем становится Э. Дюркгейм. Гране обращает свои научные интересы на изучение Китая и специализируется в области синологии под руководством крупнейшего французского синоведа того времени Э. Шаванна. На 1911—1913 гг. приходится его командировка в Китай.

Гране относился к ученым, способным талантливо излагать свои мыс-

ли, был прекрасным лектором. Он преподавал в таких известных учебных заведениях, как Практическая школа высших знаний, Школа восточных языков, будучи вместе с тем администратором Института китайских высших знаний в Париже.

Первым большим исследованием Гране была успешно защищенная им докторская диссертация «Древние китайские праздники и песни», изданная в 1919 г. Эта публикация открыла целую серию его фундаментальных трудов, появлявшихся непрерывно с промежутком от одного года до пяти лет. К числу наиболее известных относится опубликованное в 1926 г. обширное исследование «Танцы и легенды Древнего Китая» в двух томах. Именно с этой работы книги французского синоведа стали привлекать к себе внимание широких интеллектуальных кругов общества. Всего при жизни им было опубликовано семь книг, а также множество статей, вызывавших всегда большой интерес. Но двумя самыми знаменитыми произведениями Гране, классикой мировой синологии становятся «Китайская цивилизация» и «Китайская мысль», изданные соответственно в 1929 и 1934 гг.

Общепризнано, что главным новшеством Гране было соединение китаеведения со считавшейся самой современной тогда социологией Э. Дюркгейма. Творчеством Гране исследование Китая было поднято на принципиально новый уровень. Не последнюю роль здесь сыграла некая родственность дюркгеймовского социологизма определенным граням китайской культуры. В самом общем плане она просматривается прежде всего в понимании общества как нравственности, в отождествлении его с религией, в утверждении примата социального над индивидуальным, в признании социального, коллективного характера сознания и его связи с практикой. Дюркгейм усматривал в социологии выражение некой новой нравственности, призванной гармонизировать социальные отношения. Вместе с тем дюркгеймовскую школу, особенно в первый период ее развития, отличал позитивизм, чему тоже следовал Гране. Это стимулировало его творчество, хотя и приводило к определенной ограниченности.

Китайская культура представлялась ему чрезвычайно плодотворной областью изучения не только для познания социологических истин, но и для того, чтобы содействовать человеческому взаимопониманию, солидарности, считавшейся последователями Дюркгейма одной из главных нравственных ценностей.

Особое внимание Гране привлекала необычная цельность китайской культуры не только в какой-то период ее истории, но и диахроническая, на протяжении тысячелетий. Как любил говорить Дюркгейм, если социальное явление долго существует, значит, оно отвечает природе вещей.

Вот на таком пересечении дюркгеймовской социологии и китайской культуры и располагается творчество Гране. При этом в своих исследованиях он был не просто китаеведом, владеющим методом социологической науки, а социологом-мыслителем. Именно в этом контексте следует вос-

принимать предлагаемую вниманию читателей книгу. В ней Гране не только исследует, но и мыслит, то есть каждый факт и вывод дан в общей ткани концепции автора, слитой с его собственной жизненной позицией. Эта цельность подхода имеет двоякий характер. Помимо цельности концепции, выраженной в общепризнанной всеохватности «Китайской мысли», это и единство с самим предметом изучения. Наблюдается определенное сближение субъекта и объекта исследования, когда субъект переходит на позицию объекта и начинает следовать его логике, говорить его языком. Отсюда одно из главных достоинств книги Гране: китайская мысль показана им изнутри, в ее внутренней логике.

В этом он напоминает своего старшего друга Марсея Мосса, племянника Э. Дюркгейма, ставшего после смерти дяди признанным лидером французской социологической школы. Но если Мосса критикуют за излишнее следование аборигенному сознанию, «замещающее объяснение объясняемым»<sup>1</sup>, то в «Китайской мысли» свое и чужое, настоящее и прошлое, наука и чувство находятся в очень гармоничном соотношении между собой. Здесь, видимо, сказалась определенная художественность исследовательской природы Гране. Недаром отмечается поэтичность его научных трудов, и, хотя порой это делается с иронией, свойственная им необычная цельность никем не подвергается сомнению. Гране и в данном отношении оказывается близок традиционной китайской мысли, ведь для нее, как он показал в своих исследованиях, характерны музыкальность и поэтичность.

## Концепция Гране

Исходным в его концепции китайской мысли является то, что и сами китайцы признавали для нее исходным, — первоначальная древность. Это тоже отвечало одному из главных тезисов Э. Дюркгейма о генезисе явления как его сущности (раскрытию этой темы он посвятил свой фундаментальный труд «Элементарные формы религиозной жизни», в котором первобытные социальные институты выступают прототипом основных категорий человеческого мышления). Вообще сводить все к истоку составляет национальную черту китайцев, и такое совпадение с ней методологической позиции Гране привело к неожиданному и плодотворному научному результату. Впервые в мировой науке появляется по-настоящему обоснованное и всестороннее исследование, выявляющее «чрезвычайно устойчивый первоначальный слой китайской мысли», ее «древнейший фонд», «постоянные рамки сознания», то, что раскрывает саму «предрасположенность китайского ума» и «праоснову понятий еще до первых школ».

---

<sup>1</sup> См.: Гофман А. Б. Социальная антропология Марсея Мосса. Послесловие к кн.: Мосс М. Общество. Обмен. Личность. М., 1996. С. 356—357.

Для решения этой задачи очень пригодились навыки Гране как историка. К историческим источникам у него двойственный подход. С одной стороны, он оценивает их весьма критически (например, подвергает сомнению достоверность почти всей литературы VI—III вв. до н. э. и объясняет этим свой отказ от создания истории древнекитайской мысли). Но, с другой стороны, письменные памятники составляют опору его исследования. Отмечают пренебрежение Гране археологическими находками — а их уже использовал его учитель Э. Шаванн, — хотя в то время раскопки в Китае еще не давали достаточно убедительных результатов. Гране и как историк сходен с Дюркгеймом, который из всех видов свидетельств отдавал предпочтение именно «достоверным письменным памятникам», подчеркивая в то же время важность «поговорок и пословиц» как выражения «коллективных привычек»<sup>1</sup>. Гране творчески использовал эти положения.

Вообще это проблема первостепенной значимости — ориентироваться ли на дату записи или исходить из контекста, подразумеваемого всей совокупностью разных по времени и характеру источников.

Изначальная ментальность должна, конечно, содержаться в мифологии, фольклоре, этнографических данных, но в Китае это материал чрезвычайно обширный и разнородный, к тому же крайне фрагментарный, разбросанный по множеству древних и средневековых источников. Даже там, где ему придана определенная систематизация, например в записях обрядов, она в значительной степени уже поздняя, хотя и может включать древние слои. Для выполнения поставленной задачи Гране стремился овладеть этим материалом, но не просто в качестве совокупности сведений, а имея в виду его контекст как тот ориентир, в соответствии с которым только можно понять значение каждого из фрагментов, синтезировать их и реконструировать китайскую ментальность в ее системе. Это позиция не только трудная, но и уязвимая. Гране не раз упрекали в неисторичности. Но вот что показательно. Обычно оспаривают какие-то отдельные его положения (иногда и весьма существенные), не отрицая других. С ним трудно спорить. Можно, скажем, с чем-то у него не соглашаться, но тогда нужно отрицать другое, третье, десятое и т. д., вплоть до всей концепции. Но концепция Гране сильна своим внутренним контекстом, связанным с контекстуальным полем китайской мысли и культуры.

Читая его книгу, нельзя не почувствовать непринужденности, с какой Гране ориентируется в этом необъятном понятийном поле, и это результат большого труда, ибо «Китайская мысль» является в определенном смысле итоговой работой. Ей предшествовала целая серия социологических исследований Гране, и он на них постоянно ссылается. Особенно примечательна связь «Китайской мысли» с вышедшей пятью годами раньше «Ки-

---

<sup>1</sup> Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М., 1995. С. 67—68, 148.



тайской цивилизацией». По словам французского сиолога Р. Матье, эти две работы первоначально создавались Гране в «парности» друг к другу как две органичные части одной книги<sup>1</sup>. А для М. Мосса «Китайская мысль» уже была ранее запечатлена Гране в ее «картине» — в «Китайской цивилизации»<sup>2</sup>.

Метафора понятная, если учесть, что для Гране тотальность (цельность) выступает одним из главных свойств китайской мысли. А это близко к идее Мосса о «тотальном социальном факте», феномене онтологическом, пронизывающем и концентрирующем в себе все стороны социума<sup>3</sup>. Хотя у Гране данное понятие не встречается, «направляющие идеи» (термин, взятый у Дюркгейма), поставленные им в центр ментальности китайцев, являются по своей сути тотальными социальными фактами. Он приходит к важному выводу о том, что в китайской мысли сущность приравнивается к действительности, а действительность — к действию, что она предрасположена находить осуществленность в самой потенции. Китайская мысль сводится, по существу, к установлению всеохватного Порядка. Она есть тотальное упорядочение, причем не только общества, но и природы, иными словами, речь идет о тотальном упорядочении вселенной. Поскольку же, как показывает Гране (особенно в «Китайской цивилизации»), для китайцев превыше всего идея цивилизации (она превыше идеи государства), то мыслить — значит, с их точки зрения, культурно упорядочивать, очеловечивать, цивилизовывать мир. Мысль превращается в идейный коррелят цивилизации, но если мысль равна действию, то она уже представляет единое целое с цивилизацией. Это и объясняет отмеченную выше «парность» двух работ Гране.

Путеводной нитью для французского сиолога стал Конфуций. В главном китайская мысль предстает у него именно такой, какой он открывает ее в высказываниях Конфуция. Ведь у того на первом плане находится «вэнь» — цивилизованность вместе с образующей ее основу человечностью — «жэнь». И вера в действенную силу нравственности, нравственного сознания, исходящая из отмеченной выше предрасположенности к уравниванию мысли и дела. Гране непосредственно выводит «всю китайскую мудрость» из «чувства доброго согласия». Она составляет «первоначальный слой» мысли еще и потому, что это лежащее в ее основе чувство, «простое и безыскусственное», «чисто деревенское» по «качеству», имеет своим неиссякаемым источником восходящую к незапамятным временам жизнь китайской деревенской общины. Но если такова исходная доминанта китайского менталитета, то естественен вывод о его чисто человеческом и гуманистическом характере, на котором настаивает Гране.

Французский сиолог исходит из того, что у китайских богов «нет опо-

---

<sup>1</sup> См.: *Mathieu R.* Postface // *Granet M.* La civilisation chinoise. Paris, 1994. P. 524.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 540.

<sup>3</sup> См.: *Гофман А. Б.* Социальная антропология Марселя Мосса. С. 336.

ры, они лишены трансцендентности». И хотя сакрального в Китае было всегда предостаточно, но по отношению к нему господствовала «дружеская фамильярность» как к чему-то вполне имманентному. У Гране религиозность китайцев как бы растворяется в их цивилизованности. Это вполне соответствует учению Дюркгейма, ставившего общество на место религии. И как у него религиозную функцию берет на себя нравственная сила солидарности, такой же заменяющей религию силой становится у Гране по-деревенски непритязательное «чувство доброго согласия». А значение сакрального приобретает символика того, что восходит к этому чувству. Но тогда вся цивилизация выступает такой системой сакральных эмблем и символов. Китайская мысль и представляет собой смысловую сторону этой системы, с ней по существу тождественную.

Гране ставит перед собой задачу исследовать мысль саму по себе, и потому главным у него стало выявление формы китайской мысли, ее логики. В отвлечении от содержания она становится не чем иным, как морфологией, или структурой, цивилизации.

Самому изначальному для китайской цивилизации «чувству доброго согласия» соответствует не менее изначальная форма человеческого мышления — классификация. Но она предстает у Гране совсем не примитивной, не простой. Главный его вклад в разработку данного вопроса состоит в детальной и целостной реконструкции всей системы китайской классификации — и как логики мышления китайцев, и как логики функционирования их цивилизации.

Самым непосредственным и вдохновляющим примером для него в данном отношении стала совместная работа Дюркгейма и Мосса «О некоторых первобытных формах классификации», в которой рассматривался и соответствующий материал по Китаю<sup>1</sup>, Гране назвал «восхитительным по интуиции» их вывод о родстве китайской социальной системы первобытным формам классификации<sup>2</sup>, найдя подтверждение этому и в собственном исследовании. Он постарался прежде всего дополнить Дюркгейма и Мосса по вопросу о связи китайской классификации с социальными формами. Это было предпринято Гране еще в предшествующих «Китайской мысли» работах. Особый интерес вызвала тогда в синологии его теория о происхождении категорий Инь и Ян от разделения полов: «Противопоставление полов является в Китае настолько резким, что, по-видимому, господствует над всей социальной организацией. Когда-то, при профессиональном распределении на работу, мужские и женские корпорации разделялись между собой по сезонам таким же образом, как Инь и Ян»<sup>3</sup>. Подоб-

---

<sup>1</sup> Работа была опубликована в 1903 г. См.: Мосс М. Общество. Обмен. Личность.

<sup>2</sup> См.: Granet M. Dances et légendes de la Chine ancienne. Paris, 1926. Т. 2. Р. 615.

<sup>3</sup> Ibid. Р. 569.

ная социальная связь выявлялась им в отношении каждой из «направляющих идей» или других достаточно значительных категорий.

Но наиболее широко социальное качество китайской классификации раскрывается в ее тождестве этикету. Гране убедительно демонстрирует, что в китайском менталитете всякая реальность представляется поведенческой, а ее классификация не может не приобретать характера этикета. Отсюда такие синонимичные ей определения, как иерархия и протокол, поскольку она воспринимает этикет древнекитайского иерархизированного общества, которое Гране обобщает в формулу китайского феодализма.

По Гране, китайский феодализм, или этикет, достаточно специфичен. И главная его специфика — в неразрывном единстве с ритмом природы, вообще с природными процессами и разного рода «материальностью». Классификация, выступая в качестве этикета, оказывается слитой не только с социальными группами или нравственностью, но и с астрономическими явлениями, погодными условиями, а также непременно с гигиеной, здоровьем и пр. Здесь раскрывается традиционное для Китая понимание природы как органического продолжения человеческого ритуала, из чего по сути следует вывод о космогенном характере китайской цивилизации и ментальности.

Гране нигде прямо не сравнивает китайскую цивилизацию с организмом, но из контекста его книги напрашивается вывод об организмичности китайской мысли.

Форме, или логике, этой мысли присущи биологичность, космизм и этикетность, которые придают особый характер всем составляющим ее «категориям» и их взаимосвязи. По Гране, в ней нет прежде всего чисто мыслительного, идеального, никаких абстрактных категорий рода, вида и субстанции — такого не допускает сам китайский язык, избегающий создания абстракций. Его наиболее обобщающие понятия отличают конкретность и действенная активность. И при всем том это элементы классификации.

Естественно, что и отношения между такими понятиями не могут подчиняться формальной логике. Как многократно подчеркивает Гране, они не знают ни противоречия, ни каузальности. Их суть составляет ассоциативное, интуитивное в своей основе мышление, и в нем действует универсальный принцип соответствия, который вариативно проявляется в феноменах резонанса, отклика, взаимного порождения или чередования, заменяющих противоречие гармонией. Особенно важен вытекающий из книги вывод о том, что этот гармонизирующий все принцип соответствия является этикетно-чувственным. Ведь категории, которые он связывает, не только конкретны и действенны, они еще к тому же, по Гране, «индивидуализированы», и их реальность, как уже отмечалось, поведенческая. Эту взаимосвязь Гране иногда называет «солидарностью» — синонимом «чувства доброго согласия», которое он принимает за нравственную сущность и исток всей китайской мудрости. Такова центральная ось концепции Гране, пока-

зывающая, что в самой логике китайцев заключено понимание всякого знания как сущностно нравственного по своей природе.

К той же концептуальной оси относится в книге Гране глава о числе, самая большая по объему, занимающая более половины раздела о «направляющих идеях». Такая диспропорция объясняется новизной и неразработанностью данной темы, которая до Гране не привлекала к себе достойного внимания из-за того, что многим на Западе распространенные с давних пор в Китае числовые классификации казались чем-то несерьезным и надуманным. Гране первым из западных ученых убедительно и всесторонне раскрыл основополагающую и своеобразную роль числа в китайской культуре.

Предметом изучения он избрал культурно-символическое, качественное значение китайской нумерации, отставив в сторону ее арифметический, чисто количественный аспект. Числа исследуются им как классификационные ярлыки, призванные символически иерархизировать и космозировать действительность. Он выявляет главные из этих ярлыков, их ряды и разновидности классификаций по рубрикам Инь и Ян, реконструируя очень сложную и утонченную систему числовых соответствий на основе такого труднейшего для понимания канона, как философско-мантическая «Книга перемен» («И цзин»). Китайское число, выступая в качестве одной из направляющих идей, разделяет все общие для них свойства: конкретную символику, действенность, органичность, космизм, этикетность и пр.

Ключом к данной части исследования Гране является то, что он относит к «фундаментальной мысли» о числе и что может быть определено формулой «3 как 1», в которой 1 означает не единицу, а Неделимое и включает в себе Двойное — 2, указывая на цельность или всеобщность; тройка же является уже «просчитанной всеобщностью», т. е. синтезом Двойного и Неделимого, выступающим в качестве Первого числа, начала числового ряда. Тему триединства Гране разрабатывает в своих первых крупных работах, и при рассмотрении ее важно примечание, какое он дает в одной из них, отсылая к нему в «Китайской мысли»: «Три для китайцев было первым множественным числом и, следовательно, знаком всеобщности; три животных составляет стадо, трех человек достаточно для собрания. Государь рассматривает группу из трех человек как символизирующую всю совокупность его подданных и потому склоняется перед ними...»<sup>1</sup>

Гране делает главными компонентами своей морфологии не единичность и троичность, а цельность и множественность. Поскольку он предпочитает в нумерации умозрительное практическому, из рассмотрения по сути исключается реальная практика счета в Древнем Китае, где десятичная

---

<sup>1</sup> La polygynie sororale et le Sororat dans la Chine féodale // Granet M. Études sociologiques sur la Chine. Paris, 1953. P. 19.

<sup>2</sup> См.: Березкина Э. И. Математика древнего Китая. М., 1980. С. 73.

система с единицей как первым числом использовалась по крайней мере уже во II тыс. до н. э.<sup>2</sup> «Пропажа» единичности объясняется также стремлением Гране возводить числовую символику к неизменным социальным прототипам. Неделимости, Целостности и Всеобщности, заменяющим единичность, соответствует Царь с титулами Сына Неба и Человека Единственного.

Именно этот синонимический ряд напрямую выводит к главной проблеме всей книги Гране — к пониманию личности в Древнем Китае. Получается, что как постоянной неразложимой сущности ее просто нет. И это несмотря на всеохватную индивидуализацию китайского цивилизованного мира. Разгадка данной ситуации как раз в замене единичности и троичности на цельность и множественность. Гране утверждает, что «любая индивидуальность есть нечто составное». Мир представляет собой целостность, которая тоже разделяется на целостности, а те в свою очередь на другие целостности и т. д., образуя огромную иерархизированную систему целостностей множеств. И хотя каждая из целостностей индивидуальна, ее индивидуальность относится лишь к содержанию и еще больше к формальной организации заключенного в ней множества, не затрагивающей «качественной сути». И даже на самом изначальном уровне — взаимосвязи первых трех чисел — господствует тот же универсальный принцип соответствия, а он, как известно, восходит к «чувству доброго согласия» и сводит все отношения к двум формам: чередованию и общению.

Правда, Гране, признавая Неделимое осью, центром и относя его прежде всего к Царю как к человеку Единственному, кажется, мог бы придать ему некую неделимость, свойственную первой личности, но он не принимает такой перспективы, ибо эта Неделимость, принадлежащая целостности единицы, «не считается». Реальная целостность начинается с тройки — первой целостности множества, которое, по Гране, уже не представляет собой Неделимого.

В решении данной проблемы Гране, как и в ряде других случаев, следует общей направленности французской социологической школы с характерным для нее главенством социального над индивидуальным. Здесь уместно процитировать работу Мосса, посвященную истории понятия личности, в которой автор, отмечая, что по теме Китая он во всем полагается на Гране, дает достаточно емкое обобщение его исследований о китайской личности: «О Китае я знаю только то, чему мой коллега и друг Марсель Гране любезно согласился меня научить. Нигде еще и сегодня в большей мере не принимается в расчет индивид, особенно его социальное бытие, нигде он не классифицируется более активно. Великолепные работы Гране открывают нам в Древнем Китае силу и величину институтов, близких институтам северо-запада Америки (т. е. социальной архаике индейцев Тихоокеанского побережья Северной Америки. — *И. С.*). Порядок рождений, ранг и игра социальных классов фиксируют имена, форму жизни ин-

дивада или, как говорят, его «лицо» (это выражение начинает распространяться и у нас). Его индивидуальность — это его «мин», его имя. Китай сохранил архаические понятия. Но в то же время он отобрал у индивидуальности все признаки постоянства и неразложимости. Имя, «мин» — это коллектив, это нечто доставшееся от других: это имя носил соответствующий предок, и оно также перейдет к потомку его нынешнего носителя»<sup>1</sup>.

Предложенная Гране трактовка личности в Древнем Китае оборачивается, может быть, самой интригующей в его концепции стороной, когда он определяет особенности менталитета китайцев, слитые во многом со спецификой их цивилизации. Это тоже одна из важных тем, направленная на раскрытие так называемой совокупной индивидуальности, относимой не к отдельному человеку, а к более широким общностям и указывающей на определенные, только им присущие особенности. При решении данного вопроса несколько необычна склонность Гране выявлять специфику китайской мысли почти исключительно через отрицательную форму. Речь идет прежде всего о том, чего в ней нет, по сравнению с западным интеллектом. Для Гране китайская мысль не может быть отнесена ни только к философии, ни только к науке. Он самым решительным образом выступает против «навязывания» западной терминологии китайской понятийной системе. Но он и против причисления ее исключительно к мифологии, к разного рода «пралогическому» или «дологическому» мышлению, которое современный ему французский ученый Леви-Брюль считал характерным для первобытных обществ, отличая его от мышления «цивилизованного».

Судя по его работам, Гране прекрасно владел сравнительной методикой (компаративистикой). Но он уделял ей внимание главным образом в ранний период своего творчества. Почему же в более поздних работах, и прежде всего в «Китайской мысли», он сводит ее к минимуму, а то и вообще к одной отрицательной форме?

Эту позицию Гране понимают по-разному. Последователи и ученики склонны толковать ее в том смысле, что он запрещал себе прибегать даже к малейшему сравнению из чувства научной ответственности за его обоснованность<sup>2</sup>. А критически настроенные к нему исследователи порой воспринимают данный факт как утверждение полного несходства китайской мысли и западной. Попытаемся осмыслить позицию Гране в контексте самой книги «Китайская мысль».

И в первую очередь она оказывается связанной с разработанным в книге понятием личности. Ведь цельность китайской мысли по сути та же, что

---

<sup>1</sup> Мосс М. Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие «я» // Мосс М. Общество. Обмен. Личность. С. 279.

<sup>2</sup> См.: Gernet L. Préface // Granet M. Études sociologiques sur la Chine. Paris, 1953. P. V.

цельность личности и цивилизации в Китае. Она представляет собой неисчислимую совокупность меньших цельностей как цельностей множеств, восходящих к единице — знаку не только цельности, но еще Неделимого — «пустого», которое «не считается». Отсюда выходит, что индивидуальность мысли или цивилизации не есть настоящая и неразложимая сущность, а индивидуальная система или структура, состоящая из меньших и также индивидуальных в своей цельности структурных вариантов. Исходный же структурированный образец этой индивидуальности — тройка, Первое число; она же — первая структура, в эмоциональном выражении — «чувство доброго согласия». При таком подходе всякая компаративистика действительно натывается на сверхсложную задачу: можно отыскать немало «единиц» сходного при сравнении, но ведь целостность их множественности своя, китайская, и сходство способно оказаться весьма обманчивым. Мне кажется, некомпаративистская позиция Гране объясняется прежде всего этим, а ее две отмеченные выше оценки не то чтобы не имеют оснований, но их понимание зависит от данного уточнения.

### Спорные положения «Китайской мысли»

Это уточнение приходится учитывать при рассмотрении критической литературы о «Китайской мысли». Критику этой книги нельзя назвать обильной, но она — как положительная, так и отрицательная — затрагивает важнейшие проблемы современного китаеведения.

Дискуссионность многих выдвинутых Гране положений очевидна. Она относится и к его общей методике, и к отдельным аспектам исследования, включая отбор фактического материала. Вместе с тем продолжающаяся дискуссия вокруг концепции Гране служит лишним подтверждением того, что она до сих пор сохраняет свою эффективную научную жизненность.

Наиболее активно Гране упрекают в типологической несостоятельности его работы. Оспаривается его положение об особом индивидуальном своеобразии китайской мысли, которому якобы недостает историчности, исторической обоснованности. При этом, по-видимому, преимущественно имеется в виду та свобода, с какой он владел историческим контекстом.

Пожалуй, с самой многосторонней критикой типологического плана в адрес Гране выступил известный английский специалист по китайской философии А. Грэм в работе «Инь-Ян и природа коррелятивного мышления», опубликованной в 1986 г.<sup>1</sup> За два года до нее вышло монографическое исследование американского синоведа Дж. Хендерсона «Развитие и

---

<sup>1</sup> См.: *Graham A. C. Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*. Singapore, 1986.

<sup>2</sup> См.: *Henderson J. B. The Development and Decline of Chinese Cosmology*. New York, 1984.

упадок китайской космологии», почти столь же резко противостоящее концепции Гране<sup>2</sup>. В качестве центрального понятия для типологических сопоставлений тот и другой выдвигают понятие коррелятивного мышления, которое Гране, связывавший его с принципом соответствия, или корреляции, называл ассоциативным и считал специфически китайским.

Сама идея Гране и то, как раскрыта им коррелятивность в китайской мысли, не только не вызывают у них сомнения, но и вполне одобряются: оба критика относят его исследование к «классическим». Несогласие начинается с выяснения типологических границ коррелятивного мышления китайцев, соединяемого также с их космологией. Для критиков Гране коррелятивное мышление имеет не специфически китайский, а общечеловеческий характер, и китайская мысль по своему типу в целом вполне близка западной.

Хендерсон старается выявить типологическую сходность их исторического развития, относя коррелятивное мышление к общему для обоих регионов среднему этапу всемирной истории, который предшествовал «современному индустриальному обществу», заменившему коррелятивную космологию научным взглядом на мир. При этом Хендерсон устанавливает, что коррелятивные воззрения на протяжении всего периода их господства в Китае подвергались критике, получившей свою наиболее резкую отрицательную форму в XVII в. Отсюда следует вывод: если сами китайцы подвергали сомнению феномен коррелятивности, к тому же существовавший у них не изначально, можно ли его отождествлять с китайской мыслью?

Грэм, сравнивая китайскую и западную мысль по структуре мышления и находя последнюю типологически единой, тоже выделяет в этой структуре несколько уровней — от коррелятивного до высшего, аналитического, и соответственно — от оккультизма и религии до науки и философии. Он упрекает Гране в том, что тот «смешивает» указанные уровни, сравнивая коррелятивный уровень в Китае с аналитическим на Западе, тогда как у китайцев тоже есть своя аналитика и философский уровень. В связи с этим он полностью отделяет китайскую мысль периода ее высшего расцвета (VI—III вв. до н. э.) от коррелятивного мышления: «Для Гране было само собой разумеющимся считать, что космологическое мышление является способом всего мышления в Китае, и в философии классической эпохи в такой же степени, как в алхимии и геомантии. Но почему же тогда Конфуцию и Мэнцзы, Моцзы и Чжуанцзы не удалось продемонстрировать то, что составляет *la pensée chinoise* по определению? Результатом исследований за последние 50 лет, удивившим бы Гране, является то, что на протяжении всего классического периода коррелятивная схематизация была уделом только астрономов, предсказателей, музыкантов и целителей, философы же от Конфуция до Хань Фэя не уделяли ей никакого внимания» (*Graham. A. C. Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking. P. 8*). По утверждению Грэма, то же самое наблюдалось и в другие эпохи, исключая только дина-



стию Хань, когда коррелятивное мышление господствовало в философии. Таким образом, то, что у Гране составляло существо китайской мысли, то есть коррелятивность, английский синолог считает для нее совершенно периферийным.

В приводимых выше критических утверждениях концепция Гране не совсем корректно опровергается параллелями коррелятивному мышлению, взятыми из западной мысли. Но для Гране отдельный факт приобретает значение только в контексте индивидуального органического целого исследуемой культуры. Его книга посвящена выявлению этого Целого китайской мысли. Но тогда параллели из западной культуры недостаточно убедительны, ибо в ином органическом целом у них иная функция.

И все же критика Грэма и Хендерсона если и не опровергает концепцию Гране, то является свидетельством определенной ее ограниченности. Китайская мысль не такая уж однородная и исторически неизменная, какой она по преимуществу виделась французскому синологу. Поставленная критиками типологическая проблематика тоже имеет свою правомерность и остается открытой для дальнейшего изучения.

Проблема типологии затрагивает еще один существенный аспект концепции Гране, связанный с китайской числовой классификацией. В противоположность французскому синологу, придававшему ей качественное значение, ее могут понимать в чисто количественном смысле и наделять математической интерпретацией. Традиция такого толкования очень давняя, восходит еще к работам немецкого философа Лейбница. В отечественной синологии она представлена отдельным текстологическим направлением. Именно к этому направлению относится работа А. А. Крушинского «Логика «И цзина», содержащая последние по времени критические замечания в адрес Гране<sup>1</sup>.

Воздавая должное Гране за то, что тот «последовательно и убедительно продемонстрировал» универсальное значение числовой классификации в китайской культуре, автор вместе с тем критикует французского синолога за «внематематическую» трактовку этой классификации, что, по его мнению, противоречит «жесткой математической структурированности» китайской мысли.

Таким образом, если Гране считал нехарактерными для китайской мысли какую-либо теоретичность или научность, не говоря уже о логическом формализме, то сторонники логистического и текстологического подхода склонны усматривать в ней сплошную формальную логику, да еще к тому же выраженную чуть ли не современным математическим языком.

В России подобный подход был подвергнут критике Ю. К. Щуцким,

---

<sup>1</sup> См.: Крушинский А. А. Логика «И цзина». Дедукция в древнем Китае. М., 1999.

известным исследователем «Книги перемен», которая являлась и до сих пор остается основным источником математической интерпретации китайской мысли. Решительно возражая против наделения этой книги логическим и математическим значением, Ю. К. Щуцкий еще в 30-е гг. писал: «Подчиняться законам математики и создавать чисто математический трактат — вещи разные. Поэтому если мы и признаем, что в гексаграммах «Книги перемен» действует математическая закономерность числа перестановок из двух элементов по шести, но мы категорически отрицаем, что в этой закономерности сокрыта суть нашего памятника или что они являются забытым (?) содержанием его»<sup>1</sup>.

На фоне указанных математических крайностей становится заметнее и уже отмечавшаяся крайность в позиции самого Гране, состоящая в том, что он, отодвигая в сторону все математическое, не вполне учитывает важность простой обыденной практики счета у китайцев. Ведь и математика в Китае тоже развивалась; специалисты находят для нее определенное типологическое место в мировой истории математики. Здесь один из поводов бросить вызов концепции Гране, но, как ни странно, она способна найти поддержку именно у тех исследователей, которые не только обнаруживают в Древнем и Средневековом Китае цветущую науку, значение которой для китайской мысли французский синолог отрицал, но и делают ее главным предметом своего изучения.

## Парадигма Нидэма

Я имею в виду английского сиолога Дж. Нидэма, крупнейшего исследователя истории китайской науки и горячего сторонника концепции Гране. «Китайская мысль» получает у него самую высокую оценку, он называет ее «гениальной в своем роде работой» и принимает основные выводы французского сиолога о своеобразности менталитета китайцев. С этой книгой он познакомился задолго до создания своих основных трудов, и она оказала формирующее воздействие на его творчество: «Когда я впервые читал работу Гране о китайской мысли в Ланьчжоу в 1943 г., я записал: «Вместо того, чтобы замечать последовательность феноменов, древние китайцы фиксировали чередование аспектов. Когда какие-либо два аспекта представлялись им соединенными, то не через отношение причины и следствия, а, скорее, посредством своей «парности», наподобие лицевой и обратной стороны или, используя метафору из «Книги перемен», наподобие эха и звука, тени и света». На полях я написал: «Морфологический взгляд на вселенную». Но тогда я мало представлял себе, насколько это было верным»<sup>2</sup>.

А в разделе «Фундаментальные идеи китайской науки» своего главно-

<sup>1</sup> Щуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен». М., 1993. С. 93.

<sup>2</sup> Needham J. Science and Civilisation in China. Cambridge, 1956. V. 2. P. 291.

го многотомного труда «Наука и цивилизация в Китае» Дж. Нидэм так характеризует «Китайскую мысль», отмечая и необычность впечатления от уже рассмотренной выше непринужденности, с какой Гране ориентируется в очень непростом китайском материале: «Он развернул грандиозную панораму китайской мысли, переходя и снова возвращаясь от фактов социальной жизни к понятиям времени и пространства, от гадательной практики и магических квадратов к теориям элементов, от макрокосма к микрокосму. Работу озаряют вспышки проникновенной интуиции, и наиболее существенные из сделанных Гране оценок в отношении специфических особенностей древнекитайской мысли, я думаю, правильны — без цитирования некоторых из них невозможно будет обойтись в данном разделе. Но он переходит от одного доказательства к другому с такой уверенностью и они настолько для него очевидны, что от этого невольно возникает ощущение какого-то чародейского представления. А в конце приходишь к убеждению, что ни у кого из древнекитайских природолюбив не могло быть и приблизительно такой же, как у Гране, ясности в уме насчет своей собственной системы. Мы вряд ли посмеем избрать такой богоподобный путь. Гране и сам бы, вероятно, признал наличие некоторой субъективности в своих толкованиях»<sup>1</sup>.

Под субъективностью Гране здесь в первую очередь могли подразумеваться принятые им датировка источников и хронологические рамки китайской терминологии, ибо Нидэм в своем труде многие из них значительно сужает или изменяет. Но он явно не относил к субъективным утверждение французского сиолога о ненаучности китайской мысли, поскольку был с ним в этом солидарен, подразумевая в данном случае европейскую науку Нового времени с ее аналитичностью, экспериментаторством и механической каузальностью. Вместе с тем Нидэм отнюдь не считал китайскую мысль вообще ненаучной. Ту совокупность особенностей, которую Гране в ней выявил, английский науковед обозначает как «философию организма», или «организмическую философию», и он усматривает в ней большое сходство с европейской наукой, но уже на современном этапе развития, с учетом ее стремления к живой целостности. Поэтому для определения и уточнения древнекитайских представлений он применяет такие современные научные понятия, как волновая теория, силовое поле, сопоставляет понятие каузальности у китайцев с работой эндокринной и центральной нервной системы и т. д.

Научные ретроспективы Нидэма в принципе не были новинкой. Сами китайцы уже давно склонны проводить аналогии между достижениями современной европейской науки и результатами духовной деятельности своих далеких предков. Это знал и Гране. Такой подход не только у него, но и у других исследователей мог вызывать немалый скепсис, ибо следы

---

<sup>1</sup> *Needham J. Science and Civilisation in China. P. 217.*

современных научных открытий, усматриваемые в китайской древности, порой никак не соотносились с их аборигенным контекстом. Именно это имеет в виду американский синолог Н. Сивин, еще один крупнейший исследователь китайской науки, когда с иронией пишет о западном «научном буме на китайское», при котором зачастую не учитывается различие между структурами китайского знания и современной науки: «Я сомневаюсь, что в наше время можно найти крупного издателя в Соединенных Штатах или Западной Европе, который хотя бы раз в год не получал рукопись, претендующую доказать в мельчайших подробностях, что основы релятивистской физики должны находиться в мистических эпиграммах Лаоцзы или в космических комментариях «Книги перемен»<sup>1</sup>.

Дж. Нидэм полностью согласен с мнением Гране относительно значения числовой символики в Древнем и Средневековом Китае. С его точки зрения, французский синолог достаточно убедительно показал, что для «Книги перемен» нехарактерно «какое-либо количественное исчисление», и он дает самую высокую оценку главе о числе в «Китайской мысли»: «Каждый, кого по-настоящему интересует китайская мысль, не может не прочесть главу из книги Гране о числовом символизме»<sup>2</sup>. Однако, с его точки зрения, эта «числовая мистика» оказывала в целом «вредное» влияние на развитие науки в Китае — точка зрения, подвергнутая критике тем же Сивином и некоторыми другими синологами, включая и наших отечественных. В данном случае позицию Нидэма находят противоречивой, и она действительно в определенной степени такова, поскольку в современной науке, с которой он сближает китайскую ментальность, очень велико значение математической логики. Правда, Нидэм прекрасно это себе представлял. Он не только (как и Ю. К. Щуцкий) признавал китайский «след» бинарной арифметики; указывая на аналогию ей в центральной нервной системе млекопитающих, он отмечал их «пригодность» для компьютерной техники. Таким образом, он мог допустить близость «Книги перемен» определенным аспектам «машинного мышления».

Дж. Нидэм задал весьма интересную и плодотворную парадигму отношения к творчеству Гране. Ее суть можно свести к принципу дополнительности, очень важному в методологии культуры XX в. и вместе с тем одному из главных в традиционной китайской мысли. Принимая созданный Гране «эскиз», Нидэм дает ему новую проекцию, дополняет данными современных естественных наук и таким образом делает его более объемным. В нем появляются дополнительные, углубляющие перспективу черты.

Даже относительно наших отечественных логицистов-текстологов можно сказать, что, отрицая внематематический подход Гране к числу своим

---

<sup>1</sup> *Sivin N.* Introduction. — *Chinese Science.* Cambridge, Mass. and London, 1973. P. XIV.

<sup>2</sup> *Needham J.* *Science and Civilisation in China.* P. 288.

превращением текстов в систему математических формул, чертежей и графиков, они не столько опровергают его, сколько придают разработанной им морфологии китайской мысли дополнительное измерение, сообщающее ей стереоскопичность.

Несколько иначе предстает отмеченная выше парадигма Нидэма в работе А. И. Кобзева<sup>1</sup>, активного сторонника концепции французского сиолога. В ней он подчеркивает прежде всего числовой аспект, отвергая чисто логистическую математическую интерпретацию. Логическую формальность, отсутствовавшую в Китае, А. И. Кобзев предлагает заменить «нумерологической», то есть той же числовой символикой. Нумерологию он все-сторонне рассматривает как «формальную методологию», или «теоретическую систему», китайской мысли. Здесь уже наблюдается отход от концепции Гране, который не любил даже слово «метод», не говоря уже о «методологии». Словом, А. И. Кобзев старается выработать для китайской мысли своеобразные заменители западным терминам, как бы «процедить» китайскую мысль через терминологическое «сито» традиционной западноевропейской философии. Именно такой понятийно-определяющий ракурс приобретает у него концепция Гране.

## Двуединая проекция

Созвучие западной мысли XX в. и китайской мысли времен древности и средних веков удивительно. Для Китая характерно сохранение и культивирование старых архаических верований и представлений, приобретавших в новом мыслительном контексте очень утонченные рефлексивные формы. В прошедшем столетии Запад проявлял чрезвычайную чуткость к культурной архаике. Не был чужд неомифологической тенденции и Э. Дюркгейм со своим положением об органической солидарности, в соответствии с которым общество сравнивалось с организмом, что отвечало характерному для архаического сознания отождествлению микро- и макрокосмов. Об этом же свидетельствует уже отмечавшийся выше интерес Дюркгейма и Мосса к первобытной системе классификации, рассматриваемой ими как прототип ее современной научной формы. И все же позитивизм Дюркгейма и его последователей удерживает их от рассмотрения наиболее существенного в неомифологической проблематике, где одно из первостепенных значений приобретает тема рождающей смерти, а в более общем смысле — пограничного и переходного состояния, имеющего амбивалентный характер. Между тем как раз эта мифоритуалема и образует исходный пункт необычайной целостности китайской мысли и культуры, столь наглядно выявленной и показанной Гране.

---

<sup>1</sup> Кобзев А. И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994.

Уже в самом традиционном названии Китая — «Срединное государство» — на главное место выводится понятие срединности, причем не только как центра, но и как посреднического промежутка. С этим промежутком у китайцев ассоциировалось все внутримировое сущее во главе с человеком. Еще более примечательна пограничность важнейшего китайского идеала древности, выступающего в качестве такого прошлого, которое как незыблемое начало всегда находится впереди любого настоящего и образует будущее. Та же тема составляет смысловую ось дао, или пути, — главного, наиболее универсального понятия китайской мысли и культуры. Даопуть мыслится как высшая цель, достигнуть его — значит добиться исполнения идеала, но эта цель полностью совпадает со средством ее осуществления, поскольку путь достигается, когда на него вступают, начинают по нему идти, и начало, исходный пункт оказывается одновременно конечным. Главное — не снижать усилий, безостановочно идти. Идеальное состояние всегда критично: остановился — и сошел с дистанции, уже не находишься на Пути.

Гране по существу и показывает амбивалентность (двойственность) китайской мысли, в которой абстрактное органически сочетается с конкретным и действенным. После него продолжается разработка этой ее целостной двуплановости, иногда называемой в западной синологии «амфибиозной» (от греч. *ἀμφίβιος* — живущий двойной жизнью). Вместе с тем не только у Гране, но и у последующих исследователей остается нераскрытым сам субстрат этой кардинальной особенности, коренящейся в отмеченной выше мифоритуалеме. И потому остается недостаточно выделенным главное в нем — состояние промежуточности, или пограничности, которое, используя современную терминологию, можно определить как маргинальное, или лиминальное. По исходной латинской семантике, последний термин наиболее подходит для китайской мысли, поскольку в отличие от «марго» («*margo*»), означающего «край», «межа», «граница», у «лимена» («*limen*») более широкий смысловой спектр: помимо «границы» и «рубежа» еще «порог», «дверь», «жилище», а наряду с «началом» также и «конец». Вся указанная семантика образует мыслительную ось у первых же крупнейших философов Китая.

И вот эта лиминальность, стихийно «прорывающаяся» в исследовании Гране, по существу выпадает из его рассмотрения. Ведь она акцентирована на выявление и одновременное слияние различия и тождества, тогда как французский синолог понятие тождества из китайской мысли вообще исключает, признавая только различие или индивидуацию в «паре» не с тождеством, а с подобием. В данном случае он исходит из предполагаемой им чуждости для интеллекта китайцев чистой идеальности, поскольку лишь

---

<sup>1</sup> Кобзев А. И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. С. 147.

на ее основе, как подчеркивает следующий ему А. И. Кобзев, может быть разработана в философском плане категория тождества<sup>1</sup>. Так китайскую мысль судят по критерию, который в то же время считают для нее неприемлемым.

Однако ее неомифологическая тональность подводит к другим горизонтам рассмотрения. Если для мифа характерно «субстанциальное» (или, попросту говоря, буквальное) тождество образа вещи и самой вещи<sup>1</sup>, то есть определенное совмещение подобия и тождества, то китайская мысль, соединяющая мифологизм с рационализмом, ориентируется не на подобие или тождество в отдельности, а на амбивалентное, или лиминальное, понятие подобия-тождества, которое в зависимости от конкретной ситуации может оборачиваться какой-то одной из своих двух сторон, не утрачивая их целостной взаимосвязи<sup>2</sup>. Такое подобие-тождество способно совмещаться в лиминальном плане с противоположным ему различием.

Это амбивалентное совмещение подобия-тождества с различием и обеспечивает необычайную устойчивость китайской мысли в ее ориентации на свой неизменный, однородный фундамент. Но по той же мифоритуалеме различие оказывается не менее важным, ибо в паре со стороной тождества оно обретает грань самотождественности, придающую ему не только формальное, но и сущностное значение. А тогда идея порядка, которую Гране считает для своей темы единственной и всеохватной, не может не коррелировать с тем, что в сущности отлично от нее, то есть с идеей беспорядка, или хаоса.

У французского сиолога китайская мысль предстает слишком податливой по отношению к тотальному классифицированию-упорядочению. При всем множестве индивидуальных обликов в калейдоскопе соответствий в ней господствует конфуцианская однородность. И потому жива она в проекции Гране только благодаря иерархии и протоколу. Однако китайская мысль чревата не одним «добрым согласием», о котором говорит Гране. Классификационный порядок может быть нарушен, вывернут наизнанку, изменен. Поэтому китайская ментальность, при всей ее уникальной целостности, тем не менее достаточно различна и даже противоречива. И это укорененное в лиминальности различие относится не только к отдельным мыслителям, но к целым направлениям и эпохам мысли. Акцентирование конфуцианских очертаний китайской ментальности происходит у Гране за счет явной недооценки ее даосской глубины.

Ключевое значение в менталитете китайцев имеет представление о личности, ибо оно завязывает в один узел его самые главные особенности. Французский синолог уделил большое внимание категории индивидуаль-

---

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976. С. 168.

<sup>2</sup> Семененко И. И. Афоризмы Конфуция. М., 1987. С. 150—151.

ности в китайской мысли и культуре. В этом одно из многочисленных достоинств его труда. И вместе с тем китайская индивидуальность взята у него только в содержательно-формальном аспекте. «Пустоту» личностного «порога» он, к сожалению, в расчет не принимал.

Представление о личности в Китае лишено акцента на «завершенной самодовлеющей индивидуальности», который характерен для классической античности и Нового времени на Западе<sup>1</sup>. У древних и средневековых китайцев человек сам по себе, в своей автономии не имеет никакой ценности. Чтобы стать настоящей личностью, он должен от такой обособленности отойти и, достигая подобия-тождества со всем миром, оказаться на «пороге», на грани между ним и собой — посередине. В этом промежуточном состоянии «пороговая» личность, достигая мифологической тождественности вселенной, не может не обретать той же тождественности по отношению к себе, то есть самотождественности, открывающей ее сущностный аспект. Индивидуальность «схватывается» тогда в ускользящем мгновении своего непрерывного перехода во всеобщность. Наиболее универсальное оказывается наиболее индивидуальным. Различие и тождество, с одной стороны, вычлняются, а с другой — совпадают.

Представляя такую личность, китайская мысль является неким двуликим Янусом. Один ее лик достаточно рационалистический, и его исходный аспект — классификационный, всесторонне раскрытый Гране. К нему правомерно добавляется то, что китайцы разрабатывали в области формальной логики (включая математическую и другие ее виды). Данный аспект принадлежит понятийно расчленяющей, аналитической стороне «пороговой» личности, которой та входит в структуру мира и в ней утверждается. Но ее оборотной стороне, образуемой бесструктурным лименом, соответствует уже совсем другой лик китайской мысли — с чертами мифологического тождества и магической действенности. Оба лика, связанные неразрывным единством, преображают друг друга. Ритуально-мифологический аспект в процессе рационализации, сохраняя для ментальности китайцев жизненную реальность и действенность, обретает религиозно-философский характер, а классификационные, и логические формы проникаются мифологическо-художественной интуицией и магизмом. В этом заключается одна из главных причин разноречия в определении китайской мысли.

Все отмеченные выше и им подобные проекции, по парадигме Нидэма, служат выявлению новых глубин в сделанном Гране «наброске» китайской мысли. И такие дополнения к нему вполне естественны именно потому, что его отличает необычайно живое и целостное раскрытие оригинального материала, перерастающее принятые автором концептуальные ориентиры. Отсюда неувядающая актуальность «Китайской мысли». Это

---

<sup>1</sup> *Бахтин М. М.* Франсуа Рабле и народная смеховая культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 35.



особенно заметно на родине автора. Во Франции только за последние десять с небольшим лет она переиздавалась дважды. Это отражает научный авторитет Гране во французской синологии, одной из ведущих в мире. Значение «Китайской мысли» изначально шире чисто профессиональных интересов. Творчество Гране стало фактором культурной жизни Франции, по его трудам несколько поколений интеллектуалов постигали премудрость Китая. Перевод на русский язык книги Гране, без сомнения, окажет плодотворное влияние не только на синологические знания, он, несомненно, вызовет интерес и в философских кругах.

## АРХЕОЛОГИЯ СОЗНАНИЯ (о некоторых аспектах книги Марселя Гране)

Выдающийся французский китаист Марсель Гране конечно же предназначал свою книгу прежде всего коллегам по интересам. Но, на мой взгляд, ее значение много шире. Она не может не привлечь внимания всех, кого интересуют вопросы зарождения человеческой цивилизации вообще, каждого, кто задумывается над соотношением национального и общечеловеческого начал в этом процессе, составляющем одну из двух-трех основных осей вообще всей мировой истории.

Мне довелось довольно долгое время заниматься культурой народов, живущих на Африканском континенте к югу от Сахары. Вряд ли можно говорить о непосредственной зависимости между африканской культурой и культурой китайской или же о каком-то культурном влиянии Древнего Китая на Тропическую Африку, и наоборот. И тем не менее здесь налицо многочисленные параллели.

Сам Гране подчеркивает, что его работой охвачен период вплоть до V в. н. э. Но с особым тщанием им изучены источники, которые либо предваряют период Сражающихся царств, либо непосредственно совпадают с ним. Парадокс заключается в том, что, по мнению Гране, на этот насыщенный бурными событиями период времени приходится величайший расцвет древнекитайской философии. В то время философская, становящаяся к тому же все более «книжной» мысль, по всей видимости, еще только вырывалась из жесткого подчинения родоплеменным ценностям, которые сама эпоха постоянно ставила под сомнение. Но процесс ее освобождения далеко еще не завершился, и в книге Гране прекрасно видно, что молодая мысль несет родовые отпечатки того прошлого, из которого вышла. Исследуя ее особенности, ученый непрерывно переходит то к работам величайших мыслителей той эпохи, то к фольклору, к анализу гадания и других обычаев народных празднеств, деревенских календарей и т. п. Искания древних философов начинают выглядеть в его труде своего рода вершинами, вырастающими из огромного материка народной мысли и продолжающимися ее усилия по познанию мироздания.

Пожалуй, здесь уместно сказать, какое содержание вкладывает Гране в само понятие «мысль». Он подразумевает под ним систему коллективных представлений, в рамках которых работает индивидуальный ум. Эти коллективные представления образуют своего рода интеллектуальные поля, в границах которых действует мысль отдельного человека, лишь в исключительных случаях обладающая такой мощью, которая позволяет ей пере-

шагнуть за их невидимые пределы. Честь открытия этой важной констелляции сознания принадлежит социологу и этнографу Э. Дюркгейму.

Важно подчеркнуть одну особенность коллективных представлений — они совершенно независимы от деятельности отдельного человека, деятельности психической или интеллектуальной. В отличие от индивидуального разума, на них не могут повлиять людские настроения, волнения и тревоги. Вообще они очень устойчивы, консервативны, изменяются крайне медленно, главным образом в эпохи крутых социальных переворотов, когда общественное сознание, оказавшись перед лицом новых вызовов, испытывает острую необходимость переосмысления своих нравственных ценностей и религиозных взглядов, а также социальных ориентиров.

В сущности, коллективные представления образуют как бы интеллектуальный фундамент цивилизации, служат обоснованием социального и семейного поведения, трудовой деятельности. Наверное, при этом не будет ошибкой сказать, что многие элементы этой цивилизации формировались, вырастая из ее малых ячеек — отдельных коллективных представлений. Их своеобразие обнаруживается в оригинальности цивилизации в целом. Пожалуй, наиболее заметной чертой оригинальности является нерасщепленность образа и идеи, закрепленных в каждой из малых ячеек. Иначе говоря, в границах отдельных коллективных представлений органично соединяются новое стремление к созданию отвлеченной мысли о предмете или явлении и древняя образность, давящая на ростки отвлеченности всей массой конкретных своих проявлений.

Естественно, это отразилось на слове и на том материале, который в слове обобщался. «Слово в китайском языке — это нечто совсем иное, чем простое обозначение понятия... Им вызывается в сознании рыхлая цепь отдельных образов, среди которых сначала выделяется самый яркий»<sup>1</sup>.

У коренных народов Тропической и Южной Африки обнаруживается такая же особенность коллективных представлений. Они служат интеллектуальным полем, где отвлеченная идея переплетается с конкретным, наделенным множеством подробностей образом. И эта их характерная черта ведет к формированию такой картины мира, которая зачастую кажется иррациональной и алогичной. В ходе работы мысли коллективные представления оказываются связанными друг с другом не отношениями причинности, а близостью охваченного ими образного материала.

Марсель Гране, в частности, отмечал, что для китайцев «конкретная взаимозависимость бесконечно важнее причинно-следственных связей».

В Древнем Китае эта особенность мышления проявилась наиболее полно, с массой чрезвычайно интересных подробностей в понимании времени и пространства. В китайской цивилизации время и пространство, в сущ-

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 28.

ности, образовывали единое нераздельное замкнутое целое, протяженность пространства оказывалась теснейшим образом связанной с длительностью, течением времени. «Мироздание образовано замкнутой вселенной. Столь же конечны время и пространство», — резюмировал Гране китайские идеи далекой древности. При этом время и пространство связывались системами символов в нераздельное целое. Например, Восток и Весна (как, впрочем, и другие времена года и страны света) соединялись и тем, что Весна зарождается на Востоке, и единым, общим цветом — зеленым, и множеством обрядов. Вместе с тем время и пространство не были однородными и отдельные их участки существенно отличались друг от друга. Характер вселенной менялся от периферии к центру в соответствии со степенью ее заселенности и освоения китайцами. За четырьмя пределами пространства располагались Четыре моря, заселенные четырьмя типами варваров. Сами китайцы не могли там находиться, не утрачивая своей человеческой сущности. Оказавшиеся в тех краях изгнанники приобретали получеловеческое-полуживотное обличье.

И по представлениям, бытующим у африканских народов, чем дальше от центра мироздания, тем больше изменялся характер живущих там существ. На окраинах мироздания обитали чудовища, люди-уроды, обладавшие особыми свойствами.

На этой почве выросло великое множество мифических образов, которыми столь богата культура Древнего Китая. Их роль была, как правило, многоплановой. Так, панцирь черепахи представлял собой как бы пространственную модель мироздания и применялся при гадании и предсказаниях будущего, то есть движения времени. На четырех черепаших лапах держалась вселенная. А некогда сказочная черепаха принесла великому легендарному царю Юю книгу гаданий.

Сосуществование образного и абстрактного в границах коллективных представлений отнюдь не было мирным. Их противоречивые взаимоотношения во многом направляли движение мышления. На определенном этапе вырабатывался совершенно особый тип мышления, который, пожалуй, и был типичен для Древнего Китая, как, впрочем, вообще для многих обществ архаического типа. Ему было свойственно оперировать представлениями, которые можно назвать конкретными обобщениями. Таково видение в Древнем Китае пяти стихий — воды, огня, дерева, металла и земли — как основных «природных» элементов мироздания. Но они же и основа огромной структурированной системы обозначений, «имен», охватывающих то же мироздание прочной паутиной взаимосвязей и взаимозависимостей.

У народов Тропической и Южной Африки практически не существовало своей письменности. Отчасти поэтому сегодня так трудно составить представление об эволюции их взглядов, о динамике их культуры. Да и их историческая коллективная память не была столь же долгой и не играла

столь же значительной роли в формировании их цивилизации, их образа жизни, как это было в Древнем Китае. Но с уверенностью можно говорить о том, что и там наблюдалась та же тенденция к символизации окружающей действительности, что и в Древнем Китае. Вероятно, она в значительной мере проистекала из упомянутой выше характерной особенности их коллективных представлений: при осмыслении мира отвлеченные символы с их конкретным содержанием казались архаичному сознанию совершенно необходимыми «кубиками конструктора», с помощью которых можно было воссоздать ясную и, главное, легко манипулируемую модель и картину вселенной.

Людское сообщество, воспринимавшее себя частицей природы, стремилось построить свое существование таким образом, чтобы жить в гармонии с ее ритмами и законами, с учетом пронизывающих ее силовых линий. К примеру, у некоторых африканских народов даже посуда в доме расставлялась женщиной с учетом стран света. Древними китайцами пространство земли представлялось огромным квадратом, и поэтому квадратной была территория, занимаемая городами, квадратом выстраивались армии перед сражением, в столице во время торжественных сборов вассалы располагались вокруг императора квадратом. Общество стремилось «вписаться в мироздание» таким образом, чтобы не нарушать его рисунка.

Еще одна важная особенность китайского сознания — отсутствие противопоставления материального и идеального. Впрочем, сами эти два термина вряд ли применимы к древнекитайской цивилизации. Скорее, можно говорить о вещном и невещном, о мифическом и реальном. В этой связи чрезвычайно интересны замечания М. Гране относительно древнекитайских представлений о душе человека, тесно связанных с представлениями о предках. Почитание предков было чрезвычайно глубоким и очень жестко регламентировалось обществом. Тем не менее, как подчеркивает ученый, идеи души в нашем ее понимании как некой духовной субстанции у китайцев не существовало. При кончине человека его тело покидало некое начало, от которого зависела его жизнь; это начало, которое лишь условно можно именовать «душой», было столь же «плотским», как и остальные элементы человека.

И вновь можно отметить разительное сходство с подходом к миру в архаичных культурах коренных народов Тропической и Южной Африки. Мысль африканца еще полностью не размежевывала действительность на реальное и фантастическое, на естественное и сверхъестественное, на материальное и идеальное. Миф окружал человека, общество со всех сторон, заставляя считаться со своим могуществом, с теми требованиями, которые он и его герои предъявляют к людям. Это был мощный регулятор поведения, которое временами может показаться странным и вызывать недоумение у современных исследователей.

Нерасщепленность вещного и невещного, реально существующего и мифического с ходом времени приводила к обострению внутренних противоречий как в отдельных коллективных представлениях, так и в сознании вообще. Оно перестраивалось, взрывалось. Очень рано происходило разъединение в коллективных представлениях противоречивых начал. Этот процесс особенно заметен опять же в архаичном видении пространства и времени. Скажем, обыкновение сохранять неподалеку от деревни клочок девственного леса, нетронутой саванны — это попытка сберечь хотя бы крошечный уголок мира таким, каким он был в стародавние времена, с тем чтобы у людей сохранялась возможность соприкоснуться с изначальными мифическими временами. Социально освоенная сфера пространства начинала противопоставляться как пространству дикому, так и пространству сакральному, и это размежевание постепенно побуждало мысль вырываться из ее мифологического одеяния.

Частью этого общего противоречия было восприятие мира как целостности реального и воображаемого. Мироздание воплощалось в символах, которые не противопоставлялись действительности, а служили ее действительным обозначением. Их глобальной и целостной системой охватывалась вся вселенная — от движения солнца, луны и звезд до миграций птиц и от прихода к власти новых династий до рождения ребенка. Последовательность и стройность конгломерата символов служила основой гадания и других форм прорицания, как бы предоставлявших возможность вмешательства в течение времени в пространстве. Глобальная система знаков, конкретная и обобщающая одновременно, прекрасно вписывалась в мышление, оперировавшее конкретно-обобщенными образами-идеями. Внутренняя противоречивость этой гигантской интеллектуальной конструкции, маскировавшей реальную картину взаимозависимостей и причинных связей условными взаимосвязями символических ярлыков, очень долго оставалась нераскрытой в ходе ее эволюции.

Если отнестись к этой совокупности ярлыков-символов как к средству общения человеческого общества с окружающим миром, то можно утверждать, что ее структура и отдельные элементы подчинялись особой «грамматике» с присущими только ей правилами. А сама она образовывала особый язык общения человека с мирозданием во всех его проявлениях, причем, вероятно, этот язык и его отдельные элементы — жесты, знаки орнамента, музыкальные ноты — были не менее древними, чем язык слов. Пять стихий, пять цветов, пять звуков музыкальной гаммы, пять и шесть пар чисел при особой, исключительной важности единицы, противостояние земли и неба в пределах единого времени и пространства — все это делало понятной окружающую реальность для общества, определяло его собственную организацию, прежде всего его внутреннюю иерархию, обуславливало как цикличность движения времени, так и возможность нарушений цикличности в результате смены династий и других событий.

Китайское общество хорошо сознавало противоречивость окружавшего мира. Более того, картина мироздания рисовалась ему в единстве противоречивых начал — мужского и женского, чета и нечета, Инь и Ян. Две последние категории и возникли на почве представления о мире как о противоречивой целостности света и тени, женского и мужского, жары и холода. Однако эти противоположные начала находились в динамичном, циклично развивающемся отношении, которое соответствовало динамике времени. Время то увеличивало силу одного начала и уменьшало могущество другого, то, наоборот, возносило еще недавно поверженного, низвергая вчерашнего победителя. При воцарении Инь Ян не исчезал совершенно, а весной, разбивая ледяные оковы подземных Желтых источников, он вырывался на поверхность земли. Такая картина вселенной была глубоко оптимистичной, вселяя в каждого человека уверенность, что тяготы сегодняшнего дня обернутся праздником завтра. Сама противоречивость мироздания подчеркивала важность его единства и необходимость сотрудничества между антагонистами.

По мнению Гране, такое представление о мире складывалось в Древнем Китае на почве существовавших взаимоотношений между полами. Мужчины и женщины образовывали там две замкнутые общины, взаимоотношения между которыми напоминали извечный конфликт Инь и Ян. Их противостояние было особенно заметно на уровне социальном, в сфере трудовых обязанностей, которые были жестко распределены между полами. Дело в том, что труд неизбежно ставил мужчину и женщину в конкретные отношения с тем или иным божеством, с той или иной стихией, и нарушение порядка и логики в этих отношениях было бы губительным для всего земледельческого коллектива. Интересно отметить, что подобную картину можно наблюдать и во многих сельских общинах в Африке к югу от Сахары.

Интересно задуматься над вопросом, видела ли китайская мысль, как, впрочем, и архаическая культура других народов, какое-то различие между божественным началом и властью вождя. Или же, напротив, представления о государственной власти были теснейшим образом связаны с осмыслением мироздания и действующих в нем таинственных сил. Думается, когда в Древнем Китае императора называли Сыном Неба, то уже тем самым подчеркивали божественное происхождение государственной власти и сакральный, божественный характер главы государства. Такое видение государственной власти вообще свойственно древним культурам.

Особенность китайской цивилизации в ряду других великих цивилизаций древности, в частности, в том, что она не знала идеи бога-творца. Это очень любопытно. Скажем, в культуре африканских народов идея верховного божества, создавшего человека и мироздание, занимает огромное место. Парадоксальным образом мысль о возникновении нравственности, по-

явлении семьи и общественных отношений связана у некоторых народов Тропической Африки с мыслью о разрыве с богом, потому что, пока между людьми и их творцом сохранялась изначальная близость, они якобы не знали нравственности и семьи, не знали культуры.

Насколько можно судить сегодня, представления о божестве-творце в китайской мифологии не отмечалось. Конечно, это не должно восприниматься в качестве доказательства своего рода безрелигиозности китайского народа. Этот народ умел верить и верить самоотверженно, с готовностью пойти на жертвы ради своей веры. Может быть, дело в том, что мироздание, время и пространство, по древнекитайским представлениям, в сущности, безначальны. Им не требовался создатель.

Небо воплощало мужское начало, символизируемое числом 3 или 6 и представляемое кругом. Земля, напротив, была носителем женского начала, и ее представлял квадрат, числа 2 и 5, или дважды два и единица, центр. В эпоху династии Чжоу в столице государства — и только там — совершались обряды почитания Всевышнего, которого называли «Высшим Владыкой обширного Неба». В ходе совершаемой в начале земледельческого года и посвященной Небу церемонии государь стрелами поражал быка, которого сжигали как жертвоприношение Всевышнему. Дело в том, что Небо было и регулятором циклического времени, движения времен года.

Власть государя была как бы продолжением власти Неба, которое тот представлял на земле. По словам известного французского сиолога Марка Кальтенмарка, он «отвечал за управление не только людьми, но и природными явлениями. Вот почему в случае засухи либо наводнения он подвергал себя искупительным постам»<sup>1</sup>. Любое нарушение с его стороны установленного порядка немедленно вызывало более или менее строгую реакцию Неба.

Соответственно и образ государя рисовался китайцами как живое воплощение божественной власти. И сан Сына Неба, и осевое положение в охватывающей мироздание системе действенных символов предоставляли ему право на такую власть. Ему подчинялось движение времени, он обустроивал пространство. Вступая на трон, государь объявлял о начале новой эры, нового времени, находящегося под покровительством одной из чередующихся по кругу пяти добродетелей. При начале сельскохозяйственных работ он проводил в поле три первые борозды, и этот жест предварял все остальные действия, призванные сделать так, чтобы в стране был убран хороший урожай и народ благоденствовал. Раз в пять лет он обходил империю, обновляя ее обустройство, укрепляя ее внутренний порядок. Государь наделен жизненной силой, которая, растекаясь по империи от центра к ее окраинам, обеспечивала процветание страны и народа. К его священ-

---

<sup>1</sup> *Kaltenmark M. La Religion de la Chine antique // Histoire des religions. T. I. Paris, 1970. P. 947.*



ной особе сходилась вся система символических взаимосвязей, организующая общество и мироздание, время и пространство.

Природа государственной власти отождествлялась со способностью поддерживать в пределах Китая непрерывное движение жизненной силы, сохранять закрепляемый символическими системами иерархический порядок в обществе, следить за тем, чтобы ничто не нарушало течения времени и обустройства государства. Однако такая способность императора была и источником слабости его личной власти. Государя опутывала крепчайшая паутина запретов и обычаев, соблюдение которых было обязательным. Не здесь ли таилась пружина острейшего противоречия, побуждающего вожда высвободиться от тирании гибельного ритуала?

В древних африканских государствах вождям пришлось столкнуться с той же проблемой. И при ее решении они опирались на социальную группу, которая менее других находилась в плену традиционных представлений, — на рабов, зачастую этнически далеких от коренного населения. Их стремление к освобождению и завоеванию в обществе достойного положения совпадало со стремлением вождей укрепить личное могущество, которое было бы свободно от ограничений, налагаемых верованиями и обычаями. Немало кровавых страниц было вписано в историю Африканского континента подобным совпадением интересов верховных вождей и рабов. Но в конечном счете только смена верований, переход в новую веру давал вождю и его союзникам возможность окончательного преодоления исторического противоречия. Вряд ли случайно первый объединитель Китая, Ши Хуанди, приказал уничтожить труды древних философов.

При разборе понимания природы власти древними китайцами уместно вспомнить одну из древнейших — и сложнейших — идей китайской философии — идею дао. Думается, она перекечевала в доктрины величайших умов Древнего Китая из деревенских хижин, где и зародилась тысячелетия назад. Сам М. Гране в коротком примечании к своему труду сопоставил дао с полинезийским представлением о мане.

По мнению исследователей полинезийских верований, мана — это великая сила, в той или иной мере присущая и вещам, и живым существам. Ее больше у тех людей, которым сопутствует удача, причем мана в человеке тем заметнее, чем успешнее складывается его судьба. Вождь наделен большей маной, чем простолюдин, а следовательно, мана — это некая составляющая власти, признак и условие определенного социального положения.

Что же представляло собой дао? Буквально слово означает дорогу, путь, а в переносном смысле — линию жизни, судьбу. Впрочем, это самое простое понимание смысла дао. Категория «дао» многослойна и допускает весьма разные толкования. По мнению М. Гране, «существует огромная вероятность того, что на религиозном и мифологическом языке слово «дао»

выражало мысль о неопределенной по своей природе действенности...». В глазах даосов, поставивших представление о дао в центр своего миропонимания, дао — единственная основа любого успеха и искусства управления. Вместе с тем дао — регулятор мирового порядка. В древнекитайских представлениях наделение всеобъемлющей властью лица, которое соответственно называют Человеком Единственным, по наблюдению французского ученого, уравнивалось с помощью представления о регулирующей силе. Ею и был дао, действенное упорядочивающее начало. В конечном счете в основе любого истолкования дао, писал Гране, находятся понятия порядка, всеобщности, ответственности и действенности. Все эти наблюдения подтверждают обоснованность сопоставления маны и дао.

Очевидно, что идея дао могла возникнуть только в обществе, представляющем себе мироздание как систему символов, регулятором которой в свою очередь становился символ. Таким символом и оказался дао, вобравший представление о пути, о порядке, о знании, мудрости и судьбе. Он же был воплощением безликой, не восходящей к мифическим силам, а от них независимой и даже ограничивавшей возможный беспредел с их стороны власти. Таким образом, по своей сути представление о дао было изначально двойственным: это была и реальность, и символ, которым эта реальность обозначалась. Власть дао действовала в мире мифологических реальностей, но в несколько иной плоскости. В отличие от власти по божественному праву, власти мифологического происхождения, приписываемое дао могущество проистекало из самой природы, составляя, если угодно, ее скрытую сущность. Пожалуй, если бы не дао и не его регулирующая роль, то олицетворяемая государем власть была бы совершенно беспредельной. Более того, вполне вероятно, что само древнее мифотворчество воспользовалось мыслью о дао, разрабатывая свою концепцию божественного могущества.

Так или иначе дао — это примета двоякого истолкования, мифологического и «реального», самой природы власти в древнекитайском обществе.

Перед каждым исследователем архаичных обществ неизбежно возникает вопрос: что же главным образом мотивировало поступки древних людей? На примере древнекитайской цивилизации можно видеть, сколь могучим было на протяжении веков искушение упорядоченностью существования, жизни вообще. Это ощущение упорядоченности достигалось жесткой социальной иерархией, строгими религиозными обрядами. Упорядоченности добивались и правители, видевшие в ней основу собственной власти.

На протяжении тысячелетий китайской истории это искушение принимало самые различные формы — от религиозных течений до сложнейших идеологических конструкций вплоть до диктатур самого разного толка.

Несмотря на множество неудач в стремлении к великой цели, оно не исчезало и, думается, никогда не исчезнет. В древности наиболее полным и последовательным воплощением в жизнь идеи вселенского порядка была конструкция охвативших все мироздание символических конгломератов.

Повторяясь, хочу подчеркнуть, что символы образовывали не менее важную знаковую систему, чем слово, создавая язык, на котором люди и окрестный мир могли общаться между собой. При этом возможность свести различные системы символов к определенному единству древним китайцам предоставили числа, давая единое числовое выражение и музыке, и архитектуре, и пространству, и движению времени, и градостроительству, и семейным отношениям.

Нельзя не заметить, что в основе многих числовых соотношений лежали геометрические фигуры. Круг, квадрат, прямоугольник, треугольник, крестообразно пересекающиеся линии и свастика стали графическим выражением важнейших числовых соотношений. Они накладывали сильнейший отпечаток на самые разнообразные стороны человеческой деятельности. К примеру, в китайской архитектуре основание здания бывает квадратным, поскольку квадратна земля, но его крыша круглая, ибо небо кругло. Можно предположить, что столь характерный для африканской традиционной скульптуры геометризм обусловлен зависимостью, существующей, по народным представлениям, между мужским и женским началом и определенными геометрическими фигурами. У ашантийцев Ганы Земля, воплощение материнства, символизировалась кругом, и головы женских куколок, воплощавших идею материнства, изображались круглыми. Числовая символика и геометрические знаки традиционно очень тесно связаны во многих, если не во всех, архаичных культурах.

Хочется подчеркнуть одно обстоятельство: художественное творчество благодаря союзу с математической и орнаментальной, графической символикой обретало особую ясность и изысканность. Оно вырабатывало совершенные формы во всех видах человеческой деятельности — от создания посуды до строительства огромных дворцов, от живописи до градостроительства. Художник, глаз которого с детства воспитан на традиционных пропорциях, на уважении определяемых обычаем числовых соотношений, стремится не нарушать их в собственном творчестве. Его произведения будут подчиняться эстетическим нормам общества, в которых оно закрепило свои представления о мировой гармонии.

Надо сказать, что в африканских культурах роль чисел много скромнее. Это не означает, что там не существовало числовых классификационных систем. Но африканские этнокультуры не знали такой тщательной, такой продуманной числовой модели мироздания, какая была у китайцев. Тем не менее их мысль двигалась в том же направлении, и достигнутые ими результаты показывают, что будь в их распоряжении письменность, опирайся они в своих представлениях на столь же глубокую историческую

память, как и древние китайцы, и они прошли бы по этому пути. Дело, по всей видимости, в глубинной потребности архаичных цивилизаций в стройной организации своих символических конструкций в единую, последовательную систему.

Заслуга М. Гране не только в том, что он всесторонне изучил огромную роль чисел в древнекитайской цивилизации. Он убедительно показал и логику, которой подчинялась китайская мысль, наделяя ту или иную стихию, то или иное время года, ту или иную ноту в гамме вполне определенным числом. Именно эта логика придавала всей конструкции и стройность, и качество, которое можно назвать красотой. Стройной, последовательной конструкцией была охвачена не только природа, но и общество, где устанавливалась обоснованная иерархия социальных ролей с тщательно разработанным этикетом. Не было ни одной стороны китайской жизни, куда не вносились бы порядок и ясность, позволявшие каждому человеку избегать ложных положений и в целом прочерчивавшие направление каждой отдельной жизни. Конечно, чем выше было общественное положение человека, чем больше дурных последствий мог иметь его неосторожный поступок, тем более жесткими были нормы этикета, которым он был обязан следовать.

Трудно избавиться от впечатления, что в древнекитайском обществе, как и вообще в архаичных обществах, история осуществляла свои первые эксперименты по созданию «тоталитарных» политических, культурных и социальных систем. Там от каждого человека требовался беспрекословный конформизм, причем во всех сферах его жизнедеятельности. Любая новация выглядела угрожающей и отбрасывалась, любая новая мысль подвергала того, у кого она появилась, смертельной опасности. Архаичные общества закономерно были обречены на внутреннюю неподвижность, поскольку свойственные им противоречия не раскрывались в процессе индивидуального человеческого опыта. Это была очень высокая цена за всеобщий порядок. Но именно в древности поставленный историей опыт проходил довольно-таки успешно, и время показывает, что соблазн упорядоченности всеобщего жизненного уклада не исчезает, да и вряд ли когда-либо исчезнет.

В свете сказанного может показаться парадоксальным, что древнекитайское общество периодически сотрясали бунты. Многие из них приводили к смене династий, к восхождению на трон лидера мятежников. Но качество жизни не менялось. В сущности, все оставалось таким же, как и прежде, — и сила власти, и бессилие ее подданных. Вместе с тем китайская цивилизация достигла замечательного расцвета, став одним из величайших свершений в мировой истории вообще.

Однако неизбежно наступает момент, когда история ставит общество перед дилеммой: или сохранение традиций при угрозе неотвратимого угасания, или их ломка ради прыжка в неизвестность. В эпоху, которую изу-

чал Марсель Гране в своей книге, до времени этого мучительного выбора было еще очень далеко. Тот архаичный, почти первобытный «тоталитаризм», составлявший ядро складывавшейся империи, обеспечивал большинству ее населения мир и относительное благосостояние, а самой империи — поразительное для тех времен могущество. Пожалуй, если бы не он, китайский народ вряд ли выдержал бы бесконечные набеги варваров, собственные внутренние беспорядки и не распался бы вновь на десятки враждующих между собой беспомощных мини-государств. Более того, обеспечивался уровень индивидуальной свободы, который в общем-то удовлетворял потребности человека.

Впрочем, всегда существует опасность оказаться в плену слов, когда термины, родившиеся в одну эпоху, применяются в отношении другого времени. Вспоминается, как в перестроечные годы социализм обнаруживали в самые мрачные эпохи истории, в самых диких уголках земного шара. Его находили и у перуанских инков, и в городе-царстве Ур в Месопотамии. Позднее фальшь подобных идеологических конструкций вышла наружу, но свою роль они сыграли.

Говоря о «тоталитаризме» в Древнем Китае, я далек от желания повторять подобные псевдонаучные игры. Просто мне не удалось подобрать более удачного термина для обозначения всеобъемлющего характера общественно-политической системы, сложившейся в Китайской империи. Она действительно в значительной мере была всеохватной в силу того, что вырастала из гущи народа, воплощала его мысли и верования, соответствовала его вкусам в том, что касалось организации общества и власти. И конечно же конформизм там правил бал.

Вместе с тем здесь возникает проблема того, что можно назвать психологией культуры. Очевидно, что не существовало и не могло существовать какого-либо изначального замысла с целью придать данной культуре оптимистический, жизнеутверждающий характер. Однако в механизм коллективного созидания цивилизации словно бы встроен специальный компас, который направляет все ее развитие в одну сторону — большего гуманизма, создания условия для национального самоутверждения, да и просто выживания. Проследить за работой такого компаса чрезвычайно интересно.

Сам Марсель Гране не ставил перед собой подобной задачи, хотя его исследование подводит к ней вплотную и дает немало пищи для размышлений по этому поводу. В частности, в связи со становлением национального чувства в Древнем Китае.

Здесь опять возникает параллель с африканскими культурами. Там каждая этническая группа убеждена, что занимаемая ею территория образует центр мироздания. У нигерийских йорубов существует легенда о петухе, который своими лапками наскреб со дна Древнего Океана гору, ставшую

первой сушей, на которой вырос священный город йорубов — Иле-Ифе. По мере удаления от этого центра природа людей, да и весь мир изменялись, так что настоящими людьми оставались только те, кто жил именно в центре, т. е. опять же йорубы.

Среди древних китайцев, по наблюдению Гране, встречались сходные убеждения. Только себя они считали людьми полноценными. Что же питало подобные представления? Думается, они вытекали из осмысления структуры вселенной, а не из презрения к окружающим страну варварам. Вместе с тем очевидно, что национализм в Древнем Китае находил в подобных взглядах благоприятнейшую питательную среду. Так, может быть, его влияние все-таки оказало воздействие на то, как строили китайцы свою модель мира? Вопрос здесь есть. Вполне вероятно, что коллективные настроения накладывали свой отпечаток на формирование коллективных представлений.

В целом китайская цивилизация может показаться своего рода щитом народа перед сторонними веяниями. Развиваясь под воздействием внутренних перемен, она была чрезвычайно устойчивой перед внешними веяниями. Существовавшее в Древнем Китае представление о национальной территории включало возможность ее осквернения чужеземцами. Вероятно, такое представление было одной из главных причин закрытости китайской территории для иностранцев, в особенности столь чуждых, как европейцы. В то же время сила притяжения китайской цивилизации была огромной, охватывая в той или иной степени все соседние народы — японцев, корейцев, народы Индокитая и Монголии, Дальнего Востока. Там формирование национальных культур, в конце концов укрепивших свою самостоятельность и оригинальность, веками происходило под сильнейшим цивилизационным влиянием великого соседа. В конечном счете сила притяжения китайской цивилизации проявилась и в ассимиляции многих более или менее крупных народов, проживавших на территории империи, в единый китайский народ.

Национализм постоянно оказывал свое влияние на все эти процессы. Великие достижения китайской цивилизации в самых различных сферах укрепляли национальное чувство, мощное чувство гордости своей культурой, ее своеобразием и самобытностью. Отнюдь не преодолевая существовавших в народе социальных и культурных барьеров, эта гордость позволяла китайцам чувствовать себя единым целым, мощной сплоченной силой.

Конечно, цивилизация африканских народов, живущих к югу от Сахары, выглядит много скромнее. И все же, взглядыываясь в их основные черты, нельзя не заметить, что они несут отпечаток очень родственного типа мышления. Они тоже могут быть названы цивилизациями слова и жеста, ибо признают особую действенность слова, имени, жеста. Эти символы связывают единими нитями различные предметы, людей и явления природы. Наконец, все эти нити сплетаются в единый узел благодаря знакам-чис-

лам. В общем люди, сталкиваясь с одинаковыми проблемами, находили для них сходные решения. При сопоставлении столь далеких, и географически, и в культурном отношении, цивилизаций общечеловеческое поступает особенно явственным образом.

Но при множестве сходных черт, сколько разительных отличий! Прежде всего Африке не удалось преодолеть своей этнической пестроты, и ее цивилизация — это пучок множества ярких и разных цветков, которые обещают принести разнообразные плоды. Но до сбора урожая все еще далеко. Ей не хватает единства, достигнутого китайским народом. И, еще не завершив процесса вызревания, она уже проявляет признаки усталости.

Значение труда Марселя Гране определяется не столько тем, что он ввел в обиход новые факты, сколько методом их осмысления. Перед глазами читателя древнекитайская цивилизация обрела поразительную стройность, внутреннюю логику, убедительность. Это больше не хаос странных мифологических образов, удивительных подробностей чуждого нам быта, поражающих скорее воображение, чем ум, нелепостей общественного уклада, но выразительная картина мироздания, выписанная до деталей большим художником. Она может нравиться или нет, но ее величия, ее поразительной стройности отрицать невозможно. А через нее раскрываются некоторые характерные особенности мысли и таланта ее творца, китайского народа.

Для этого Гране потребовались не только сила ума и добросовестность ученого, но и изобразительный талант, мастерство художника. Может быть, это лишь мое личное впечатление, но книга Гране воспринимается как огромной силы симфоническое произведение, в котором сочетаются мягкий лиризм и драматическая мощь.

Попытка Гране понять, как действует коллективный разум народа, сама по себе уникальна. Близкие по направлению работы в отношении других культур в то время были редки. Среди теоретиков дологического мышления или ученых, пытающихся изобразить человека древности создателем абстрактных конструкций, французский ученый выделяется пониманием, что цивилизация — это живой организм, а не мертвая абстрактная схема, трезвостью и историзмом подхода. Его метод позволяет объективно сравнивать отдельные культуры, выявляя присущие им общие начала в их историческом развитии и обозначая своеобразие каждой из них.

Жаль, что по сей день нет сходной работы, посвященной древнерусской цивилизации. Сегодня она была бы, как никогда ранее, полезна.

*В. Б. Иорданский*

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Александр Македонский – 18  
Амьо – 145
- Бань Гу – 258, 259, 261, 389  
Био Ж. Б. – 182  
Био Э. К. – 18
- Ван Сюй – 291  
Ван Чун – 241, 299, 389  
Вигер Л. – 326  
Вэй Ян (Ян из Вэй) – 309, 312, 317  
Вэнь – 127, 128, 132–134, 139, 140,  
157, 161, 170, 173, 277, 288, 289  
Вэнь Чжун – 292
- Гаояо – 263  
Гоуцзянь – 290, 292  
Гуань Иньцзы – 338, 361  
Гуань Чжун – 289, 290  
Гуаньцзы – 309  
Гунсунь Лун – 297, 298
- Дарий I – 18  
Дун Чжуншу – 385–389  
Дэн Си – 310, 313
- Жиль А. – 337
- Инь Вэньцзы – 286, 289, 306–308,  
314
- Кан – 294  
Карлгрен Б. – 25  
Конфуций (Кунцзы) – 6, 7, 9, 11–13,  
15, 39, 43, 50, 82, 83, 233, 263,  
264, 281, 282, 285–289, 300, 301,  
303, 305, 310, 311, 313, 317–330,  
333, 334, 338, 340, 349, 350, 363,  
369–374, 385–389, 394
- Куан – 289  
Куврер С. – 274  
Кун Аньго – 222  
Кун Чуань – 298
- Лаоцзы – 14, 51, 337–339, 341, 344,  
345, 348, 350, 363, 370, 379
- Легг Дж. – 142  
Лейбниц Г. В. – 33, 34  
Лецзы – 6, 266, 286, 338, 347  
Ли Куи (Ли Кэ) – 290  
Лин – 301  
Ли Сы – 34  
Лю Сян – 241  
Люй – 50  
Люй Бувэй – 149, 150  
Люй Шан – 289
- Минь – 372  
Мо – 289  
Моцзы (Мо Ди) – 6–8, 83, 88, 286,  
289, 293, 294, 299, 305, 306, 317,  
318, 329–336, 340, 363–365, 369,  
370, 372–374, 376, 379, 383, 394,  
395
- Му – 266  
Му (Моу) – 297, 342  
Мэнцзы – 211, 289, 371–377, 381,  
385, 387
- Наньцзы – 301  
Нюйва – 146, 248
- Пин – 289  
По – 289
- Сократ – 233, 318  
Су Цинь – 290  
Сунь Цзянь – 289



- Сыма Сянжу – 369  
Сыма Цянь – 50, 51, 104, 109, 149, 153, 154, 165, 167, 179, 196, 197, 211, 245, 258, 290, 301, 320, 377  
Сюань (кон. VIII – нач. VII в. до н. э.) – 47  
Сюань (IV в. до н. э.) – 289, 306, 332, 372  
Сюань Цзян (И Цзян) – 47  
Сюньцзы (Сюнь Куан) – 289, 309, 340, 376, 377, 379–388  
Сяо – 309
- Тай Сы – 277  
Тан Победоносный – 62, 140, 141, 247, 253  
Тянь Пянь – 289
- У – 173  
У (Уди) – 220, 340, 342  
У Ци – 290
- Фань Ли – 290  
Форке А. – 293, 299  
Фуси – 126–128, 133, 146, 214, 248
- Хань Фэй (Хань Фэйцзы, Ханьцзы) – 292, 309, 313, 314, 317  
Хуайнаньцзы – 154, 245, 255, 256, 259, 345  
Хуанди (Ши Хуанди) – 34, 35, 37, 192, 209, 220, 257, 287, 308, 309, 316, 330, 340–342, 367, 368  
Хун Чао – 298  
Хуэй – 294  
Хуэйцзы (Хуэй Ши) – 294–297, 299, 305, 359, 383
- Цзоу Янь – 210, 211, 289
- Цзыгун – 370  
Цзылу – 322, 323, 327  
Цзысы – 320, 370, 372  
Цзыся – 370  
Цзычань – 272, 278, 310, 317  
Цзыю – 370  
Цзэнцзы – 370  
Цюй Юань – 369
- Чжао Цзяньцзы – 289  
Чжоугун – 288  
Чжоу-синь – 267  
Чжу Си – 390  
Чжуанцзы (Чжуан Чжоу) – 6, 7, 51, 58, 82, 86, 87, 90, 94, 209, 223, 266, 287, 289, 295, 296, 304, 305, 325, 334, 338, 339, 341, 342, 345, 348, 350, 352–355, 357, 359, 364, 365, 367–370, 377, 383  
Чжун-Ли – 188, 198, 239  
Чжэн Сюань – 127–129, 134, 177, 178, 180, 251, 252
- Шаванн Э. – 115, 145–147, 154, 165, 210, 211, 215, 274  
Шунь – 70–72, 74, 75, 140, 199, 263, 327, 385  
Шуньюй Куй – 289  
Шэнь Бухай – 290, 292  
Шэнь Дао – 289
- Юй Великий – 9, 114, 119–122, 126, 140, 144, 216, 218, 219, 222, 247, 254, 321, 329, 365  
Юэчжэн Кэ – 372
- Янцзы – 289, 338, 364, 365, 372, 373  
Яо – 70, 74, 75, 108, 140, 198, 199, 244, 327, 385

# ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение .....	5
----------------	---

## Книга I

### ВЫРАЖЕНИЕ МЫСЛИ

Глава первая. Язык и письменность .....	24
1. Звуковые обозначения .....	—
2. Графические обозначения .....	32
Глава вторая. Стилль .....	41
1. Сентенции .....	43
2. Ритмы .....	54

## Книга II

### НАПРАВЛЯЮЩИЕ ИДЕИ

Глава первая. Время и пространство .....	61
Глава вторая. Инь и Ян .....	82
Глава третья. Числа .....	103
1. Числа, циклические знаки, стихии .....	104
2. Числа, местоположения, символы прорицателей .....	118
3. Числа и музыкальные соотношения .....	144
4. Числа и архитектурные пропорции .....	174
5. Классификаторская и протокольная функции чисел .....	193
Глава четвертая. Дао .....	208

## Книга III

### СИСТЕМА МИРОЗДАНИЯ

Глава первая. Макрокосм .....	235
Глава вторая. Микрокосм .....	246
Глава третья. Этикет .....	265

## Книга IV

### СЕКТЫ И ШКОЛЫ

Глава первая. Рецепты управления .....	288
1. Искусство преуспевания .....	289
2. Искусство убеждения .....	293
3. Искусство определения .....	300
4. Искусство законотворчества .....	308
Глава вторая. Рецепты общественного блага .....	317
1. Конфуций и дух гуманизма .....	318
2. Моцзы и общественный долг .....	329
Глава третья. Рецепты святости .....	336
1. Искусство долголетия .....	340
2. Мистика самостоятельности .....	348
Глава четвертая. Конфуцианская ортодоксия .....	370
1. Мэнцзы: правление посредством благотворительности .	372
2. Сюньцзы: правление посредством обрядов .....	376
3. Дун Чжуншу: правление с помощью истории .....	385
Заключение .....	391
Примечания .....	398
Примечания к русскому изданию. <i>И. И. Семенов</i> .....	466
Древнекитайские источники, использованные в книге .....	487
Китайский ум в проекции Марселя Гране. <i>И. И. Семенов</i> .....	488
Археология сознания (о некоторых аспектах книги Марселя Гране). <i>В. Б. Иорданский</i> .....	509
Указатель имен .....	523

Научное издание

Марсель Гране

## КИТАЙСКАЯ МЫСЛЬ

На суперобложке помещены картины на шелке  
«Одновременно взошли 10 солнц» (1-я сторона)  
и «Чанъэ уносится на Луну» (2-я сторона)  
(Западная Хань; III–I вв. до н. э.)

Заведующий редакцией *М. М. Беляев*

Ведущий редактор *Р. К. Медведева*

Редакторы *Ж. П. Крючкова, Т. В. Исакова*

Художественный редактор *Е. А. Андрусенко*

Технические редакторы *А. Ю. Ефимова, С. А. Голодко*

Корректоры *Т. И. Андрианова, Т. Ю. Коновалова*

Сдано в набор 27.02.03. Подписано в печать 26.02.04.  
Формат 84×108<sup>1/32</sup>. Бумага для ВХИ. Гарнитура «Таймс».  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 27,72. Уч.-изд. л. 34,01.  
Тираж 2500 экз. Заказ № 226.

Электронный оригинал-макет подготовлен в издательстве.

Издательство «Республика»  
Министерства Российской Федерации по делам печати,  
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.

ГП издательство «Республика».  
Миусская пл., 7, Москва. А-47, ГСП-3 125993.

Отпечатано в полном соответствии  
с качеством предоставленного оригинал-макета  
на ФГУИПП «Уральский рабочий»  
620219, г. Екатеринбург, ул. Тургенева, 13.  
<http://www.uralprint.ru>  
e-mail: [book@uralprint.ru](mailto:book@uralprint.ru)