

ВОСТОК

ЖУРНАЛ ЛИТЕРАТУРЫ, НАУКИ И ИСКУССТВА

КНИГА ТРЕТЬЯ

**«ВСЕМИРНАЯ ЛИТЕРАТУРА»
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКВА — 1923 Г. — ПЕТЕРБУРГ**

В. АЛЕКСЕЕВ

УЧЕНИЕ КОНФУЦИЯ В КИТАЙСКОМ СИНТЕЗЕ

I. КОНФУЦИИ и КИТАЕВЕДЕНИЕ

Систематическое изложение учения Конфуция представляет трудности, если не бóльшие, то, во всяком случае, не меньшие, чем изложение какого-либо иного крупного учения. Начать хотя бы с того, что тот или иной уклон изложения всегда зависит от точки зрения излагающего на все учение Конфуция целиком, от его общей характеристики и, в конечном выводе, от определенной терминологии: есть ли это религия, философия, политическое учение, моральный кодекс и т. д.? Хаос этих исходных суждений вполне совпадает с хаосом материала, на котором они должны складываться. Ввести же в свою научную операцию весь, хотя бы и строго отобранный материал, и в то же время придать синтезу характер физиономии — всегда будет вещью рискованной, индивидуальной, подверженной нападкам и, во всяком случае, величиной научно-переменной.

Для самих китайцев система Конфуция, будучи интуитивно-понятной, в то же время всегда представляла непреодолимые трудности изложения. Вопрос, предлагавшийся мною неоднократно китайским ученым старой школы: в чем сущность учения Конфуция? — вызывал или усмешку или трафаретные ссылки на тексты, подверженные сомнению не менее тех, которые они призваны характеризовать и обобщать.

Ученые более крупной величины, засвидетельствовавшие свою учепость в печатных трудах, писали о Конфуции без конца, и эта двухтысячелетняя литература чьему-либо единоличному прочтению не поддается. Однако, отправные точки зрения китайских национальных ученых большею частью совпадали с операционным материалом и по тону, и часто по содержанию. Даже знаменитые систематические трактаты новоконфуцианцев сунской эпохи, до сих пор, к сожалению, Европе почти неизвестные, в общем, все-таки, дают лишь литературно-ритмические схемы, очень интересные, но в научном смысле, конечно, бесплодные, если только не рассматривать их как материал для дальнейших разысканий.

С ломкой старого строя, с упразднением системы государственных экзаменов, а вместе с ними и касты служилых начетчиков, безраздельная власть Конфуция над китайскими умами пришла к концу. В наши дни ее

заменила быстрая европеизация и, в особенности, американизация Китая. Как и следовало ожидать, американизованная молодежь начала с усиленной критики старого Китая и особенно Конфуция, вместе со всею его системой.

Однако, после урагана безответственных выпадов и инсинуаций, не имеющих ничего общего с настоящей критикой, наступает, наконец, пора суждений, близких к научным, — суждений о Конфуции и его учении, как о материале, к которому уже не примешивается ортодоксальность, осложняющая изучение и изложение. В Пекинском Университете основывается кафедра философии, преподаваемой на началах сравнительной науки, и один из профессоров этой высшей школы выпустил в свет книгу, глава IV которой, говорящая о Конфуции, служит предметом изложения и суждения в этой статье.

Конфуцием и его системой, как известно, занимались ученые всего мира, — и прежде всего японцы, знающие Китай, конечно, лучше, чем все прочие иностранцы. Сначала японцы шли на поводу у самих китайцев, мировоззрением которых они всегда были в достаточной степени проникнуты, но, с усвоением европейской цивилизации, они быстро применили к системе Конфуция, методы европейских научных разысканий, опередив в этом отношении китайцев на десятки лет. Степень зависимости новых китайских исследователей Конфуция от японцев я, к сожалению, не компетентен определить, но простое сравнение оглавлений тех и других книг дает очень значительные поводы для сомнений, о которых, впрочем, пока распространяться не буду.

Европейцы стали интересоваться Конфуцием с того самого момента, как они стали систематически ездить в Китай, т. е. с конца XVI века. Сначала это были миссионеры, которым знать о Конфуции нужно было исключительно для полемических целей. Знание это, как свидетельствует вся первая стадия синологии, затянувшаяся на два с лишком века, давалось не легко. Потом это были консулы и другие иностранцы всех сословий и состояний, интересовавшиеся Конфуцием для писания поражающих читателя книги, но все в том же духе, а именно: с целью доказать положительное ничтожество китайцев по сравнению с западной цивилизацией, а в частности, ничтожество Конфуция перед Христом и христианством. Были, правда, и исключения в духе полярно-противоположном, восхвалявшие китайскую культуру и Конфуция, как откровение, являющееся (через посредство, автора) европейскому миру. Но и этот тип писаний о Китае имел лишь временное значение, без всякого научного характера.

С основанием французскими учеными (*Рэмоза, Жюльен*) научной синологии вопрос о Конфуции был поставлен, наконец, в научную очередь. Однако, проблема конфуцианских текстов, могущих с любого момента стать подозрительными в глазах частичной критики; трудность операции с ними, осложняющаяся самим их составом, который по существу от начала до конца является спорным, отпугивала ученых перспективой труда целой жизни для достижения результатов, столь же спорных, сколь спорен и сам материал, дающий в разной комбинации различные фазисы.

Однако, один из них, английский миссионер *Легг* (*Legge*), не убоился этой перспективы и всю свою долгую жизнь посвятил переводу и исследованию китайских классиков. Я, конечно, считаю себя, — как многие, многие синологи, — положительно благодетельствованным этим прекрасным, доселе ни в чем не превзойденным гигантским трудом, но и *Легг*, подчиняясь своему специфическому призванию, не удержался от произнесения пафических и — увы — ничтожных слов сожаления о том, что китайцы только конфуцианцы, а не христиане, — и это в самом конце своего монументального труда!

С появлением окончательно научной синологии, в лице *Габэлянца*, *Хирта*, *Шаванна* и других, начинаются попытки синтезов, имеющих некоторое основание. Обобщения системы Конфуция, приуроченные к характеристике его личности, возвращаются в духе современных этнографических теорий, — скорее даже несколько запоздалых, — и формулы, в роде «национальный пророк», «китаец-тип» пытаются разрешить задачу и придать конфуцианскому учению облик. Однако, помимо того, что подобная номенклатура не объяснит, если не ничего, то, во всяком случае, весьма и весьма многого, все вышеуказанные лица, занимавшиеся проблемой Конфуция лишь под давлением эпизодического интереса, продиктованного им потребностями главы одного из очередных их исследований, не могли, конечно, встать в нормально-исходную позицию, а именно, вооружиться материалом, значительно превышающим «Суждения (Конфуция) и беседы» — тем более в противоположной традиции *Чжу Си* (ум. 1200 г.), отступления от которой у европейцев, вообще, редки, — и встать лицом к лицу с проблемой, давно известной китаистам из китайцев.

Так, *И-цзин* и *Чунь-цю* («Перемены», «Летопись»¹), приготовленные *Лэгом* (судя по его же словам), до выхода в свет первого тома «Китайских классиков», содержащего в себе *Лушьюй*, *Дасио* и *Чжун-юн*²), не повлияли на исследование, как нужно было бы ожидать. *Шаванн* интересовался учением Конфуция при переводе отдельной главы *Сыма Цяня* (биография Конфуция) и трактовал его, как историк. *Хирт* и *Габэлянец* точно так же интересовались Конфуцием лишь попутно, и т. д.

Кроме того, сплошное использование *И-цзина* для изложения конфуцианского учения, — вещь сама по себе достаточно спорная, — было для *Шаванна* вовсе неприемлемо, ибо он по традиции рассматривал эту книгу исключительно как книгу гадания, из этой области не выходящую.

Что же касается до *Чунь-цю*, в традиции *Цзо*, — а тем более в самых интересных традициях *Гуньяна* и *Гулляна*, — то, кроме отрицательных суждений типа *Лэга* или *В. П. Васильева*, эта книга, кажется, научных откликов еще не видала. А между тем, можно считать аксиомой, что без точных научных операций над этим в высшей степени примечательным человеческим, историческим и отчасти философским документом, никакая теория Конфуция невозможна. Более того, все неудачи доходящих чуть ли не до сотни переводов «Суждений и бесед» (*Лушьюй*) объясняются исключительно незнанием и непониманием *Чуньцю*, ибо психика странного языка *Лушьюй* та же, что и в *Чунь-цю*, отражением которой она является.

Таким образом, поскольку китайский китаист погрязал в навязчивой традиции и был скован китаизмом, постольку европейский китаист не мог, не хотел или не умел освободиться от европеизма, навязчивого не менее конфуцианской традиции.

Но вот перед нами новая эра. Освободившиеся для науки китайцы, быстро и легко усваивающие себе в Европе и Америке приемы общенаучной мысли и работы, вступают в новую фазу синологии: из объектов перевода и исследования они превращаются в творящих и то, и другое субъектов, становясь в ряд сиологов всего мира, говорящих одним с ними научным языком.

¹) Об этих книгах весьма подробно говорится ниже, в тексте изложения доктрины Конфуция.

²) «Суждения и беседы» (Конфуция и учеников его), «Великое учение» (учебный синтез раннего конфуцианства) и «Точка-действие» (метафизический его синтез).

К числу таких лиц принадлежит автор книги, о которой будет далее речь, китаец *Ху Ши*¹⁾. Он родился и воспитался в семье ученых, весь род которых славится в Китае своим серьезным изучением китайской литературной старины, притом в наиболее устойчивой из традиций, имеющих в виду преемствовать древнюю (ханьскую) систему изучения текстов. Далее, он получил образование в Америке и лишь недавно вернулся в Китай, где сейчас же встал в ряды бойцов за демократизацию китайской науки и самого китайского языка вместе с его иероглифической письменностью. Он состоит в настоящее время профессором Пекинского Университета по кафедре философии, и писавший предисловие к его труду *Цай Юаньпэй* отмечает, как редкость, совмещение в одной и той же личности наилучших традиций старой учености, туземной, с европейскою, дошедшей до конца школой.

II. КНИГА ХУ ШИ

Книга, о которой речь, называется «История китайской философии в больших линиях» (Чжун Го чжэсио ши даган). Она является первым номером серии трудов Пекинского Университета, и этот первый — для меня пока единственный — том, содержащий в себе историю древней философии (до Хань), выйдя в свет в 1918 году, был раскуплен весь в течение двух месяцев, так что второе издание, которое сейчас передо мной, может быть, вовсе не последнее. Эта «История» представляет собою обычную для последних лет европеизованную китайскую книгу, печатанную наборным, подвижным шрифтом на обеих страницах, снабжена европейскою пунктуацией, значительно усложненной систематическим, двойным отчеркиванием собственных имен и названий и, — также нормальною для новокитайских изданий — вертикальною, боковою вставкой в иероглифический текст английских слов. В ней четыреста страниц убористой печати, чтение которой, достаточно удобное механически, являет большие трудности, о которых речь далее.

Начиная с философско-филологического введения, книга во второй главе дает очерк зарождения китайской философии, в третьей трактует Лао-цзы, в четвертой Кун-цзы (Конфуция) и далее: Мо-цзы, Ян Чжу, прочих софистов, Чжуан-цзы, и наконец, Сюнь-цзы, при нескольких заключительных общих очерках. Глава о Конфуции, составляющая пока предмет моего ближайшего рассмотрения, занимает 36 страниц и, конечно, ее следовало бы просто перевести. Однако, это неудобно по многим причинам, и я ограничусь беглым изложением общих линий, задерживаясь исключительно на частях демонстрационных и аргументационных. Этому изложению я должен предпослать несколько необходимых замечаний.

III. КРИТИЦИЗМ ХУ

В предисловии к своему труду, распространенном в целую внушительных размеров главу, Ху высказывается в том смысле, что китайская философия есть, действительно, философия и, вместе с индийскою, занимает определенное положение в философии мировой. Это утверждение вызвано, конечно, существующим и в китайской среде сомнением, и не даром в предис-

¹⁾ Ху — его фамилия, а Ши — имя. В своих английских сочинениях он называет себя D-g Su Hu, ставя на первое место имя (?), а на второе фамилию, по европейскому обыкновению. Он родился в 1891 г., получил степень доктора философии в Колумбийском Университете, и с 1917 г. состоит профессором Пекинского Национального Университета.

словии к книге своего коллеги ректор Университета Цай Юаньшэнь говорит о нелегкой задаче вывести чисто философский материал из хаоса древних китайских мыслителей, половина которых состоит из произносящих «религиознообразные», богословские речи (*шэнь хуа*), а половина интересуется вопросами правления. Впрочем, Ху идет еще дальше: он верит, что китайская философия эпохи возрождения при Цинах (XVII-XIX в.) может вступить в соединение с европеизмом, дав новый, особый тип философии. Однако, это только мимоходом.

Гораздо важнее его признание в том, что китайская философия для своего научного изложения требует применения европейских методов, каковые и излагаются им с большою подробностью по *Виндельбанду*, с одной стороны, и *Ланглуа и Сенебосу*—с другой. Не забыта и статья из Британской Энциклопедии «Textual Criticism», копирующаяся, очевидно, также, как источник.

Стараясь быть объективным, Ху, не принадлежащий к группе хулителей мыслящего Китая, воздает должное китайской науке филологии, с которой он, очевидно, знаком, хотя и в неизвестном мне пока масштабе.

Далее, излагая учение Конфуция, он во многом находится в прямом соприкосновении с господствующею традицией, так что упрекнуть его в сплошном, преувеличенном новаторстве никак нельзя.

Тем не менее, основною своей задачей он ставит научный метод изложения (кэсподы фанфа). С помощью этих общенаучных приемов он резко осуждает, например, древнюю, ханьскую традицию И-цзина, как имеющую сплошной магический уклон, и цинских ученых за ее преувеличение. Однако, все это, как и дальнейшее, дано в масштабах, слишком незначительных для положительных по этому поводу суждений.

Можно также указать несколько примеров отчетливо остроумной и научно-образной критики текста, оригинальность которой, впрочем, сомнительна.

Отметая при помощи своей резкой и определенной критики все то, что было в хаосе древней китайской философии («если не скудная материя, то магия», Ху находит, что для начального ее периода серьезно трактовать можно только о Кун-цзы (Конфуции) и Лао-цзы.

Переходя, в частности, к конфуцианскому материалу, он верит только Луньюю, но в свои исследования или, вернее, суждения, вводит и Чуньцю и И-цзин, сообщая, таким образом, своему материалу неизвестную европейцам полноту и видимую научную целесообразность, знакомя нас, наконец, с картиной, которую доселе не мог нарисовать ни один из европейских сиологов. С этой точки зрения книга Ху Ши — книга интересная в высшей степени, заслуживающая большого и пристального внимания. Неудивительно, поэтому, что даже поверхностное изложение, и еще более поверхностный разбор одной лишь ее четвертой главы, трактующей о Конфуции, займет много времени и потребует от читателя некоторых усилий.

IV. ЯЗЫК КНИГИ И СТАТЫ

Язык, которым пишет Ху Ши, есть смесь старой лексики с новой, в новом ритмическом укладе. Это так называемый «белый» язык, т. е. как бы: простой, пресный, — язык, лишенный литературной насыщенности и литературной традиционной образности.

Старая лексика осталась прежде всего в цитатах, без которых никакое доказательство — а книга Ху желает доказывать, а не только вещать — немислимо. Однако, в целом ряде случаев цитата, по мнению Ху Ши, его читателям, лишенным старого начетнического содержания, может быть

непонятна. Тогда он делает к ней примечания, и опять в старой лексике и в старой же ритмике, а затем, излагает цитату на более свободном, «белом» языке.

Новая лексика, неологизмы, в роде «гостем-воззрение»-объективизм и «хозяйном-воззрение»-субъективизм — результат спешной выработки, проделанной в шестидесятых годах японцами, которые с китайской ритмикой не считались, и затем усвоенной китайцами. Ритмический уклад старой китайской речи, повелевавший в аморфном языке властно и решительно, был этими неологизмами разбит, и, следовательно, замещен иным, более простым и эластичным, то-есть укладом речи разговорной, которая, как известно, может оперировать с чем угодно (пример — русская книжно-разговорная речь).

Следовательно, у Ху, при изложении учения Конфуция, три языка: архаичный в цитатах, общелитературный старого типа в его же собственных (и тем более, заимствованных) комментариях и, наконец, язык разговорный, насыщенный неологизмами, перемежающимися с английским текстом.

Надо еще добавить, что эти неологизмы, взятые из английского языка, невольно повлияли даже на столь непохожую на английскую ритмику китайского разговорного языка¹⁾. С некоторым преувеличением можно сказать, что «белый» язык Ху Ши есть построенная на общевропейский — в частности, английский — лад разговорная речь, уснащенная неологизмами и прерываемая старым ритмическим строем, который приурочен к объяснению длинных пассажей архаичного языка, как наиболее к нему близкий.

Результат можно назвать превосходным, в смысле приобщения китайского научного языка к европейскому языку, точности и определенности. Само собой разумеется, что его гетерогенный состав есть лишь временный курьез, который, надо полагать, впоследствии примет лучшие формы.

Во всяком случае, здесь впервые такая сложная тема, как учение Конфуция, нашла себе точное выражение, лишенное ортодоксальных формул древности и банальных переложений на разговорный язык детей, понижающий ценность слова и мысли.

V. ИЗЛОЖЕНИЕ. А) КУН-ЦЗЫ

Теперь перехожу к изложению учения Конфуция в том самом порядке, в котором читаю его в четвертой главе книги Ху. Пересказы и переводы отдельных мест сделаны мной по разным принципам. Классические тексты даны в наибольшей дословности, слова Ху в общелитературном изложении и схематическом пересказе, с пропусками повторений и перегруженных цитатами мест.

В первом параграфе, называемом «Общий очерк жизни Конфуция» (Кун-цзы²⁾ Лиочжуань) Ху довольно неожиданно заявляет, что собственно

¹⁾ Китайская разговорная фраза не знает таких слов, как: который, что, кто, где и т. п., совершенно необходимых в европейской фразе. Впрочем, английская фраза, как известно, от них уже освобождается.

²⁾ Кун-цзы — «Мыслитель Кун», — обычное для писателей величание, состоящее из фамилии (Кун) и слова цзы (философ, мыслитель, учитель и т. д.), непосредственно к ней прибавляемого (как в соединениях: Лао-цзы (европ. Lao-tse, Лао-тсе, Лао-дэ и др.), Чжуан-цзы, Чжу-цзы). В виду того, что почтительные ученики называли Куна просто «учителем» (фуцзы), а впоследствии, с добавлением фамилии, Кун-фуцзы, католические миссионеры латинизировали это словосоединение в виде Confucius, откуда и наше: Конфуций. Эта латинизация не была распространена на других мыслителей, которых, ради последовательности, надо было бы называть: Лаодий, Чжуандий, Чжудий и т. д. При жизни «Конфуция» звали Кун Цю, иначе (по прозванию) — Чжун Ни.

о биографии Конфуция он распространяться не намерен, ибо она всякому китайцу известна, и поэтому он ограничивается беглой характеристикой деятельности Куна и его личности, начиная от службы в родном уделе Лу и кончая знаменитой «редакторской» (вычеркивающей разные тексты) активностью при конце жизни.

Спорный для некоторых синологов (как напр., для В. П. Васильева) вопрос о занятиях Конфуция знаменитыми «Переменами» (И-цзин), повидимому, для Ху бесспорен, вообще, и в частности, — что касается авторского творчества «Подвязанных речей» (Сицы), — Ху, повидимому, считает это фактом, хотя и не без оговорки о возможной вставке в эти тексты многих суждений посторонних лиц, не заслуживающих никакого доверия.

Ху совершенно правильно и в полном согласии с традицией¹⁾, оценивает деятельность Конфуция, как не-творческую, а исключительно «передатческую», при чем распространяет ее и на И-цзин («Перемены»), и на Чуньцю («Летопись»), как на тексты, давным давно существовавшие и известные.

Далее, Ху не может не остановиться на «Книге о сыновнем благоговении» (Сяо-цзин), камне преткновения критики, сражающейся с традицией²⁾, и решает вопрос об авторитете самого Конфуция отрицательно, как, впрочем, и для многих других книг³⁾, приписываемых учителю.

Наоборот, книга «Суждений и бесед» (Лушьюй), не смотря на то, что она явно — как, впрочем, Ху признает и сам — прошла через много рук, кажется ему заслуживающей величайшего доверия, и он определяет свой операционный материал, главным образом, этою книгой в соединении с трактатом Конфуция в И-цзине и «Летописью» (Чуньцю). Все свое дальнейшее изложение Ху, действительно, строит исключительно на данных, взятых из этих книг и так или иначе скомбинированных.

Так, прежде всего, он, на основании облюбованных традицией текстов⁴⁾, признает, что основною мечтой Конфуция является реформа правительства, и что сам он, как деятель и писатель, принадлежит к числу практических государственных деятелей. Испытав неудачи на этом поприще, Конфуций под конец жизни обратился к преподавательской деятельности, которая, по его расчетам, должна быть обращена ко всем без исключения, и этим именно путем добиться того совершенства изначально хорошей человеческой природы, которое недостижимо при борьбе с уже сформировавшимся обществом.

Успех Конфуция на этом поприще Ху считает весьма серьезным, хотя и не верит, вопреки традиции, в сакральную цифру 3000 учеников, в каковую входили имена людей лишь упомянутых в Лушьюе и, особенно, подсказанных традицией.

¹⁾ Традиция эта начинается со знаменитого откровенного сознания Конфуция в «Суждениях и речах» (Лушьюй, VII, 1): «Я передаю, но не сочиняю, я честно люблю древнее». Она непосредственно связана с оценкой Конфуция, как «учителя», открывшего людям на древность глаза.

²⁾ «Мои мысли — в Чуньцю, мое поведение — в Сяо-цзине» (текст Сяоцзина). Это место Ху считает «вздорными словами, выдуманными ханьскими конфуцианцами, и абсолютно недостоверными».

³⁾ Ху их не перечисляет, но список их очевиден: «Трактаты о ритуале (Ли-цзи), «Домашние изречения» (Цзя-юй) и др.

⁴⁾ «Если бы кто меня взял на службу, то уже в год я мог бы кое что сделать, а в три года все было бы закончено» (Лушьюй XIII, 10); «Если бы кто меня взял на службу, я бы устроил Восточную Чжоу» (т. е. в уделе Лу, на востоке, устроил бы то же, что в Чжоу, на западе — полноправную династию) (Лушьюй, XVII, 5).

Параграф первый заканчивается общезвестными характеристиками и автохарактеристиками Конфуция ¹⁾, вызывающими у Ху то иронию, то восхищение, но кажущимися ему особо значительными.

VI. ИЗЛОЖЕНИЕ. Б) ЭПОХА КУН-ЦЗЫ

Параграф второй трактует об эпохе, современной Конфуцию, характеризуя ее известными словами Мын-цзы (III, 2, 9, 7): «Свет пришел в упадок, правый путь стал неразличим. Кривотолки, ереси, насилия опять появились. Что подданный убивал своего государя — случалось. Что сын убивал своего отца — случалось». Ху сопровождает их также известными примерами, взятыми из Летописи Конфуция и вполне доказывающими сделанные Мын-цзы обобщения.

По этому поводу Ху останавливается на вопросе: что это были за «кривотолки, ереси» (се шо), современные Конфуцию, о которых упоминает Мын-цзы, — к удивлению нашему и сожалению, — их не перечисляющий. В первую очередь — и совершенно правильно — Ху ставит Лао-цзы с его знаменитыми нигилистско-анархическими изречениями, в роде: «В народе голод — из-за того, что его властители съедают много налогов» (гл. 75); или: «Сверхчеловек ²⁾ не добр и не сердечен» ³⁾ (гл. 5); или: «Народ не боится смерти: в чем же смертью его пугать?» (гл. 74); или, наконец: «Отбросьте человеческую сердечность, отрешитесь от совести — и народ возвратится к сынопочитанию и отеческой любви. Отрешитесь от совершенномудрых, отойдите от просвещенных, — и народу это будет выгоднее во сто раз» (гл. 19). — Такова первая ересь, возмущавшая Конфуция.

Затем, кривотолки исходили от некоего Шао Чжэн Мао, которого, в бытность свою начальником по уголовным делам, Конфуций казнил за следующие три провинности: «он, во первых, жил так, что вокруг него образовывались партии и кружки; он говорил так, что мог красноречием своим возбуждать массы; наконец, он был настолько силен, что мог встать против существующего порядка и обособиться» ⁴⁾.

Наконец, Ху оказывает большое внимание еще одному из смутьянов, некоему Дэнси-цзы, которого он считает таким же революционером, как и самого Лао-цзы. Книгу Дэнси-цзы Ху считает поддельной, но некоторые ее слова, вероятно, подлинными. Из них следующие особенно примечательны, хотя и несколько повторяют Лао-цзы: «Небо не проявляет в отношении к людям щедрого добра; государь к народу точно так же... Ведь, небо не может устранить зловредный для человека дух, дать уцелеть тому, кому суждено рано умереть, долговечность человеку хорошему. Вот почему

¹⁾ «Есть грубую пищу, пить воду, свернуть руку в локте и лезть, как на подушку, — радость будет и в этом. А бесчестное богатство и почет для меня — что плывущие тучи» (Луньюй VII, 15). «Я такой человек: в ретивом порыве забываю о еде; когда счастлив, забываю горе и не знаю, что подходит старость» (Луньюй VII, 18). «... Ах, это — тот, который знает, что не удастся, и все-таки делает свое!» (Луньюй XIV, 41).

²⁾ Человек-совершенство, «истинный» человек, объятый неназываемым Дао и отвлеченный от всего земного: Дао-человек.

³⁾ Т. е. не идет навстречу человеку, как настоящий человек, не желающий походить на животное; не заботится о нем, предоставляя ему пасть среди природы, как придется.

⁴⁾ Здесь Ху цитирует уже не тот материал, который сам признал заслуживающим доверия, а подозрительные для всех решительно „Домашние изречения“ (Цзя юй).

оно человеку не оказывает щедрого внимания. Теперь, — когда человек сверлит дыру в стене и становится вором, то это не иначе, как оттого, что какой-то плут его соблазнил и обморочил, — а главное, это всегда происходит от недостатка средств к жизни, от бедности и крайности. А государь непременно хочет применить к нему статью закона, схватить его и казнить. Значит, и у государя в отношении к народу нет доброты и щедрости».

Приведя еще несколько анекдотов, рисующих парадоксально-оппозиционное настроение Дэнси-цзы, Ху делает следующую параллель: как в древней Греции «консерваторы» (шоу цзю пай), в роде Сократа и Платона, ненавидели софистов, так точно и китайские консерваторы типа Конфуция ненавидели этих своих софистов-ересиархов. Так, находим у Конфуция (Луньюй XVII, 18): «Я ненавижу захват пурпуром чистокрасного; ненавижу, когда Чжэнские песни вносят хаос в звуки праведных стихов; ненавижу, когда острый язык рушит царство».

Для понимания учения Конфуция надо, говорит Ху, ясно представлять себе эту эпоху кривотолков и всяческой болтовни в стране «не имеющей правой стези и порядка» (у лао). Тогда, естественно, родится сомнение в том, чтобы все были слепы и беспомощны, чтобы в среде жителей страны не народилась оппозиция. И, действительно, оппозиция была. Ху намечает три оппозиционных течения того времени.

Первое из них он называет течением крайних разрушителей, типа Лао-цзы и Дэнси-цзы.

Второе течение он видит в группе людей, тяготившихся миром и питавших к нему отвращение. Они «с пеплом в сердце» и с разбитыми надеждами, уходили от мира в неизвестные низы, предпочитая жить самым простым образом среди грубых низших слоев народа, лишь бы только не мешаться в творящееся зло. Таковых было во времена Конфуция не мало, и он, судя по тексту «бесед», делал между ними градации: «Мудрые, — одни бегут от мира, другие из данной местности, третьи бегут от неприятных взглядов, четвертые бегут от слов... Сделавших это было 7 человек¹⁾» (Луньюй XIV, 39 — 40).

Действительно, в тексте Луньюя часто встречаем загадочные фигуры людей, насмешливо и неприязненно относившихся ко всем, кто хотел что-то сделать с этим отчаянным миром, в том числе и к Конфуцию. Так, один из них, притворившись юродивым, проехал мимо Конфуция и пропел следующие строфы (Луньюй, XVIII, 5): «Ах, фын! Ах, фын!»²⁾ Как пало твое достоинство!... Перестань, перестань! Гибель на тех, кто ныне идет с правительством!» Другой ученый, «погрузившийся на дно» и смиренно пахущий на поле, как последний из батраков, также доводит до сведения Конфуция через посредство его ученика: «Волны, волны — вот что теперь весь наш мир! И кто даст возможность это изменить? А вот еще что: вместо того, чтобы идти за ученым, бегущим от разных людей, не лучше ли тебе было бы идти за ученым, бегущим от мира? И стал полоть, болсе не отрываясь...» (Луньюй XVIII, 6, 2).

Накопец, третье оппозиционное течение занималось спасением мира: к нему-то и принадлежал Конфуций. Он не одобрял людей, бегущих от

¹⁾ Не названы и никому не доискаться, кто они. Возможно, что это вставка.

²⁾ Фын-феникс, легендарная птица, которая является в мир, когда на престоле сидит образцовый государь и в мире царит идеальный порядок. Здесь под фениксом юродивый насмешливо подразумевает фигуру Конфуция, явившегося водворить этот самый идеальный порядок.

дела приведения хаоса в порядок, и себя от них решительно отгораживал, доходя до откровенного признания в таком роде (Луньей, XVIII, 6, 4): «Нет, нельзя жить вместе с птицами и зверями! Если я не буду с людьми, этими самыми людьми, то с кем же мне быть? Ведь, если бы в мире был путный порядок, то я не стал бы принимать участия в его изменении!»

Заканчивая параграф, Ху приглашает учащегося помнить, что основа конфуцианского учения заключается именно в превращении хаоса в порядок и путь.

VII. ИЗЛОЖЕНИЕ. В) II. 1)

Параграф третий главы о Конфузии излагает теорию И-цзина в крайне индивидуальном, как признает это и сам Ху, подходе, и, следовательно, как оригинальное творчество, подлежит скорее переводу, с большими ссылками и примечаниями, нежели пересказу. Однако, путь статьи, посвященной общему изложению доктрин Конфузия, ясен: он не может идти через явно гипертрофированные части главы, в ущерб иным. Поэтому, откладывая интегральный перевод этого параграфа на некоторое время, перехожу к беглому пересказу основных положений, которые, как эффект остроумия, мне, вообще, кажутся гораздо более удачными, чем данные здесь же их обоснования — процесс и результат весьма опасной эклектики.

Итак, Конфузий, желавший изменить анархию на нечто путное, порядливое, достойное, искал к этому иного способа, нежели прямое воздействие на разум и совесть действующих в мире правителей. С чего же начать?

И вот, он кладет в основание своих принципов следующую истину, извлекаемую автором нашей книги из трактата, приложенного к И-цзину и почитаемого им за подлинный:

«Подданный убивает своего государя. Сын убивает своего отца. Это произошло не в одно утро и не в один вечер; нет — это шло издали и помаленьку, и все оттого, что об этом не было как следует сказано раньше. В тексте «Перемен» читаю: «иду по снегу: твердый лед наступил». Эти слова истине соответствуют».

В связи с этим и реформа общества, погруженного в сплошное злодейство, тоже не является делом одного утра или вечера, а подлежит основательному процессу, начинающему с самых корней. Где ж эти корни реформы общества? По моему, — оговаривается Ху, — они лежат в И-цзине. И он переходит к изложению философии И, заранее предупреждая, что это изложение индивидуально и освобождено от влияния предыдущих авторов, «написавших об И-цзине томы за томами, для вмещения которых нужно несколько комнат», а тем более, — от апокрифических об И-цзине сказаний.

Весь состав И-цзина — книги, которая, как известно, породив огромную о себе литературу на протяжении тысячелетий, продолжает оставаться загадкой, как для синологов-китайцев, так и для синологов-европейцев, — весь состав этой книги Ху Ши распределяет в три категории: а) измененный, б) символы, в) суждений²⁾.

Основная идея «изменений» И лежит в постоянной смене явлений природы. Эта смена обусловлена движением. Движение происходит от

¹⁾ Слово «цзин» значит «каноническая книга» и обычно не присоединяется к названию (Ши, вл. Ши-цзин; Шу, вл. Шу-цзин; И, вл. И-цзин).

²⁾ Терминология дана в соответствии с толкованием и дальнейшим изложением книги Ху Ши.

взаимостолкновения и взаимодействия двух элементарных сил: силы твердой *ян* и силы мягкой *инь*, в совокупности составляющих путь природы и истины ¹⁾.

Эти два начала, твердое и мягкое в И-цзине изображаются графически: одно линией прямой и сплошной, а другое линией прямой, но прерванной и состоящей, следовательно, из двух половин с промежутком. Таким образом, из «высочайшего единства» (Тай цзи) ²⁾ выходят два начала. Они, в свою очередь, рождают четыре начальных формы - диграммы и, далее, восемь триграмм (гуа). Вот где основной, символический принцип эволюции от простейшего к сложнейшему, на котором основано учение Конфуция об И-цзине ³⁾.

К этим двум графическим началам, из которых развиваются диграммы, триграммы и гексаграммы, приурочивается более конкретный образ неба и земли ⁴⁾, как двух начал, обуславливающих жизнь во всем ее дальнейшем, детальном многообразии.

Эта первая конкретная уверенность в том, что элемент символа соответствует элементу природы, при одинаковом процессе их дальнейшего развития от простейшего к сложнейшему, создала в уме Конфуция чисто ассоциативным путем и следующую уверенность в том, что подобным же образом можно знать и будущее: для этого стоит лишь распознать элементы прошлого, а это для любящего древность достижимо.

После проблемы «изменений» от простейшего к сложнейшему Ху излагает проблему символа, принимая за основное положение слова Конфуция в его трактате, приложенном к И-цзину (Си цы): «И (книга) это есть символ», то-есть все изменения, о которых сейчас шла речь, есть символ. Однако, что значит в данном случае слово «символ» и как его приложить к теории И-цзина?

Сделав несколько поисков в словарях и ближайших контекстах слова *сян*, Ху Ши приходит к выводу, что и в этом отношении Конфуций позаимствовался у Лао-цзы, который (в гл. 21) говорит приблизительно ⁵⁾ следующее:

«Дао — это нечто,
И не ясное, и туманное.
Неясное, да! Туманное, да!
— В нем есть символ.
Туманное, да! Неясное, да!
— В нем есть тварь».

Занимался же Конфуций здесь не мыслью во всей ее полноте, а идею образа, предшествующего конкретизации его в творении, которое, таким образом, создается как бы в подражание образу и символу. Отсюда дальнейшее развитие мысли Конфуция, приводящей его к заключению, что, следовательно, все человеческое, вся культурная история человека исходят из символа, развиваясь путем подражания ему, как образу и образцу. Последний же существует или в виде конкретного, зримого в природе, или в виде абстрактного, незримого, но в уме человека исходящем от зримых вещей мира.

¹⁾ Ху Ши совершенно правильно оговаривается здесь, что в этом он видит непосредственное влияние учения Лао-цзы о вещественно-природной самоестественности и самостоятельности вне вмешательства духа и бога.

²⁾ Т. е. простой графической линией, а не Тай цзи, в дальнейшем, сунском учении.

³⁾ В преломлении, конечно, Ху Ши.

⁴⁾ Именно, образ: дьянь-кунь, а не тянь-ди (обычные названия).

⁵⁾ В виду спорных толкований этого места.

Ху приводит далее ряд цитат из трактата Конфуция, свидетельствующих о переходе этих образов один в другой, начиная с примера императора Фуси, сделавшего перевод небесных звезд на небе и следов животных на земле в графические символы *yu*, и кончая дальнейшим развитием этой двойкой символики в конкретном и абстрактном значениях, приписанных к гексаграммам И-цзина, а равно и в последующем развитии образа в вещь, созданную по идее, им полсказанной.

Нет необходимости, замечает Ху, утверждать, что эволюция, подробно перечисляемая в трактате Конфуция, есть эволюция, исторически засвидетельствованная; важно то, что он выразил на примерах весьма отчетливо свою идею, что все вещи и установления человека исходят из разных символов, образов и идей, им предрешенных. А вместе с вещами и установлениями, так же развились и основные учения о нравственности и поведении всех людей.

Третий элемент И-цзина есть, как сказано выше, *ци*, то-есть словесный приговор над тем, что приложено к графике-*yu*, в смысле счастливого или несчастливой оборота данного события, по существу, — оракульная часть И-цзина.

Анализом графической комбинации, составляющей слово *ци* из двух частей, Ху доказывает, что оно должно иметь в И-цзине одно из значений, подсказанных в древнем словаре Шовэнь, — значенье «разрешения тяжбы, приговора», — то же, что английское *judgment*, — и далее, в соответствии с тем, что по этому поводу встречаем в трактате Конфуция, — провиденциальное указание направления, по которому должны идти люди, пользующиеся текстом оракула. Отсюда «символ» (сян) есть нечто статическое, а «суждение» *ци* есть нечто динамическое, движущее человеком; при этом последнее, в зависимости от своего характера, может быть положительным, направляющим и отрицательным, то или иное плохое воспрещающим.

Таким образом, вся сущность И-цзина, будучи гадательной в основе, была использована Конфуцием в его трактате, как философское миропонимание, сводящееся к следующей схеме.

Все вещи и твари мира изменяются без конца и предела. Изменяясь, они проходят эволюцию от простейших и яснейших к сложнейшим и сокровеннейшим.

Все вещи и установления человеческого общества происходят из самых простых элементов-образов, и культурная история человечества есть история этих вещей и институтов, конкретизированных из отвлеченных образов-символов.

Все идеальные образы, изложенные в И-цзине, в их динамической жизни, направляются в сторону несчастья или удачи, и словесный приговор, изложенный при каждой гексаграмме, или совет человека к добру и правоте, или же уклоняет его от зла.

VIII. ИЗЛОЖЕНИЕ. Г). ВЫПРЯМЛЕНИЕ ИМЕН

В параграфе четвертом Ху Ши переходит к рассмотрению важнейшего из всех принципов, на которых строилось учение Конфуция, — так называемого «выпрямления слов-имен», или слов-терминов (чжэи мин).

Этот совершенно правильно оцененный им принцип он выводит непосредственно из трех предыдущих принципов И-цзина, в преломлении Конфуция, — по своей же теории, — следующим образом.

Как было указано, первый принцип Конфуэива И-цзина состоит в том, что всякая эволюция идет от неуловимо-неясного к отчетливо-ясному, от легкого и простого к сложному и скрытому. В приложении к истории событий, непосредственно ему предшествующих и современных, Кун выражает это в таких словах: «Подданный убивает своего государя, сын убивает своего отца — все это не дело одного утра или одного вечера. Нет, — все это просачивалось понемногу и постепенно. Происходило это от того, что заранее об этом не было разговоров, суждений. Это, как говорит И-цзин, — «Иду по шнею: твердые льды наступают». Или далее, еще так: «Изменения (И) — это высшее проициание глубоко-скрытого смысла и исследование стимула». В этом первый принцип Конфуэия в приложении к учению о реформе человека: для того, чтобы предупредить зло в его корне, надо понимать рождение мысли до ее проявления и возникновение стимула до оформления факта.

Второй принцип теории И-цзина, по учению Конфуэия (в толковании Ху Ши), гласит, что все вещи и институты человека исходят из соответствующих символов, иначе говоря, символ есть стимул культурных установлений человека. Символ — это, с одной стороны, мысль; с другой — ее пменование в языке человека, — слово.

Теория символа, взятая из И-цзина, в дальнейшем учении Конфуэия имеет следующее тройное проявление.

Во-первых, символ, как живое начало вещей, вызвал в учении Конфуэия внимание к источку мысли и стимулу поведения.

Во-вторых, символ, претворенный в слово, вызвал идею выправления слов - пмен.

В-третьих, символ, как объект подражания, вызвал в учении Конфуэия о воспитании человека и управлении им утверждение о необходимости образцового поведения, личного «выправления» для «выправления» других, воспитания их при посредстве собственных достижений (дэ).

Третий принцип И-цзина для Конфуэия был, как пояснил уже нам автор, «приговор» (цзы), направляющий человеческую мысль и действие и определяющий их последствия. Отсюда непосредственный, с его же слов, вывод: «долг велит внести праведное начало в народное богатство, внести правду в слова, воспретить людям творить неправду».

Учение о «выправлении» пмен, как известно, имеет свое основное выражение в «Суждениях» (Лушьюй, XIII, 3):

«Цзы Лу сказал: Вэйский князь ожидает, что Вы займетесь у него управлением. Что Вы будете делать прежде всего другого? — Он (Конфуэий) отвечал: Что непременно нужно — это выправление пмен(-слов). — Цзы Лу сказал: Это?.. Ну и далеко ж Вы заходите!.. К чему эти «выправления?» — Он ответил: Ты груб, мой Ю (Цзы Лу)! Человек настоящего благородства, раз чего не знает, то держит себя в отношении к этим вещам, как человек с недостатком... Если названия вещей не будут выправлены, слова не будут послушны. Если же слова не будут послушны, то дела не будут делаться, как следует. Если дела не будут делаться, как следует, то образцовое чинное поведение и образцовая торжественная музыка не будут процветать. Если они процветать не будут, то наказания виновных людей не попадут в точку правды. А если так, то народу некуда будет девать свои ноги и руки... Вот почему, муж подлинного благородства раз что назвал, обязательно может высказать; а раз высказал, то непременно сделает... Ибо муж подлинного благородства в своих словах не допустит ничего небрежного!»

Рассмотрим внимательнее эти слова Конфуция.

Что значит: «если названия вещей не будут выправлены, то слова не будут послушны?» — «Слова» — это соединение слов-имен. Если эти элементы речи не будут иметь точнейшего соответствия правде вещей, то никакой речи не получится ¹⁾.

Вот пример из тех же «Суждений и бесед» (Луньюй, VI, 23):

— «Он сказал: «Рог» если не рог, то это рог, что ли? рог, что ли?»

«Рог», как известно, есть винный сосуд в форме рога. Сначала это и был рог, но потом рогом стали называть всякий винный сосуд большой вместимости, независимо от его формы. Отсюда проия Конфуция над речью, не соответствующей мысли и превращенной в абсурд,—ирония распространная, разумеется, и на иные вещи.

Другой пример:

«*Правление*» людьми есть именно *выправление*. Ты руководись *правильным*, — тогда кто посмеет быть *неправым*?»

Как известно, знак *чжэн* «правление» и знак *чжэн* «выправление» отличаются только добавочным к первому знаком-определителем, и, очевидно, то же самое слово. Применимо ли понятие «правления» в смысле правого выправления неправого к глупым князьям и хищным правителям, характерным для времени, когда жил Конфуций?

Опять пример абсурдной фразы из за несоответствия слов истине вещей.

Таким образом, Конфуций желал ввести общепризнанную точность номенклатуры правого и неправого, истинного и поддельного, что и подтверждается в теориях «выправления слов», которые мы находим у позднейших писателей, в роде Сюнь-цзы.

Далее, слова Конфуция, угрожающе непоследовательной речи ее неизбежным развитием в прямую гибель культурных институтов, — в роде торжественно-чиного повеления и таковой же, не подающейся похотливому вожделению и приспособлению, музыки, — а затем и в гибель всякого правосудия, являются прямым развитием одной и той же мысли.

Наконец, самым полным образом Конфуций высказал свою идею «выправления слов» в следующем виде (Луньюй, XII, 11).

— «Князь Удела Ци, Цзин-Гун, спросил Конфуция о правлении народом. Конфуций отвечал: государь будь государем, подданный подданным, отец отцом, сын сыном! — Князь сказал: Отлично! Ведь, если государь не будет государем, а подданный подданным, отец отцом, а сын сыном, то сколько б у меня ни было зерна, удастся ль его есть мне? (т. е. будет анархия)».

Вот где полное развитие иронии Конфуция над рогом-сосудом, потерявшим форму и смысл. Так и все вещи на свете: без выправления превращаются в абсурд.

Как же Конфуций приступил к этому самому «выправлению», необходимость которого он вывел из графических эволюций загадочного И-цзиня?

Читаем еще раз у Мын-цзы (Ш, 2, 9, 7).

— «Мир падал, правый путь умирал. Кривые толки и злодейство появились снова. Подданный убивал государя — и это было. Сын убивал отца — было и это. Конфуций испугался и написал свою «Летопись» (Чунь Цю). Эта летопись — дело о сыне неба (государе). Вот почему Кон-

¹⁾ Это толкование принадлежит пока только Ху Ши.

Фуцый говорят: Те, кто меня знает,—знают только по моей Летописи; те, кто меня осуждают, — по той же Летописи!» И далее:

— « Во времена оны император Юй укротил потоц, и поднебесная страна пришла к ровному благополучию. Чжоуский гун («граф») соединил под своим авторитетом и варваров *и* и варваров *ди*; он прогнал диких зверей: и народ насладился спокойствием. Конфуций закончил свою Летопись, — и тогда все бунтари-подданные, все разбойники испугались».

Таким образом, вся Летопись есть практическое осуществление этого самого «выправления имен-слов», о котором говорил Конфуций. Эта Летопись, несомненно, книга с глубоким смыслом и большим значением, что видно хотя бы из слов Мын-цзы, который в другом месте (IV, 2, 21, 1) говорит еще так:

— «Следы державно-царских правителей были выжжены, и древний стих исчез. Древний стих исчез, — после него появилась Летопись. Цзиньские анналы *шэн*, Чусские — *таоу*, Лусские Чуньцю — это одно и то же. Дела, о которых они говорят, — дела Цисского Хуаня, Цзиньского Вэня (предводителей уделов); их текст — текст исторических записей. Конфуций сказал: Что до смысла моей Летописи, то я позволю себе его присвоить».

Даже такой писатель, как Чжуан-цзы, в своих главах вдоволь наиздевавшийся над Конфуцием и его учением, — даже он говорит, что Чунь-цю «написана для речи об именах и им присвоенной доле».

Следовательно, Летопись есть, действительно, книга с большим, хотя и не всегда уловимым смыслом, а не просто летописная хроника, — тем более не «придворная рвань», как говорят некоторые. Конфуций тоже не был каким-то бестолковым человеком, прославившим себя нечитаемыми анналами.

Для понимания этой Летописи нужно использовать комментарии к ней Гунъяна и Гуляна, а не позднейшего Цзо, который никуда не годен; — все это независимо от того, чей текст древнее.

Есть три принципа, легших в основу формирования текста Чуньцю, ее стиля.

Принцип первый — это настоящее «выправление имен-слов», в смысле-филологическом, грамматическом. Примером могут служить целые ряды выписок из Чуньцю, где, как отметили вышеназванные комментаторы, текст обработан, вопреки нормальной конструкции, во имя логической правды и наибольшего психического воздействия на читателя. В этом, как справедливо отмечает корифей ханьской учености Дун Чжушунь (II в. до Р. Х.), Конфуций полностью проявил свой завет ни на волосок не допускать небрежности в словах и поступках.

Вторым принципом Летописи является «утверждение названий-слов и присвоенных им судьбою долей», иначе говоря, суждение над распорядком людей по их высшим и низшим положениям. Речь идет об узурпации титула сеньора (*ван*), которую практиковали одни за другим его Чжоуские вассалы, пользуясь его фактической слабостью и пустив на ветер все слова о честности и лояльности. Конфуций, при виде этой анархической борьбы сильных предводителей, уносился мыслью за несколько веков назад, когда удельный порядок был строг и общество делилось по установленным ступеням. Стоит только вспомнить известные места из «Суждений и бесед», где Конфуций осуждает узурпацию прерогатив установленной законной власти даже в таких ее проявлениях, как гимны, распеваемые при жертвоприношениях в храме вопреки известным статутам.

Конфуций, конечно, знал, что прежнего державного правопорядка ему фактически не восстановить, но зато в своей Летописи он дал себе полную волю и, например, фактически присвоивших себе титул государя князей титулует терминами, восходящими к основному, полтысячи лет тому назад создавшемуся правопорядку. Точно так же их действия по отношению к законному государю он характеризует былыми терминами удельных взаимоотношений. Наконец, совершенно не существующую к его времени царскую инвеституру Конфуций регулярно, при каждом преемнике Луской власти, помечает в знаменитой формуле: «Весна. Государева первая луна», — в той самой формуле, которую идущий дальше других комментатор Гунъян распространяет даже не на современного Чжоуского государя, а на основателя династии Вэнь Ваня. — Таков приговор Конфуция над современностью-фактом.

Третьим принципом стиля-судьи в Летописи являются, как известно, плюсы и минусы, ставимые над человеческими, зарегистрированными в Летописи деяниями, так называемые «похвалы и порицания» (бао бянь). Сыма Цянь характеризует этот наиболее важный принцип следующими словами, взятыми у того же, упомянутого выше Дуи Чжуншу: «Летопись Чуньцю выявляет путь трех древних властителей и судит о деяниях людей, в ней упоминаемых. Она отчетливо различает все, в чем люди могут усумниться, дает свет правде и неправде, утверждает колеблющихся: хорошее признает хорошим, а дурное дурным; людей прекрасных величает, подлых презирает... Это самый высший путь истинного государя!»

Таким образом, «приговоры» (цзы), выведенные Конфуцием, как третий и важнейший принцип И-цзиня, и в Чуньцю точно так же являются третьим и важнейшим ее принципом. И здесь они руководят поступками людей, устрашая тех, чья воля колеблется по пути к злодейству, в чем бы последнее ни выражалось.

Примеры из Летописи, в которых сообщения об убийствах государей стилистически обставлены так, что приговор виден без вмешательства в лапидарный текст хроникки хотя бы одного субъективного слова, всем известны ¹⁾. И если бы не было в этом стиле и руководящем им принципе досадных отступлений и противоречий, для которых схоластики всех времен искали оправданий, можно было бы искренне дивиться такому подьему духа и ума (цзиншэнь).

Однако, этот же принцип возведения исторической неправды в идеальное начало может показаться детским задором. Тем не менее, самая серьезная роль, которую он сыграл в истории китайской мысли и науки, повелительно запрещает вдумчивому ученому подчиняться первому впечатлению.

И первое значение Летописи для китайской науки есть значение литературно-филологическое. Завет Конфуция—не допускать в своей речи никакой случайности и небрежности—сказался на духе китайских комментаторов, начиная с Гунъяна и Гуляна и на всем духе строгих конфуцианских школ, давших основу и содержание китайской филологии.

Второе значение Летописи заключается в дальнейшем развитии идеи «высравления слов-имен» и приведения их в соответствие с действительностью, вопреки процессу их смыслового обростания у писателей типа Сюнь-цзы, Мо-цзы, Ян Чжу, давших основание китайской науки логики, подобно тому, как Сократ положил основание логики в Греции.

¹⁾ Перечислять их, в виду сложности их толкования, здесь было бы слишком громоздко.

Наконец, — и это важнее всего прочего, — Летопись имела решающее и огромное, ни с чем несравнимое значение для китайской историографии. Стоит только почтить знаменитое предисловие первого историка, Сыма Цяня, не говоря о всем его труде. Стоит только перелистать сунскую сводную историю и развитую в ней Чжу Си (ее редактором) формальную и основную идеологию.

Однако, Чуньдью надо рассматривать исключительно, как документ, свидетельствующий о фактическом приложении принципа Конфуция, называемого им «выправлением имен», и отнюдь не следует считать это образцовой историей Китая. История должна быть правильным суждением о точно воспроизведенном факте, и Чуньдью, отражающая факт эмоционально, является памятником чисто субъективного подхода к действительности, не имеющим никакого научного значения и, в основе своей, даже никакого назначения. Этого не знали наши китайские историки, предпочитавшие стилистическую казнь событий их основной, научной критике. Яд Чуньдью очень велик: он превратил китайскую историографию в субъективно-традиционную литературу.

IX. ИЗЛОЖЕНИЕ. Д) «ЕДИНЫМ ПРОНИКНУТОЕ»

Несмотря на столь определенный и обещающий заголовок, пятый параграф главы Ху Ши о Конфуции, вместо синтеза всего учения, дает запутанный паноптикум всего того, что не вместились в предыдущие главы, и поэтому изложение, верное оригиналу, не может не страдать тем же.

В главе XV (§ 2) Лунъюя находим следующий разговор Конфуция с Цзы Гуном:

— «Он сказал: Цы! Ты меня считаешь многоученым и знающим, — так? — Отвечал: Так! А разве нет? — Сказал: Нет. Я единым проникаю!»

Понятно, что подобная загадочность, не разрешенная в самом тексте классика, породила бесконечную литературу комментаторов, строивших на этом параграфе синтез всего учения Конфуция. Впрочем, есть и вариант этого параграфа, находящийся в другом месте Лунъюя¹⁾ (IV, 15), разрешающий это загадочное исповедание, — на этот раз перед другим учеником, Цзэн Цзы, — притом далеко не столь ожидавшимся исчерпывающим образом. Впрочем, вот как смотрит на все это Ху Ши.

Параграф гласит:

— «Он сказал: Цань! Мой путь единым проникает. — Цзэн Цзы сказал: Да! — Он вышел. Ученики спросили: Что это значит? — Цзэн Цзы ответил: Путь учителя — это верность другим и внимание к другим — только!»

Весь вопрос в том, каково истинное значение терминов *чжун* и *шу*, предварительно переданных вышеписанными словами.

Ясно, что Конфуций говорит о своем целостном мировоззрении, сводящемся к чему-то единому, но исчерпывающему, наиболее важному. Что же это такое?

Традиционные комментаторы дают этим двум важным словам, призванным решить проблему всего учения Конфуция, следующее толкование: «исчерпать всю свою душу и себя ввести в других». Ху Ши протестует против этого толкования, находя его слишком узким. Он обращается к другим древним текстам²⁾ и их современным толкователям, дающим оригинальные,

¹⁾ Как весьма часто встречается в хаотическом Лунъюе.

²⁾ В роде текста Ли (Регламента церемониалов) редакции старшего Дай.

новые подходы к этому загадочному тексту, и выясняет, что оба эти термина («чжун» и «шу») друг другу очень близки, — во всяком случае, не легко различимы, — при чем общий их смысл тяготеет к исповеданному в Луньое суждению обо всем делом по одному данному, способности к распространительному суждению, а не исключительно к моральному, очень ценному миссионерами *specto*: «не распространять на других того, чего желаешь себе» (Чжун Юн и Лунь юй).

В виду этого неудивительно, что собственную мысль Конфуций очень ценит, как то видим в Луньое (II, 15):

— «Он сказал: Учиться и не думать — ничто. Думать и не учиться — погибель!»

Однако, здесь же мы встречаемся с еще более сильным мотивом, чем цена размышления, а именно: цена учения, усвоения. Читаем в Луньое (XV, 30):

— «Он сказал: Я, бывало, целый день не ем, всю ночь не сплю, — чтобы думать. Бесполезно: лучше учиться!»

Сначала подобное положение кажется безвредным, и некоторые наводит на сближение его с положением Канта (Кан Дэ): «эмоция без мысли слепа, мысль без эмоции пуста». Однако, «изучение», о котором говорит Конфуций, не тождественно с эмоцией Канта. «Изучение» это не из опыта непосредственных восприятий уха и глаза, ими же проверяемых, но, как он сам говорит, типа иного: с одной стороны, правда, это — «много слышать и видеть, запомнить», но с другой — «любить древнее, и искать в нем со всем усердием», «быть широко начитанным в литературе». Таким образом, эта ученость — чисто книжная, литературная традиция.

Эта ученость, впрочем, отпугивала кое-кого из наиболее самостоятельных и энергичных учеников Конфуция. Так, порывистый Цзы Лу говорит об одном из своих конкурентов (XI, 24):

— «У него будет народ, у него будут алтари земледельческих богов, к чему ему учиться?»

Конфуций по существу ничего не мог возразить и ограничился тем, что ученика выбрал. Другой ученик, «великолепный» Цзы Чжан говорит несколько иначе, но тоже желает миновать науку, рекомендуемую Конфуцием:

— «Если достойный человек, при виде опасности, готов положить свою жизнь, при виде барыша думает о совести, при церемониале думает о благоговении, при трауре думает о скорбном, то вот и достаточно!»

В дальнейшем, как известно, подобное направление развилось в секту конфуцианцев, приверженцев морали в ущерб книжной теории¹⁾.

Таким образом, можно утверждать, что это «единое, все пронизывающее» стремление Конфуция к мысли и науке, которое кажется сначала очень хорошим, превращается впоследствии в книжную выучку, и китайское образование на целые тысячелетия было во власти этого понимания вещей, так что создание типа дрянного (Фэйю) начетчика есть зло, прямо отсюда проистекшее.

Теперь обратимся вспять и рассмотрим эти знаменитые слова *чжун* и *шу*, которые мы определили как распространение идеи, обобщение ее на других людях, под углом зрения чисто житейской философии.

Читаем в Луньое (XV, 23):

— «Цзы Гун спросил: Нет ли одного такого слова, которым можно было бы руководиться в целой жизни? — Он сказал: Это — распространение на других (шу); чего сам не хочешь, не распространяй на других».

¹⁾ Представителем этой секты был сунский ученый и поэт Лу Цзююань (XII в.).

Позднейшие трактаты (Дасио и Чжун Юн), как известно, это положение поддержали и углубили, приписав, между прочим, слову *шу* (в соединении с *чжун*) огромное значение чего-то «недалеко отстоящего от истинного пути». Кроме того, и у Мын-цзы об этом сказано достаточно подробно, например, в такой форме (I, 1, 7, 12):

— «Почитая, как старых, своих старых, это же примени и к старикам чужим. Привечая свою молодежь, как молодежь, это еще примени и к чужим юношам... То, чем древние люди далеко превосходили других (нынешних), не иное, чем это самое: они умели только распространять на других то, что делали для себя...»

Таким образом, и в китайской морали слово *шу* значит «распространение на других, таких же, как я, людей». Это и есть «единое, все пронизывающее». Здесь мы приходим в теснейшее соприкосновение с учением Конфуция о «выпрямлении имен - слов», особенно если сблизим учение о *шу* «трактовании других, как себя» с учением о понятии, обозначаемом словом *жэнь*, которое в древнем словаре Шовэнь считается синонимом *шу*, ибо в том же Луньюе (XII, 2) Конфуций определяет это слово все тем же неделанием другим того, чего не желаешь себе.

Однако, это понятие человечности, гуманности, человеколюбия, входящее в общий смысл слова *жэнь*, сильно отличается от того понятия всеобщей любви ко всем, которое, как известно, является основой учения Мо-цзы (V — IV вв. до Р. Хр). Конфуций в исходном пункте своего учения о *жэнь*, т. е. в речах о любви к родным, выражающейся в паружном поведении, делает основные и резкие градации, от ближайших к наиболее дальним.

Слово *жэнь* имеет, однако, гораздо более широкое значение и применение, нежели простая любовь к людям. Достаточно привести хотя бы следующие места из Луньюя:

— «Янь Юань спросил, что значит *жэнь*. — Он сказал: Победить себя и вернуться к чинному порядку (*ли*) — вот что есть *жэнь*... — Янь Юань сказал: Прошу позволения спросить о содержании этого. — Он сказал: Если не чинно, не смотри; если не чинно, не слушай; если не чинно, не говори; если не чинно, не двигайся» (XII, 1).

— «Чжун Гун спросил, как понимать *жэнь*. — Он сказал: Выйдя за ворота, делай, как будто видишь большого гостя; обращай с народом, словно участвуешь в великом жертвоприношении; чего не желаешь сам, не применяй к другим; тогда в стране твоей не будет обид и в доме твоём обид не будет» (XII, 2).

— «Сыма Ню спросил, как понимать *жэнь*. — Он сказал: «Человек человеческий, — его слова сдержанны (*жэнь*).

— «Фань Чи спросил, как понимать *жэнь*. — Он сказал: «Сидя дома, быть вежливо-уважительным; занимаясь делами, быть вежливо-почтительным; быть верным и честным в обращении с людьми»...

Ясно, что во всех этих примерах слово *жэнь* выходит за пределы значения человеколюбия, и если внимательно всмотреться в эти фразы, то можно вывести из них, что слово *жэнь* означает закон человека, человеческое начало.

И действительно, в Чжун Юне находим прямое определение *жэнь*: *Жэнь* это *жэнь* - человек. То же и у Мын-цзы. Понятно, что при том большом значении, которое Конфуций придавал словам, как именам вещей, людей и их действий, производя, например, слово «правительство» от слова «прямой, правый» (*чжэнь*) и требуя реализации номенклатуры, в данном

случае поступил так же и требовал, чтобы слово *жэнь*, в приложении к чему угодно, требовало полного изъяснения истинно-человеческого начала.

Надо заметить при этом, что позднейшие толкователи, в роде Чжу Си, внесли в это понятие произвольные определения, в роде «отсутствия личных стремлений и совпадения с небесной правдой». Это не совпадает с основной идеей Конфуция.

Цай Цземинь в своей «Истории китайской этики» говорит, что Конфуциевое *жэнь* есть обобщение всего лучшего, законченное совершенство личности. Эти слова очень справедливы.

Теперь, что касается термина *цзюнь цзы*, часто употребляемого Конфуцием в его учении, то в основе своей это словосочетание означает сына государя, в противоположность «мелкому человеку», т. е. обозначает высший слой интеллигенции, в отличие от простого народа. Достаточно привести это словоупотребление в песнях и одах Ши-цзина, где оно, конечно, не отличается от позднейших: «сын князя» (гун-цзы), «министр» и пр. — все в том же значении «барин, благородный человек». С течением времени феодальный порядок пришел к концу, сословные отличия заменились личными, и Конфуций уже употребляет этот термин в значении человека высоких достоинств, высоко морального и, по крайней мере, могущего выявить полностью истинно-человеческое достоинство — *жэнь*.

Поэтому, в Луньюе читаем (XIV, 7):

— «Он сказал: Человек благородства, но не человечески-совершенный, бывает. Никогда не бывало мелкого человека, человечески-совершенного».

Из дальнейших определений *цзюнь цзы* в Луньюе видно, что этим термином обозначается образцовая личность, воплощение идеала, взлелеянного Конфуцием, и, главным образом, соответствие имени с сущностью, как мы уже видели на известном его изречении: «государь будь государем, подданный — подданным, отец — отцом, сын — сыном», — и все это в общем идеале: достижения высших достоинств (*цжи шань*).

В Великом Учении (Да Сюэ) читаем следующие фразы:

— «Как государь, основывайся на истинно-человеческом; как подданный государя, основывайся на благоговении; как сын, — на сыновнем благочестии; как отец, — на любвеобильии; при сношениях с соотечественниками, в основу бери честность и доверие».

Вот начала конфуцианской этики и учения об устоях общества, вытекающие из предыдущего. Окончательно они формулированы в Чжун Юне, в виде «пяти общих путей»: государь — подданный, отец — сын, муж — жена, старший — младший братья, друзья, но и в других классиках они встречаются в вариантах. Эти начала, особенно у Мын-цзы, дают возможность понимать «человеколюбие» — *жэнь* весьма ограниченно и проводить отчетливую разницу между учением о доброте у Конфуция и у Мо-цзы, не говоря уже об эгоистическом учении Ян Чжу.

Помимо образцовой этики Конфуций проповедывал образцовую рациональность поведения человека в его стимулах. Читаем в Луньюе (II, 10): — «Смотри, почему он так себя ведет; наблюдай, как он поступает; разгляди, на чем он основан (т. е. на каких привычках он тверд)».

Иначе говоря, надо наблюдать, прежде всего, над стимулом поведения человека, во вторых, — над его направлением; и наконец, над его уровнем.

Все это хорошо, но, к сожалению, Конфуций иногда обращал слишком большое внимание на стимул, что в дальнейшем вызвало у конфуцианцев пренебрежение ко второму и третьему этапам поведения. И действительно, в Луньюе он очень определенно говорит о том, что, например,

важен не самый факт кормления человеком родителей, имеющийся на лицо у собак и лошадей, а особое благоговение; иначе, какая разница между человеком и скотом? И далее: если есть воля к совершенному человеческому началу, то ничего дурного не получится.

Конечно, все эти утверждения правильны, и ясно, что весь чинный ритуал поведения, проповедуемый Конфуцием, без чистых и честных мотивов, превращается в пустую букву. Однако, ненавидя корыстных правителей и чиновников, он слишком резко различал в их стимулах корысть и совесть, говоря, например, что совестью руководится только благородный человек; но сам он, в то же время, не был вполне убежден в торжестве бескорыстия.

Конфуций доводил свое учение о стимулах поведения до крайности, сожалея, например, что нет людей, которые так же естественно любили бы духовные достоинства, как они любят женскую красоту; чтобы радоваться им всей душой, а не только стремились к ним из общеразумной целесообразности; чтобы зло было для них столь же отвратительным, как зловоние, и т. д. Да и сам о себе он говорил, что к концу жизни он в своих поступках следовал уже только своим влечениям, которые, однако, не переходили образцовой закономерности.

Этот произвольный, естественный уклон к добру вырабатывается, как видно из речей Конфуция, воспитанием, а лучшим способом этого воспитания является «выпрямление имен — слов» и суровый приговор над человеческими действиями, — принципы Чуньдью.

Наконец, Конфуций сосредоточил свое внимание на *ли* — обряде, и обрядо-образном поведении и *йо* — музыке. Градацию достижений в его науке он иногда определял так:

— «Вдохновляйся древней поэзией (Ши), установись в обрядном поведении, завершайся в музыке».

Без важно-серьезного начала в поведении (*ли*) вежливость есть только беспокойство; храбрость — мятежничество, и т. д.

Воспитанный в поучительной поэзии древних людей, в их музыке и важном поведении человек благородства пзлучает на людей свою, теперь уже естественную благодать, и «мелкий народ» гнется перед ним, как перед ветром трава.

И это влияние личности, воспитывающей народ, а не князей, для него было единственно приемлемым. Он ненавидел репрессию и режим.

Х. ДОСТОИНСТВА СИНТЕЗА ХУ

Вот перед нами картина учения Конфуция в изложении американизованного китайца, занимающегося философией по европейским методам.

Следы этого влияния не трудно усмотреть даже в мелочах. Так, старший китаец без вреда для своей репутации, и даже без явной опасности, не мог бы спокойно иронизировать над Конфуцием в тех местах, где он искренне подозревал бы лицемерие. Ему нужно было бы, наоборот, приложить все усилия к замаскированию обнаруженной бреши и даже к ее оправданию. Далее, не всякий китаец старого времени признал бы, что Конфуций был под влиянием Лао-цзы; что Чуньдью, как документ, жива и непригодна для историографа, и многое другое.

Совершенно правильно указано у Ху, что своим «выпрямлением имен» Конфуций положил основу китайской филологии и таким образом в наш научный обиход поступает, может быть, и не очень новая, но хорошо

аргументированная мысль. Совершенно правильно также выявлено доставлявшее сполоху столько хлопот значение термина *жэнь*. Что вышеупомянутое «выпрямление имен» есть центральное место в учении Конфуция, и что всю систему надо строить именно на этом положении, тоже, повидимому, правильно и входит отныне в учебный обиход. Даже рискованный подход к термину *цы*, как к судейскому приговору над фактом и человеком, можно учесть, как научное дерзание, если и временное, то, во всяком случае, достаточно остроумное и наводящее на размышления.

Более крупным плюсом Ху Ши является принадлежащая ему честь крупного приговора над Чунью, как над особым видом философомы, оперирующей над историческим содержанием, но от него отвлеченной. Европейцам есть чему на этих страницах поучиться. А главное—Ху Ши принадлежит отсюда честь признания за Чунью крупнейшего значения для истории китайской философии и разрушения тяготевшего над этим памятником кошмара насмешек и недоразумений, дававшего себя знать всем европейским исследователям, искавшим только факта и презрительно не понимавшим лежащую в основе произведения неотступную, маниакальную идею Конфуция о «выпрямлении имен», искаженных сбившимся с толку человечеством.

XI. М П Н У С Ы

При всех этих больших, с моей точки зрения, достоинствах, я вижу у Ху Ши на протяжении сорока страниц его главы о Кун-цзы целый ряд мелких и крупных недостатков.

Начать с того, что весь § 5, говорящий о «едином, пронизывающем» начале, словно нарочно изложен так, что никакого единства здесь не отыскать: наоборот, как будто все сделано для того, чтобы в этот параграф уложить не уложившееся в предыдущие.

Раздражают эти непоследовательные скачки от объяснения терминов *чжун* и *шу* к изложению основ науки (стр. 109), от термина *жэнь* к термину *цзюнь-цзы* и т. д.

На стр. 72 Ху черпает свидетельское показание в так называемых «Домашних беседах» (Цзяюй),—сочинении, которое сам же он на стр. 123 признает ненадежным, апокрифическим. Ясно определив состав своих надежных текстов, на стр. 112 он вводит какие-то хаотические «древние книги» (гу шуан шэ). На стр. 72—73 он делает совершенно не укладывающийся ни в какой масштаб этюд Дэней-цзы, посвятив Лао-цзы, главному ересиарху, с точки зрения Кун-цзы, всего три строчки. Далее, считая Конфуция «практическим политическим писателем» (шыспиды чжэнчжы цзя), он все же выводит его, как самого отвлеченного философа.

Такова бьющая в глаза и часто встречающаяся у Ху непоследовательность. Перехожу теперь к обнаружению у него многих пунктов недостаточности, отлично в то же время учитывая размеры главы и все остальные пропорции.

Так, изложение учения Конфуция до И-цзина дает мало нового, даже по сравнению с Prolegomena'ми Лэши. При суждении о Лунье Ху забыл сравнить его стиль с другими текстами, а сделать это очень важно. Говоря о влиянии Конфуция на дальнейшее течение китайской мысли, Ху забыл упомянуть о самом важном, а именно, о том, что Конфуций положил основание единственно серьезной китайской науке, достижениями которой европеец доселе пользуется с большой выгодой—археологии.

Очень странно читать о столь роковом влиянии Лао-цзы на Кун-цзы в двух словах, на стр. 79. Правда, Лао-цзы основательно помещен в первую очередь среди «кривотолков» и ересей, осужденных Конфуцием, но не указано, что он, хотя бы и скрыто, является, как антипод, его вечным противником (стр. 72). Учение о *жэнь*, изложенное, как я сказал выше, очень хорошо, все же недостаточно оттенено антитезами из Лао-цзы, дающими очень хороший подход к истинному значению конфуцианского термина. То же надо сказать и о других важнейших терминах и скрытых за ними системах мысли, как например, *сио* — наука (стр. 110), музыка (стр. 122), и особенно *ли* — «деремонное поведение» — столп и утверждение конфуцианской истины.

Недостаточность эта переходит в вопиющие лакуны, лишающие, на мой взгляд, книгу Ху Ши того значения, которое она могла бы иметь при должной полноте.

Так, биографию Конфуция, спорную, сухую, бесцветную, детскую у всех синологов, он не считает долгом изложить: все-де китайцы с ней знакомы. На самом же деле, это хваленое знакомство граничит с убожеством, ибо приобретается из хрестоматий, или, в лучшем случае, из повествования Сыма Цяня, обработка которого *Шаванну* стоила больших и сложных трудов. Изложение ее совершенно необходимо.

Среди пунктов, на которых держится система Конфуция, не упомянуто *вэнь*, исключительно трудный для перевода и учета термин, которым Конфуций обозначает благодать древности, на нем почившую.

Конфуций, как полемист с Лао-цзы, почти не затронут, что лишает изложение его доктрины серьезного значения.

А главное, — у Ху нет речи о термине *шэн* (приблизительно: совершенномудрый), которым Конфуций обозначает своего сверхчеловека земли, противопоставляя его астральному небожителю *шэн*'у Лао-цзы. Говорить об учении Конфуция, не излагая теории *шэн*'ства, то же, что, говоря об учении Христа, забыть о сыне божием. Совершенно недопустимая лакуна.

Наконец, излагая свои суждения о Конфуции, Ху игнорирует свод предшественников и, в особенности, европейских синологов, не говоря уже о синологах японских, у которых он, вне всякого сомнения, заимствовал весь новый остов старой ткани. Таким образом, научная ответственность Ху ничем не обнаружена, и это лишает нас возможности считать с его трудом, как с научным исследованием по современным методам, о которых он столь долго и обстоятельно говорил в своей вводной статье.

Есть еще у него целый ряд спорных и сомнительных приемов суждения, над которыми нельзя не задуматься.

Так, сомнительна его аргументация об основоположениях логики, исходящих из учения о «выпрямленных именах» (стр. 104). Выражение «слова будут непокорны» истолковано не без явных усилий и спорно (стр. 95). С текстом Ху зачастую расправляется эклектическим приемом, ища где-нибудь подходящий для себя вариант и браня всех, кто утверждает иное. Нельзя, как будто, заключать о подделке книги только потому, что собственные имена даны не в той форме, в которой мы бы их ожидали из уст автора неподделанного текста: ведь, это легко могло бы быть эффектом позднейшей редакции, оставившей весь прочий текст в покое. Нельзя также категорически отметить традицию Цзо (Цзочжуани), как совершенно «негодную» и не ввести в свой научный обиход Ли-цзи, единственный систематический свод учений о важнейшем начале конфуцианства, так называемых «церемониях» и т. д.

Но центром моих возражений является все тот же загадочный И-цзин.

Сомнительно, чтобы та смелость, с которой Ху берется за использование в своих целях И-цзина, была ему и впрямь по плечу. Если дать волю своему эклектизму в этом направлении, то из И-цзина, вообще, можно вывести что угодно, чему, между прочим, свидетель Mc Clatchie, нашедший в И-цзине исповедание фаллического культа.

Слишком смело и его общее утверждение о том, что старые ученые, «наворотив целые дома книг» об И-цзине, ничего в нем не поняли. Так рассуждают и некоторые американцы, видящие в И-цзине тайны математической величины... π и квадратуры круга, не говоря уже о Terrien de La Couperie, нашедшем в И-цзине эламско-китайский лексикон!

Тройная основа И-цзина, распознанная автором, очень выгодно для него обходится без гадательных текстов, не укладывающихся в его положения, но прием этот внушает сильнейшие подозрения.

В своих разысканиях о важнейших для него терминах *сян* и *цы* — «символах» и «приговорах» И-цзина — Ху не пошел дальше комбинирования словарных выписок, внушая этим, опять-таки, к себе недоверие.

Изложение смысла термина *и* «перемен», конечно, не бесспорно, особенно при умышленном замалчивании явно оракульного характера всего текста.

Особенно подозрительны отношения текста И-цзина к Конфудию, как к автору, и к его учению. Ху, повидному, не думает с опаской о том, что сравнение стиля Луньюя со стилем «придатка» *Сичу*, приписанного Конфудию, может сильно говорить, и действительно очень многим говорит против авторства Кун-цзы. Почему это Конфуций, свирепо отбросив все исторические традиции, предшествовавшие Яо, вдруг заговорил о Фу Си? Каким образом, — last, not least, — единственное упоминание об И-цзине в Луньюе, говорящее, к тому же, о том лишь, что Кун готов был заниматься им на склоне лет, — каким образом выходит, что увлечение И-цзином предшествовало его теории «выпрямления имен»?

Все это очень спорные пункты и темные места, отнимающие у Ху много прочих достоинств.

ХИ. В Ы В О Д Ы

Итак, что же такое книга Ху, и в частности ее глава о Конфудии?

С китайской точки зрения можно пожалеть, что над Ху не веет более крупным знанием и огромным умом его предшественников по изучению Лао-цзы и Кун-цзы — Чжу Си, У Чэна и других.

С нашей точки зрения обещанные им научные приемы часто весьма сомнительны. Чувство крайнего неудовлетворения охватывает читателя от последнего параграфа, озаглавленного «единое пронизывающее».

Книга эта ненаучна и по многим другим соображениям, о которых было сказано выше. В ее синтез Конфудия вошло только отобранное, что лишает нас доверия к нему. Это не философский, а просто остроумный литературный синтез, доктринально изложенный для пользования учащихся.

Это научно-популярная книга, типа учебника со спорным содержанием и субъективизмом изложения напряжения. Но так как многое в ней интересно и убедительно, и так как таких книг по китайской философии синологическая литература еще не знает, то, мне кажется, она заслуживает перевода на русский язык, или какой либо иной, хотя бы в размере одной четвертой главы, трактующей учение Конфудия.

В. Аликсеев

