«ВЕЛИКОЕ УЧЕНИЕ» — КОНФУЦИАНСКИЙ КАТЕХИЗИС

А. И. Кобзев

«Да сюэ» («Великое учение») — самое краткое произведение (1755 иероглифов), входящее в число главнейших конфуцианских «канонов», т. е. канонических книг (подробно о них см., например, [11, с. 5—21]). Оно было создано в период между V и III вв. до н. э. и первоначально представляло собой 42-ю главу «Ли цзи» — «Записок о правилах благопристойности», сведенных в единый текст в конце I в. до н. э. и включенных в состав конфуцианского Пятиканония (У цзин), Шестиканония (Лю цзин) и Тринадцатиканония (Ши сань цзин). Последнее содержит в себе древнейшие комментарии к «Да сюэ», принадлежащие кисти Чжэн Сюаня (127—200) и Куп Инда (574—648), согласно которым в этом тексте изложено учение для высокопоставленных лиц, т. е. наука социально-политического управления.

С возникновением в XI в. неоконфуцианства на «Да сюэ» было обращено особое внимание китайских идеологов. Сыма Гуан (1019—1086) впервые придал «Да сюэ» статус самостоятельного произведения и написал к нему специальный комментарий (ныне утраченный). Данное нововведение поддержали выдающиеся неоконфуцианцы братья Чэн Хао (1032—1085) и Чэн И (1033—1107), которые после определенных текстологических процедур переосмыслили «Да сюэ» и утвердили его в качестве самостоятельного трактата, первого в классическом Четверокнижии (Сы шу). Завершил процесс автономизации текста крупнейший неоконфуцианец эпохи Сун (960—1279) — Чжу Си (1130—1200).

Вариант «Да сюэ», выработанный Чэн Хао, отличался от варианта Чэн И, а вариант Чжу Си — от них обоих, хотя последний в своем комментарии к этому произведению и указывал, что принял версию Чэн И, и традиционно считается, что он лишь «утвердил», или «догматизировал» (дин), вариант Чэн И.

Текстологические процедуры, которым подвергли «Да сюэ» Чэн И и Чжу Си, были следующими. Во-первых, как уже было отмечено, из 42-й главы «Ли цзи» оно было преобразовано в самостоятельное произведение. Во-вторых, при этом подверглась

изменению его архитектоника: текст был не только перекомпонован, но и ценностно структурирован — были выделены каноническая (цзин) и комментирующая (чжуань) части, которые, в свою очередь, разбивались на иерархизированные параграфы. В-третьих, определенные части текста были объявлены испорченными и на этом основании дополнены, развиты и переосмыслены (§ 5 чжуани). В-четвертых, автором идей канонической части был объявлен сам Конфуций (551—479), а лицом, записавшим их,— его ученик Цзэн-цзы (505 — ок. 436—420); идеи комментирующей части были приписаны Цзэн-цзы, а их запись — его ученикам. В-пятых, разными способами, в том числе путем идентификации определенного иероглифа с графически схожим знаком, были перетолкованы некоторые важнейшие понятия памятника. Например, один из основополагающих тезисов «Да сюэ» о необходимости «породнения с народом» (цинь минь) Чэн И и Чжу Си трансформировали в тезис «об обновлении народа» (синь минь), объявив иероглиф «цинь» («породнение») в данной позиции равнозначным похожему на него иероглифу «синь» («обновление»).

Данная трансформация, филологической обоснованности которой мы пока не касаемся, соответствовала новому пониманию «Да сюэ» как своеобразного университетского учебника для всех взрослых людей, а не только правителей. В соответствии с этим первоосновное положение «Да сюэ» о необходимости «высветлять светлую благодать-добродетель» (мин мин дэ — подробно об этой формуле см. примеч. 3 и 5) Чжу Си трактовал как призыв к выявлению заложенной в каждом человеке «небесной благодати-добродетели», подобной lumen naturale, а не указание на харизматическую мироустроительную функцию правителя.

Новую интерпретацию «Да сюэ» Чжу Си начал вырабатывать в 1162 г. и закончил в 1189 г., написанием предисловия завершив работу над своим комментарием к «Да сюэ» («Да сюэ чжан цзюй»). Однако в 1196 г. его учение было запрещено. При следующих династиях — Юань (1280—1367) и Мин (1368—1644) — в 1313 и 1415 гг. созданные Чэн И и Чжу Си толкования классических конфуцианских произведений были официально признаны и декретивно утверждены в качестве основы для сдачи государственных экзаменов. Такое положение сохранялось в Китае до начала XX в. и в значительной мере сохраняется до сих пор на Тайване, особенно применительно к «Да сюэ» благодаря повышенному интересу к нему со стороны Чан Кайши, специально им занимавшегося и писавшего о нем.

В начале XVI в. чжусианская интерпретация «Да сюэ» подверглась серьезному испытанию. Против нее выступил крупнейший неоконфуцианец эпохи Мин — Ван Янмин (1472—1529) (подробно о нем см. [7]). В 1518 г. он демонстративно опубликовал изначальный вариант текста — «Да сюэ гу бэнь», в предисловии к которому писал: «Старый оригинал был препарирован (дословно: старый корень был разрублен.— *А. К.*), и мысль со-

вершенномудрых канула» [15, цз. 7, с. 58]. А в 1527 г. в «Вопросах к „Да сюэ“» — одном из своих главных философских произведений (см. его перевод в нашей работе [6, с. 156—173]) — Ван Янмин кратко сформулировал собственное понимание этого классического произведения. В частности, он решительно отверг замену „породнения“ „обновлением“. Это текстологическое исправление Чэн И и Чжу Си было обусловлено теоретическими соображениями, оно опиралось на их представление об экстрасубъективном характере «высветления светлой благодати-добродетели», которое, по их мнению, полноценно лишь тогда, когда выходит за пределы одной личности и распространяется на других людей, т. е. «обновляет народ». Ван Янмин, напротив, исходя из своей интрасубъективной установки, согласно которой «важнейшее [положение] «Великого учения» — сделать помыслы искренними» [15, цз. 7, с. 58], доказывал в «Вопросах к „Да сюэ“», что «сиятельная благодать-добродетель и породнение с народом в корне представляют собой единое дело» [15, цз. 26, с. 472]. Разница между «породнением» и «обновлением» в данной ситуации очевидна: породнение осуществимо только за счет внутренних изменений в субъекте, посредством самосовершенствования, приводящего к тому, что человек начинает «смотреть на Поднебесную как на одну семью» [15, цз. 26, с. 470], а для обновления одних внутренних усилий субъекта недостаточно, необходимы еще внешнее воздействие на объект его деятельности и трансформация (обновление) последнего.

Ван Янмин выступил также против чжусианского истолкования конечного этапа познания, охарактеризованного в «Да сюэ» выражением «гэ у» («выверение вещей»). Термин «гэ» («выверение», «классификация», «постижение») в этом выражении Чжэн Сюань определил как «привлечение» (лай), подразумевая адекватную реакцию «вещей» (т. е. всех объективных явлений и дел) на правильное знание. Чжу Си отождествил «гэ» с «достижением» (чжи), т. е. постижением, заключенных в вещах принципов (ли). Ван Янмин же предложил понимать «гэ» как «выправление» (чжэн), имея в виду правильное отношение к «вещам», и прежде всего к собственным помыслам [1]. В интерпретации «Да сюэ» Чжу Си отдавал приоритет объективной сфере «выверения вещей», а Ван Янмин — субъективной сфере «усовершенствования собственной личности» (сю шэнь). В целом, согласно Ван Янмину, в «Да сюэ» выражено учение о высокосознательном и добродетельном человеке (см. [7, с. 36—37]).

В 1529 г. после смерти Ван Янмина на его учение был наложен запрет, но в 1567 г. философ был реабилитирован и удостоен высоких почестей, а в 1584 г. официально признан выдающимся ортодоксальным конфуцианцем. Однако с установлением новой, маньчжурской династии Цин (1644—1911) влияние янминизма ослабло и чжусианская версия «Да сюэ» сохранила свое доминирующее положение, закрепившись во множестве комментариев.

Впрочем, в это же время в неофициальных философских кругах широко развернулась критика как чжусианской, так и янминистской интерпретаций «Да сюэ», в основном опиравшаяся на противопоставляемую им версию Чжэн Сюаня. Таким образом, в эпоху Цин произошло своеобразное циклическое замыкание многовекового процесса истолкования знаменитого конфуцианского произведения. На этом фоне критический пафос против ортодоксального понимания «Да сюэ» достигал такой силы, что распространялся и на сам текст. Например, Чэнь Цюэ (1604—1677) в своих «Рассуждениях о „Великом учении“» («Да сюэ бянь») отрицал, что авторами «Да сюэ» были Конфуций и его ученики, и утверждал, что, хотя слова этого произведения подобны конфуцианским, его идеи заражены чань-буддизмом. Видимо, пытаясь сгладить порождаемый последним заявлением анахронизм (чань-буддизм сформировался в Китае на рубеже V—VI вв.), Чэнь Цюэ вообще опровергал факт написания «Да сюэ» доциньскими (до конца III в. до н. э.) конфуцианцами [23, с. 39].

В 30-х годах XX в. многие китайские ученые сходным образом датировали «Да сюэ» периодом конца Цинь — начала Хань (конец III — начало II в. до н. э.), но теперь в КНР более популярна другая, близкая к традиционной точка зрения, согласно которой памятник был создан в эпоху Чжань го (V—III вв. до н. э.). Зато весьма далека от традиции распространенная в КНР трактовка философии «Да сюэ» как субъективно-идеалистической. Интересно, однако, что в рамках этой сравнительно новой для Китая классификации восстанавливаются старые идеологические структуры. Так, например, Чэ Цзай доказывает адекватность интерпретации субъективно-идеалистического «Да сюэ» Ван Янмином и неадекватность интерпретации Чжу Си, ссылаясь на то, что первый был субъективным, а второй — объективным идеалистом [24, с. 130].

Итак, в конфуцианстве были выработаны три основных понимания «Да сюэ»: Чжэн Сюаня — Кун Инда, Чэн И — Чжу Си и Ван Янмина. В соответствии с этими трактовками, а также многосмысленностью иероглифа «да» — «большой, великий, сильный, могущественный, главный» (который тут, возможно, тождествен иероглифу «тай» — «величайший, высший») — само название «Да сюэ» допускает три различных истолкования и перевода: 1) «Высочайшая наука» (The High Teaching) — учение для высокопоставленных лиц, наука социально-политического управления; 2) «Высшее образование» (The Higher Education) мировоззренческие наставления для взрослых, зрелых людей; 3) «Великое учение» (The Great Learning — учение о высокодостойной, совершенной личности.

В настоящее время существуют и три варианта текста «Да сюэ»: 1) Чжэн Сюаня — Кун Инда, входящий в Тринадцатиканоние; 2) высеченный на каменных стелах в 838 г. в составе

12 классических книг (так называемые каменные каноны — ши цзин); 3) Чэн И — Чжу Си, входящий в Четверокнижие.

Вопрос о времени создания памятника самым тесным образом связан с проблемой его авторства. Помимо уже изложенной ортодоксальной точки зрения Чэн И — Чжу Си, были выдвинуты и другие решения данной проблемы. Согласно средневековому ученому Ван Бо (1197—1274), автором «Да сюэ» был внук Конфуция и учитель учителей Мэн-цзы (371—289) — Цзы-Сы, или Кун Цзи (V в. до н. э.). По мнению бывшего главы Академии наук КНР Го Можо, им был ученик Мэн-цзы — Юэчжэн Кэ [4, с. 193—200]. А оппонент Го Можо, крупнейший современный историк китайской философии Фэн Юлань, полагает, что «Да сюэ» написали представители школы Сюнь-цзы (? — ок. 238 г. до н. э.), т. е. противоположного школе Цзы-Сы — Мэн-цзы и сблизившегося с легизмом течения в конфуцианстве [21; 29, с. 361—369]. Напротив, известный английский синолог Э. Р. Хьюджис, считая «Да сюэ» прямой и синхронной контроверзой учению основоположника легизма Шанского Гунсунь Яна (390—338), датирует этот текст периодом между 350 и 340 г. до н. э. [31, с. 103].

Проблематика «Да сюэ» преимущественно этическая и социально-политическая, отчасти антропологическая и гносеологическая. В канонической части изложены три «устоя» и восемь «основоположений», которые в комментирующей части разъясняются и иллюстрируются в основном цитатами из «Шу цзина» («Канона писаний») и «Ши цзина» («Канона стихов») [2]. Три «устоя» суть «высветление светлой благодати—добродетели», «породнение с народом» (в интерпретации Чэн И — Чжу Си: «обновление народа») и «остановка на совершенном добре», восемь «основоположений» — «выверение (классификация, постижение) вещей», «доведение знания до конца (до реализации)», «обретение искренности помыслов (мысли и воли)», «выправление сердца» (как средоточия всех психических функций), «усовершенствование собственной личности», «выравнивание семьи», «приведение в порядок государства», «уравновешение Поднебесной».

В основе философии «Да сюэ» лежит представление о благодати-добродетели (дэ) [3], которая имманентно присуща человеческой природе и должна быть выявлена («высветлена»): правителями в виде гуманности (жэнь), подданными в виде должной справедливости (и). Благодать-добродетель, гуманность и должная справедливость противопоставлены пользе-выгоде (ли) и богатству (цай), что веками обусловливало традиционный конфуцианский антимеркантилизм. В «Да сюэ» (II, 9. 4), как и в Конфуциевом «Лунь юе», выражено «золотое правило» морали, закрепленное категорией «взаимность» (шу) (см. примеч. 44). Из него выводится необходимость гармонии между благодатями-добродетелями правителя и народа. Не выявляющий своей благодати-добродетели правитель признается утрачивающим право на власть. Подобно царской власти, не имеет фатального характера и пре-

допределение-судьба (мин). Деятельность органов чувств, согласно «Да сюэ», зависит от деятельности сердца — центральной психической инстанции, управляющей личностью-телом (шэнь) [4].

Текст «Да сюэ» переведен на основные европейские языки, включая латынь (С. Куврёром). Переводился он и на русский язык основоположниками отечественного китаеведения: Я. Волковым под руководством И. К. Россохина (1717—1761) [3], А. Л. Леонтьевым (1716—1786) [10], Н. Я. Бичуриным (1777—1853) [1], Д. П. Сивилловым (1798—1871) [12]. Из этих переводов только труд А. Л. Леонтьева был опубликован в Санкт-Петербурге в 1780 г., остальные — сохранились в рукописном виде. В дореволюционной России в 1779, 1801 и 1903 гг. также были изданы два перевода «Да сюэ», сделанные не с китайского оригинала, а с французского и английского переводов [13; 2, с. 97—124]. Последнему переводу предпослано краткое изложение «Да сюэ» Л. Н. Толстым, высоко ценившим это произведение [2, с. 35—36]. Все указанные русскоязычные переводы, к сожалению, никак не соответствуют современным научным требованиям. Досадным упущением является и отсутствие столь важного памятника китайской философии в двухтомном собрании переводов древнекитайских философских текстов, выпущенном в Москве в 1972—1973 гг. [5].

Большинство из лучших западных переводов «Да сюэ», которые выполнены Дж. Леггом [34], С. Куврёром [28, с. 1—25], Линь Ютаном [35, с. 122—137], Чэнь Юнцзе. [27, с. 84—94], следуют чжусианской версии текста, но имеются среди них и переводы Дж. Легга [33, т. 28, с. 411—424] и Э. Р. Хьюджиса [31, с. 145—166], основанные на варианте Чжэн Сюаня.

В предлагаемом далее первом научном переводе «Да сюэ» на русский язык мы воспроизводим его наиболее распространенную и удобную для цитирования чжусианскую архитектонику, использовав в качестве оригинала подробно и с разных точек зрения прокомментированные издания [18; 22; 22а; 25]. Абзацы в нашем переводе соответствуют разбивке текста, принятой современными китайскими учеными [22; 25], числовые индексы — фрагментам (частям, параграфам и фразам), выделенным Чжу Си [22а] и в пронумерованном виде отраженным Дж. Леггом [34].

Чтобы восстановить изначальную архитектонику «Да сюэ», достаточно его фрагменты расположить в следующем порядке: I, II, 5, 6, 3.4—5, 1, 2, 3.1—3, 4, 7, 8, 9, 10. В чжусианской версии текст «Да сюэ» состоит из 65 фраз. У Чжэн Сюаня он разделен на 39 фрагментов [18, кн. 26, с. 2343—2363], что отражено в переводе «Ли цзи», выполненном Дж. Леггом [33, т. 28, с. 411—424]. 39 фрагментов Чжэн Сюаня следующим образом соответствуют 65 фразам Чжу Си: 1) I, 1—3; 2) I, 4 без последнего предложения; 3) последнее предложение I, 4; 4) I, 5—7, II, 5; 5) II, 6.1—2; 6) II, 6.3; 7) II. 3.4; 8) II, 3.5; 9) II, 1.1; 10) II, 2; 11) II, 3.1—2; 12) II, 3.3; 13) II, 4 без последнего предложения; 14) по-

следнее предложение II, 4; 15) II, 7; 16) II, 8; 17) II, 9.1—2; 18) II, 9.3; 19) II, 9.4 без двух последних предложений; 20) два последних предложения II, 9.4—II, 9.5; 21) II, 9.6—9; 22) II, 10.1; 23) II, 10.2; 24) II, 10.3; 25) II, 10.4; 26) II, 10.5—10; 27) II, 10.11; 28) II, 10.12; 29) II, 10.13; 30) II, 10.14; 31) II, 10.15; 32) II, 10.16; 33) II, 10.17; 34) II, 10.18; 35) II, 10.19; 36) II, 10.20; 37) II, 10.21; 38) II, 10.22; 39) II, 10.23.

По нашим подсчетам, основанным на четырех изданиях, в которых текст «Да сюэ» воспроизведен шесть раз [18, кн. 26, с. 2343—2363; 22; 22а; 25], он вместе с двумя иероглифами названия, как уже было отмечено в начале, состоит из 1755 знаков. В разных работах о «Да сюэ» по неясным причинам указываются иные, причем не совпадающие друг с другом, данные о количестве составляющих его иероглифов: 1743 [4, с. 197], 1726 [9, с. 161], 1747 [30, с. 183]. Даже в комментарии крупнейшего китайского текстолога и экзегета Чжу Си приведено неточное число для знаков комментирующей части — 1546 [22а, с. 2], что вместе с правильным числом для канонической части — 205 дает сумму 1751, которая без учета иероглифов названия меньше действительной на 2 знака. Чжу Си был весьма внимателен к числам и творил в рамках нумерологизированной духовной традиции, поэтому небрежность в данном случае исключена. И если мы не столкнулись с простой ошибкой переписчика или печатника (иероглифы «шесть» и «восемь» довольно похожи, благодаря чему могло возникнуть 1546 вместо 1548), то тут имеет место подгонка под какую-то нумерологическую величину или, наоборот, попытка скрыть таковую.

Число 1755, по-видимому, не случайно и имеет нумерологический характер, равняясь произведению нумерологически весьма значимых простых множителей: $1755=3\times3\times3\times5\times13$. Думается, что нумерологичность общего количества иероглифов в «Да сюэ» вполне осознавалась его главными комментаторами и, более того, нашла отражение в установленной ими архитектонике текста. Как уже было сказано, Чжэн Сюань разделил «Да сюэ» на 39 фрагментов, а Чжу Си — на 65 фраз. Оба числа — 39 и 65 — кратны 1755; $1755=39\times45=65\times27$, причем все фигурирующие здесь множители — 39, 45, 65, 27 — суть хорошо известные в Китае нумерологические величины (подробно о них и китайской нумерологии в целом см. [8; 8а]. Вообще, по нашим наблюдениям, текст «Да сюэ» в высокой степени, как и подобает канонической литературе, нумерологизирован и жесткие количественно-структурные параметры его знаковой формы находятся в прямой координации с его содержанием (понятийной структурой). Однако более детальный анализ «Да сюэ» в этом аспекте не входит в задачи настоящей работы.

Наш перевод «Да сюэ» сверен с оригиналом А. М. Карапетьянцем и В. В. Лихтман, которым мы выражаем искреннюю признательность за ряд ценных советов и замечаний.