

Адильбаев Т.Ш.

В зеркале стиха.

**Представление обновленной доктрины конфуцианства с помощью
поэтических цитат**

За два столетия, разделившие Конфуция и Мэн-цзы, Древний Китай превратился из относительно единой страны с намечавшимися центробежными тенденциями в конгломерат воюющих друг с другом царств [Васильев К.В., 1998]. Идеализируемая конфуцианцами эпоха городов-дворцов с их реципрокными отношениями с окрестными крестьянами безвозвратно ушла в прошлое, что естественным образом ставило вопрос об актуальности конфуцианского учения, изначально не пользовавшегося большой популярностью среди правителей [Рубин, 1999]. Другим вызовом для конфуцианской доктрины стало появление идеологических конкурентов в лице моизма, протодаосизма и легизма. Данные проблемы и взялся решить Мэн-цзы, предприняв попытку представить конфуцианское учение в обновлённом виде [Васильев Л.С., 1989]. Для этого требовалось найти аргументы, наглядность и весомость которых не подлежали сомнению. Таковыми для Мэн-цзы стали стихотворные цитаты из древнекитайского песенного канона «Шицзина». Мыслитель цитирует стихи «Шицзина» разными способами, при разных обстоятельствах, добиваясь разных целей, но одно неизменно: стихи «Шицзина» позволяют Мэн-цзы представить свой вариант обновлённого конфуцианского учения в наиболее авторитетном и адекватном для целевой аудитории виде. Способам и типам цитирования стихов «Шицзина», а также причинам, по которым Мэн-цзы прибегает к такому варианту представления своего учения, и посвящена настоящая работа.

Структурно «Шицзин» состоит из четырёх разделов, названия которых традиционно переводятся на русский язык как «Нравы царств», «Малые

оды», «Большие оды» и «Гимны» [Шицзин, 1987]. В «Нравах царств» содержится более половины всех стихов «Шицзина» (конкретнее – 160), и этот раздел включает в себя, как принято считать, преимущественно народные песни разных княжеств периода Чжоу. «Большие оды» и «Малые оды» написаны ныне уже совершенно точно неизвестными авторами – представителями образованных кругов древнекитайского общества и содержат как восхваления правителей, так и жалобы государственных служащих. «Гимны» же, по-видимому, предназначались для ритуальных целей. Соответственно, и цитирование стихов из различных частей «Шицзина» по-разному использовалось в политическом дискурсе Древнего Китая: если в цитатах из «Од» и «Гимнов» почти всегда содержатся примеры достойного правления в идеализируемом прошлом, то цитаты из «Нравов царств» зачастую гораздо менее «прозрачны» и требуют, подчас, неожиданной интерпретации. В настоящей работе мы для удобства исследования разделяем способы цитирования стихов «Шицзина» в трактате «Мэн-цзы» на четыре условных типа: целеполагание, побуждение, уподобление и выявление.

Целеполагание представляет собой тип цитирования «Шицзина», обусловленный самой социально-политической обстановкой современного Конфуцию и Мэн-цзы периода позднее Чжоу – эпохи феодальной раздробленности Древнего Китая и соответствующих междуусобных войн, жестокость и массовый характер которых возрастали всё больше и больше. Поэтому Мэн-цзы, следуя в этом за Конфуцием, считал раннее Чжоу, когда правила основатели династии – добродетельные Вэнь-ван, У-ван и Чжоу-гун, «золотым веком» и призывал своих современников следовать *дао*-пути великих правителей прошлого, чтобы вернуть в Поднебесную гармонию и процветание. Соответственно, цитаты типа «целеполагание» содержат образцы того, как должно быть на самом деле («позитивное» целеполагание) или как не должно быть ни в коем случае («негативное» целеполагание). Возможны и сочетания обоих подтипов, как мы это видим у Конфуция,

осуждавшего претензии на узурпацию власти со стороны сановников, по влиятельности превосходящих государя. Он цитирует гимн из «Шицзина»:

Здесь помогают в служении предку князья.

Ныне Сын Неба и царь величав, величав.

[Конфуцианское..., 2004]

Именно под звуки этого гимна три влиятельных семейства княжества Лу убрали жертвенную посуду в храмах своих предков. «Разве можно воспевать такое в храмах Трех семей?», – задаёт риторический вопрос Конфуций, ведь его современники прекрасно знают (а мы можем это понять по одному даже только цитируемому фрагменту), что этот гимн должен исполняться исключительно в храме предков государя. Таким образом, Конфуций одновременно показывает и как должно быть и как быть не должно.

Мэн-цзы для «позитивного» целеполагания цитировал стихи, в которых описывались идиллические отношения между славными правителями прошлого, прежде всего легендарным Вэнь-ваном, считающимся основателем династии Чжоу, и народом Поднебесной:

В начале стройки башни дивной
Все мерили да и подсчет вели всему,
А как взялся простой народ за дело,
Он соорудил так скоро, что не прошло и дня тому.
Ее строение началось совсем без спешки:
Покорным сыном простой народ явился сам.
И вот гуляет ныне ван в саду своем,
Ручные лани и олени спешат к его ногам.
Все словно умытые, они лоснятся,
И птицы белые, как журавли, возле него кружатся.

Вот ван у дивного пруда стоит,
Как рыбы пляшут в нем, глядит [Мэн-цзы, 1999].

Ещё один подобный пример:

Быть непокорным не было в мыслях ни у кого,
Пришедших из западных и восточных,
Южных и северных стран Поднебесной [Мэн-цзы, 1999].

«Негативное» целеполагание у Мэн-цзы также присутствует:

Какое добро способны они сотворить?
Друг друга лишь тянут на дно пучины! [Мэн-цзы, 1999]

Так Мэн-цзы отозвался о правителях, не обладающих человечностью, тем самым показав опасность сложившихся политических практик и призвав поскорее от них отказаться.

Ещё более простой способ целеполагания – цитирование назидательного по своей сути фрагмента стихотворения, зачастую использующего гномическое (вневременное) настоящее:

Много счастья сам себе добудет тот,
Кто с велением природы речь свою всегда сочтёт.

[Мэн-цзы, 1999]

Для целеполагания (как и для побуждения, о котором речь пойдёт ниже) фундаментальное значение имеет авторитет легендарных личностей славного прошлого, их деяний и самого факта основания ими китайского государства в целом и династии Чжоу в частности. Это созвучно тому, как Ханна Арендт описывает отношение древних римлян к собственному

прошлому: «прецеденты, деяния предков и выросшие из них обычаи всегда обязывали. Что бы ни произошло, всё превращалось в пример, и *auctoritas maiorum* (авторитет предков) стал тождествен авторитетным моделям поведения, морально-политическому эталону как таковому» [Арендт, 2014].

Помимо «давления» на своих облечённых властью собеседников авторитетом прошлого, Мэн-цзы использовал и заложенный во всех стихах «Шицзина» эмоциональный заряд. К этому приёму прибегали во время дипломатических переговоров и жившие гораздо раньше самого Мэн-цзы государственные деятели, как это описано в комментарии «Цзо чжуань» летописи «Чунь цю». Французский философ и китаист Франсуа Жюльен разбирает случаи, когда в политических целях цитировались на первый взгляд совершенно «аполитичные» стихи «Шицзина» о жалобном крике диких гусей или горе молодой женщины, которые вызывали у противоположной стороны на переговорах правильные ассоциации и передавали ему соответствующий эмоциональный посыл [Жюльен, 2001].

Цитированием следующего фрагмента стихотворения «Шицзина» Мэн-цзы осуществляет «негативное» целеполагание, демонстрирующее, что добродетельный правитель должен учитывать в своей социальной политике в первую очередь самые обездоленные слои населения, чтобы уйти от обычной для Древнего Китая времён Мэн-цзы противоположной практики:

Хорошо живется вам, богачам,

Так пожалейте ж бобылей горемычных! [Мэн-цзы, 1999]

Здесь существен общий эмоциональный фон цитируемого стихотворения, описывающего страдания народа. Таким образом, негативный эмоциональный фон всего стихотворения усиливает и негативность цитируемого в качестве целеполагания фрагмента. Обратный пример мы видим, когда Мэн-цзы говорит о «колодезных полях» древности (оптимальном соотношении «8 к 1» частных и общественных участков), как

об идеальной системе землепользования и сбора налогов, иллюстрируемой им в качестве «позитивного» целеполагания просьбой общественно-сознательного крестьянина древности из «Шицзина»:

Полей, дождичек, на наше поле общественное,
Прольешься тогда и на частном моем участке.

[Мэн-цзы, 1999]

Само цитируемое стихотворение вполне позитивно, поскольку описывает умиротворённость занятых приносящим достаток трудом крестьян, живущих в ладу со своим правителем. Тем самым, опять-таки, позитивный эмоциональный посыл оригинала усиливает и позитивность цитируемого в качестве целеполагания фрагмента. В обоих приведённых примерах воздействие на собеседника осуществляется не столько с помощью авторитета, сколько эмоциональной составляющей цитируемых стихов «Шицзина».

Такое двоякое воздействие посредством цитирования стихов «Шицзина» возможно лишь при наличии в них двоякой же структуры – с чисто смысловой и эмоциональной составляющими. Рассмотрение политического контекста цитирования стихов «Шицзина» как раз и помогает лучше понять их смысл и воссоздать эмоциональный фон и, соответственно, уточнить их перевод. Это особенно важно в связи с тем обстоятельством, что автор единственного полного перевода «Шицзина» на русский язык – А.А. Штукин руководствовался в своей работе установкой на отражение нелёгкой жизни трудового народа в Древнем Китае, что было явной – и весьма похвальной! – попыткой воссоздать первоначальный смысл значительной части стихов и песен «Шицзина». Но эмоциональный фон стихов «Шицзина» в переводе Штукина искажался из-за чрезмерной драматизации жизни простого народа и прочих «угнетённых» слоёв населения Древнего Китая. Не оспаривая в общем ценность указанной выше установки переводчика,

очевидно, единственно возможной в советском востоковедении, мы, тем не менее, вынуждены признать её несостоятельность в целом ряде случаев, приведшую к существенным искажениям не только эмоционального фона, но даже и самого смысла при переводе стихов «Шицзина». В качестве примера рассмотрим процитированный Мэн-цзы фрагмент «Оды о запустении в восточных царствах». Этот фрагмент выражает общеконфуцианское представление об иерархии древнекитайского общества и социальном порядке в духе «позитивного» целеполагания. Распространённые переводы данного фрагмента на русский язык содержат, на наш взгляд, существенную неточность. В переводе А.А. Штукина цитируемый Мэн-цзы фрагмент выглядит вот так:

Великий путь, как гладкий оселок,
Прямой стрелой стремился на восток.
Им проходили доблести мужи,
Простой народ смотрел на их поток... [Шицзин, 1987]

Чжоу дао переводится Штукиным как «Великий путь», что хоть и близко по значению, но не отражает полностью смысл, передаваемый лишь в дословном переводе: «путь династии Чжоу». Установления династии Чжоу восхвалялись Конфуцием в наибольшей степени, он прямо заявлял: «Я следую за Чжоу» (имеется в виду Западное Чжоу, ещё не распавшееся на отдельные, почти независимые княжества). А Мэн-цзы так же прямо признавался: «что мне хочется – это подражать во всем Кун-цзы». Из нехитрой транзитивности получаем, что и Мэн-цзы должен был ориентироваться на династию Чжоу, как на важнейший образец добропорядочного правления, что, собственно, и видно из его восхищения ранними чжоускими правителями. А переведённые Штукиным как «добрести мужи» лица – это на самом деле конфуцианские «благородные мужи» (в оригинале так и написано – *цзюньцзы*). Т. е. получается, что, по Мэн-цзы,

«путь династии Чжоу» лишь для благородных мужей, а не для «мелких людишек» (в оригинале – *сяожэнь*), которые могут лишь взирать на то, как «благородные мужи» следуют «пути династии Чжоу». Перевод В.С. Колоколова (переводчика трактата «Мэн-цзы») ближе к древнекитайскому оригиналу в передаче смысла двух последних строк, но совершенно необоснованно превращает «путь династии Чжоу» в простой «большак» (выражение *чжоудао* впоследствии и впрямь прибрело в китайском языке смысл «широкий путь, торная дорога», однако неуместность здесь такого перевода видна хотя бы даже из следующей строфы цитируемого стихотворения: там вместо *чжоудао* используется выражение *чжоусин*, означающее «путь к совершенству»):

Гладок большак, словно плитами выложен,
Он прям, как стрела.
Шествует по нему муж добропорядочный,
А ничтожные людишки лишь взирают на него.

[Мэн-цзы, 1999]

Важно отметить, что частица «лишь» отсутствовала бы в переводе оригинала «Оды...» на русский язык, не будь предварительного пояснения Мэн-цзы, встраивающего фрагмент данного стихотворения «Шицзина» в нужный ему политический контекст: древнекитайский мыслитель прямо использует слово *вэй* – «лишь», подчёркивая исключительность «благородных мужей».

Продолжим рассмотрение типов цитирования стихов «Шицзина» в трактате «Мэн-цзы». Побуждение, как тип использования «Шицзина» в политической риторике, представляет собой приведение цитат стихов, содержащих некую последовательность действий, осуществление которых способствует улучшению социально-политической и экономической ситуации в Поднебесной. Побуждение родственно целеполаганию, поскольку

гармонизация Поднебесной есть одновременно и процесс и цель: лишь подражая действиям легендарных личностей прошлого (к чему современный Мэн-цзы правитель и побуждается) и можно им уподобиться, что и составляет цель, задаваемую целеполаганием. Другая связь между двумя типами цитирования стихов «Шицзина» состоит в фундаментальном для них значении авторитета, о чём подробнее уже было сказано выше. Мэн-цзы очень активно пользовался «побуждением», как типом цитирования «Шицзина». Так, в разговоре с правителем царства Ци Сюань-ваном в ответ на его замечание о своей «любви к отваге» Мэн-цзы цитирует стихотворение, описывающее полководческую доблесть Вэнь-вана:

Ван воспылал гневом таким разъяренным,
Что всю дружину в порядок привел образцовый.
Гневом этим он бегство рати своей преградил,
Им же благоденствие Чжоу укрепил,
И им же всей Поднебесной он угодил [Мэн-цзы, 1999].

Налицо некий алгоритм действий, который, вдохновляясь примером легендарного Вэнь-вана, может реализовать на практике и куда более скромный по своим способностям и качествам правитель – было бы желание. Но дальше Сюань-ван начинает признаваться в наличии совсем уж сомнительных наклонностей: он любит богатство и любит предаваться похоти. В ответ на это Мэн-цзы приводит примеры правителей древности, также отличавшихся любовью к богатству или сладострастием, но сумевших разделить эти свои наклонности с подданными таким образом, чтобы принести им не вред, а благо. Т. е. тут Мэн-цзы уже использует образы правителей, не обязательно достойных слепого подражания, деяния которых, однако, всё ещё можно копировать – почти как алгоритм, проявляя известную осмотрительность. Тем самым Мэн-цзы как бы говорит, что главное для правителя даже не личные качества, а стремление разделить с

народом свои чаяния и радости, добиваясь этим единения с ним. Вот, например, цитируемое Мэн-цзы стихотворение о правителе, любившем богатство:

Тогда сбирал в стога, в амбары жатву
И весь сушенный провиант
Укладывал в тюки, в мешки. И думу
Он задумал, чтобы народ к себе собрать во имя славы,
Ему он луки, стрелы натянуть велел.
Щиты и копья, пики и секиры вдруг взметнулись,
И шествие народное тогда так началось [Мэн-цзы, 1999].

Далее, в ответ на вопрос другого князя – Вэнь-гуна о том, как управлять владением, Мэн-цзы цитирует фрагмент стихотворения «Песня о седьмой луне», в котором описываются хозяйственные работы, характерные для древнекитайских земледельцев:

Днем в зарослях пырея время проводи,
А по ночам веревки вей.
Спеши скорей жилище возвести, –
Сначала все же поле хлебом засевай! [Мэн-цзы, 1999]

Тем самым Мэн-цзы призывает князя в первую очередь заботиться о своевременном проведении земледельческих работ, что поспособствует накоплению у крестьян имущества, и с них затем «можно будет взимать подати по установленному праву». Таким образом, в интерпретации Мэн-цзы у стихотворения, описывающего хозяйственный уклад и нравы жителей древнего царства Бинь, появляется социально-экономический и социально-политический подтекст, говорящий о необходимости соотносить дела правления с хозяйственным циклом народа для обогащения всего царства.

Эмоциональный же заряд стихотворения, создающий ощущение непрерывности потока ежедневных забот и необходимости неустанно трудиться, придаёт дополнительный импульс побуждению.

Ещё более важен эмоциональный посыл в тех случаях, когда Мэн-цзы оппонирует различным другим влиятельными учениям, не признававшим конфуцианские ценности. Он дважды цитирует один и тот же фрагмент стихотворения «Шицзина», в котором описываются войны чжоусцев с теми, кого они считали варварами:

Диких Жунов и Ди он отразил,
А диких Цзин и Шу он покарал! [Мэн-цзы, 1999]

Дело в том, что некто Сюй Син, распространявший своё учение во владении Тэн, в котором проповедовал и Мэн-цзы, был выходцем из южного царства Чу, относительно этнического состава населения которого до сих пор ведутся споры. Вероятнее всего, чжоусцы не считали чусцев «своими». Вот Мэн-цзы и говорит своему собеседнику, принявшему учение Сюй Сина, о том, что легендарный Чжоу-гун воевал с варварами, «а ты учишься у них». В другом случае, цитируя тот же стих, Мэн-цзы говорит о том, что другие его известные современники – Мо Ди и Ян Чжу, отрицая почтение к родителям, сами уподобляются варварам. В обоих случаях важно то, что ненависть к варварам, смешанная с презрением к ним, и гордость за своих легендарных предков, разбивших этих варваров, возбуждаемые цитируемым стихотворением, вырабатывают соответствующее эмоциональное отношение и к проповедникам оппозиционных учений. Т. е. речь тут может идти уже не столько о «побуждении», сколько об «эмоциональном программировании».

Третий способ цитирования стихов «Шицзина» в политическом дискурсе – уподобление – у Мэн-цзы сходен с тем, как этот канон цитировали древнекитайские дипломаты: Мэн-цзы приводит стихи, на первый взгляд, не содержащие никакого социально-политического подтекста,

однако в его трактовке такой подтекст выходит на первый план. Самый простой и поэтому не самый показательный пример: мыслитель цитирует стихотворение «О, ты, сова», в котором речь, вроде бы, идёт о птице, свившей гнездо:

Пока небо еще не покрылось тучами и не дождит,
Соберу я почву с корней тутовника,
Обовью входы в гнездо свое.
Кто из народа, обитающего внизу,
Теперь осмелится меня обидеть? [Мэн-цзы, 1999]

Цитата дополняется словами Конфуция: «Создавший этот стих знал путь к истине! Кто, в самом деле, осмелится обидеть, оскорбить того правителя, который способен держать в порядке свое владение?». Вообще говоря, метафоричность данного стихотворения, в котором речь, конечно же, идёт не о птице, свившей гнездо, а о правителе царства, опасавшегося своих соседей, вполне очевидна, если быть знакомым с полным его текстом. Тем не менее, Мэн-цзы охотно пользуется предоставляемой самим стихотворением метафорой, цитируя его фрагмент.

Другим примером является «цитата в цитате»: Мэн-цзы рассказывает историю возницы, обосновавшего своё нежелание повторно везти на охоту подлого характером фаворита некоего сановника следующим стихом:

Не делай упущений в езде своей,
Тогда метнёшь стрелу, как камень пробивной!

[Мэн-цзы, 1999]

Мэн-цзы уподобляет себя этому вознице, отказываясь приносить в жертву свои идеалы ради службы недобродетельным правителям.

В другом случае Мэн-цзы уподобляет гостя хлебосольного хозяина человеку, настолько полному человеколюбия и нелицеприятности, что он не желает ничего чужого – будь то материальные блага или почести:

Уже пьян от вина, пресыщен уже добродетелями.

[Мэн-цзы, 1999]

Здесь присутствует явный эмоциональный подтекст, рассчитанный на живые воспоминания собеседника о пирах, на которых тот наедался и напивался до пресыщения. При этом – для выявления в стихе нужного ему смысла – Мэн-цзы допускает серьёзное искажение смысла последнего слова в цитате: в оригинале речь идёт скорее о «милостях» (хозяина пира), а не о «добродетелях». Дословно цитируя фрагмент стихотворения, Мэн-цзы в его интерпретации уходит очень далеко от первоначального смысла, что и отражено переводчиком трактата на русский язык В.С. Колоколовым.

Ещё один, весьма примечательный, эпизод из «Мэн-цзы» содержит цитирование двух строк из стихотворения о переживаниях женщины, недавно потерявшей супруга:

На негодование толпы подлецов

Скорбное сердце его было безмолвно [Мэн-цзы, 1999].

И тут же добавляет: «Это о Кун-цзы». Т. е. цитированные строки описывают жизненное кредо Конфуция, согласно которому не следует тратить слова на недостойных людей, пусть даже они открыто выказывают враждебность и/или клеветают. Но можно задаться вопросом: неужели у Мэн-цзы не нашлось никакого другого варианта передачи достойной, по его мнению, подражания (не только моральной, но в определённой степени и политической) позиции Конфуция, кроме цитирования строк из стихотворения о вдове? Странность поступка Мэн-цзы позволяет

предположить наличие некой параллели между Конфуцием, лишь скорбным молчанием отвечавшим на нападки недостойных людей, и женщиной, потерявшей мужа: возможно, Мэн-цзы имел в виду сходство их эмоциональных состояний, ведь Конфуций так же сильно переживал утрату пути Поднебесной, как и вдова из стихотворения «Шицзина» – смерть своего супруга, и обоим им на фоне такого горя не было дела до клеветников. Здесь следует сказать о том, что данная интерпретация, генетически восходящая к «Мэн-цзы» и развивающаяся содержащаяся там параллель, входит в серьёзное противоречие с трактовкой рассматриваемого стихотворения А.А. Штукиным, отражённой в его переводе. Во-первых, название стихотворения у Штукина – «Песня забытой жены», что представляется нам странным, поскольку ничто в его содержании не указывает на уместность такого перевода, тогда как некоторые фрагменты стихотворения в переводе самого же Алексея Александровича явно говорят об утрате близкого человека:

Так кипарисовый челн уплывает легко –
Он по теченью один уплывет далеко! [Шицзин, 1987]

И далее ещё:

Солнце на небе, и месяц по небу поплыл —
Мрак, почему не луну ты, а солнце сокрыл? [Шицзин, 1987]

Кроме того, стихотворение с тем же самым названием *бо чжоу* – «Кипарисовый челнок», но из «Песен царства Юн» уже совершенно недвусмысленно передаёт вдовье горе. Т. е. совпадение образов (кипарисового челнока) и даже параллель в позициях стихотворений (с них обоих начинаются «песни» соответствующих царств) говорят нам о том, что цитированное Мэн-цзы стихотворение не о страданиях «забытой жены», а о переживаниях вдовы.

Во-вторых, ещё более удивительно, что китайское *цюньсяо* – «подлецы» превращается у А.А. Штукина в «толпы наложниц» [Шицзин, 1987]. Да, по отдельности *цюнь* и *сяо* имеют значения «толпа» и «наложница», но появление таких «толп наложниц» в контексте стихотворения ничем не обоснованно, что отчасти подтверждается и другими переводами, в которых используются слова «негодяи», подлецы». Вероятнее всего, в данном случае А.А. Штукина подвела его явная установка на последовательное отражение тяжкой доли женщин в Древнем Китае в переводе стихов «Шицзина», что вылилось в существенное искажение смысла рассмотренного нами стихотворения. Выявить же это искажение позволил пример использования цитаты из него великим древнекитайским мыслителем Мэн-цзы в политическом дискурсе. Справедливости ради стоит добавить, что перевод В.С. Колоколова являет собой противоположный пример неточности: переводя строки из стихотворения, цитируемого Мэн-цзы, Всеволод Сергеевич, видимо, как раз посчитал необходимым придерживаться контекста использования цитаты и поэтому употребил местоимение мужского рода – «его», тогда как речь в самом стихотворении идёт о женщине, как мы это уже обсуждали выше.

Четвёртый тип цитирования «Шицзина» в «Мэн-цзы» мы выше условно назвали «выявлением». Более развёрнуто о нём следует говорить, как о «выявлении скрытого смысла» и/или о «прояснении сути». Обратим в этой связи внимание на спор мыслителя со своим учеником Сянь-Цю Мэном, который недоумевает по поводу того, что легендарный Шунь, став правителем Поднебесной при живом отце, тем самым, по сути, превратил его в своего слугу. И цитирует фрагмент из «Шицзина», якобы, подтверждающий его интерпретацию событий древности:

Нет в Поднебесной земель таких,
Что не принадлежали бы вану;
Кругом в этих землях, до побережий морских,

Нет никого, кто слугою бы не был тому вану.

[Мэн-цзы, 1999]

Здесь явно используется тип «целесолагание»: Сянь-Цю Мэн приводит строки, передающие характер идеального устройства Поднебесной. Однако из них, в его трактовке, следует, что идеальное устройство государства входит в противоречие с идеальной иерархией в государстве, основанной на сыновней почитательности. Мэн-цзы же в ответ говорит о другом смысле всего стихотворения: «В этих Стихах речь идет совсем не об этом. Здесь говорится об изнурении делами вана, столь тяжком, что не удается ухаживать за родителями. Ведь дальше сказано так:

Здесь службы нет иной, как только вану, –

Один лишь я, просвещенный, ему трудиться стану.

Поясняющий Стихи не причиняет вреда ни словам из-за слога, ни замыслу из-за слов. Противопоставь замыслу – смысл, поступив так, ты обретешь замысел. Если же исходить только из смысла слов, тогда из стиха «Заоблачная река Хань», где сказано:

Во владении Чжоу не осталось в живых и сирот,

Где когда-то жил в избытке черновласый народ, –

при принятии его на веру получится, что во владении Чжоу не осталось даже потомства у народа» [Мэн-цзы, 1999].

Интерпретация стихотворения, предлагаемая Мэн-цзы, примечательна в двух отношениях: во-первых, Мэн-цзы цитирует стихотворение отнюдь не дословно, что ему совершенно не свойственно (это единственный случай не дословного цитирования стихов «Шицзина» в книге «Мэн-цзы»), а во-вторых, он предлагает усматривать в некоторых стихах «Шицзина»

противоположный смысл, о чём и говорится в его пояснении, иллюстрированном цитатой (на сей раз дословной) из другого стихотворения «Шицзина». Т. е., если при третьем способе («уподоблении») цитирования стихов «Шицзина», при котором политический подтекст усматривается в относительно (а порой и абсолютно) «аполитичных» стихах, то в при «выявлении» порой нужно буквально «не верить глазам своим». Необходимостью усматривать в стихотворении смысл, не выраженный в нём явно, по-видимому, и обусловлена совершенно нехарактерная неточность цитирования, допущенная Мэн-цзы в рассматриваемом случае. Этим он, как бы, показывает, что основной посыл стихотворения не содержится ни в одном его связном фрагменте, и поэтому его приходится формулировать выдержкой из разных строф стихотворения, если это вообще можно сделать.

Все четыре рассмотренных нами способа цитирования стихов «Шицзина» в трактате «Мэн-цзы» воедино связывает один аспект, объясняющий мотивы, которыми руководствовался древнекитайский мыслитель, прибегая к поэтическим цитатам в политических целях. Цитаты из стихов «Шицзина» позволяют задействовать оба канала коммуникации – и «Я – Он» и «Я – Я». Причём акцент в значительной степени смещается на автокоммуникацию по каналу «Я – Я»: древнекитайские правители получали примерно одинаковое классическое образование, важной частью которого было блестящее знание «Шицзина». Свидетельство этому мы находим и в самом трактате «Мэн-цзы»: так, правитель владения Ци Сюань-ван сравнивает мыслителя с мудрецом из одного стихотворения «Шицзина», приводя соответствующую точную цитату [Мэн-цзы, 1999]. Но здесь может иметь место не столько лесть, сколько ирония: цитируемое правителем стихотворение написано от лица, критикующего государя (по-видимому, напрасно) за недобродетельное правление [Шицзин, 1987]. Ситуация сходна с той, которую описывает Франсуа Жюльен: достаточно одного слова или даже полутона в цитате из «Шицзина», чтобы общий смысл высказывания содержал в себе в виде скрытого «ядра» полностью противоречащий ему

намёк, понять который сможет только знаток «Шицзина». Но стихотворные цитаты из этого памятника и были рассчитаны на знатоков. Недаром Конфуций, как это сказано в его «Беседах и суждениях», обращался к своим ученикам: «Детки! Почему никто из вас не учит Песни? Песни могут воздействовать внушением. В них можно отыскать наглядные примеры, они учат общительности, помогают выразить негодование; способствуют вблизи служению родителям, а в отдалении – государю. Из них узнает много названий птиц, зверей, деревьев, трав» [Конфуций, 2009]. Получается перечисление практически всех риторических типов цитирования стихов «Шицзина», которые мы рассмотрели в настоящей работе. Кроме того, Конфуций недвусмысленно говорит о «Шицзине», как о системе представления самых различных, а не только социально-политических знаний.

Для Мэн-цзы важно максимально задействовать канал коммуникации «Я – Я» при общении с имеющими приблизительно такое же классическое образование правителями, чтобы изменить состояние их разума и эмоциональный настрой. Собственно говоря, канал автокоммуникации для этого и существует. Сообщество древнекитайских интеллектуалов, к которому относятся и образованные правители, представляло собой коллективное «Я», функцию памяти в котором приняли на себя как раз конфуцианцы (знаменитое «Я не создаю, но передаю и чту древность» Конфуция). В этой среде – среде людей, заучивавших в процессе получения классического образования стихи «Шицзина» наизусть, любое правильное их цитирование способно вызвать необходимую цитирующему реакцию у его собеседника: в памяти всплывут впечатления от первого знакомства с цитируемым стихотворением, нахлынут соответствующие эмоции, образы и символика цитируемого стихотворения спроецируются на текущий контекст и помогут понять ход мыслей цитирующего, его чаяния и возможные последующие действия.

Коммуникация посредством канала «Я – Я» даёт возможность при целеполагании не сообщать какую-то новую для собеседника цель, внешнюю по отношению к его разуму и опыту, а указать на уже давно существующую и желанную цель в его сознании (или даже подсознании). Кто из древнекитайских правителей периода раздробленности Поднебесной не мечтал бы объединить её, подобно основателям династии Чжоу? Кто из них не хотел бы бранной славы легендарного У-вана? Или воспетого в гимнах того же «Шицзина» ореола добродетельности Вэнь-вана? Свою миссию Мэн-цзы и видел в том, чтобы посредством цитирования стихов «Шицзина» прочно увязать главную, по его мнению, цель любого правления – достижение единства и гармонии в Поднебесной – с тайными чаяниями правителей. И пусть даже эти чаяния подпитываются тщеславием или стяжательством, важно не это, важна конечная цель, достигнуть которой можно, следуя путём легендарных правителей древности.

То же справедливо и в отношении побуждения: при таком способе цитирования стихов «Шицзина» нет места «программированию» собеседника посредством сообщения и/или внушения ранее неизвестного ему алгоритма действий. Для передачи новой информации существует канал коммуникации «Я – Он», и Мэн-цзы активно его использует, рассуждая о том, что его собеседники могут и не знать. Но для побуждения с помощью цитат из стихов «Шицзина» необходим канал автокоммуникации, ведь смысл такого побуждения не в сообщении чего-то нового, а в изменении состояния разума собеседника и его эмоционального настроя. Действительно, что нового можно сообщить человеку, хорошо знающему древность, о последовательности действий, с помощью которой Вэнь-ван привёл в порядок своё войско? Или какой такой важный и ранее неизвестный образованному собеседнику алгоритм хозяйственного цикла может содержаться в стихах «Шицзина»? Но если удастся добиться того, чтобы облечённый властью собеседник вновь испытал то самое желание подражать Вэнь-вану, осуществлять похожие действия, которое у него наверняка

появлялось как при первом знакомстве с соответствующим стихотворением, так и при последующих к нему обращениях. Если у правителя вновь возникнет ощущение сопричастности к своим подданным, занятым непрерывным тяжёлым трудом, поддерживающим нормальную экономическую жизнь царства, и он снова проникнется сопереживанием к тем, кому и тяжёлый труд не в тягость, поскольку он естественен и освящён веками. Тогда и только тогда правителя удастся побудить к осуществлению добродетельного правления, ведь все необходимые для такого правления «алгоритмы» уже содержатся в памяти самого правителя, выучившего когда-то наизусть стихи «Шицзина». Нужно их просто «вытащить наружу» с помощью «якорных» цитат из древнего песенного канона. Сложность такого подхода и его малая эффективность подтверждается примером легистов, живших в ту же эпоху, что и Мэн-цзы, но делавших упор на канале коммуникации «Я – Он». Они разрабатывали и доводили до сведения правителей порой неожиданные алгоритмы деятельного правления, основывающегося на укреплении экономики, фискальной и правовой дисциплины и, как следствие, военной мощи царства. Абсолютный приоритет канала «Я – Он» над каналом автокоммуникации подчёркивался легистами самим их отношением к «Шицзину», как к «сорняку», который непременно следует «выкорчевать», чтобы, видимо, цели и алгоритмы правления царствующие особы находили для себя не в чересчур добродетельной древности, а в легистском политическом учении [Книга..., 1993].

Говоря о задействовании канала коммуникации «Я – Я» при цитировании стихов «Шицзина», нельзя не упомянуть о ритмической его составляющей. Общеизвестно, что гимны «Шицзина» исполнялись под музыку, само цитирование стихов осуществлялось нараспев, а порой дело даже доходило до того, что исполнитель или слушатель притопывал ногами в такт музыке или ритму стихотворения [Алимов, Кравцова, 2014]. Поэтому, цитируя нараспев стихи «Шицзина», политический деятель Древнего Китая

мог рассчитывать воздействовать на сознание и даже подсознание своего собеседника не только вербально, но и на уровне ритмическом и музыкальном, что в ещё большей степени должно было приводить к взаимопониманию. И канал автокоммуникации оказывался, таким образом, задействованным в полной мере, поскольку ритм и/или музыкальность становились тем самым добавочным кодом, преобразующим смысл основного сообщения, о котором пишет Ю.М. Лотман [Лотман, 2014]. Но если смотреть шире, то можно заметить, что добавочным кодом оказываются и сами стихотворные цитаты из «Шицзина». Они сопровождают обычное сообщение и/или рассуждение, в котором может излагаться как традиционное конфуцианское учение, так и то новое, что в него привнёс Мэн-цзы, и в любом из этих двух случаев стихотворные цитаты из «Шицзина» и создают то самое напряжение между основным сообщением и добавочным кодом, «под влиянием которого появляется тенденция истолковывать семантические элементы текста как включённые в дополнительную синтагматическую конструкцию и получающие от взаимной соотнесённости новые – реляционные – значения» [Лотман, 2014]. Таким образом, благодаря добавочному коду стихотворных цитат из «Шицзина» высказывания и поучения Мэн-цзы приобретают значение уже давно известных и освящённых традицией истин, даже если в этих высказываниях и поучениях содержится существенно обновлённый вариант конфуцианской доктрины.

Использованные источники и литература

1. Алимов И.А., Кравцова М.Е. История китайской классической литературы с древности и до XIII в.: поэзия, проза: в 2 ч. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2014. – 1408 с.
2. Арндт, Ханна. Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли / пер. с англ. и нем. Д. Аронсона. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2014. – 416 с.

3. Васильев К.В. Истоки китайской цивилизации. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. – 319 с.
4. Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской мысли (формирование основ мировоззрения и менталитета). – М.: «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1989. – 309 с.
5. Жюльен, Франсуа. Путь к цели: в обход или напрямик. Стратегия смысла в Китае и Греции / пер. с фр. В. Лысенко. – М.: Московский философский фонд, 2001. – 360 с.
6. Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу). Изд. 2-е, доп. Пер. с кит., вступ. ст., коммент., послесл. Л.С. Переломова. – М.: Ладомир, 1993. – 392 с.
7. Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). Пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, П.С. Попова при участии В.М. Майорова; Вступит, ст. Л.С. Переломова; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост. лит., 2004. – 431 с.
8. Конфуций. Изречения (Луньюй); Приложения / Сост., перевод, предисл., коммент. И. Семененко. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2009. – 432 с.
9. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. – 416 с.
10. Мэн-цзы. Предисл. Л.Н. Меньшикова. Пер. с китайского, указ. В.С. Колоколова / Под ред. Л.Н. Меньшикова. – СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. – 272 с.
11. Рубин В.А. Личность и власть в Древнем Китае: Собрание трудов. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 384 с.
12. Шицзин: Книга песен и гимнов / Пер. с кит. А. Штукина; Подгот. текста и вступ. ст. Н. Федоренко; Коммент. А. Штукина. – М.: Худож. лит., 1987. – 351 с.