

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ М. В.
ЛОМОНОСОВА

ИНСТИТУТ СТРАН АЗИИ И АФРИКИ

Кафедра китайской филологии

Выпускная квалификационная работа на тему:

«Идея каноничности и поэтика диалога в Тайпинцзин

(Канон о великом мире)»

Выполнила:

студентка IV курса Рязанова С.А.

Научный руководитель:

доцент кафедры китайской филологии,

к.ф.н. Семененко И.И.

Дата сдачи: _____

Дата защиты: _____

Оценка: _____

Москва

2021

Оглавление

Введение	3
I. Глава Первая. Проблема канона и система терминов в ТПЦ	15
1. Проблема канона.....	16
2. Анализ терминов.....	24
II. Глава Вторая. Основная проблематика	94
III. Глава третья. Особенности композиции и риторики	135
1. Анализ композиционного построения.....	135
2. Стратегия убеждения.....	147
IV. Глава четвертая. Поэтика диалога	179
Заключение.....	216
Библиография.....	218
Приложение.....	231
Перевод и комментарий	231
Китайский текст:	288

Введение

В 1911 г., при составлении каталога произведений философского и религиозного даосизма, вошедших в Даосский Канон *Даоцзан* 道藏,¹ французский синолог Леон Вигер дал весьма нелестную характеристику одному памятнику, окрестив его «неким резюме, не имеющим практической ценности», и «описывающим предметы обыденные».² Такие оценки закрепились за ним на долгие века; его предавали забвению и хуле, порицали за неортодоксальность и неверность, идеологическую связь с одним из крупнейших народных восстаний Желтых повязок на рубеже I-II вв. н.э.; приписывали ему «колдовские» и «мистические» черты.³ Но, стоит с чуть большим вниманием взглянуть на его суть, как становится очевидной вся несправедливость и превратность подобного отношения.

Тайпинцзин 太平经, или Канон о Великом мире⁴ – один из наиболее ранних текстов религиозного даосизма, относится приблизительно к I-II вв. н.э.⁵ Он искусно объединил в себе широкий круг идей, впоследствии получивших

¹ Даоцзан («Сокровища Дао») – собрание религиозной и философской литературы даосизма, признанной ортодоксальной. Окончательный вид приобрел в период династии Мин (明, 1368–1644) и получил название «Хранилище Дао периода Чжэнтун династии Великая Мин» (大明正統道藏). Все последующие переиздания восходят именно к нему. (см. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост. лит., Т. 1. Философия / ред. М.Л.Титаренко, А.И.Кобзев, А.Е.Лукьянов. – 2006, с. 237-238)

² Wieger, Léon, Taoïsme. Tome 1: Bibliographie générale. Ho-kien-fou : Imprimerie de Hien-hien, 1911. Vol. 1., p. 175.

³ Дао Ши (道世), Фаюань чжулинъ (法苑珠林 – Жемчужины буддийской литературы), – Чжунго чжэсюэшу дяньцзыхуа цзихуа (中国哲学书电子化计划) [Electronic resource], URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=81879&remap=gb>

⁴ Далее – ТПЦ

⁵ История создания ТПЦ довольно смутная, до сих пор точно не установлено, к какому веку он принадлежит, поскольку существовало множество писаний со схожими названиями, бытовавших в разных частях Китая и ставших программными для религиозных и крестьянских движений. Например, считается, что ТПЦ было раскрыто божественным духом Чжан Даолину в 142 г. н.э., основателю движения «Пять ковшей риса» (т.е., Школы Небесных Наставников). К тому же, ТПЦ не один раз подвергался компиляциям, бывало, что писание на несколько столетий пропадало из виду, и в его истории образовывались большие временные лакуны, когда не было ни единого упоминания в исторических источниках. См. подробнее – Gregoire Espeset. Editing and Translating the Taiping Jing and the Great Peace Textual Corpus. Journal of Chinese Studies (Hong Kong), 2008; B. J. Mansvelt Beck, The Date of the "Taiping Jing". *T'oung Pao*. Second Series, Vol. 66, Livr. 4/5 (1980).

развитие в традиции. В нем раскрываются концепции *Инь* и *Ян*, Четырех времен года (*сы ши* 四时), Системы пяти первоэлементов (*усин* 五行), а также представления о Восьми триграммах (*ба гуа* 八卦), 10 небесных столпах и 12 земных ветвях (*тянь гань, ди чжи* 天干地支).⁶

Тематическое и идейное содержание ТПЦ поражает своим многообразием, он не раз становился предметом множественных споров и дебатов. Некоторые исследователи ТПЦ упоминали не только «крайнее разнообразие», но и «эклектичность», «запутанность»⁷ данного памятника.⁸ Действительно, он совмещает в себе элементы даосской доктрины (например, описания медитативных практик, питания своего тела *сюйшэнь* 修身, пути достижения бессмертия *чаншэн* 长生); моистскую всеобщую любовь и поддержку *цзяньай* 兼爱; конфуцианскую идею о воздаянии за плохие и хорошие поступки *бао* 报. В ТПЦ подвергаются трансформации положения традиционной даосской школы о безмятежной естественности (*цзыжань* 自然) и недеянии (*увэй* 无为).

Новую трактовку обретает и конфуцианское учение о достижении Великого Мира на земле (*чжи тайпин* 至太平), являющееся идеологическим стержнем ТПЦ. Это была одна из самых популярных идей в ханьское время. Общество Великого мира вырисовывается преисполненным социальной гармонии, воссозданной по изначальной гармонии Неба. Этот идеал был реализован в глубокой древности (*шангу* 上古), но впоследствии утрачен, и ТПЦ возвещает о его скорейшем восстановлении. Что интересно, в этом «призыве» соединяется, во-первых, апокалипсический мотив неизбежного конца света, если не будут проведены соответствующие работы по обретению Великого Мира, а

⁶Гун Пэнчэн 龚鹏程《汉代思潮》《Идейные течения эпохи Хань》，北京，商务印书馆，北京，商务印书馆，2005年2月，第254页

⁷庞杂多端

⁸Чжэн Цзунъянь 郑宗言，《Концепция *чэнфу* в Тайпинцзин》《太平经》中的承负思想，硕士学位论文，安徽大学，2007年，第1页

Чэнь Пэйцзинь, Чжан Цичэн 陈沛锦, 张其成, Исследование ицзиновских триграмм и медицинского аспекта в Тайпинцзин 《太平经》中的易医思想研究, 北京医学院医, 医学与哲学第22期 2020年11月, 第75页

во-вторых, пророческо-мессианский мотив неизбежности начала исправления Поднебесной.⁹ Эта идея вкладывается в уста т.н. Небесного Наставника (*тяньши* 天師), который был ниспослан на Землю, дабы поведать людям свое учение.

В нем глубокая иерархичность общества (причем, как по материальному положению, статусу, так и по знаниям истинного *дао*-пути) соседствует с равным распределением благ и чуть ли не призывами к «крестьянской революции» (когда описываются страдания крестьян, голод, убийства девочек).¹⁰ Последнее положение, конечно же, выдвигалось коммунистами-материалистами, причем, как китайскими, так и советскими, и оно по-прежнему имеет место в современной системе взглядов на ТПЦ.¹¹

В настоящее время принимается определенная степень «революционного» и «утопического» мышления в ТПЦ, но и не отрицается «традиционная» окраска писания, с признанием интересов правящего класса.¹² ТПЦ ныне включен в Даосский Канон *Даоцзан*, где представлен четырьмя документами – основным текстом традиции *Тайпинцзин*; ¹³ его «очерком» *Тайпинцзин чао* 太平经抄 («Выдержки священного писания о Великом мире»); приложением к нему *Тайпинцзин фувэньсюй* 太平经复文序; и собранием *Тайпинцзин шэньцзюнь мичжи* 太平经圣君秘旨 («Тайные наставление святого владыки писания о Великом мире»)¹⁴.

⁹ Eickhorn, W. T'ai-p'ing and T'ai-p'ing Religion. *Mitteilungen des Instituts fuer Orientforschung*. 1957, Vol. Vol. 5, № 2, s. 113-140.

¹⁰ Это отмечает, например, Б. Хендричке: см. Hendrichke B. The scripture on Great Peace. The Taiping jing and the Beginnings of Daoism. – University of California Press, 2006.

¹¹ См., например, Цин Ситай 卿希泰, Тайпин цзин дэ утобань сысян (試論 太平經的烏托邦思想 – Концепт утопии в Тайпинцзин), – Шэхуэй кэсюэ яньцзю (社會科學研究), 1980 ; Хоу Вайлу. 中国思想通史 Чжунго сысян тунши (Общая история идеологии в Китае). 北京 Пекин, 1957.

¹² Большинство китайских исследователей заняли именно эту позицию, среди них – Фэн Тавэнь 馮達文, Ли Янчжэн 李養正, Чжун Чжаопэн 鍾肇鵬 и др., что также близко к позиции Е.А. Торчинова.

¹³ Дошел до наших дней в неполном виде и составляет всего треть от своего изначального объема.

¹⁴ See Grégoire Espeset, 2002, p.121.

Данная работа является продолжением ранних исследований столь крупного памятника периода зарождения религиозного даосизма. Предыдущей работой автора было заложено начало его изучения; рассмотрению подвергался особый подход к литературной традиции, получивший отражение в ТПЦ, а также особенности риторической аргументации. Теперь же намеченные ранее темы «авторитета» мудрого писания обретут свое логичное завершение, что позволит расширить и углубить научный подход к ТПЦ.

На страницах ТПЦ открывается многогранная картина китайских социальных, политических, космогонических воззрений поздниханьского периода (25—220 гг. н.э.),¹⁵ поэтому не подвергается сомнению большая роль данного Канона в понимании интеллектуального и социального фона имперского Китая. Хотя на первый взгляд может показаться, что, в силу своей проповедческой направленности, ТПЦ довольно скучен и однороден в плане словесных украшений и всяческих фигур речи и не представляет интерес для поэтики и риторики, он довольно изобретателен и в этом плане. Поэтому исследование различных аспектов ТПЦ не малозначимо и для рассмотрения литературных особенностей даосских текстов.

Степень разработанности темы. Исследования в области даосизма представлены в отечественной науке большим количеством трудов, основополагающими по праву считаются исследования классиков нашего китаеведения В.П. Васильева, В.М. Алексеева и Л.Д. Позднеевой. Они получили дальнейшее продолжение в работах И.С. Лисевича, В.В. Малявина, Е.А. Торчинова, А.А. Маслова, И.И. Семененко и др.¹⁶ Проблемы даосизма наиболее

¹⁵ Grégoire Espeset, Editing and Translating the Taiping Jing and the Great Peace Textual Corpus. Centre national de la recherche scientifique, Paris. Journal of Chinese Studies 《中國文化研究所學報》 No. 48 – 2008, p. 469

¹⁶ Васильев В.П. Материалы по истории китайской литературы: Даосизм. СПб: Литография Иконникова, 1887;

Позднеева Л.Д. Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуан-цзы, VI—IV вв. до н. э. М.: Наука, 1967;

Лисевич И.С. Лаоз-цзы. Книга пути и благодати (Дао дэ цзин). М., 1994; – перевод с исследованием и комментариями;

широко раскрываются в работах Е.А. Торчинова,¹⁷ в начале 90-х гг. составившего первое полноценное историко-религиоведческое исследование.¹⁸ Все это свидетельствует не только о значительной заинтересованности отечественной китаистики в писаниях даосской школы, но и о высоком уровне проводимых исследований.

В области изучения ТПЦ также был накоплен определенный опыт. Прежде всего, стоит выделить исследования китайских коммунистов (Хоу Вайлу, Ян Куаня и др.),¹⁹ предметом которых служила политическая доктрина ТПЦ и социальный аспект учения о Великом Мире. Здесь со всей очевидностью проявляется тяготение исследователей к «административной» стороне вопроса.

Работы японских ученых, таких как Офути Ниндзи²⁰ и Ёсиока Ёситоё,²¹ проливают свет на историю составления ТПЦ и вносят в объект исследования религиозные взгляды (главным образом, сотериологию и отправление обрядов).

Значительный вклад в историю даосизма в целом вносит и Макс Кальтенмарк (1910-2002); а его труды по религиозной и космогонической стороне ТПЦ являются общепризнанными как в западной, так и в отечественной синологии.²²

Торчинов Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Андреев и сыновья, 1993.; – монография по даосизму;

Малявин В.В. *Лао-цзы. Дао-Дэ цзин. Книга о Пути жизни.* – М.: Феория, 2006; его же *Чжуан-цзы. Ле-цзы.* – М.: Мысль, 1995;

Семененко И.И. *Лаоцзы. Обрести себя в Дао.* – М.: Республика, 1999.

¹⁷ См., например, Торчинов Е.А. *Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния.* СПб., 1998 и др..

¹⁸ Торчинов Е.А. *Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания.* СПб., 1993; Второе дополн. издание – 1998 г.

¹⁹ Хоу Вайлу. *中国思想通史 Чжунго сысян тунши (Общая история идеологии в Китае).* 北京 Пекин, 1957.

²⁰ Ofuchi Ninji. *The Formation of the Taoist Canon // Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion.* Ed. by H. Welch & A. Seidel. New Haven and London, 1979. P. 253-267;

²¹ Ёсиока Ёситоё ("Докё кётэн сирон", "Очерки истории даосской канонической литературы", 1969;

Ёсиока Ёситоё. Тонко хон "Тайхэй кё" (О дуньхуанском тексте "Тайпин цзина"). – Тоёбунка кэнкюдзё кие (Записки Института дальневосточной культуры), т. 22, 1961.

²² See Kaltenmark, Max, "The Ideology of the T'ai-p'ing ching." In Welch and Seidel (1979):19–52.

Ранее часто обделяемый вниманием, ТПЦ постепенно обретает вес и становится довольно популярным и перспективным направлением исследований ханьского времени. Появляются его первые критические издания, снабженные индексами и комментариями, а также электронные версии.²³ В настоящее время имеется значительное число публикаций, определяющих период написания и возможное авторство Канона, а также раскрывающих особенности его структуры и идеологии, в том числе, и с позиций сравнительного анализа.

В современном зарубежном китаеведении значительных успехов в изучении достиг французский синолог J. Espeset.²⁴ Одной из наиболее весомых его работ является исследование «триадичной» логики в ТПЦ,²⁵ включающее, кроме того, подробное описание всех глав и разделов ТПЦ, охватывающее широкий спектр проблем и направлений.

Практически ни одна работа по ТПЦ не обходится нынче без ссылки на труды Барбары Хендричке – одного из ведущих специалистов по Канону в западной синологии.²⁶ Ее высокая компетенция в данном вопросе не ставится под сомнение ни европейскими, ни китайскими коллегами. Вклад Хендричке в науку не ограничивается статьями и очерками, ведь именно ее перу принадлежит первый (и пока единственный) в зарубежной китаистике частичный перевод

²³ Grégoire Espeset, 2008, p. 469-470

²⁴ Grégoire Espeset, À vau-l'eau, à rebours ou l'ambivalence de la logique triadique dans l'idéologie du « Taiping jing » 太平經, Cahiers d'Extrême-Asie, Vol. 14, In Memoriam Isabelle Robinet (1932-2000) (2004), pp. 61-94;

Grégoire Espeset, The Date, Authorship, and Literary Structure of the Great Peace Scripture Digest. Journal of the American Oriental Society, 133, 2013, p. 321-351

Grégoire Espeset, Editing and Translating the Taiping Jing and the Great Peace Textual Corpus. Centre national de la recherche scientifique, Paris. Journal of Chinese Studies 《中國文化研究所學報》 No. 48 – 2008

²⁵ Grégoire Espeset, Cosmologie et trifonctionnalité dans l'idéologie du Livre de la Grande paix (Taiping jing). Histoire. Université Paris-Diderot – Paris VII, 2002

²⁶ Hendrichke B. Dialogue Forms in the Taiping jing (Scripture on Great Peace). Journal of the American Oriental Society, 137, 2020, p. 719-736;

Hendrichke B. Oneness in the Taipingjing, China Studies Centre, University of Sydney, 2020, p. 57-80

ТПЦ на английский язык,²⁷ снабженный тщательными комментариями и исторической справкой.

Китайская филология также не осталась в стороне, и во многих работах отмечается тенденция к росту академических исследований даосской религии, а также выход на качественно новый уровень дискуссий по ТПЦ.²⁸ На это указывают и данные статистики магистерских и диссертационных работ материкового Китая и Тайваня.²⁹ Крайне важными для настоящей работы представляются их анализы терминов и концептов ТПЦ: например, понятие «наследственного бремени» (*чэнфу* 承负);³⁰ достижение бессмертия и практики продления жизни;³¹ концепт триединства неба, земли и человека.³² Довольно много работ написано о т.н. «хранении одного» (*шоу и* 守一)³³ космологической концепции пяти первоэлементов (*инь ян у син* 阴阳五行).³⁴ Одним из недавних крайне интересных исследований стал сравнительный анализ омонимичных терминов даосизма и буддизма в ТПЦ, осуществленный Ли Чжэньдуном.³⁵

²⁷ Hendrichske B. The scripture on Great Peace. The Taiping jing and the Beginnings of Daoism. – University of California Press, 2006. Главы ТПЦ 44-61.

²⁸郑宗言, 2007 年, 第 1 页

²⁹Чжан Чунфу 张崇富, «Концепция языка и каноничности в раннедаосских сочинениях»早期道教的文字观和经典观, 四川大学 海外教育学院, 四川大学学报 (哲学社会科学版), 2003 年第 4 期

³⁰ См. работу Чжэн Цзунъянь 郑宗言, 《太平经》 «Концепция *чэнфу* в Тайпинцзин» 中的承负思想, 硕士学位论文, 安徽大学, 2007 年;

на эту же тему – Hendrichske B. The concept of inherited evil in the Taiping jing 太平经. East Asian History, Australian National University, Institute of Advanced Studies, 1991, p. 1-31

³¹Лян Юаньдун 梁远东, Исследование чудодейственных рецептов бессмертия в Тайпинцзин 《太平经》 神仙方技研究, 硕士学位论文, 山东大学, 哲学与社会发展学院, 2019 年 5 月;

³²陈沛锦, 张其成, 《太平经》 中的易医思想研究, 北京医学院医, 医学与哲学第 22 期 2020 年 11 月

³³Сю Миншэн 徐明生, Истоки метода «хранения Одного» в Тайпинцзин 太平经守一法探源, 浙江学刊, 第 3 期, 2014 年, 第 87-96 页

³⁴Цюй Юань 渠源, Исследование концепта инь ян в Тайпинцзин 《太平经》 阴阳思想研究, 山东大学, 硕士学位论文, 哲学与社会发展学院, 2019 年

³⁵Ли Чжэньдун 李振东, Сравнительное исследование многосложных слов в буддийских писаниях ханьского периода и в Тайпинцзин 太平经与东汉佛典复音词比较研究, 博士学位论文, 吉林大学, 2016 年

Комплексный характер носит работа Лю Цзуго,³⁶ в которой тщательному изучению подвергается терминологическая база Канона. Однако ее очевидный недостаток заключается в полном отсутствии пояснительной части и простом приведении цитат из глав памятника, содержащих выделенные понятия. Например, относительно понятия «сверки и редактирования» текстов *цзюсяо* 拘校, указаны только соответствующие главы, хотя оно является одним из стержневых в Каноне. Гораздо более обширный материал собран Лю Цзуго по определению новых слов в ТПЦ (*синь цыхуэй* 新词汇) и употреблений известных слов в новом смысле (*синь* и 新意).

В нашей отечественной синологии начало исследованию литературоведческой проблематики в памятниках даосизма – их поэтики и риторики – положили В.М. Алексеев и Л.Д. Позднеева.³⁷ Однако впоследствии данное направление не снискало достаточного внимания в русском китаеведении. Тем не менее, в последнее время активизировались работы по изучению даосской литературы, как в России, так и зарубежом; литературоведческий аспект непосредственно вкраплялся и в более широкие в тематическом плане исследования. Таковы, например, специфические работы Michael Puett о подъеме и упадке «мудрых писаний» в ханьский период, где затрагивается проблема авторитетности литературного творчества, и С.В. Филонова о мифическом и религиозном значении даосских писаний, где отражено отношение к литературному творчеству у даосов.³⁸

³⁶ Лю Цзуго 刘祖国 Исследование выражений в Тайпинцзин 《太平经》词汇研究, 研究生博士学位论文, 华东师范大学, 2009 年

³⁷ Алексеев В.М. Труды по китайской литературе. В двух книгах. М., 1978.

Позднеева Л.Д. Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуан-цзы, VI—IV вв. до н. э. М.: Наука, 1967 – первый перевод на русский язык древнекитайских памятников Лецзы и Чжуанцзы, снабженный предисловием и комментариями, в которых раскрывается новый взгляд на риторику даосских произведений. Ее же: Ораторское искусство и памятники древнего Китая. // Вестник древней истории. 1959, № 3

³⁸ See Michael Puett, *Temptation of sagehood: the rise and decline of sagely writings in Early China*, Harvard-Yenching Library Studies, № 8, 2007;

Филонов С.В. Даосская книга в мифе и истории: предварительное исследование // Религиозный мир Китая – 2013: Исследования. Материалы. Переводы / Под ред.

Ситуация с переводами Канона обстоит не столь обнадеживающе. Единственный перевод на английский Б. Хендричке – «Писание о Великом мире. ТПЦ и начала даосизма», – охватывает главы ТПЦ с 41 по 66. На русском же языке, несмотря на увеличение числа переводов других даосских памятников,³⁹ ТПЦ представлен крайне фрагментарно. В работах Е.А. Торчинова, И.С. Лисевича, Е.П. Сеницына можно найти лишь частичные, отрывочные переводы глав памятника.⁴⁰

Итак, **объект данного исследования** – Канон о Великом Мире *Тайпинцзин* **предмет** – выявление особенностей поэтики и риторики памятника на примере рассмотрения его нескольких близких по тематике глав.

Цель работы – исследование общей проблематики, а также терминологической специфики, и на этой основе – поэтики и риторики Канона.

Были поставлены следующие **задачи**:

1. рассмотреть проблему каноничности писания;
2. провести контекстуальный анализ основных понятий ТПЦ;
3. выявить общую проблематику рассматриваемых глав;
4. изучить принципы организации текста;
5. проанализировать риторические особенности;
6. исследовать поэтику диалога в ТПЦ.

Хронологические рамки работы охватывают период I-II вв. н. э.

Общеметодологическая база. Данное исследование носит комплексный характер. В ходе работы автор опирался, во-первых, на труды зарубежных

И.С.Смирнова. М.: РГГУ, 2013, с. 11-76. (Серия «Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности», вып. 48).

³⁹ Торчинов Е.А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин». Перевод Е.А.Торчинова. СПб., 1999. С. 227-285; Лао-цзы. Обрести себя в Дао. Сост., авт. предисл., перевод, коммент. И.И.Семенов. М., 1999. С. 148-224; Чжуан-цзы. Ле-цзы. Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В.В.Малявина. М., 1995.

⁴⁰ См. Торчинов Е.А., Лейкин С.Ф. "Тай пин цзин" ("Каноническая книга Великого благоденствия" // Народы Азии и Африки. №5. 1989, С. 93-102.;

Тай пин цзин (фрагмент) / Вступительная статья и пер. Е.П. Сеницына // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990.;

Лисевич И.С. Слово мудрости // Из книг мудрецов: Проза Древнего Китая. М.: Худ. лит., 1987. С. 5-24.

синологов Эспесета и Хендричке; во-вторых, на исследования в области классического красноречия Г.Г. Хазагерова, А.А. Волкова, М.Л. Гаспарова, Л.Д. Позднеевой, И.И. Семененко; в-третьих, на работы Яна Ассмана, Хендерсона и Филонова, непосредственно затрагивающие проблему канона; в-четвертых, на концепции диалога и диалогичности Гадамера, Бубера и Бахтина.

Источниковедческая база исследования включает в себя: электронную версию издания Ван Мина 王明 *Тайпинцзин хэцзяо* (Сводный текст «Книги Великого Равенства»), Пекин, 1960⁴¹ и *Тайпинцзин ичжу*⁴² («Книга Великого мира» с переводом и комментариями) ред. Ян Цилиня 楊寄林. Об их особенностях довольно подробно излагалось в предыдущих работах автора.

В качестве **научной литературы** были использованы: работы советских и российских синологов, западных исследователей (английских, французских, немецких и др.); активно задействовались труды китаистов тихоокеанского региона; а также привлекались непосредственно работы китайских исследователей-лингвистов, историков и источниковедов; материалы китайских интернет-ресурсов.

Методы исследования: ключевыми являются комплексный подход с привлечением методов, разработанных в литературоведении, филологии, риторики и герменевтике. Наряду с этим используются такие универсальные методы, как обобщение и систематизация.

Научная новизна исследования. Несмотря на значительные успехи китаеведения, степень изученности ТПЦ все еще сложно назвать достаточной. Во-первых, поэтика и риторика ТПЦ в значительной степени выпадает из круга современных отечественных исследований. Во-вторых, вопреки обильным трудам по ТПЦ, на Западе данная область исследований также не получила

⁴¹王明, 太平經合校 Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1960; 2-е изд., 1979
<https://zh.wikisource.org/zh-hant/%E5%A4%AA%E5%B9%B3%E7%B6%93%E5%90%88%E6%A0%A1> (дата последнего обращения: 25.04.2021)

⁴² Ян Цилинь (楊寄林), Тайпин цзин (цюань саньцэ). 太平經 (全三册). – Пекин, Чжунхуа шу цзюй (北京: 中華書局), 2019. (中華經典名著全體全注全譯叢書)

особого развития. Хотя «поле» для исследований огромно, большинство специалистов ограничиваются довольно узким кругом тем, т.к. для них, возможно, интереснее аспекты исторические и идеологические (как то генезис, авторство, связь с еретическими учениями, идеологическая база ТПЦ и проч.).⁴³

Умолчание о данном памятнике раннесредневекового даосизма может быть посчитано не сколько как пренебрежение, но – как большое упущение в изучении целого философского и религиозного направления, которое в некоторые периоды китайской истории обретало главенствующую роль и оказывало очень большое влияние на развитие культуры и литературы Китая.⁴⁴

В настоящей работе впервые предпринимается попытка широкого исследования нескольких тематически сходных глав, на основе чего формулируется одна из главных сквозных идей памятника и составляется его понятийная база. Структурированное изложение базовых понятий Канона также проиллюстрирует не только изменение образа мыслей, но и эволюцию некоторых терминов, новое их употребление.

Кроме того, впервые осуществляется перевод на русский язык части Канона, приводимый с филологическими комментариями и пояснениями.

Работа состоит из: введения, четырех основных глав, заключения и приложения. Во «Введении» обосновывается актуальность и новизна исследования, а также описываются типологически близкие работы других ученых. В первой главе освещается проблема китайского канона, как «открытой для изменения» формы, а также производится терминологический анализ ТПЦ, с опорой на китайские исследования. Во второй главе исследуются основные положения рассматриваемых глав. Третья глава охватывает особенности композиционного и риторического построения ТПЦ: разбор топики, диспозиции, элокуции. Четвертая глава «Поэтика диалога», объединяя теоретические и практические выдержки, определяет форму и особенности разговора в ТПЦ.

⁴³ См. Рязанова С.А., Новый подход к литературной традиции и особенности риторики в Тайпинцзин, курсовая работа, МГУ ИСАА, М., 2020, с. 8

⁴⁴ Крюков М.В., 1983, с. 338

Часть «Заключение» излагает краткие выводы по теоретической и исследовательской части. В приложении размещен китайский текст анализируемых глав ТПЦ (по сборнику Ван Мина) с переводом на русский и соответствующими авторскими комментариями.

I. Глава Первая. Проблема канона и система терминов в ТПЦ

В предыдущей работе мы рассматривали проблему названия данного памятника, однако в ней акцент был сделан на комплексном понятии китайской философии, присутствующем в его наименовании, – «великий мир» или «великое благоденствие» *тайпин* 太平.⁴⁵ При этом упускалась вторая часть, придающая классификационное значение и обрисовывающая его место среди даосских текстов того времени, а именно – *цзин* 经, т.е. «канон» (фигурирующий в работах англоязычных исследователей как «писание» *scripture*). Сам же ТПЦ вошел в даосский канон Даоцзан 道藏 в качестве полноправного ортодоксального писания только во время династии Тан 唐代 (618-907), после того как был «очищен» от мятежного прошлого.

Однако сейчас наибольший интерес для нас представляет не реконструкция его истории и изменение отношения к нему даосской школы, а то, что иероглиф *цзин* употребляется также и внутри самого памятника. Небесный Наставник *тяньши* именуется «каноном» текст собственного сочинения – «Всепроникающий канон о Великом мире» *дун цзи чжи цзин* 洞极之经. И в данной главе нашей основной задачей будет исследование этого «внутреннего канона». Мы посмотрим, разворачиваются ли его постулаты в целостное учение, какое, например, формируется в *Луньхэне* 论衡 Ван Чуна, *Хуайнаньцзы* 淮南子 Лю Аня и др., и выведем его понятийную базу. Т.е., вопрос следует поставить так: есть ли у Небесного Наставника «канон»?

Для этого мы сперва определимся с некоторыми теоретическими моментами, а именно:

- что такое канон в широком, узком смысле;
- как и благодаря чему формируется канонический текст;
- как влияет на формирование канона экзегеза;
- в какой форме доносит свое учение Небесный Наставник;
- и затем перейдем непосредственно к анализу понятий.

⁴⁵ См. Рязанова С.А., 2020, с. 15-17

1. Проблема канона

Немецкий историк религии и культуры Ян Ассман выделяет две формы культурной преемственности⁴⁶ – повторение и воскрешение, где под первым понимается полное цитирование какого-либо предания, а под вторым – его истолкование, рефлексия, т.е. «воскрешение» воспоминания путем толкования. Повторение выступает гарантом непрерывности традиции и нерасхождения основных траекторий деятельности на временном промежутке, т.е., способствует складыванию «культуры». Если в обрядах (любого уровня) есть жесткое следование установленному порядку, то в них превалирует повторение. А чем дальше их формы расходятся с первоначальной, тем больше проявляется воскрешение. Последнее осуществляется именно из-за письменной фиксации традиции/памятника устного творчества и т.п. Т.е., благодаря записи возникает новая коннективная структура⁴⁷, в основу которой положено толкование и воспоминание. Такова, по словам автора, природа канона, который помогает преодолеть время и пространство, что и совершают древние культуры посредством «воображения самих себя».

Канон – это такая форма письменной фиксации, которая обеспечивает непроницаемость для времени определенной коннективной структуры, способствует ее постоянству и охраняет от изменчивости.

Кроме того, канон способствует поддержанию миропорядка. Раньше эту функцию выполняли различные действия ритуального и духовного характера, например, передача основополагающих знаний о мироздании. Если обряды не исполняются должным образом, а в головах у правящих кругов коренятся

⁴⁶ Ян Ассман. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем М.М. Сокольской. – М.: Языки славянской культуры, 2004

⁴⁷ Неологизм, употребленный Я. Ассманом в его книге «Культурная память...»; по определению философа, «коннективная структура» представляет собой механизм связи между «культурой» и «памятью», т.е., она удерживает в памяти конкретного человека и определенного общества ключевые для групповой идентичности воспоминания, чаще всего облекаемые в материальную форму, и прожитый опыт.

ложные образы об основах мироздания, Небо рушится. В Китае основная функция поддержания нормального состояния Поднебесной лежала на плечи исполнителя обрядов и составителя законов Сына Неба, который был обязан «держат мироздание в голове и ничего не забывать». ⁴⁸ Но постепенно происходит качественный сдвиг от обрядов в пользу текстов, и таким образом, главной становится текстовая когерентность, верное толкование ключевых текстов эпохи. В этом и заключена причина создания канонов. Главным отличительным признаком канона от обряда выступает «принудительность» в повторении и воспроизведении традиционных форм и правил. Так, в каноне высшего проявления достигается требование внутренней обязательности и формальной устойчивости. ⁴⁹

К главным характеристикам канона относятся:

- связь между строгостью формы и открытостью к продолжению;
- служит нормой правильного во всех сферах деятельности – создании ли произведений искусства, воспроизведении звуков, осуществлении действий, издании правительственных указов.

- образцовость (что свойственно также классическим произведениям), воплощение вневременных норм человеческого общежития;

- характер предписания – «как должно быть»;

- канон – это оценочное мерило для деятельности «художника» (создателя произведений литературы, философии, науки и проч.), он задает параметры того, что считать великим, значительным, истинным, и указывает на полностью соответствующие этим параметрам произведения. Отсюда – его функция эстетического мерил;

Канон может употребляться в узком и широком смысле. В широком – он противостоит традиции, а в узком – классике. Если классика затрагивает вопросы авторитета и способности какого-либо текста служить образцом для подражания

⁴⁸ Ассман, 2004, с. 94

⁴⁹ Там же, с. 111

в дальнейшем и не клеймит не попавшие в «классические» тексты ложными и малоценными, то канон в узком смысле поступает именно таким образом.

Ключевым этапом формирования канона выступает его «закрытие», вследствие чего разграничиваются канонические и апокрифические области.

Отсюда, к главным признакам канона относятся:

- невозможность быть дописанным;
- священность и необходимость передачи в неизменном виде;
- высочайшая степень обязательности.

Тем не менее, за аксиому принимают высказывание Хендерсона о том, что китайский канон отличался от многих других аналогичных традиций «в той мере, в какой он оставался открытым, сопротивлением окончательной фиксации или полному закрытию».⁵⁰ Причиной канонической открытости в Китае, при всей близости китайской герменевтики к политической власти, был недостаточно последовательный «институциональный контроль», отчасти обусловленный отсутствием церкви. А наиболее очевидным примером такой незамкнутости является экзегетическая история «Четверокнижия» *Сышу* 四書.⁵¹

На этой основе, отечественный китаист А.М. Карапетьянц выделяет следующие этапы формирования китайского канона: 1) написание соответствующего текста; 2) переосмысление его как канонического; 3) включение данного текста в некую систему. Три части этого процесса не обязательно должны происходить последовательно.⁵² Так, изначально одним из источников самой каноничности становился экзегет со своей экзегезой: «Написание комментариев создавало каноны как авторитетные тексты».⁵³

⁵⁰ Цит. по И.И. Семененко. В диалоге с Мэнцзы // Мэнцзы в новом..., 2016, с. 83 Henderson J.B. The construction of orthodoxy and heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish and early Christian patterns. Albany: State University of New York Press, 1998, p.22

⁵¹ Там же, с. 137

⁵² Карапетьянц А.М. У истоков китайской словесности: собрание трудов. Ин-т стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова. – М. Вост. лит., 2010, с. 226

⁵³ Цит. по И.И. Семененко. В диалоге с Мэнцзы // Мэнцзы в новом..., 2016, с.80 Lewis M.E. Wrighting and Authority in Early China. Albany: State University of New York Press, 1999, p. 302. М. Льюис также весьма подробно анализирует этимологию и различную семантику слова *цзин* «канон», называя его «текстуальной категорией».

Эту же идею разделяет и Ассман⁵⁴, указывая, что канон выступает исходным пунктом для всех комментаторских культур. Только те тексты, которые не изначально, сами по себе носили священный характер, а подверглись в процессе канонизации, требуют истолкования и, конечно же, обрастают обильной толковательной литературой. Так происходит раскрытие их изначального смысла, отмечает И.И. Семененко, что равнозначно переосмыслению, а значит, открывает дорогу для интерпретации и критики канонического текста, добавления и реконфигурации.⁵⁵ Примечательно, что порой и эти толкования могут также быть канонизированы. Такова, например, судьба *И ли* (仪礼), *Ли цзи* (礼记), *Чунь Цю цзо чжуань* (春秋左传), *Чунь Цю гун ян чжуань* (春秋公羊传), *Чунь Цю гу лян чжуань* (春秋穀梁传) и др., из разряда комментаторской литературы перешедших в каноническую.⁵⁶

Удачное выражение для описания такого рода нормативных (или претендующих на нее) текстов, предназначенных для повторения и/или заучивания в дальнейшем, употребляет исследователь Лео Оппенгейм – «поток традиции».⁵⁷ И хотя Оппенгейм упоминает его в связи с текстовой традицией Месопотамии, а вовсе не Китая, для последнего оно также применимо и вполне отражает постоянную «текучесть», «открытость» и «изменчивость» канонических книг.

На этой основе различается чисто канонический и священный текст. Под «священным» понимается также требующий исполнения и дословной передачи текст, но отличительной особенностью его будет воскрешение в памяти при помощи голоса. Он требует определенной обрядовой формы, накладывающей строгие ограничения по месту, времени и проч. для его рецитации. Канон же, в

⁵⁴ Ассман, 2004.

⁵⁵ Семененко И.И., 2016, с. 95

⁵⁶ Т.Е. Шишмарева. Некоторые аспекты каноноведения в Китае. Вестник ИГЛУ, 2012, с. 160

⁵⁷ A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, The University of Chicago Press, 1964, revised in 1977

свою очередь, зиждется на толковании, требует не простого повторения, а следования и воплощения заключенной в нем истины в жизнь. Так, канонический текст выходит за рамки чисто зрительного и слухового (вербального) восприятия, и предполагает более глубокий уровень вовлеченности своего читателя, понимания даже не столько разумом, сколько «сердцем». Отсюда – необходимость третьего лица, которое бы выступало связующим звеном между текстом и слушателем. Таким лицом и становится Толкователь.

«Толкователем» в ТПЦ, со всей очевидностью, выступает Небесный Наставник – посредник между Небом, ниспосылающим законы мироздания, и настоящим человеком, внимающим его толкованиям. Однако здесь структура представляется куда более сложной и многоступенчатой, поскольку сами настоящие люди, после проникновения в глубины истинного *дао*-пути и сочинения Небесного Наставника, должны провести сложные процедуры компиляции текстовых и устных материалов и в такой обобщенной и выверенной форме донести свои знания до государя. Который уже, вняв им и изучив Канон, установит его в качестве единственного нормативного источника и распространит его среди людей.⁵⁸

Каноны, как особая текстовая форма, порождают и особую социальную группу – интеллектуальную элиту в лице мудрецов и ученых, которые получают положение духовных вождей и практически самостоятельность от властных организаций в установлении требований государственного нормативного преобразования. Т.о., параллельно с канонизацией в культурной сфере, происходит дифференциация людей в сфере социальной. Показательно, что в учении Небесного Наставника также присутствует четкая стратификация

⁵⁸ См. гл. 51: «...императоры и ваны со всеми чиновниками поймут, что это действительно так. И тогда они ниспустят их до народа, чтобы вся Поднебесная получила верные тексты для чтения и декламации».

общества, где главными критериями выступают знания, уровень образованности, степень проникновения в писания и др.⁵⁹

Альянс «власти и воспоминания»⁶⁰ имеет решающее значение для формирования канонического текста. Так, Небесный наставник много раз повторяет о необходимости привлечь к делу сличения и редактирования текстов и высказываний государя. Собственно, это может рассматриваться как продиктованная условиями китайской действительности того времени необходимость. Но следует отметить важность властных структур, и в первую очередь государя Поднебесной, который впоследствии должен будет установить преподнесенный ему свод текстов в качестве универсальной общественной нормы, т.е. притязającego на нормативность.⁶¹ Только в таком случае данный «свод» (то бишь Всепроникающий канон великого мира) сможет сохраниться и реализовать все свои потенциальные возможности по регуляции жизни людей Поднебесной.

В даосизме складываются и свои собственные представления о категории текстовой священности, и помимо традиции создания, хранения и передачи книг, они выводят учение о небесном бытовании книг и их появлении в бренном мире.

ТЩ, по своим характеристикам, во многом схож с т.н. «небесными» или «потаенными» книгами 阴书 (*инь шу*).⁶² Это даосские тексты-откровения, которым присущи следующие черты:

– первоначально появились не на земле, а на небе;

⁵⁹ См., например, гл. 88: «Высшие достойные смогут стать опорой для государства, средние достойные – стать государственными мелкими служащими, низшие простые люди (сяожэни) не смогут служить, а будут долго ухаживать и заботиться за своими близкими, и долго оберегать своих сыновей и внуков»; или гл. 91: «Люди малой просветленности⁵⁹ [должны] все вместе сличать и собирать их и передавать людям средней просветленности. Люди средней просветленности [также] сличают и собирают их для людей высшей просветленности...»

⁶⁰ Ассман, 2004, с. 75

⁶¹ В гл. 91 говорится: «...не будет ошибки, если обладающий добродетелью государь воспользуется этим текстом и будет управлять [в согласии с ним], и никогда не отринет его».

⁶² Филонов С.В. Даосская книга в мифе и истории: предварительное исследование // Религиозный мир Китая – 2013: Исследования. Материалы. Переводы / Под ред. И.С.Смирнова. М.: РГГУ, 2013, с. 11-76. (Серия «Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности», вып. 48).

– были созданы в момент творения мира, т.е. «одновременно с небом и землей», «когда небо и земля разделились», «вместе с изначальным»;

– изначально хранились в высших сферах мироздания;

– в них была заложена функция преобразования универсума.

Тем не менее, небесные книги не были созданы божествами, они появились сами из «эфира» *ци*, и лишь потом были явлены божествам. Когда эти божества записали книги, те стали храниться на небесах в особых дворцах небожителей. Передача сокровенных знаний людям осуществлялась по особым правилам, которые были закреплены в даосизме, начиная с III в н.э. В ходе этой процедуры, Небесный наставник передавал человеку со статусом «ученика» потаенную книгу или ее фрагмент, в котором излагался особый тайный путь самосовершенствования. Если книги не распространялись по регламентированным правилам, они утрачивали свой чудодейственный эффект. Так, высшее знание небесных книг становилось достоянием высших обитателей мироздания, тогда как для всех остальных оно пока было недоступно.

«Книгу Небесного наставника» можно было бы сравнить по некоторым критериям со священным текстом, например, в силу своей божественной природы, раскрытия ее основных положений в устной форме «Посредником», дословного повторения и запоминания ее содержания, особых форм рецитации. Тем не менее, по другому ряду признаков, данный текст не совместим со священным!

Вся деятельность Небесного наставника, по сути, направлена на создание и передачу единственно верной, истинной картины мироздания, путем тщательного анализа и «просеивания» всей предшествующей, накапливающейся веками, информации. Сформированная по всем отмеченным правилам и установкам книга станет гарантом процветания и благоденствия Поднебесной, передающимся из поколения в поколение текстом высшего совершенства. Однако, как и отмечается в его названии («канон» *цзин 经*), он должен быть открыт к дальнейшей трансформации, изменению своего содержания. Недаром Небесный учитель настаивает на т.н. «малых» и «больших» проверках (см. гл.

88), которые следует проводить каждые три и пять лет соответственно. Под этими «проверками» подразумевается включение новых «мудрых, разумных» и проч. текстов и речей, созданных народом за эти временные промежутки. Т.е., в этом тексте «высшего совершенства» изначально заложена идея дальнейшего улучшения, приращения и дописывания, а значит – одновременно актуальность изложенных в нем принципов и приверженность традиции. Т.о., Небесный наставник ставит перед Настоящими людьми задачу «культурной мнемотехники» – «сохранения, реактивации и донесения [верного] смысла». ⁶³

Для этого Небесный Наставник своими речами постоянно призывает к коммуникативной памяти настоящих людей, ⁶⁴ т.е. желает, чтобы они в процессе общения с ним восприняли необходимые принципы и нормы. Он стремится к передаче дарованного ему Небом знания, и оно само уже предполагает повторение (точное следование) и воскрешение (их собственное осмысление). Поэтому Небесный Наставник печется о верном восприятии своего сочинения, наказывает ученикам внимательно читать *ду* 讀, задавать вопросы по всем не проясненным моментам, не отступать от правил, воплощать в жизнь. Наставник выступает «толкователем», «комментатором» своей же работы, и под чтением он понимает обучение *сюэ* 学, «понимание» *лихуэй* 理会 текста, что является центральной категорией герменевтики. ⁶⁵ И хотя пока его писание не стало каноном в полном смысле, а в процессе канонизации остановилось лишь на первом этапе, уже на страницах ТПЦ происходит его активное осмысление и толкование, что только приближает его к конечной цели.

⁶³ Ассман, 2004, с. 96

⁶⁴ Там же, с. 21

⁶⁵ Семенов И.И., 2016, с. 108

2. Анализ терминов

Неточный перевод основных философских и религиозных терминов, как правило, влечет за собой коренное изменение смысла философского или религиозного учения. Кроме того, зачастую он приводит к ошибочному пониманию ценностных категорий той или иной идеи, что отражается в неверном изложении целого учения.

Понимание же смысла категориального аппарата той или иной философской системы равнозначно ее пониманию как таковой. Упорядоченное изложение главных концептов и терминов помогает сформировать целостную картину учения. По забавному замечанию М. Гаспарова, «возможно, читатель случайно знает, что такое Геракл, Венера или Дельфы, но вряд ли умеет связать эти имена друг с другом или с любым античным именем – не умеет собрать из них систему античной культуры». ⁶⁶ Именно в этом ему помогает хорошо структурированная «выжимка» основных понятий. Поэтому попытки некоторых философов именно в словарной форме представить философское знание выглядят естественно и закономерно: таковы, например, «Словарь» П. Бейля, «Энциклопедия» Ж.Л. Д'Аламбера и Д. Дидро, «Философский лексикон» С.С. Гогоцкого и проч. Также весьма ярким примером могут послужить и толково-энциклопедические (не специально философские) китайские словари.

Отечественный китаевед А.И. Кобзев высказывался по этому поводу, что «выявление точного и полного смысла основных категорий китайской философии» и характера их взаимосвязей по-прежнему составляет одну из крупнейших проблем синологии. ⁶⁷ На данный момент существует множество работ, в которых пристальное внимание уделяется тем или иным аспектам и категориям конфуцианства, даосизма, моизма, однако редко встречается

⁶⁶ Выступление М. Гаспарова на заседании редколлегии серии, обсуждающем проблемы издания «Литературных памятников» (Хождения в страны и века) // Иностранная литература. 1983, № 3, с. 190.

⁶⁷ Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л.Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост. лит., 2006. Т. 1. Философия / ред. М.Л.Титаренко, А.И.Кобзев, А.Е.Лукьянов. – 2006. – 727 с. С. 66-81.

комплексный многоаспектный анализ конкретных учений и памятников. Здесь в отношении конфуцианской школы, можно упомянуть отечественного китаеведа И.И. Семененко, чья монография «Афоризмы Конфуция»⁶⁸ стала первым в советской литературе исследованием основного памятника конфуцианской традиции – «Изречения» (Луньюй). В монографии проводится анализ идейного содержания памятника, его сложной символики, исторического контекста, а также выделяется целостное учение Конфуция. В русле даосской школы, такие попытки предпринимались, например, Е.А. Торчиновым.⁶⁹

Многие исследователи не раз отмечали сложность и неоднородность языка и выражений даосизма, вследствие чего проявлялась недостаточная всесторонность в их изучении. Так, китайский ученый Гэ Чжаогуан 葛兆光 полагает⁷⁰, что при чтении даосских трактатов, легко можно увидеть всю специфичность терминологического состава даосизма, частое использование намеков и загадок, похожих на некие тайные шифры. Поэтому большую часть выражений непросто идентифицировать и понять: кто такие, например, *улао* 五老 (духи пяти старцев), или что подразумевается под «прекрасной девушкой» *чанюй* 姮女.⁷¹ В особенности же это касается терминов внешней и внутренней алхимии, которые предстают в еще более загадочной форме. По мнению исследователя, даосы намеренно используют слова несколько «неловким», «неуклюжим» способом, и вместе с тем сочетают в них простоту и изящество. В своей работе Гэ Чжаогуан проводит интересное сравнение даосского языка с древними треножниками *дин* 鼎, подчеркивая тем самым его архаичность, разнообразие и даже некоторую декоративность.⁷²

⁶⁸ Семененко И.И. Афоризмы Конфуция. Издательство Московского университета, 1987.

⁶⁹ Торчинов Е.А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания, СПб.: Андреев и сыновья, 1993.

⁷⁰ 葛兆光《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，生活，读书·新知三联书店，2003年，164页

⁷¹ досл. «прекрасная девушка», на самом деле – ртуть

⁷² 葛兆光, 2003, 165 页.

Трудности, с которыми часто сталкиваются исследователи при разборе даосских понятий, коренятся еще и в том, что многие даосские «символы» представляют собой т.н. «сложные формы» человеческой культуры. По наблюдению В. Тэрнера,⁷³ простая форма, будь то цвет, текстура и проч., может охватить большой ряд явлений и понятий, причем, как в буквальном, так и в метафорическом плане. В то же время, сложная форма уже прошла через множество этапов смыслового разграничения и разделения, поэтому приходится намеренно сужать ее смысл, накладывая специфичное содержание, вследствие чего она становится крайне непростой для понимания.

Наше исследование осложняется еще и тем, что современное издание ТПЦ насчитывает около семисот страниц, на которых нет изложения систематически разработанного учения, скажем, о природе человека, устройстве мира и т.п. Поэтому нам приходится выискивать соответствующие утверждения в различных главах и частях памятника, собирая по кусочкам цельную картину. Причем, круг наших «поисков» весьма урезан: ограничивается уже переведенными на русский частями ТПЦ (Е.А. Торчиновым и С.Ф. Лейкиным) и теми главами, перевод которых мы осуществляли самостоятельно в предыдущей и в данной работе. Вследствие чего, некоторые понятия взяты в несколько «суженном» значении, определяемом контекстом. Более того, в этом процессе выборки обнаруживаются несоответствия, что, отчасти, связано со сложной исторической судьбой памятника, а также с тем, что они, вероятно, представляют разные формы символического выражения одних и тех же идей. И если современному читателю может показаться, будто бы они вступают друг с другом в противоречие, для даосов они были взаимодополняющими.⁷⁴ В конце концов, даосское движение не было интеллектуально однородным – в него входили люди

⁷³ Тэрнер В. Символ и ритуал. – М. 1983, с.39

⁷⁴ Hubert Seiwert, *Health and Salvation in Early Daoism. On the Anthropology and Cosmology of the Taiping Jing. Self, Soul and Body in religious experience. Studies in the history of religions*, V. LXXVIII, Brill, 1998, p. 260

различных сословий, а потому было бы вполне естественно представить учения в различной форме, исходя из характера аудитории.⁷⁵

Тем не менее, не стоит вовсе отказываться от поиска смысла и соответствующей терминологии лишь ввиду сложности поставленной задачи. Наоборот, следует обратить особое внимание на проблему ее выявления и упорядочения, чтобы не плодить сущностей и уменьшить «лексико-терминологическую путаницу»⁷⁶.

Так, термины в ТПЦ не остались без внимания исследователей. Предпринимались различные попытки группировки и объяснения даосских понятий, одна из возможных представлена в работе Е Гуйлана 叶贵良, проводившего исследования дуньхуанских даосских писаний.⁷⁷ Он изучил их категориальный аппарат и вывел порядка 15 различных групп: о рае и царстве небожителей 天堂仙境; о духах Неба и Земли 天神地祇; о даосском монастыре 宫观楼台; отдельно выделил термины, связанные с заклинаниями, духовными практиками, становлением бессмертным, внутренними духами тела и многие другие. Еще одно деление, менее дробное, воспроизведем по работе Лю Цзугу 刘祖国⁷⁸, исследователь отмечает всего восемь основных категорий: о духах Неба и Земли (*тяньшань дици* 天神地祇); заклинаниях и гадательных книгах (*фулу тучэнь* 符录图讖)⁷⁹; благословенных заклинаниях и магии (*фашиу чжоучжу* 法术咒祝); достижении долголетия и становления бессмертным (*чаншэнь сяньхуа* 长生仙化); благословенных и вспомогательных заклинаниях (*юху цзочжу* 佑护佐助); канонических книгах и литературе (*цзиншиу цзяньду*) (经

⁷⁵ Hubert Seiwert, 1998, p. 262

⁷⁶ Переломов Л. С., Никогосов Э.В. Этические категории конфуцианства: современные оценки и толкования // Проблемы Дальнего Востока. – 1983. – №3, с.80

⁷⁷ 叶贵良 《敦煌道经词汇最研究》，239 页

⁷⁸ 刘祖国 《太平经》词汇研究，研究生博士学位论文，华东师范大学，2009 年

⁷⁹ Куда, например, относятся небесные предсказания *тяньчэнь* 天讖, книги заклинаний *фушиу* 符书, гадательные книга *тучэнь* 图讖.

书简牒); гаданиях и предсказаниях по системе *усин* (*усин шушу* 五行术数); об упорядочивании названий и сущностей (*чжиду минъу* 制度名物).

Несмотря на то, что ТПЦ является одним из первых канонов религиозного даосизма, с точки зрения терминологии, в нем крайне мало специальных слов и выражений из даосской сферы, большинство же – обычные общеупотребительные слова.⁸⁰ Так, в подлинном смысле специфическими «даосскими» словами китайский исследователь Лю Сяожань 刘晓然 называет «наследственное бремя» *чэнфу* 承负 и «сверку и редактирование» *цзюйсяо* 拘校.⁸¹ Другие же слова, такие как «дух» *шэньлин* 神灵, «настоящий человек» *чжэньжэнь* 真人, «Небесный Наставник» *тяньши* 天师 и проч., хотя и имеют определенную даосскую «окраску», также вполне свободно употребляются в любых иных языковых сферах. Он занимает довольно критическую позицию в данном вопросе, что отмечается также и в других исследованиях на данную тематику, например, в работе Лю Цзуго 刘祖国.⁸² Лю Цзуго выделяет в ТПЦ несколько слоев текста, отмечая при этом новые слова и термины, употребленные в ТПЦ впервые, а также слова, получившие иное значение в речах Небесного Наставника.

Перед нами же не стоит такой задачи. Главным в текущей работе будет привести все основные термины в микроконтексте, с указанием повторений, выделить возможные группы понятий (например, природа человека, наследственное бремя, продление жизни и бессмертие и проч.); отметить противопоставление понятий, т.е., ряды оппозиций, восходящие к особенностям «бинарной логики».⁸³ Кроме того, важным аспектом работы является выявление семантического единства одной группы понятий с другими. Для строгости анализа, на начальном этапе мы постараемся избежать сравнений с другими

⁸⁰ 刘祖国, 2009年, 105-106页

⁸¹ 刘晓然《双音短语的词汇化:以太平经为例》,四川大学2007年博士学位论文,5页

⁸² См., например, 刘祖国, 2009年

⁸³ см. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа – М. 1976, с.83

текстами традиции, а будем проводить исследование сугубо в контексте взятого памятника.

В процессе работы, мы будем обозначать те места, где присутствует феномен перехода частей речи,⁸⁴ а также разделять функциональное значение и полноценное лексическое.

Термины, взятые для анализа, мы выбрали,

- во-первых, по частоте появления в исследуемых главах;
- во-вторых, по сопряженности с другими понятиями, т.е., если невозможно было установить семантическое единство, понятие в список не включалось;
- в-третьих, по внутренней логике построения текстов;
- в-четвертых, принимая во внимание даосскую традицию и также апеллируя к устоявшимся философским воззрениям древнего и средневекового Китая.

Если просто-напросто привести какой-либо «сырой исходник» в качестве аргумента и потом как угодно «раздуть» его идеи, будет крайне сложно прийти к объективному исчерпывающему заключению.⁸⁵

ПОНЯТИЯ

Резонно начать рассмотрение понятий не с таких традиционных элементов китайской философии, как Небо и Земля, а с того, чему отведена главная роль во всех исследуемых главах, – с текста *вэнь*.

- 文 – *вэнь*, обозначает иероглифическую письменность («орнаментальное» письмо) и словесность («узорное», «украшенное» слово).⁸⁶

⁸⁴ Например, слово «ветер» *фэн* 风 в разной тональной окраске обозначает либо глагол, либо существительное. Особое внимание уделяет этому явлению И.И. Семененко при описании учения Конфуция – см. Семененко И.И., Первая поэтика Китая. // Филологические науки. Вопросы теории и практики, Т. 13, 2020.

⁸⁵王明编《道家 and 道教思想研究》，北京：中国社会科学出版社 1984 年 6 月，第 109 页

⁸⁶ Алексеев В.М. Китайская литература // Литература Востока. Вып. 2, 1920, с. 5–37; Он же. Китайская литература: Избранные труды. М., 1978, с. 49–66

В ТПЦ описывается широкое разнообразие «текстов». Прежде всего, их можно разделить на тексты высшей древности (*шан гу* 上古), средней древности (*чжун гу* 中古) и поздней древности (*ся гу* 下古).⁸⁷ О текстах современности сказано, что каждый из них принадлежит к своей школе,⁸⁸ т.е., указывается раздробленность письменных текстов, их несистематичность. А о текстах древности, в основном, говорится в положительном ключе, отмечается их неохватность и глубина⁸⁹, причем, часто не проводится разбивки по периодам древности-гу.

Уже в I-II вв. в даоизме существовало деление книг на «небесные» *тянь вэнь* 天文, «божественные/чудесные» *шэнь вэнь* 神文 и «земные» *ди вэнь* 地文. Под первыми понимались т.н. «потаянные книги», под вторыми – небесные книги, явившиеся высшим совершенным, а под земными – книги, бытующие в подлунном мире. Все книги, спустившиеся в Поднебесную, считались вторичными по отношению к «небесным», т.е. их копиями или «следами» *цзи* 迹.

⁹⁰ В ТПЦ встречаются все указанные тексты. Особое же значение придается текстам «небесным»:

- **天文** – небесны узоры/тексты, *тянь вэнь*

Здесь реализуется первоначальное значение *вэнь* – «узор, орнамент», которое сохраняется в терминах астрологии/астрономии (*тянь вэнь* 天文 и *тяньвэнь сюэ* 天文学). Т.н. «небесные узоры» обычно указывают на небесные явления и тела, включающие в себя солнце, луну и звезды. Самым ярким среди них считается солнце, поэтому оно определяется как «алое» *чи* 赤. В Чжоуи⁹¹ сказано: «Небесные тела и явления есть переплетение твердого и мягкого». В ТПЦ подробнее излагается в главе 48 «Взаимопроникновение трех единств» (三

⁸⁷上古、中古、下古之文，以类召之 (гл. 51)

⁸⁸凡书文，各自有家属 (гл. 51) – «Все тексты и книги, каждый принадлежит к своей школе»

⁸⁹恐不能尽周古文也 (гл. 51) – «боюсь, не удастся полностью охватить все древние тексты»

⁹⁰ Филонов С.В., 2013, с. 11-76.

⁹¹ См. 周易·贲·彖传: 刚柔交错，天文也

合相通诀)⁹², а также в 69 «Правила сочетания небесных предсказаний с *чжи гань*»⁹³ (天讖支干相配法): «Узоры рождаются на востоке, свет появляется на юге. Небесные узоры являются алыми, а то, что алое – это огонь».⁹⁴

В ТПЦ небесные узоры по значимости своей приравниваются к «планам и картам» из рек Хуанхэ и Ло⁹⁵ и прочим «посланным Небом» священным текстам, что можно видеть, например, в таком отрывке: «Время от времени проявлялись небесные узоры и книги совершенномудрых, чтобы помочь доискаться до первопричины».⁹⁶ На них возлагается роль «сличения основ», ведь «когда основа будет верной, она будет соответствовать небесным узорам».⁹⁷

Интересно, что порой «небесные узоры» представляются как нечто, обладающее волей, стремлениями и желаниями. Так, из следующего отрывка понятно, что они будто бы сами желают встать на истинный путь и получить скорейшее исправление: «Нынче небесные узоры пребывают в беспорядке, и они сами радостно стремятся получить исправления...».⁹⁸ В этом они похожи на Небо, которое также одушевлено и способно совершать определенные действия, хотя оно, как и конфуциево небо, тоже молчаливо⁹⁹. То, что у «небесных узоров» возникает такое желание, несколько не удивительно, ведь «если не придать [им] порядка, произойдет великое несчастье».¹⁰⁰

«Небесные узоры» могут упоминаться и просто в перечислении разных видов текстов, как то земные, людские, божественные и проч. В таком случае, их скорее следует переводить не как «узоры», а именно как «тексты».¹⁰¹

⁹² 天法，凡事三并力同心，故天以三光为文，三光常相通共照，无复绝时也。

⁹³ Имеются в виду *тяньгань дичжи* – «небесные стволы и земные ветви» – сочетание знаков десятиричного и двенадцатеричного циклов в летоисчислении

⁹⁴ 故文生于东，明于南。故天文者，赤也；赤者，火也。

⁹⁵ Подробнее о них см. далее

⁹⁶ 天文圣书时出，以考元正始 (гл. 51)

⁹⁷ 本正则应天文 (гл. 51)

⁹⁸ 夫天文乱，欲乐见理 (гл. 51)

⁹⁹ 天乃悒悒欲言，何故返使人谈哉 (гл. 88)

¹⁰⁰ 天文不治正，至于大乱 (гл. 51)

¹⁰¹ 见天文必思其要意(гл. 88) – «увидев небесные тексты, должны глубоко поразмыслить над главным смыслом»; 古今天文圣书贤人辞，已备足 (гл. 41) – «нынче небесных текстов, книг мудрецов и слов достойных людей уже достаточно»

Наряду с «небесными текстами» в 51 и 55 главах встречаются понятия «людские тексты» *жэнь вэнь* 人文¹⁰², они образуются после третьего «оборота» *дао*, а после четвертого уже из них рождается десять тысяч вещей (*вань у* 万物). Под этими текстами понимаются записи рассуждений о гуманности и справедливости и различных моральных нормах, т.е. «людской канон».

Практически во всех исследуемых главах упоминаются т.н. «священные тексты», главным образом, это тексты из Хуанхэ и карты из реки Ло.¹⁰³ Такие тексты распространяют священные птицы – «иногда прилетали священные птицы, несущие их в клювах»,¹⁰⁴ а ниспосылает их Небо, поскольку видит несовершенство земных текстов людей.¹⁰⁵ Они могут определяться либо как «священные тексты», либо как «священные книги» (писания).¹⁰⁶ Задачей же людей является собрать вместе «священные и мудрые тексты древности и современности».¹⁰⁷

Особый род текстов – тексты о дао, *дао вэнь* 道文, которые излагают ключевые аспекты мироустройства, правила даосской жизни. Их следует просматривать и изучать¹⁰⁸, даже несмотря на их крайнюю сложность для понимания¹⁰⁹.

Широкое разнообразие *вэнь* представлено в главе 88, повествующей о «домах великого мира», куда необходимо собирать все достойные тексты: *яо вэнь* 要文 – главные тексты трех древностей; *ци вэнь* 奇文 – выдающиеся, уникальные тексты, они обычно упоминаются в перечислении вместе с

¹⁰²天地开辟以来天文、地文、人文、神文 (гл. 51).

¹⁰³河洛出文出图，或有神文书出 – «иногда появлялись и священные тексты и книги...»

¹⁰⁴或有神鸟狩持来，吐文积众多 (гл. 41)

¹⁰⁵ См. гл. 41

¹⁰⁶ 神文，神书(см., например, гл. 91)

¹⁰⁷ 共集古今神圣之文(гл. 91)

¹⁰⁸ 众贤共读视古今诸道文 (гл. 41)

¹⁰⁹ 令道文难知 (это) «делает тексты о дао сложными для понимания» (гл. 88);

«прекрасными инструкциями, чудесными рецептами» и проч.;¹¹⁰ *шу вэнь* 殊文 – особые тексты; *и вэнь* 异文 – различные тексты.¹¹¹

Тексты *вэнь* могут наделяться любой характеристикой в ТПЦ – от священных до совершенно безнравственных и бессодержательных. Например, в гл. 51 сказано: «нынче глупые люди все больше внимают текучим и бессодержательным текстам» (*ю фу вэнь* 游浮文). О такого рода текстах будет детальнее изложено ниже.

Чаще всего иероглиф *вэнь* фигурирует в сочетаниях с шу 书 (книга, письмена), они используются для обозначения различного рода «текстов», бытующих на просторах Поднебесной. Книги *шу* (书), с одной стороны, стоят ниже канонов *цзин* (经), но с другой – овладение ими открывает путь к собственно канонам. Т.о., канон рассматривается как текст-носитель древней мудрости, доступный лишь избранным, а книга-*шу* наделяется практической ценностью.¹¹² Например, такое употребление присутствует в 51-й главе: «Сегодня текстов и книг накопилось уже большое количество»,¹¹³ в 88-й и свободно встречается далее по тексту.¹¹⁴

Но порой *шу* в этой паре может относиться к связанному действию, т.е. «записывать», как, например, в следующем отрывке: «Все исходят из ложных речей и ложных текстов, в которых записана эта ложь; поэтому *инь* и *ян* не находят гармонии».¹¹⁵ К слову, все устные изречения необходимо облечь в письменные слова – «придать форму текстов».¹¹⁶

¹¹⁰奇文殊方妙术; 奇文善策殊方; 奇文殊异之方及善策辞、口中诀事; 已出中奇文殊方善策 (гл. 88)

¹¹¹奇策异文殊方 («необычайные стратегии, различные тексты, особые рецепты»)

¹¹² Т.Е. Шишмарева. Некоторые аспекты канонovedения в Китае. Вестник ИГЛУ, 2012, с. 155-161.

¹¹³今文书积多

¹¹⁴今念从古到今文书, 悉已备具矣 (гл. 51) – «Если учесть все книги и тексты, с древности до современности...»; 已校书文殊方 (гл. 88) – «сличенные книги, тексты и чудесные рецепты» и т.п.

¹¹⁵皆为邪言邪文书此邪, 致不能正阴阳

¹¹⁶因以为文, 成天经矣 (гл. 41) – «придать форму текстов и составить Небесный канон»

В 51 главе ТПЦ отмечается, что «сегодня все книги и все тексты говорят от имени Неба»,¹¹⁷ а поэтому крайне важно верно растолковывать их слова, излагать упорядоченно и системно. Ведь «если тексты и книги будут в беспорядке, то и среди людей будет беспорядок».¹¹⁸ Вот почему главная задача людей – «сличать и редактировать все тексты о дао, каноны и книги, а также все книги и письмена достойных».¹¹⁹ Поэтому следующим термином мы выделяем

- **拘校** – сверка и редактирование, *цзюй сяо*

Данное выражение употребляется 15 раз в гл. 41, в основном, совместно с текстами *вэнь* 文, изречениями *цы* 辞, книгами о дао 道书, священными текстами *шэнь вэнь* 神文, и проч., причем, одинаково встречается как в отношении письменных, так и устных источников. Порядка семи раз *цзюй сяо* фигурирует в гл. 51 и 91, однако в 51-й главе – в бинOME всего один раз, все остальные – только вторая часть (*сяо*) в значении «сличение», «сверка». В целом, отдельно вторая часть бинOMA используется реже (в 51 и 88 главах), также встает в «пару», например, *хэ сяо* 合校 (гл. 41). В 91-й же главе – написание в полной форме, например: 是以吾教真人拘校之 («вот для чего я учу настоящих людей, как проводить их сличение и редактирование»).

Процедура сверки и редактирования каждый раз уточняется. Небесный Наставник пускается в изложение подробностей, объяснение правил и увещевания настоящих людей. Например, в 91 главе он «предостерегает» *чжэньжэней*, что при сверке текстов и книг нельзя полагаться на схожесть текстов между собой. Тот факт, что какие-либо другие тексты в чем-то похожи на *тянь вэнь* (т.е. тексты небесные), не дает им право считаться верными. Он называет это «глухотой к тексту» (聾文 *лун вэнь*).¹²⁰ Т.о., здесь он также запечатлевает свое глубокое уважение к тексту, его изучению и исследованию, постулирует бережное, внимательное и сосредоточенное обдумывание писаний.

¹¹⁷今凡书文，尽为天谈

¹¹⁸自若文书内乱，人亦内乱 (гл. 51)

¹¹⁹拘校道文经书及众贤书文 (гл. 51); 共拘校古今之文、人辞哉

¹²⁰夫拘校文书法，毋但言其神文如其书文言，如此以为真也 (гл. 91)

Сам процесс *цзюй сяо* включает в себя: во-первых, объединение всех текстов Поднебесной и устных высказываний¹²¹ – «собрать все в одном месте, чтобы все достойные совместно рассматривали письма и тексты древности и современности» (гл. 51). В гл. 88 рассказывается о специальном месте, куда необходимо поместить все тексты (收其中书文) – о т. н. «домах великого мира». Подробно объясняется, какого рода тексты следует собирать, кто и в какой форме должен их подносить, а также что делать, когда эти места переполнятся (其宅中文太多). Во-вторых, это редакторская работа с текстами, осуществляемая достойными и мудрыми людьми – удаление повторяющихся моментов, выделение ключевых слов и главных текстов, расположение согласно ключевым словам, упорядочение, составление канонов Неба, Земли и Людей.¹²² Т.о., все «настоящие тексты, верные слова и добрые речи должны будут полностью проявиться».¹²³ В-третьих, преподнесение государю высокой добродетельности,¹²⁴ чтобы он использовал их при управлении Поднебесной, не отступал от намерений Небес и правил *инь* и *ян*.¹²⁵ В ТПЦ отмечается, что таким образом он сможет дознаться обо всех помыслах людей.

Такая работа приносит благо и вызывает «радость» Небес – они «радуются, когда люди совместно приводят в порядок тексты и не разрушают их».¹²⁶ Под «текстами» могут пониматься как именно ниспосылаемые Небом священные тексты, так и в принципе все бытующие в Поднебесной (т.е. между Небом и Землей) писания. Насколько важна подобная систематизация и реорганизация устных и письменных источников, отчетливо видно в гл. 88, где за нерадивость и упущения в работе налагается наказание в 30 ударов батогами (причем, количество ударов увеличивается, если просчетов и недочетов становится больше). Так, требование о распространении правильной информации и текстов,

¹²¹合天下之文、人口诀辞(гл. 51)

¹²²去其复重, 次其辞文; 因次其要文字而编之; 置其要言、要文诀事

¹²³天地真文正字善辞, 悉得出也 (гл. 51)

¹²⁴付文道德之君

¹²⁵今帝王案用之, 不失天心阴阳规矩, 其所作文书

¹²⁶但乐人共理其文, 不乱之耳 (гл. 41)

содержащих верные учения, сочетается с серьезными предостережениями против производства и публикации текстов, не соответствующих воле небес. Крайне важно, чтобы не только люди на ответственных должностях, но и простой народ мог отличать истинное от ложного.¹²⁷

• 天 – Небо, *тянь*

Сперва следует отметить, что само понятие «Небеса» 天 охватывает широкий круг значений – от неба в физическом понимании до «законодателя» и «высшего морального наставника». Например, в «Каноне песен» *Шицзине* 詩經 (XI–VI вв. до н.э.) Небо, именуемое «Владыкой» *ди* 帝 или «Верховным владыкой» *шан ди* 上帝 – это антропоморфное демиургическое божество, на котором лежит функция «творения» *цзо* 作, «порождения» *шэн* 生 различных элементов бытия.¹²⁸ Также само слово «небеса» может относиться к природе, в противовес миру людей. В ТПЦ же хотя небесам приписывают антропоморфные черты – волю, сердце, – нельзя назвать их божеством, считает В. Hendrichske.¹²⁹ Небо представляет собой некую высшую божественную силу, но не входит в разряд «богов».

В описании Неба встречаются разные названия, например, *хуан тянь* 皇天 – Владыка Небо, *мин тянь* 明天 – «светлое Небо», *хуан лин тянь* 皇灵天 – «божественное Небо».¹³⁰ Название «Владыка Небо» обычно употребляется в паре с *хоу ту* 后土 – Владыка (Владычица) Земля, «божественное Небо» встречается единожды в гл. 88 – 为皇灵天具问事 – «выспрашивать у божественного Неба о делах правления». Еще одно название Неба – *тянь гун* 天公 – Царь небесный, указывает на его антропоморфность. В ТПЦЧ вместо *тянь гун* Небо называется *тянь цзюнь* 天君 – Государь Небес, это специальное

¹²⁷ Hendrichske В. The Scripture on Great Peace. The Taiping jing and the Beginnings of Daoism, University of California Press, 2006, p. 51-52

¹²⁸ Семененко И.И., Мэнцзы в новом переводе с классическими комментариями Чжао Ци и Чжу Си, М.: Наука – Вост, лит., 2016, с. 24

¹²⁹ Hendrichske В., 2006, p. 52

¹³⁰ 内乃为皇天是正语议 (гл. 51); 必得怨于皇天后土 (гл. 88)

название для высочайшего небесного духа, употребляемое Небесным Наставником. *Тянь цзюнь*, или царь небес, как объясняет Ян Цзинлинь, посылает *ци*, отсюда и получил свое название и высочайшее почтение.¹³¹

Перечислим и проиллюстрируем основные характеристики Неба.

Мотив говорения за Небо: настоящий человек Чунь видит, что его «просвещенный учитель» говорит от имени Неба (乃为天谈). Небесный Наставник наставляет его: «не надо вместо Неба строить планы», и в то же время заявляет про себя: «в сердце своем я стараюсь от имени Неба исправлять людские выражения и рассуждения». Передавать волю Небес, по его определению, могут также книги и тексты¹³², тем не менее, он усматривает в этом погрешности и неточности, поскольку время от времени Поднебесная погружается в пучину бед, чего априори случаться не должно, раз все тексты выступают изъявителями божественной воли. Само же Небо не говорит¹³³, и в этом его сходство с Небом в представлении Конфуция: «Говорит ли что-нибудь Небо? А между тем, времена года сменяются, а твари рождаются».¹³⁴ Однако Небеса обладают каналами, через которые транслируют свою волю, т.о., можно сказать, что у них есть голос. Природные явления, если наблюдать и изучать их должным образом, также могут говорить о своих намерениях. Главными в подобном наблюдении и анализе становятся силы *инь* и *ян* в их бесконечном движении, слиянии и перестановке, а также система пяти первоэлементов *усин* 五行. Кроме того, в ТПЦ Небо само заставляет людей говорить, поскольку, согласно своим родам (лэй 类), Небо и Человек стремятся друг к другу. Люди также влияют на него и его «чувства».¹³⁵

Мотив «испрошения вопросов у Неба» 为天问事: настоящий человек постоянно выпрашивает у Неба о делах, просит Небесного Наставника

¹³¹ “天君者，则委气，故名天君，尊无上”

¹³² 今凡书文，尽为天谈 (гл. 51)

¹³³ 今天乃悒悒欲言，何故返使人谈哉 (гл. 88)

¹³⁴ Попов П.С. Суждения и беседы/Конфуций. – СПб.: Азбука, 2018, с. 179

¹³⁵ Hendrichke В., 2006, p. 49

объяснить ему те или иные детали.¹³⁶ Как замечает учитель, в этом он неутомим, и поступает правильно, т.к. нельзя проявлять лень и небрежность, когда познаешь истины.¹³⁷

Небо способно выражать чувства и эмоции, регулировать деятельность людей. Поэтому часто встречаются такие пассажи, что Небо радуется (大悦喜, 大喜 – гл. 41, 81), гневается (大怒), печалится (天久悒悒 – гл. 91, 天积悒悒 – гл. 88, 解天地悒悒 – гл. 88), приказывает (сделать что-то, спуститься к людям, сличать и редактировать и т.п.), вызывает.

Мотив служения Небу: настоящий человек готов с радостью отдать себя на служение «славному Небу»,¹³⁸ он не раз повторяет это в своих речах. Он чувствует себя в долгу перед Небом и стремится «вернуть Небу свой самый большой долг». ¹³⁹ А сделать он это может, обретя небесные намерения *синь*.¹⁴⁰ За верную службу и исполнение всех повелений, Небо может оказать милость людям.¹⁴¹

Мотив вины перед Небом: отчетливо прослеживается в речах Небесного Наставника. Например: «боюсь нанести ученику тяжелую обиду, и из-за того получу серьезный упрек от Неба» (гл. 51); «если сейчас обману ученика, это будет означать обмануть Небо, и из-за этого Небо утратит радость»¹⁴². Небесный Наставник не хочет испытывать стыд перед Небом, боится прогневать его (а гнев небес можно вызвать, если недостаточно полно передавать его помыслы).¹⁴³ Величайшую симпатию Неба можно также утратить, если неверно

¹³⁶为天问事 (гл. 51) 为皇灵天具问事 (гл. 88), 自新力学不懈, 为天问事 (гл. 41), 今既为天问事 (гл. 88), 真人为天问事不止 (гл. 88)

¹³⁷既为天问事, 勿懈 (гл. 88)

¹³⁸思尽死以自效于明天 (гл. 51)

¹³⁹以是报塞天重功 (гл. 51)

¹⁴⁰已得天心, 子名为已报天重功 «(Ученик) обрел намерения Неба, а потому достоин считаться вернувшим Небу самый большой долг».

¹⁴¹天且报子功 (гл. 88) – «Небо оплатит ученику за старания»

¹⁴²恐得重过于子, 反得重谪于天 (гл. 51); 今欺子, 正名为欺天, 令使天不悦喜

¹⁴³又上惭于皇天 (гл. 51) – «вновь наверху испытаю стыд перед великим небом»; 今吾乃见遣于天; 吾不敢有所匿而忿天也 (гл. 91)

истолковывать небесные послания, быть дезориентированным в духовном плане: «мудрые и просвещенные сбиты с толку, не ведают, чему верить, утрачивают величайшую симпатию Неба...» (гл. 51).

Мотив радости Неба: в гл. 51 сказано: «Ученик желает возблагодарить Небо за его милость, равноценно воздать Небу за его серьезный вклад, но Небо не радуется от того, что люди даруют ему деньги и ценности и всякого рода удивительные и фальшивые предметы роскоши». ¹⁴⁴ Так, никакие материальные подарки и подношения не «радуют» Небо, оно довольно лишь тогда, когда люди не распространяют неверные тексты, занимаются сверкой и редактированием писаний. Эффект от великой радости (счастья) Неба: «стабилизируются ветер и дождь, три светила испускают сияние» (гл. 88), ¹⁴⁵ а кроме того, Небеса в радости ниспосылают в Поднебесную верхнюю ци великого мира 上皇太平气, которая наводит порядок.

Мотив помощи: Небо оказывает помощь государю, это видно, например, из следующего отрывка: 故天怜德君，复承负之天和 (гл. 51) – «поэтому Небеса сочувствуют добродетельному государю, [желая], чтобы он вновь нес на себе Небесную гармонию». Иероглиф 怜 означает «соболезновать», а также – «беречь», «любить», т.е. Небеса из лучших побуждений ниспосылают священные тексты. В 88 главе сказано, что Великое Небо оказывает помощь силе Ян (под ней имеется в виду император – по коррелятивной системе). ¹⁴⁶ Чтобы не утратить «сердца Неба» и пользоваться его благодетельствами, государь должен применять книгу Небесного Наставника в управлении страной и не отходить от ее принципов. Главная задача правителя – обратить народ в веру в Небо, а не обучить его. Люди должны понимать, что от воли Неба зависит их судьба, т.е. жизнь, здоровье, долголетие и проч. Более того, смерть не есть конец – недостойное поведение в этом мире обречет их на плохое существование в любом другом.

¹⁴⁴子幸欲报天恩，复天重功，天者，不乐人与其钱财奇伪之物也

¹⁴⁵风雨为其时节，三光为其大明，是天大喜之效也

¹⁴⁶为皇天祐阳精 (гл. 88)

Кроме добродетельного правителя, Небо также помогает и всей Поднебесной: например, осознавая несовершенство людских писаний, оно посылает на землю священные тексты; порождает мудрецов, чтобы те избавили людей от сумятицы мыслей.¹⁴⁷ Т.е., оно само заинтересовано в том, чтобы люди «исправили» свои писания, составили совершенный во всех планах канон. Ежели этот канон не будет применяться на практике, то оно не сможет привести Поднебесную к миру и продолжит ниспосылать бедствия и болезни.¹⁴⁸ Когда же люди уразумеют его помыслы, оно «не будет посылать бедствий и перемен...» 则使天无灾变 (гл. 51).

Мотив приказаний: Небо активно участвует в жизни людей, отдает приказания, повелевает, направляет и обучает. Так, в речах Небесного Наставника часто присутствуют фразы вроде «поэтому Небо велело мне...», или «Небо научило меня, как сличать и редактировать тексты».¹⁴⁹ Это Небо послало Наставника на землю – велело снизойти к людям и говорить за него.¹⁵⁰ Небо также заставляет учеников (*чжэньжэней*) задавать вопросы, которыми они буквально засыпают своего учителя.¹⁵¹ Причем, Небесный Наставник видит в этом хороший знак и разъясняет все сомнения настоящих людей, именно потому, что их интерес вызвало Небо.

- **天之道** (天道) – Небесный путь, *тянь дао*

В 55 главе ТПЦ говорится: «Постижение и понимание всех этих книг и означает небесный путь», где под «книгами» имеются в виду, конечно, небесные узоры и писания совершенномудрых. Так, возникает интересная трактовка Небесного пути как правильного истолкования ниспосылаемых Небом священных текстов о мироустройстве. Соответственно, схождение с истинного

¹⁴⁷ 实过在先生贤圣各长于一，而俱有不达，俱有所失。天知其不具足，故时出河洛文图及他神书 (гл. 41); 若天复生圣人，其言会复长于一业 (гл. 41);

¹⁴⁸ 见文不用，天安能空除灾哉 (гл. 41)

¹⁴⁹ 是故天使吾深告敕真人; 故天教吾拘校之也 (гл. 41)

¹⁵⁰ 故敕使其拘校之者，乃天使吾下言也 (гл. 91); 天久悒悒，于是故遣吾下，具为其语，以告真人 (гл. 91)

¹⁵¹ 天使诸弟子问是 (гл. 88), 而更大忿天.... 故天使子反覆问是也 (гл. 91)

дао-пути означает следование неверным текстам и изречениям. См. главу 51: 使与天道指意微言大相远 «(просвещенные мужи) далеко отходят от воли небесного пути и тонких рассуждений...». Кроме того, для постижения дао-пути необходимы искусные изречения, хитрые стратегии рабов, варваров с четырех сторон света (т.е., со всего Китая).¹⁵² Небесное дао следует не просто постигать, но и «исправлять» (приводить в порядок) – на это указывают следующие слова Небесного Наставника: 吾言而不正天道? – «Разве могут мои речи не исправить небесное дао?» (гл. 41) Главным инструментом в этом деле предстает, конечно же, его священное писание – Всепроникающее писание о Великом Мире.

Подчеркивается не только необходимость постижения дао-пути, но и стойкое желание самих людей (в первую очередь – чжэньжэней) встать на верный путь: 何意乃欲毕天道乎 (гл. 88) – «ученик желает до конца познать небесный путь»; 勿弃天道问一诀 (гл. 88) – «нельзя на полпути отбрасывать небесное дао».

- **天官** – небесные чиновники, *тянь гуань*

Им посвящен целый раздел в *Чжоу ли* («Чжоуские ритуалы» 周礼, или *Чжоу гуань* – «Чжоусские чиновники», раздел 冢宰 Чжунцзай).¹⁵³ Помимо раздела «Небесные чиновники», в Чжоу Ли упоминаются «Земные чиновники», а также другие разряды чиновников по временам года. Упоминание Небесных чиновников присутствует и в «Исторических записках» (*Шицзи* 史记),¹⁵⁴ специальный раздел посвящен им в «Обильных росах Чуныцю» Дун Чжуншу (*Чуныцю фаньлу* 春秋繁露).¹⁵⁵

¹⁵² 下及奴婢,远及夷狄,皆受其奇辞殊策,合以为一语,以明天道; (гл. 91) имеется в виду, что учитываться будут писания и устные речения неханьских народностей, их военные планы, афоризмы.

¹⁵³ Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л.Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост. лит., 2006. Т. 1. Философия / ред. М.Л.Титаренко, А.И.Кобзев, А.Е.Лукьянов. – 2006. – с. 583.

¹⁵⁴ 史记《天官书》

¹⁵⁵ 春秋繁露《官制象天》

Ван Мин приводит такое объяснение сущности *тянь гуань*. В древности астрономическая наука делила все воздушное пространство на пять больших сфер, а они, в свою очередь, разделялись на три «ограды» (*юань 垣*) – 紫微, 太微 и 天市, на 28 зодиакальных созвездий. Считалось, что они расположены по принципам низшего и высшего класса, и между ними могут выстраиваться отношения подчинения. Если их положение одинаково, они называются *тяньгуань 天官*, а если положение различно, то говорят, что структура управления выстроена по «небесному образцу». ¹⁵⁶

В исследуемых главах ТПЦ данный специфический термин фигурирует всего один раз в гл. 91, где повествуется, как неверные тексты и речи оскверняют (букв. «загрязняют») управление Небом и Землей, приводят в беспорядок *тянь гуань*. ¹⁵⁷

- **地** – Земля, *ди*

Земля, в отличие от Неба, редко встречается на страницах ТПЦ. У нее есть всего одно альтернативное название – *хоу ту 后土* Великая земля, мать-земля. Первые упоминания *Хоуту* можно найти в *Лицзи* и *Шуцзине*. Изначально *Хоуту* (то бишь Владыка Земля) считался потомком бога солнца *Яньди 炎帝*, и только после эпохи Тан стал восприниматься как женское божество – «владычица Земля». Данное выражение можно считать эквивалентным русскому «мать сыра-земля» ¹⁵⁸. В ТПЦ *хоу ту* используется в гл. 51, а также в 88 главе, вместе с Владыкой Небом. ¹⁵⁹ Земля-*ди* в диалогах небесного наставника в принципе не обозначает «нивы земледельцев», т.е. какие-то конкретные места, а употребляется всегда только в возвышенном плане, как божественное начало.

¹⁵⁶古代天文学把空中繁星分为五大区域，其下又分三垣，二十八宿，并认为各星座存在尊卑，隶属关系，如人间官署职位一般，故称天官，反转来则有“官制象天论”– 杨寄林. 太平经译注. – 北京:中华书局,2013.4 (2019.2 重印), 第 1209 页

¹⁵⁷共污天地之治，乱天官 (гл. 91)

¹⁵⁸ Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т.; Б.Л. Рифтин, Т.2, с. 659

¹⁵⁹子乃为皇天后土除病

Земля обычно ставится в пару с Небом, а вот отдельно ее можно увидеть нечасто. Так, например, в 51 главе не в бинOME с «Небом», «Земля» *ди* употребляется всего один раз, и то разделение здесь носит весьма условный характер и не играет особой роли: 天病除矣, 地病亡矣 – «Небесные болезни и беды испарятся, также как и болезни Земли». Также отдельно иероглиф «земля» можно увидеть, когда Небесный Наставник дает различные названия правильным текстам. Среди прочего, он подчеркивает, что они «заслуживают называться устраняющими страдания Земли» (可谓除地之所苦). Занимательно, что каждый раз в концепте «избавления от бед» Небо и Земля перечисляются в неизменном порядке – сперва Наставник называет Небо (например, устранить его печали/вернуть долг и проч.), затем идет устранение «великой болезни», и лишь после он переходит к Земле (устранить страдания, навести порядок). Порой Небо и Земля употребляются раздельно не для того, чтобы продемонстрировать их самостоятельность и полновесность, а лишь для амплификации, см., например, гл. 88: 愚生知天已大喜矣, 地已大悦 (гл. 88).

Тем не менее, подобное отношение к земле совершенно не означает, что *тянь* вовсе без нее обходится. У Земли есть свои помыслы и желания, которые также необходимо учитывать и постигать, есть свои тексты и принципы.¹⁶⁰

- **地理** – «принципы Земли», *дили*

Ван Мин определяет их как «рельеф земной поверхности, состоящий из воды, земли и камней». Такое определение дается в самом ТПЦ: «Принципы Земли есть три рода, называемых вода, почва и камни». С *дили* коррелируют «небесные узоры» *тянь вэнь*.

В гл. 51 есть такой пассаж: 再转应地理, 三转为人文 «когда она (основа) перевернется, будет соответствовать земной поверхности; перевернувшись в третий раз, будет соответствовать людским текстам» – «основа» (или корень *бэнь* 本) превращается сперва в небесные узоры, а потом в принципы Земли.

¹⁶⁰乃拘校天地开辟以来天文、地文、人文、神文, 皆撰简, 得其善者, 以为洞极之经; 俱乐得天心地意, 去恶而致善, 而辞不尽同

Далее в той же главе настоящий человек произносит длинную речь и отмечает, что он хотел бы «отдать всего себя на служение славному Небу, чтобы избавить его от великого бедствия, навести порядок на земной поверхности». ¹⁶¹ «Принципы Земли» упоминаются отдельно от «славного Неба» (которому настоящий человек собирается вернуть свой «долг»), но в общем контексте мировой трансформации, избавления от бед и упорядочивания правления императоров.

• 天地 – Небо и Земля, *тяньди*

Одно из самых частотных сочетаний в исследуемых главах, по встречаемости превосходит отдельно взятых Небо и Землю.

Виновниками «великой болезни» Неба и Земли, *Инь* и *Ян* называются «текущие и бессодержательные» тексты (独为阴阳天地之大病), обычно под ними подразумеваются «неправильные» тексты и речи. Они непременно вызывают «гнев Владыки Неба и Владыки Земли» (гл. 41)¹⁶², «вносят разлад в Небо и Землю, и все 10 тысяч вещей утрачивают свое предназначение места» (使天地不调, 万物多失其所 – гл. 51).

Также причины «болезни» Неба и Земли в том, что мудрые и достойные «не могут до конца постигнуть» их намерения, а потому Небо и Земля пребывают в плачевном состоянии¹⁶³ и больше не рожают мудрецов¹⁶⁴. Причем, даже даруют жизнь и «ниспосылают» в бранный мир не одни Небеса, а вместе с Землей.¹⁶⁵ Однако четко определить, на ком лежит обязанность порождения жизни, довольно сложно.

¹⁶¹ 思尽死以自效于明天, 以解大病, 而安地理

¹⁶² 必得怨于皇天后土

¹⁶³ 众圣不能悉知天地意, 故天地常有剧病而不悉除 (гл. 91); 不能尽悉知究洞极之意, 故使天地之间, 常有余灾 (не могут до конца постигнуть... поэтому постоянно меж Небом и Землей распространяются бедствия) – гл. 41

¹⁶⁴ 不更生善圣人 (гл. 91)

¹⁶⁵ Например, в *Ицзине* Небо в своей функции порождающего начала рассматривается только в паре с Землей – см. Семененко И.И., 2016, с. 25

Часто, помимо «великой болезни» или «тяжелой болезни» для обозначения критического состояния Неба и Земли, в котором они пребывают по причине людской глупости, используется выражение *бу дяо* (不調), см., например: 见天地不調, 风雨不节 («Небо и Земля пребывают в беспорядке, а ветер и дождь не приходят согласно времени года...»). В этом случае «великое бедствие» уже нисходит на землю, т.е. *да бин* теперь характеризует состояние Поднебесной.

Отсюда не удивительно, что Небесный Наставник желает навести порядок в мире. Так, бином *тянь ди* часто фигурирует в контексте «упорядочивания», «успокоения» и проч.: 俱与子共是天地, 愿与子共安之 – «вместе с учеником хочу удостовериться в правильности Неба и Землю, желаю вместе с учеником даровать ей покой», или: 乃后天地一旦大悦喜 – «и тогда на Небе и Земле воцарится великая радость, а болезни вмиг исчезнут» (гл. 91). Также и его ученики-*чжэньжэни* ратуют за привнесение порядка в Поднебесную: 子乐欲正天地 (гл. 51) – «Ученик с радостью желает исправить небо и землю»; «глубоко проникнуть в помыслы и постигнуть дух древних и современных Неба, Земли, человека и всех 10 тысяч вещей».¹⁶⁶

Небо и Земля выступают «корнем» (или основой) правильных текстов (см. гл. 88 正文者, 乃本天地心), а вместе с человеком стоят во главе десяти тысяч вещей (гл. 88). Идеальное состояние Неба и Земли наступает благодаря настоящим текстам, верным словам и добрым высказываниям, ведь с их появлением «наконец исчезают ложные и несправедливые тексты, а вместе с ними уходят и все великие бедствия».¹⁶⁷ Все эти «добрые» тексты должны пройти «сверку и редактирование» по заветам Небесного Наставника, изложенным в его писании, а потому он говорит, что именно «его текст» избавит Небо и Землю от

¹⁶⁶深知古今天地人万物之精意矣 (гл. 41)

¹⁶⁷天地真文正字善辞, 悉得出也, 邪伪毕去, 天地大病悉除 (гл. 41)

болезней и проч.¹⁶⁸ Помимо исчезновения всех недугов и бед, настанет и великое спокойствие в правлении императоров и ванов.¹⁶⁹

Интересно, хотя обычно функцию отдачи приказов выполняет Небо, в ТПЦ можно найти и такие места, где инициатором действий, «наставником», командиром выступают Небо и Земля совместно. Например, в гл. 91 *чжэньжэнь* задает вопрос, почему Небо и Земля заставляют людей Поднебесной собирать вместе различные тексты древности и современности,¹⁷⁰ на что Небесный Наставник отвечает, это «Небо и Земля» обучили его данной процедуре и они же велят людям компилировать тексты.¹⁷¹

Небо и Земля могут также помогать настоящим людям в установлении мира: 天地助其除恶 – будут помогать в избавлении от зла 天地神灵共除帝王承负 – духи Неба и Земли помогут императорам и ванам избавиться от *чэнфу* (гл. 88). В таком случае, правление императора будет настолько превосходно, что будет походить на «духов Неба и Земли».¹⁷²

Небо и Земля выступают в триаде с Человеком, поэтому в ТПЦ часто можно увидеть выражения типа «постичь помыслы Неба, Земли и Человека», «уподобиться Небу, Земле и Человеку», «речи Небес, Земли и Человека» и проч.¹⁷³ В 88 главе и вовсе сказано, что «все 10 тысяч вещей похожи на Небо, Землю и Человека. Поэтому Небо, Земля и Человек процветают и впадают в упадок в соответствии с четырьмя временами года и системой пяти превращений».¹⁷⁴

Т.о., в ТПЦ бином «*тянь ди*» употребляется с ограниченным числом слов, обычно это повторяющиеся словосочетания и мотивы, например, великой беды или болезни, расстройство всех основ мироздания, работа по благоустройству

¹⁶⁸案吾文而为之，天地灾变怪疾病 (гл. 41)

¹⁶⁹乃后天地之病，且悉除去也；帝王之治，且一大安也 (гл. 91)

¹⁷⁰愿问天地何故一时使天下人，共集辞策及古今神圣之文

¹⁷¹天地有剧病，乱未尝得善理也，故教示人使集议

¹⁷²其治洞清明，状与天地神灵相似 (гл. 91)

¹⁷³天地人及四夷之心(гл. 88), 故象天地人为之 (гл. 88); 独天地人如此 (гл. 88), 万物悉象天地人 (гл. 88), 通天地人之谈话 (гл. 88)

¹⁷⁴天地人皆随四时五行为盛衰

Поднебесной, а также сверка и редактирование текстов и изречений и все связанные с этим области (определение верности текстов, необходимое условие понимания «сердца», т.е. помыслов Неба и Земли и проч.). Тогда как отдельно эти понятия можно увидеть в совершенно иных контекстах, в рассуждениях на темы более тонкие и частные, представляющихся более сложными для понимания *чжэньжэней*.

- **开辟** – разделение, *кайти*

В ТПЦ феномен «разделения» небесных и земных сфер взят если не за точку отсчета мировой истории, то, по крайней мере, относит нас к Ранней Древности (*шан гу* 上古). Он упоминается во всех главах, кроме 51. Тем не менее, в ТПЦ он обретает специфическое употребление, в основном используется с такими словами, как «беды» и «несчастья», делящиеся с начала мироздания.¹⁷⁵ Также мотив *кайти* тесно связан со сверкой и редактированием книг.¹⁷⁶

Кайти может приводиться как указание времени. Прибегая к нему, настоящий человек тем самым фиксирует свой вопрос на временной плоскости,¹⁷⁷ а Небесный Наставник подчеркивает важность события. Например, в гл. 88 Наставник описывает, какого результата можно добиться при помощи компиляции старых и новых текстов, и отмечает, что исчезнут все бедствия, возникающие с момента разделения Неба и Земли, а такого еще ни разу не случилось за всю долгую историю.¹⁷⁸ Употребление *кайти* указывает также и на длительность, непрерывность какого-либо процесса, например, создания текстов, посылания священных книг и проч.¹⁷⁹

- **天数, 地数, 人数** – Небесные, Земные и Людские числа, *тянь шу, ди шу, жэнь шу*

¹⁷⁵天地开辟以来承负之厄会; 开辟以来流灾委毒之谪 (гл. 51); 不能悉除天地之灾变,故使流灾不绝 (гл. 41).

¹⁷⁶拘校天地开辟以来前后贤圣之文 (гл. 41)

¹⁷⁷今天地开辟以来久远 (гл. 41)

¹⁷⁸天地开辟以来, 灾悉可除; 是为天地开辟以来, 未常有也

¹⁷⁹今天地开辟以来, 神圣贤人皆为天所生, 前后主为天地语

В ассоциативной символике традиционной китайской философии продольно-вертикальные линии *цзин* 经 (ткацкоделательной основы) соотносятся с Небом, а также с последовательностью нечетных чисел, которые потому и называются «небесными». С Землей же соотносятся поперечно-горизонтальные линии *вэй* 纬 и четные «земные» числа. 3 считается исходным нечетным числом, а четным – 2.¹⁸⁰

В самом ТПЦ объяснение концепции дается в 88 главе, где Небесный Наставник рассказывает, почему надо строить дома благоденствия по три *чжана* в высоту, ширину и длину. За начало отсчета принята единица. Числа подразделяются на небесные (нечетные), земные (четные) и людские, и каждая категория исчерпывается десятью числами¹⁸¹. Т.к. небо, земля и человек существуют по системе *усин* 五行, у них есть по пять превращений, кроме того, *инь* и *ян* незримо присутствуют во всем, поэтому на каждого участника триады приходится по 10 сочетаний элементов *усин* с *инь* и *ян* (и каждому соответствует число). Дома имеют такие заданные параметры, поскольку Небесный Наставник стремится во всем подражать этой триаде.

- **本** – корень, *бэнь*

В гл. 91 Небесный Наставник заявляет: 人语必有本，当有可由而起 «в речах людей непременно должен быть корень, и только имея определенный повод, можно говорить». Корень есть и у верных текстов – это помыслы Неба и Земли 正文者，乃本天地心 (гл. 51). В ТПЦ постулируется, что надо «сохранять то, где заключен корень (текстов)» – держаться корня 执本者一 (гл. 51), причем, Небесный Наставник уточняет, что такое место существует только одно. Потому что отсутствие единого корня (т.е. различное происхождение писаний) приводит к хаотичному и зачастую неверному изложению идей.¹⁸²

¹⁸⁰ Кобзев А.И. Понятийно-теоретические основы конфуцианской социальной утопии // Китайские социальные утопии. М., 1987; *Его же*. Учение о символах и числах в кит. классической философии. М., 1994.

¹⁸¹ 天数亦终于十，地数亦终于十，人数亦终于十，故使三丈也 (гл. 88)

¹⁸² 河洛出文出图，或有神文书出，或有神鸟狩持来，吐文积众多，本非一也 (гл. 41)

Сохранение корня *шоу бэнь* является неотъемлемой частью истинного дао-пути: «в своем истинном пути я охраняю корень, остерегаюсь середины и отбрасываю конец. Небеса охраняют корень, потому и я охраняю корень...».¹⁸³ Корень надо не просто сохранять и следовать ему, но и «исправлять», если что-то идет не в соответствии с ним: «надо только позаботиться об исправлении основы (корня), когда основа будет верной, она будет соответствовать небесным узорам».¹⁸⁴ Таким образом можно будет достичь доброты. Небесный Наставник устанавливает некие границы, по которым определяется то, что относится к «корню» и почитается за него, а что уже выходит за рамки: так, «корнем», хотя и в меньшей мере, считаются *чжан цзюй*.¹⁸⁵

Корень может быть и у учености: 吾学本以思善得之 (гл. 51), у людей: 人自各有本事 (гл. 51) – «у всех есть (будет) дело, касающееся их корня», 各自有本 (гл. 91). К слову, для сверки и редактирования текстов и изречений пригодны только те люди, которые «разбираются в истоке вещей».¹⁸⁶ И так, «полагаясь на свой источник», они сумеют выстроить правильное понимание.

Понятие корня *бэнь* может употребляться и в другом смысле – значении «изначального», «коренного», например, это встречается в главе 91: 本治不安, 悉乱于是也 – «Если изначально управлять государством так, что нет спокойствия, то весь беспорядок будет проистекать из этого».

是误脱一事, 即其问一之本也 «...ошибиться или упустить одно дело, что как раз и будет основанием для того, чтобы спросить за какую-то одну [вину]» (гл. 91) – объяснение, почему за одно упущение виновник получит сразу 30 ударов батогами. В том же отрывке: 本由考实文书人言, 不详多误 «корень

¹⁸³故吾之为道,悉守本而戒中而弃末。天守本(гл. 91)

¹⁸⁴欲致善者,但正其本,本正则应天文(гл. 51)

¹⁸⁵章句者,尚小仪其本也(гл. 51); чжан цзюй – 章句 досл. «главы и фразы», представляет собой один из существовавших в Хань типов комментария. Подробнее см. гл. настоящей работы.

¹⁸⁶事之明于本者,恃其本也(гл. 51)

этого возмущения в том, что при сверке текстов, книг и людских речей от недостатка усердия допускают множество оплошностей» (гл. 91).

言事独无本柄耶? (корень и стебель в обсуждении государственных дел) – гл. 91, риторический вопрос Небесного Наставника.

• 应 – отклик (Неба и Земли)

Вселенная ТПЦ мыслится как единый континуум, в котором мир людей и мир природы взаимосвязаны и подчинены всеобщим законам. Зависимость между миром небесных тел и обществом, делами управления, поведением государя, подданных и т.п., выражается в системе соответствий, подчиняющейся схемам взаимодействия сил *инь ян* и «пяти элементов» (*у син* 五行). Движения планет могут влиять на урожай, определять судьбы войн: небесные знамения указывают, каким образом поступить правителю, и являются реакцией Неба на поступки людей, прежде всего самих правителей. Представления о законе воздаяния и о знамениях строились на идее взаимного влечения объектов «того же рода» (*тун лэй* 同类): так, хорошее поведение (или правление) вызывает «того же рода» отклик со стороны Неба (*тянь*) – счастье, награду; дурное же поведение влечет отрицательную реакцию Неба. Поэтому проблеме «соответствия» в ТПЦ отведено важное место.

В гл. 51 провозглашается: «когда основа будет верной, она будет соответствовать небесным узорам и согласовываться со словами совершенномудрых». ¹⁸⁷ Верная основа мыслится необходимой для достижения доброты, что, в свою очередь, будет способствовать приходу благой *ци*. Верными должны быть и изречения, ведь только так люди могут обрести «согласие» с намерениями и помыслами Неба. ¹⁸⁸

Истинность и верность текстов как раз определяется по отклику *ин* Неба и Земли: «Истинными являются те, которые полностью друг другу соответствуют, а если не соответствуют – то они ложные. Если управлять государством [с их

¹⁸⁷本正则应天文 (гл. 51)

¹⁸⁸得其正言者, 与天心意相应 (гл. 51)

помощью] и получать отклик [Неба], то они истинные, если нет – то они ложные. Те, которые желают получить отклик [Неба], должны сделать так, чтобы простой народ и чиновники все были добры и честны». ¹⁸⁹ Эта мысль повторяется в гл. 91, где «верными текстами, верными речами и верными выражениями» названы те, которые соответствуют Небу и избавляют Небо от болезней и бедствий. ¹⁹⁰ Также Небо непременно должно «откликаться», когда люди задействуют на практике верные тексты; если же отклика не получено, то тексты ложные и лишь обманывают от имени Неба. ¹⁹¹

В гл. 41 «отклик» присутствует в объяснении по иероглифам названия «Всепроникающего канона...» Небесного Наставника: «Дун означает, что его путь и добродетель, [знания] о добре и зле проникают до Неба и Земли, *Инь* и *Ян*, внутреннего и внешнего, и что все в шести краях света откликаются ему». ¹⁹²

В ТПЦ можно найти несколько иное употребление «отклика» *ин*, например, в такой фразе: 奇物善应悉出 «удивительные вещи и добрые предзнаменования (*шань ин*) полностью проявляются». Здесь *ин* выступает синонимом к благостному предзнаменованию 吉祥的兆应, что вполне логично, исходя из его значения «реакции».

- **心, 志, 思** – сердце, воля, мысль, *синь чжи сы*

Мы уже упоминали, что «помыслы» (сердце) и «мысль» может быть у Неба и Земли. Теперь же взглянем на общее употребление данных слов, поскольку этому уделяется немалое внимание в исследуемом памятнике.

吾虽先生, 志不及子也 (гл. 51) – «Воля» *чжи* – не частотное понятие в ТПЦ, в главе 51 оно употребляется в отношении к людям и самому Небесному Наставнику. Так, он утверждает, что «воля» (то бишь, стремление к знаниям, постижению истинного *дао*-пути) настоящих людей превосходит его.

¹⁸⁹ 十百相应者,是也; 不者,皆非也. 治而得应者,是也;不者,皆伪行也. 欲得应者,须其民臣皆善忠信也 (гл. 51)

¹⁹⁰ 反与天相应,灾日除去者,即正文、正言、正辞也,内独与天相应,得天地心意之明征

¹⁹¹ 皆以试立应为效言也;行之而不应,即伪言也;行之而不应,即为天也

¹⁹² 洞者,其道德善恶,洞洽天地阴阳表里,六方莫不响应也

自深思念之 (гл. 51) – Небесный Наставник предлагает ученикам самостоятельно глубоко обдумать его слова. Употребляется в паре «думать» и «вспоминать» (*нянь*), который также может означать «заучивать», «читать вслух». ¹⁹³ *Сы* применяется и дальше по тексту, когда речь заходит о сочинении *тяньши*: так, он наставляет своих учеников денно и ночью без усталости изучать его писание¹⁹⁴ и глубоко проникать (*深惟思*) в его главный смысл. Здесь мы опять же сталкиваемся с биномом, составленным из синонимичных глаголов «думать», «размышлять». Аналогичное употребление (но уже в однослоговой форме) – в конечной реплике Небесного Наставника – его совет «тщательно поразмыслить» над главным смыслом, для чего он даже предлагает ученику удалиться в спокойное тихое место (*сяньчу* 闲处). Размышление называется здесь и «корнем учености» (*сюэ бэнь* 学本) – такое определение дает ему настоящий человек Чунь, досл.: «корень моей учености получен раздумыванием над добротой». Очевидно, что *сы* в данном контексте следует воспринимать не просто как обычный мыслительный процесс. Однако буквально в том же отрывке *сы* используется для обозначения обычных раздумий, свойственных людям: например, настоящий человек «часто задумывается» *чансы* 常思, достаточно ли он прилагает сил в постижении сути бытия.

Размышлять следует также и над главным смыслом небесных узоров,¹⁹⁵ над тем, как приложить все силы на благо Поднебесной.¹⁹⁶ Уже сами размышления над небесными узорами или правильными словами и добрыми текстами могут направить людей к добру и даровать мир Поднебесной.¹⁹⁷ А чтобы мысли человека устремились к добру,¹⁹⁸ он должен пребывать в радости.

¹⁹³ Например, см. гл. 88: 诸真人思念剧; 思之念之 и т.п.

¹⁹⁴ 宜旦夕宿夜 (гл. 51)

¹⁹⁵ 见天文必思其要意 (гл. 88)

¹⁹⁶ 思为帝王尽力 (гл. 88)

¹⁹⁷ 皆思善文正字, 不复为邪恶也 (гл. 88)

¹⁹⁸ 思为善 (гл. 88)

«Сердце» Неба и Земли может обретаться и утрачиваться людьми. Обычно для первого необходимо приложить изрядные усилия, провести множество установленных процедур, пройти этапы самосовершенствования и проч., и только если во всех указанных действиях не будет ничего ошибочного, помыслы Неба могут быть действительно постигнуты¹⁹⁹. Помыслы Неба и Земли являются «корнем» (основой) правильных текстов²⁰⁰, более того, все изречения и учения должны находиться с ними в согласии и друг на друга «откликаться» (сян ин 相应).²⁰¹ Поэтому не удивительно, что от постижения их зависит стабильность и спокойствие в Поднебесной, верное осуществление дао-пути. На такие свойства указывает, например, следующий отрывок: «Обретением «помыслов» Неба и Земли можно вернуть мир и покой в Поднебесную!»²⁰² И отсюда очевидна та важная роль, которая отводится синь в мироустроительных воззрениях Небесного Наставника. Можно предположить, что люди должны стремиться заполучить эти «помыслы» Неба и Земли, и более того, делать это «с радостью» (俱乐得天心地意 – гл. 91, 乐人各顺天心 – гл. 88), чтобы уничтожить все злое и обрести доброе (去恶而致善 – гл. 91). Однако в ТПЦ отмечается что единственными во всей Поднебесной, кто с радостью и добротой желает обрести их, это настоящие люди (чжэньжэни 真人)²⁰³, и одни они неустанно размышляют над желаниями Неба (思天意 思天意 – гл. 91). Это может показаться странным, ведь утрата этих «помыслов» грозит ужасными несчастьями и бедами. Но следует помнить, что такую оценку положения дел в Поднебесной, якобы словами «духов», дает Небесный Наставник. К тому же, как было указано выше, дело проникновения в мысли Неба и Земли сопровождается

¹⁹⁹ 是之无误,真得天心 (гл. 51) – (если) «в этом не будет никаких ошибок, [они] действительно обретут помыслы Неба».

²⁰⁰ 正文者,乃本天地心 (гл. 51) – «корень верных текстов – это помыслы Неба и Земли»

²⁰¹ 得其正言者,与天心意相应 (гл. 51)

²⁰² 即得天心意,可以安天下矣 (гл. 51)

²⁰³ 所以告真人者,天上诸神言,天下有乐善欲称天心者,独有真人耳 (гл. 91)

своими очевидными трудностями и может оказаться попросту недоступно без надлежащего уровня духовной и умственной подготовки.

Итак, чтобы не утратить (*ши* 失) помыслы Неба и Земли,²⁰⁴ учит Небесный Наставник, необходимо, чтобы нынешние ваны и императоры руководствовались при управлении государством его писанием.²⁰⁵

Повторение этой мысли, но уже в другом варианте, мы наблюдаем в следующей фразе Небесного Наставника: «Люди утрачивают т.н. «величайшую симпатию» Неба» (不知何从何信，遂失天至心), когда не знают, во что верить. Эти фразы перекликаются, поскольку именно писание Небесного Наставника дает ценные инструкции, как из разрозненных текстов выстроить цельную верную систему. Бином *чжи синь* может переводиться как «глубочайшая преданность», но, как нам кажется, следует переводить его в общем контексте – т.е. «высшие помыслы», поскольку 至 *чжи* (превосходный, наивысший) здесь указывает лишь на максимальный уровень выраженности какого-либо признака или понятия. Он встречается по тексту и с рядом других слов в такой же смыслоусилительной функции. Нам кажется резонным переводить именно как «помыслы» или «намерения»,²⁰⁶ поскольку в данную категорию попадают и т.н. духи *шэнь ци* 神祇 (Неба и Земли соответственно). И даже с учетом того, что слово «сердце» здесь используется не в прямом своем значении, применение такого понятия к духовным сущностям выглядит, по меньшей мере, странно.

В том же значении «помыслов» *синь* встречается и в других контекстах, уже применительно не к Небу или Земле, а к самим первым лицам Поднебесной – императорам и ванам. Например, иллюстрируя пагубное воздействие сумятицы в текстовых произведениях, Небесный Наставник отмечает, что «императоры и ваны не понимают, куда устремить свое сердце» (букв. – «вернуть» «сердце»), т.е., в какое русло направить свои помыслы (今帝王无所归心). *Синь* может иметь

²⁰⁴不失天地之心 (гл. 88)

²⁰⁵ гл. 91

²⁰⁶ Тем не менее, в процитированном выше отрывке был использован контекстуальный перевод «симпатия».

даже «истинное дао» – 真道心 *чжэньдао синь*, оно обретается также путем сверки и редактирования текстов и последующей выборки из них «важнейших речей» *яо янь* 要言. Тем не менее, в тексте присутствует и иероглиф «сердце» в своем значении «душа»: например, настоящий человек может сказать, что у него «в сердце» зародились какие-либо чувства. «В сердце своем почувствовал страх и восхищение»²⁰⁷ – так описывает он свое состояние после того, как прослушал наставления учителя; причем употребление *син чжун* 心中 (досл. «в середине сердца») довольно типично для описания мысленной и чувственной сферы человеческой деятельности. В несколько ином значении мы видим употребление *синь* в следующем отрывке: 帝王用心愁苦 (гл. 51) – когда на земле распространяется «злая *ци*», все приходит в упадок, в том числе и правление императоров и ванов, которые «используют сердце», страдают и печалются. Здесь под *син* подразумевается душевная работа.

Интересно взглянуть на синонимичное понятие – 意 *и*, означающее «намерения», «желания», в чье семантическое поле также входит значение «помыслов». Чаше оно встречается в паре с Землей 地意 *ди и*, однако в некоторых случаях применимо и к Небу или в комбинации.²⁰⁸

- 知 – знание, *чжи* 智 – мудрость, *чжи*

Обычно главным актором, тем, кто постигает, является настоящий человек – Небесный Наставник часто говорит про него, что он «с радостью желает постигнуть» какой-либо аспект священного знания (会乐欲知之 – гл. 51).

Порой ученику не хватает сил осмыслить речи Небесного Наставника,²⁰⁹ и тогда последний корит его за это: 子自若愚耳, 诚无知乎 «Ученик по-прежнему настолько глуп и действительно не понимает этого?» (гл. 51) Бывает, что в

²⁰⁷ 见师言也, 心中恐骇

²⁰⁸ 承天心意 (гл. 88)

²⁰⁹ 今不知当以何来 (гл. 88) – «нынче не понимаем, кого надо привлекать на должности»; 今念天师言, 不能深知其拘校之意, 愿天师闡示其门户 (из вопроса настоящих людей, не могут проникнуть в смысл сличения и редактирования текстов) – гл. 41. 不知可先后当以何能 «не понимаю, каким способом можно от начала до конца установить»

неведении пребывают и достойные просвещенные мужи, которые «не знают, во что верить» 不知何从何信 (гл. 51). Ученик и сам остро чувствует ограниченность своих познаний: 不知以何效 (гл. 51) «не знаю, каким образом смогу достичь успеха», 今不知其能与不 «не понимаю, достигну ли своей цели или нет». Наиболее ярко мотив «самобичевания» ученика проявляется в его этикетных фразах, например: «Низкий и темный ученик полностью невежественен и никак не может дознаться до истины».²¹⁰ Также в главе 91, когда речь заходит о том, что неверные тексты могут стать разрушительным фактором для семейных отношений, он выказывает Небесному Наставнику свое недоумение: «Не знал, что это зло может привести к таким последствиям».²¹¹ Он часто выражает сомнение, неуверенность и проч., но вместе с тем – и сильное желание учиться: «желаю узнать, какие из них (текстов) истинные, а какие ложные» 愿知其真伪 – гл. 51. Он благодарит Небесного Наставника за то, что тот просвещает его, иначе он бы никогда не достиг понимания²¹². В то же время, он отмечает, что его глупость и неразумность – есть плоды его века, то бишь он глупец не по природе своей или из-за недостатка знаний, а вследствие веяний времени – т.к. «повинуется общей традиции» и увяз в невежестве.²¹³

Неведение, граничащее с глупостью и темнотой, свойственно и простым людям: 不深知其为大害 «Глупцы не осознают, что они вызывают великое бедствие», «Где уж им понимать» 安知 (гл. 51), «не знают, что неверные тексты, речи и высказывания вызывают великий гнев Неба и Земли»²¹⁴ и т.п.

即已究竟，深知古今天地人万物之精意矣 (совершив все описываемые Небесным наставником процедуры, можно будет глубоко познать намерения

²¹⁰ 下贱暗之生积愚，固固不能察察知之 (гл. 91)

²¹¹ 不知是恶致此 (гл. 91)

²¹² 不得知之 (гл. 88)

²¹³ 愚生而随俗为愚积久，不知邪止所在 (гл. 91)

²¹⁴ 乃不知此邪言、邪辞、邪文，乃与天地为大怨也 (гл. 91); 俗人不知是为天地大病，而乱帝王治也 (гл. 91) «Обычные люди не понимают, что это происходит из-за великой болезни небес и земли, и разрушает правление императоров и ванов».

Неба, Земли, Человека и всех 10 тысяч вещей) – гл. 41 其善人深知秘道者 (гл. 88) – лучшие из них, глубоко познавшие путь дао; 夫人天性，自知之；不能自知之 (гл. 88) – небесная природа человека известна нам с рождения (сами познаем ее), а если не можем сами познать, спрашиваем; это один из главных постулатов Небесного Наставника. Ученики как раз и следуют ему, совершенствуясь в искусстве задания вопросов и в конце концов познают, что Небо уже достигло великой радости,²¹⁵ а значит, верховная *ци* спустилась в Поднебесную и принесла великий мир. Однако и в вопросах нужно быть умеренным, т.к. излишнее усердие в этом деле может наоборот увести от истинного смысла дао. Т.о., Небесный Наставник не отвергает пользы вопросов (см. его постулат), но когда они чрезмерны, приводят к искажению смысла и подлинных знаний.²¹⁶

«Знать» может и само Небо – так, оно видит, что все мудрецы и достойные мужи совершенны лишь в чем-то одном, у каждого есть какие-то упущения, а потому их учения однобоки, им недостает всеохватности и глубины.²¹⁷

Знание *чжи* предстает и как весьма абстрактное понимание устройства вселенной, способность осознания и восприятия информации. В таком значении оно встречается, например, в 51 главе, где Небесный Наставник разделяет людей по уровню знаний: 长于知 – досл. «преуспевающие в знании», *сяо чжи* 小知, *чжун чжи* 中知, и *шан чжи* 上知 – люди различной одаренности и просвещенности.

- 四方悉知德君有此教令 (*чжи* – в значении «прознать», «получить информацию» – гл. 88)
- разграничение *сяо* и *чжи*: 子可谓晓事之生，知之矣 (гл. 91) «настоящего человека можно назвать разобравшимся в сути дела, познавшим это».

²¹⁵ 知天已大喜矣 (гл. 88)

²¹⁶ 令道文难知，反益愤愤也 (гл. 88)

²¹⁷ 实过在先生贤圣各长于一，而俱有不达，俱有所失。天知其不具足 (гл. 41).

Конечной целью является донесение знания до императоров и ванов, чтобы те познали поступки людей Поднебесной, познали добрые и злые проявления.²¹⁸ Кроме того, они сами должны осознать острую необходимость этого.²¹⁹ Однако чтобы осуществить это, надо сперва наставить настоящих людей, как донести всю мудрость Неба до людей, поскольку даже «все мудрецы не могут полностью проникнуть в помыслы Неба и Земли».²²⁰ Сделать это необходимо при помощи выправления текстов, речей и выражений, т.к. Небесный Наставник «действительно понимает» (诚知 чэн чжи), какую любовь питают Небо и Земля к правильным текстам,²²¹ и «точно знает» (正知 чжэн чжи), какую вину возлагают на неортодоксальные разрозненные «напыщенные» сочинения²²². Поэтому первым шагом должно стать обучение чжэньжэней, и Небесный Наставник вкладывает много времени и сил в это дело. Например, в гл. 91 говорит, что чжэньжэни должны знать, каким образом производить «проверку» текстов као 考²²³, и далее для легкости восприятия выстраивает развернутую метафору с императором, войсками и варварами.

О крайней заинтересованности Небесного Наставника в процессе обучения чжэньжэня свидетельствует и обилие этикетных фраз и устоявшихся оборотов, обрамляющих речь Наставника. «Понимает ли это настоящий человек?» (真人知之耶?) – типичный вопрос Небесного наставника, встречается 11 раз в гл. 41, 7 раз в гл. 88 и порядка 25 раз в 91-й главе. «Ученик уже понял это» (子已知之矣) – типичная реплика Небесного наставника, встречается 11 раз, из которых чисто с глаголом чжи 知 – 4 раза. Вариации – 解, 觉, 自知, 大解 (гл. 41).

- 乐 – радость, лэ

²¹⁸以是知天下人行知善恶 (гл. 91)

²¹⁹帝王众臣共知其真是 («императоры и ваны со всеми чиновниками поймут, что это действительно так» – гл. 51)

²²⁰众圣不能悉知天地意, 故天地常有剧病而不悉除 (гл. 91)

²²¹诚知天爱是正言、正文、正辞 (гл. 91)

²²²正知天地大怨咎之 (гл. 91)

²²³真人欲知之 (гл. 91)

«Радость» является одним из стержневых понятий ТПЦ и способствует достижению идеального состояния Поднебесной – воцарению Великого мира (равенства) *тайпин* 太平, воссозданного по изначальной гармонии космоса, инь и ян, Неба и Земли. В учении о радости хорошо просматривается иерархичная структура идеала ТПЦ, поскольку в основу социальной и космической гармонии положен принцип «доставления радости» вышестоящему. Важнейший элемент данной «иерархии» – монарх (императоры и ваны, *ди ван* 帝王), радость которого воздействует на весь космос, а тот, «откликаясь» *ин* 应 на это состояние правителя, испускает пневму Великого мира *тайпин ци* 太平气.

Радость – это безмятежность, покой, состояние полной удовлетворенности, в которой находится тот, чьи «помыслы» начинают совпадать с Небесными. Радость являет собой высшую удовлетворенность потребностей и стремлений, когда последних попросту не остается. См., например, гл. 88: 帝王长游乐 досл. «императоры и ваны долго будут веселиться и радоваться»

Помимо отрешенности от горестей и забот, радость подспудно содержит в себе очищающий эффект – освобождает от земных, присущих смертным эмоций, таких как вожделение, страх, печаль. По сути, радость приводит к т.н. катарсису – обретению покоя через выплескивание сильных эмоций. Кроме того, радость способствует проявлению хороших намерений, ведет к добру²²⁴, именно поэтому она считается первой ступенью в становлении *шаньжэня* (доброго человека 善人).

Радость – и особое состояние духа, когда человек всем сердцем желает приступить к какому-либо делу, т.е., радость выступает неким стимулом к совершению поступков (главным образом добрых). Например, достойные и просвещенные люди неханьских народностей со всех сторон света, прознав, что в срединных землях есть мудрый и добродетельный государь, не могут не

²²⁴ 人皆一旦转乐为善 (гл. 88)

испытывать радость, а потому обязательно придут поклониться ему.²²⁵ Стимулирующее воздействие радости отмечается и далее по тексту.

Например, «ученик с радостью хочет дознаться об их ясности» (гл. 51: 子欲乐得其实者) – имеется в виду, как установить верность текстов. Радость здесь предстает как желание учиться, постигать, внимать. Этот мотив прослеживается и далее – радость познания толкает ученика на все новые вопросы, что и замечает Небесный Наставник.²²⁶ Недаром настоящий человек назван единственным во всей Поднебесной, кто с радостью желает обрести помыслы Неба и желания Земли.²²⁷ Кроме того, настоящий человек «с радостью» желает исправить Небо и Землю.²²⁸ «Радость» в сочетании с «желанием» 欲乐 юй лэ, т.е. «с радостью надеяться» также фигурирует дважды в гл. 88. Тем не менее, такое состояние «радостного осознания» может быть насаждено силой: так, в гл. 91 сказано, что Небеса могут вызвать болезни среди людей, чтобы те поняли всю пагубность своих действий и постигли небесные желания. В противном случае, если они не уразумеют этого, не смогут прожить отведенный Небом срок, не исчерпают своих лет и умрут ранней смертью.²²⁹

В состоянии радости могут пребывать не только люди, она свойственна и другим сущностям, например, Небу: в разных частях текста говорится, что Небо «радуется», когда люди создают верные тексты, а всякого рода материальные подношения и дары не вызывают его радости (不乐人).²³⁰ Радость Неба может объединяться с радостью человеческой: «(небесные узоры) сами радостно стремятся получить исправления, все равно что люди, страдающие от тяжелой болезни, с радостью хотят получить лечение».²³¹

²²⁵善人贤圣闻中国有大德之君治如此,莫不乐来降服 (гл. 88)

²²⁶ «Нынче ученику трудно удержаться от бесконечных вопросов, так он с радостью желает узнать об этом» 今子难问不止, 会乐欲知之 (гл. 51)

²²⁷天下有乐善欲称天心者, 独有真人耳 (гл. 91), 俱乐得天心地意, 去恶而致善 (гл. 91), 子欲乐知其意 (гл. 91)

²²⁸子乐欲正天地 (гл. 51)

²²⁹故使人病者,乃乐觉之也; 而不觉, 故死无数也 (гл. 91)

²³⁰天者, 不乐人与其钱财奇伪之物也, 但乐人共理其文(гл. 51)

²³¹夫天文乱, 欲乐见理, 若人有剧病, 故乐见治也 (гл. 51)

Великой радостью (大乐 *да лэ*) описывается такое состояние Поднебесной, при котором все являются одной семьей, страна управляется на основании единых законов.²³² Определение *да лэ* дается в главе 113 乐怒吉凶诀 «Разъяснение о радости, гневе, счастье и несчастье»: «Великая радость – это хорошо упорядоченное и гармоничное идеальное состояние, дарованное природой человеческому обществу».²³³ Небесный Наставник называет так и свое собственное писание²³⁴ – очевидно, что он имеет в виду сам факт, что оно в потенции способно «обрадовать» Поднебесную. Единожды в тексте встречается альтернативное название для ТПЦ – «Канон великой радости» *да лэ чжи цзин* 大乐之经. Ранее, в главе 50 去邪文飞明古诀 «...» Небесный Наставник поясняет такое именование: «Я желаю даровать Небу и Земле мир и покой, чтобы *инь* и *ян* не пребывали в хаосе, а естественно осуществлялись, чтобы бедствия и несчастья не приходили когда вздумается, чтобы правители день ото дня пребывали в беззаботности и услаждали себя, это станет каноном великой радости».²³⁵ Интересно, что с данным названием, помимо обычного глагола *цзо* 作 (создать), употребляется довольно редкий иероглиф *цзу* 卒 – «заканчивать», «составлять», с традиционным именованием ТПЦ он не встречается.

Антиподом радости выступает «печаль» или «грусть» *инь* 悒悒. Причем этот иероглиф употребляется в основном только к Небу, и в этом плане «небесная печаль» по характеру своему напоминает небесную «болезнь» *бин* 病. печаль приводит к разладу всего в мире: нарушению последовательности четырех времен года, сбою в функционировании пяти первоэлементов (системы *усин* 五行) и трех светил *сань гуан* 三光, и как следствие – к воцарению пагубной

²³²大乐日至，并合为一家，共成一治者也 (гл. 88)

²³³大乐，谓自然界到人类社会所呈现的一种 高度协调和谐的理想状态与欢乐景象

²³⁴万不失一也，岂不大乐哉 (гл. 88)

²³⁵ 本经卷五十《去邪文飞明古诀》云：《吾欲使天地平安，阴阳不乱常顺行，灾害不得妄生，王者但日游冶，为大乐之经》

пневмы 邪气 *се ци*.²³⁶ Аналогично, если печаль обурекает сердце (в прямом – анатомическом смысле), то «правая рука действует неверно, а конечности все время движутся, и тело не может отдохнуть».²³⁷

- 气 – субстанция, дух, эссенция, «порыв», «нрав» *ци*

Выше мы уже затрагивали понятие пневмы (эссенции) *ци*, характеризуя ее как «зловещую» или *ци* «Великого Мира». Посмотрим на ее употребление в Каноне.

В ТПЦ проглядывается два рода *ци*, которые условно можно назвать «хорошая» и «плохая» 恶气 *э ци* или 邪气 *се ци* (иногда – 灾气 *цзай ци*). Причем чаще всего *ци*, носящая положительные качества, никак не идентифицируется – не сопровождается качественным определением, и в данном случае пишется просто *ци* 气. А она уже может определяться как «небесная» 天气 *тянь ци*, «великого мира» 太平气 *тайпин ци*, или «верховная» 上平气 *шанпин ци*, и проч. Синонимом жизненной энергии *ци* является, по Ян Цзинлиню, и использованное в 91-й главе слово *ци* 炁²³⁸.

Небесная *ци* пронизывает все планеты и звезды во вселенной, она управляет погодой, климатом и стихийными бедствиями, оказывает непосредственное влияние на *ци* человека и *ци* Земли. Небесная и Земная *ци* должны находиться в равновесии, чтобы не возникало, например, природных катаклизмов, чтобы животные и растения нормально развивались и существовали.²³⁹ Небесная *ци* обладает человеколюбием и чистосердечием на Востоке 东者, 天气有心而仁也 – гл. 91 (东方与仁俱属木行, 木行主生 пять сторон света и пять человеческих постоянств сочетаются с пятью

²³⁶ Торчинов Е.А., Лейкин С.Ф. «Тай пин цзин» («Каноническая книга Великого благоденствия») // Народы Азии и Африки, № 5. 1989 (ТПЦ чао, раздел “и” 乙, с. 20-21. Главы 18-34).

²³⁷ Там же. Главы 154-170, с. 726.

²³⁸ 以通达天地之意以通达天地之 – 杨寄林, 2019, 第 1192 页

²³⁹ см. подробнее Торчинов Е.А., 1998

превращениями, восток и человеколюбие относятся к стихии Дерева, которая ставит во главу порождение).

邪也致邪恶气，使天地不调 «Ложные тексты вызывают ложную, злую *ци*, вносят разлад в Небо и Землю» (гл. 51) – в противопоставление правильным речам (*чжэн янь* 正言). Аналогично – злые речи и тексты, в которых записаны ложные представления, приводят к тому, что *инь* и *ян* не могут найти равновесия (досл. «выправиться» *чжэн* 正). Кроме того, они способствуют дальнейшему распространению злой «*ци* бедствий» на земле (*цзай ци* 灾气). Нарушения миропорядка растут в геометрической прогрессии из-за неверных «небесных узоров»: приходит в разлад вся система пяти первоэлементов (*усин*), перестают испускать свет три небесных светила (*саньгуан* 三光), а также «утрачивают *ци*» (*ши ци* 失气) четыре времени года. Т.о., *ци* здесь фигурирует в значении «сезона», «периода», которое свойственно биному 气候 (помимо значения «погода», «климат»).

В гл. 91 еще раз подчеркивается мысль о том, что верховная *ци* буквально «поймана в ловушку» неверных текстов и ошибочных речей, поэтому она не может установиться и продлить годы всем людям Поднебесной.²⁴⁰ И никогда не было такого, чтобы она проявлялась и помогала императорам и ванам управлять Поднебесной.²⁴¹ Однако если производить разделение текстов и изречений на верные и неверные, можно приблизить верховную *ци*. Поэтому тексты и речи должны быть исправлены, тогда правильная *ци* снизойдет на Поднебесную и приведет управление в порядок, а вслед за этим сама собой проявится *ци* великого спокойствия.²⁴² Такая *ци* и будет помогать добродетельному и гуманному правителю – 上皇之气来祐助道德之君 (гл. 88). Повторное же появление злой *ци* может вызвать отсутствие слаженности в работе государя и

²⁴⁰故上皇之气见囿于邪辞误言

²⁴¹未尝有上皇之气来助帝王治

²⁴²使正气悉得前治也，然后六方极八远皇天平气，悉一旦自来 (гл. 91)

чиновников – так, в гл. 91 сказано: «если донесения высшим и указания низшим будут неверными, вновь проявится зловещая *ци*».

Наряду с широким понятием *ци*, в ТПЦ присутствует также и более «узкий» термин «изначальная *ци*» – *юань ци* 元气. Она находится в порядке благодаря тому, что люди верно определяют помыслы Неба и Земли и облачают их в верные тексты. К изначальной *ци*, по определению Небесного Наставника, относятся не только древние священные книги, но и полноценный процесс обретения их смыслов и объяснения сокровенных изречений (*вэй янь* 微言): исследование их истоков, употребление правильных терминов, изменение (*чжунань* 转) и наследование (*инь* 因) истинного дао.

Ци есть также и внутри человеческого тела, представляющего собой единство формы *син* 形, *ци* и духа *шэнь* 神²⁴³: она циркулирует по всему организму, проходит через семь отверстий, находящихся на лице, поэтому лицо считается воплощением силы *Ян* 耳目口鼻可以通气 (гл. 88). Согласно даосским представлениям, в теле человека находится 12 парных каналов, по которым перемещаются инь и ян. Два главных канала называются *жэньмо* и *думо* (сила инь и ян соответственно).²⁴⁴

- **善** – доброта, *шань*

Главным образом, доброта *шань* связана с правильными, настоящими текстами. В гл. 51 есть отрывок, рассказывающий о т.н. «сличении добрых намерений» – *сяо шаньи* 校善意,²⁴⁵ и именно эти «добрые намерения» выступают главным критерием отбора настоящих писаний и устных высказываний. Понятия «настоящий» *чжэнь* 真 и «ценный» – *шань* 善 весьма близки в тексте: сбору и редактированию должны подвергаться именно «ценные выражения» *шаньцзы* 善字 и «ценные инструкции» *шаньцзюэши* 善诀事.

²⁴³徐国焱 宗教专业硕士研究 太平经的道教神学思想研究, 第7页

²⁴⁴ Стулова Э.С. Даосская практика достижения бессмертия. Эзотерическое общество «Скрижали» 1992.

²⁴⁵敕众贤,令使各得生, 校善意于其中也 (гл. 41)

Встречается в названиях: «добрые слова» *шань цзы* 善字, «добрые инструкции» *шань цзюэши* 善诀事.²⁴⁶ Присутствуют и в других названиях: 为其远烦而不通, 故各就其为作 求善太平之宅 (гл. 91) – дома благоденствия Великого Мира *шань тайпин чжи чжай*; а также являются характеристикой планов и рецептов – см., например: 故为其立宅道上, 使其投异辞、善奇策殊方 于其中也 (гл. 91), 河洛神书 善文 之属 (гл. 88). «Добрый» или же «ценным» является и то особое место, куда нужно сложить все имеющиеся тексты – *шань чу*: 贤明共记书, 聚一间 善处, 已都合校之 (гл. 41)

Добрый может также означать «прекрасный», «превосходный». См., например, гл. 91: 善正其言则吉, 不善正其言则凶 – *шань* в значении «прекрасный» – «делая тексты и изречения «*шань*» и «*чжэн*», творишь благо...»

Синонимом к *шань цзы* является, по всей видимости, *шань цы* 善辞 – т.е. некие «прекрасные/ценные речи», несущие доброе предзнаменование. Они могут принадлежать как достойным, так и мудрым людям. Они часто употребляются в гл. 41 и 91.²⁴⁷ В 51 главе определяются через противопоставление: «Правильные суждения и благие речи непременно ведут к *шань* [т.е. к добру], [тогда как] ложные суждения и злые речи обязательно приведут ко злу»²⁴⁸. А в 91-й присутствуют различные «ценные тексты и выражения» – мудрецов, достойный и проч.²⁴⁹

Мотив противопоставления «злу»: неоднократно встречается в антонимичной паре добро-зло. Т.е., *шань* – как некая абстрактная «доброта»: 子为善 (гл. 91) – «ученик стремится к доброте», в результате чего он обретает любовь Неба. В чистом виде как «добро» и «зло» употреблено в 55 гл. при объяснении Небесным Наставником названия своего писания, вместе с парой

²⁴⁶如卷得一善字, 如得一善诀事, 便记书出之, 一卷得一善, 十卷得十善, 百卷得百善, 千卷得千善, 万卷得万善, 亿卷得亿善; 拘校上古、中古、下古圣经中善字诀事....

²⁴⁷如是乃后, 天地真文正字善辞, 悉得出也, 邪伪毕去 (гл. 41)

²⁴⁸正言祥辞必致善, 邪言凶辞必致恶 (гл. 51)

²⁴⁹以类相从, 因以相补, 共成一善圣辞矣 (верные изречения мудрецов; употребляется x2 раза) – гл. 91; 以类相从, 因以相补, 共成一善贤辞矣 (верные изречения достойных) – гл. 91.

дао и дэ.²⁵⁰ Через все главы проходит мысль, что надо «устранять зло и приходить к добру», а ежели простой народ обратится к добру, он больше не сможет встать на путь зла.²⁵¹ 行善正，则得天心而生；行恶失天心，则凶死 (гл. 91) – «если поступки добры и верны, получишь помыслы Неба и продолжишь жизнь, а если злы – утратишь помыслы Неба и умрешь».

Иероглиф *шань* может выступать и в значении «лучший»: 合其辞语善者 (гл. 91) – объединить лучшие слова и выражения из них (чтобы сформировать всепроникающий Канон). Аналогичные употребления – см. в гл. 91 и 55.²⁵² По схожей схеме работает выражение «выбрать из них тексты величайшей доброты», т.е. самые лучшие: 其中大善者卷记一，十卷得十 (гл. 41). В том же значении, но уже не выборки, он употребляется в отношении добродетели дэ 德: 至道善德隔绝 «дао и высшая добродетель будут отрезаны» (от нас).²⁵³ *Шань* здесь означает высшее проявление этой нравственной категории.

Оттенок превосходства, преуспевания в чем-то заметен в следующем выражении: 子愿何一独善，不可复及也 (гл. 51) – «Ученик желает узнать, почему только в одном можно совершенствовать себя, и невозможно вновь достичь этого?» *Шань* = быть искусным, умелым, прекрасно владеть чем-либо. 乱未尝得善理也，故教示人使集议 (гл. 51) – не получать прекрасного управления – руководство страной также оценивается с позиций «доброты».

Доброта является и одним из ключевых качеств для совершенных людей (愿请问天地乱而有剧病，何不更生善圣人乎 – из вопроса *чжэньжэня*, почему Небеса вновь не рожают добрых мудрецов). Быть «добрыми» желают и настоящие люди: Небесный Наставник поучает, что «стремящемуся достичь

²⁵⁰洞者，其道德善恶，洞洽天地阴阳表里，六方莫不响应也，皆为慎善，凡物莫不各得其所者

²⁵¹俱乐得天心地意，去恶而致善 (гл. 91), 百姓万民一旦俱化为善，不复知为恶之数也 (гл. 88)

²⁵²乃拘校天地开辟以来天文、地文、人文、神文，皆撰简，得其善者 (в значении – лучшее из), 以类相求，上第一善者，去其邪辞，以为洞极之经 (в том же значении лучшего), 及众人口中善辞诀事，尽记善者，都合聚之 (гл. 41).

²⁵³ См. гл. 51

доброты надо только позаботиться об исправлении основы». ²⁵⁴ А достигнув доброты, можно получить «отклик» Неба, которое возрадуется и будет нести благо людям Поднебесной и ниспускать небесную *ци*. Вот почему главными качествами простых людей и государевых чиновников называются доброта и честность (善忠信 *шань чун синь*). ²⁵⁵ Кроме того, Небесный Наставник популярно объясняет, как добиться доброты и благочестия, начиная от государевых чиновников и заканчивая женами и сыновьями.

- **承负** — наследственное бремя, воздаяние за добродетельные или дурные поступки, *чэнфу*

Учение о *чэнфу* называется многими китайскими исследователями уникальной теорией ТПЦ, например, так определяют его Сю Гоянь 徐国焱, ²⁵⁶ Чэнь Юйфан 陈玉芳 ²⁵⁷ и др. Первая часть – *чэн* 承 – означает наследуемые от своих предков горести и радости, а *фу* 负 – то, что ныне живущий человек передаст своим потомкам. С одной стороны, *чэнфу* объясняет страдания людей Поднебесной и выступает в качестве предупреждающего фактора в совершении зла, а с другой – оказывает благотворное влияние на людей, помогая им встать на истинный путь и совершать добрые дела, накапливать заслуги ради собственных детей и внуков. ²⁵⁸

Оно может последовать и при жизни человека, и через много поколений. Заслуга предка становится источником благ для рода, образует запас его благодати (*дэ* 德), которая охраняет потомков, но этот запас постепенно иссякает. «Путь» (*дао* 道) правящей семьи вследствие этого может прийти в упадок, но

²⁵⁴ 欲致善者，但正其本 (гл. 51)

²⁵⁵ 须其民臣皆善忠信 (гл. 51)

²⁵⁶ 徐国焱，第 9 页

²⁵⁷ 陈玉芳 Чэнь Юйфан. 《太平经》[气], [人]关系论, 硕士学位论文, 国力政治大学中国文学, 中华民国 101 年, 第 92-112 页

²⁵⁸ Такое воздействие *чэнфу* отмечается, например, в работах 陈吉山 Чэнь Цзишаня (太平经中的承负报应思想, 道教学探索, 5 期, 1991 年, 第 168-186 页); 袁光仪 Янь Гуаньйи (太平经承负报应思想探析, 第 167-209 页)

мудрое и добродетельное правление способно восстановить благую силу *дэ* (*сю дэ* 修德).

Считается, что *чэнфу* является результатом прерывания связи между человеком и Небом. Когда необычные события, которые могут раскрыть неудовлетворенность Небес человеческими усилиями, не доводятся до сведения политических властей, Небеса «злятся», в результате чего и возникает *чэнфу*. «Гнев» (大怒 *да ну*) или «бедствие Небес» (*тянь бин* 天病) часто вводятся как объяснительная связь между определенными человеческими действиями и порождающимся *чэнфу*. Небеса в своем «гневе» не проявляют индивидуальных черт, но функционируют, как если бы они руководствовались природными законами, несмотря на приписываемые им антропоморфные черты и эмоции.²⁵⁹

Все на земле страдают от *чэнфу*. Небо и земля, императоры и короли, сотни семейств, все животные и растения упоминаются как жертвы. Но это причиняется только людьми, хотя может показаться, что нанесенный ущерб был нанесен небом или землей. Среди «виновников» упоминаются три группы: предшествующие поколения; человечество в целом; императоры и ваны (*ди ван* 帝王) и их слуги.

Немногие отрывки в корпусе однозначно связывают *чэнфу* с внутрисемейной передачей. В первую очередь это упоминается в предупреждениях против совершения зла: «Дети будут принимать и передавать (负荷 *фу хэ*) злодеяния своих родителей в избытке, и иногда их будут называть детьми воров и разбойников, или они встретятся с собственной гибелью». ²⁶⁰ Так, возможна передача грехов предков по наследству собственным потомкам. С другой стороны, если говорить о правителях и их подчиненных, то последствия их грехов и морального поведения не ограничиваются их семьей, но также влияют на их соответствующие сферы ответственности.²⁶¹

²⁵⁹ Hendrichke B. The Concept of Inherited Evil in the Taiping jing // East Asian History, Research School of Pacific Studies Australian National University, 1991, p. 11

²⁶⁰ Hendrichke B., 1991, p. 14

²⁶¹ Hubert Seiwert, 1998, p. 264

Мотив, относящий нас к *чэнфу*: 老弱负荷 «старые и малые будут нести тяготы» (гл. 51), под *фу хэ* понимается «нести бремя», «наследовать» (обычно дело предков, но в данном контексте точнее будет «деяния предков»).

Небеса велели Небесному Наставнику отвратить от людей несчастья, даровать радость Небу и Земле, а также: 以长解天地开辟已来承负之滴 (гл. 91) – «навсегда избавить [людей] от наследственного бремени, передающегося с момента разделения неба и земли». ²⁶² Он неоднократно подчеркивает этот факт в своих речах.

故生承负之责 (гл. 91) – «наследственное бремя не прекращается, беды только множатся, а болезни среди последующих поколений только обостряются, если люди утрачивают намерения Неба и Земли». Среди причин наступления *чэнфу* не раз отмечается «руководство учениями одной школы», которое будучи продолжено, приведет лишь к усилению потока бедствий. ²⁶³ Кроме того, такой же результат наступает, если при сверке и редактировании текстов и изречений люди допускают много ошибок, халатно относятся к возложенным на них обязанностям. ²⁶⁴

- **长寿** – долголетие, продление жизни, бессмертие.

Продление жизни и достижение бессмертия – центральная часть учения религиозного даосизма, однако мысли о поиске бессмертия еще с глубокой древности занимали умы китайских мыслителей. 延命 *яньмин* – увеличение продолжительности жизни – фигурирует также в *Ханьшу* 汉书·楚元王傳, *Баопуцзы* 抱朴子内篇·论仙 и других даосских трактатах. ²⁶⁵ Особая популярность, которой пользовались идеи об увеличении продолжительности жизни в Хань, становится очевидной, если взглянуть на типологию ханьских благопожеланий:

²⁶²吾乃为天地谈,为上德君制作,可以除天地开辟以来承负之厄会;今吾乃见遣于天,下为大道德之君解其承负 (гл. 41)

²⁶³今案用一家法也,不能悉除天地之灾变,故使流灾不绝,更相承负,后生者曰得灾病增剧 (гл. 41)

²⁶⁴故生此流灾承负之厄也 (гл. 91)

²⁶⁵刘祖国, 2009年, 129页

янь нянь («продлить годы» 延年), шоу («увеличить долголетие» 寿), цянь цю («тысяча осеней» 千秋), вань суй (万岁 «десять тысяч лет»)²⁶⁶.

В процессе трансформации природы бессмертия, на первый план выходили те или иные аспекты учения о продлении жизни (например, управление дыханием, положения внешней алхимии, нравственная сторона вопроса и т.п.). Например, в Чжуанцзы 莊子 (IV-III в. до н.э.) ощутимо присутствие учения, характерного для последующего даосизма: о «питании жизни» во имя долголетия и даже сверхъестественных способностей и бессмертия. Вместе с тем в трактате зачастую выражается скепсис относительно обретения долголетия натуралистическими способами и наиболее ярко представлена духовная концепция бессмертия как приобщения к вечному *дао*.²⁶⁷

Различные названия: при описании прекрасного царства, которое наступит после прихода *ци* великого мира, называется *вань суй* 万岁 (см. гл. 51: 皆称万岁矣 – «все люди прославятся как долголетние»); *тянь нянь* 天年 (гл. 91) – годы, которые дарует людям Небо.

Цзэн суань 增算 – букв. «увеличить возраст» (гл. 88). Имеется в виду определенный небом срок жизни человека. Если человек рано умирает и не достигает отведенного возраста, то оставшиеся годы считаются «лишними годами» (余算 *юй суань*). Такие «непрожитые годы» возвращаются под небесное управление, где их можно распределять и дарить другим людям., отсюда и появилось выражение «увеличить годы». За один *суань* в ТПЦ принят один год, тогда как в Баопуцзы *суань* исчисляется ста днями²⁶⁸.

Отчетливая связь между благоденствием, продолжительностью жизни и волей Неба, которое дарует или отнимает годы:

²⁶⁶ Крюков М.В., 1983, с. 265

²⁶⁷ Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972. с. 248-294; Позднеева Л.Д. (пер., коммент., вступ. ст.). Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. М., 1969

²⁶⁸ 本经以一年为一算, 与《抱朴子》百日一算不同。详见辛部第十三条经文所述。

– продление жизни за счет умственной и духовной деятельности – размышления о доброте, т.е., проникновения в суть учений.²⁶⁹ 令使天不悦喜, 反且減吾年 (гл. 51) – Небо может укоротить годы Небесного наставника, если он обманет настоящего человека. Т.о., Небо способно вершить судьбу человека, отнимать его жизнь даже за то, что он неверно понимает и излагает его помыслы (*синь*). После того как ученик проник в помыслы неба и земли и учения о сличении текстов, небеса позволили настоящему человеку стать бессмертным и получить такое звание;²⁷⁰ опять же подчеркивается, что продолжительность жизни, а также ранг зависят от Неба (его повеления или одобрения).

Традиционные способы продления жизни: медицинские практики (рекомендации по растительным и животным рецептам, акупунктура)²⁷¹; а также мотивы употребления чудодейственных эликсиров, рецепты которых Небо посылает достойным из своих хранилищ. Например, см. гл. 91: божества одаривают рецептами бессмертия государя, когда в Поднебесной царит Великий мир.²⁷² Сходный мотив присутствует и в других «потаянных» даосских писаниях того времени:²⁷³ «чудесные Совершенные спустятся [с небес] и передадут тебе методы, отвращающие от смерти».²⁷⁴

С продлением жизни тесно связано даосское понятие «пребывания в спокойствии» 长安 *чан ань*. Употребляется в отношении всей Поднебесной, десяти тысяч вещей или Неба.

为后生者不能独生比积灾诸咎也(гл. 41) – «последующие поколения не смогут выжить самостоятельно из-за все усиливающегося потока бедствий», а 天

²⁶⁹吾学本以思善得之, 故人悉老终, 吾独得在, 而吾先人子孙尽已亡, 而吾独得不死(гл. 51)

²⁷⁰天已使子寿矣, 及上真人矣(гл. 91) – «Небеса уже позволили тебе стать бессмертным и даже возвыситься до звания *чжэньжэня*»

²⁷¹ Yongfeng Huang, Discussion on Longevity Thoughts of Taiping Jing. // International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities, Xiamen, 2016

²⁷²神负不老之方赐之

²⁷³ Филонов С.В., 2013, с. 11–76.

²⁷⁴ Там же, цитата из сборника Юй Вэньюна 宇文邕 *Ушан мияо* 無上祕要: 神眞降授子不死之方

死者半 (гл. 51) «смертность в раннем возрасте вырастет в половину». Зато когда бедствия и болезни Неба и Земли исчезнут, все люди обретут долгую и счастливую жизнь, и каждому удастся полностью исчерпать отведенные ему годы.²⁷⁵

Принципиально новый момент в учении ТПЦ о долголетию – зависимость продолжительности жизни от «текстовой» мудрости. Благоденствие и продолжительность жизни зависит от оценки Неба – посчитает ли оно речи и тексты верными или нет. Если да – то будет счастье, если нет – наступит беда, что для человека приравнивается к смерти.²⁷⁶ После того как люди научатся производить сверку текстов, снизойдет на землю верховная ци (*шанхуан чжи ци* 上皇之气) и продлит людям жизнь (*яньнянь* 延年).²⁷⁷ Та же идея: 行善正, 则得天心而生; 行恶失天心, 则凶死 (гл. 91) – если поступки добры и верны, получишь помыслы Неба и продолжишь жизнь, а если злы... Аналогичное объяснение преждевременной смерти: «к тем, кто следует неверным текстам, Небо и Земля обычно испытывают великий гнев и не радуются за них, и потому часто возникают бедствия, и нет покоя, а только все больше смертельной опасности».²⁷⁸

Идея достижения бессмертия носит «посюсторонний» характер, она не ориентирована на некое «спасение души», перенесение в иной мир или получение воздаяния в будущей жизни.

• **命** – судьба, приказ, *мин*

В 51 главе мы встречаем выражение *хоу мин* 厚命, что означает большую доброту (щедрость) Небес, которые ниспосылают ценные подарки (по определению Ван Мина²⁷⁹). Однако под *хоу мин* может пониматься и «обильная, насыщенная» судьба, т.е. Небо отводит человеку более продолжительную жизнь.

²⁷⁵而竟其天年; 万物悉得长老终,各以时也 (гл. 91)

²⁷⁶是故天正其言与文,则吉;不正其言与文, 则凶 (гл. 91)

²⁷⁷然后太平上皇之气立出, 延年立来 (гл. 91)

²⁷⁸行邪言、邪文者, 天地常为其大怒不悦喜, 故常凶不安,而多危亡也 (гл. 91)

²⁷⁹楊寄林, 2019, с. 662

Это видно из диалога между Небесным Наставником и *чжэньжэнями* в главе 71 ТПЦ, где обретение дао-пути непременно связано с продлением жизни. Более того, *хоу мин* используется в реплике *чжэньжэня* о своем удивительном долгожительстве.

91 глава объясняет, что значит выражение *вэнь мин* 闻命. Ян Цзилинь сопровождает это таким комментарием: «Речь не идет о получении приказа или принятии наставлений, оно значит услышать и узнать о природе и судьбе».²⁸⁰ Рассуждения Небесного Наставника о «корне» всех дел и «помыслах» людей ученик относит к «разговорам о природе и судьбе (жизни)», и по просьбе Наставника поясняет свою точку зрения – последовательно излагает, где здесь сокрыта «судьба» и «сущность». «Судьба» – разумеется, имеется в виду дарованный каждому человеку небом срок жизни. Добрые поступки доставляют радость небесам, способствуют продлению жизни, увеличению лет, а плохие поступки – приводят к ее сокращению и к смерти человека.

Далее сказано, что «все люди и десять тысяч вещей в Поднебесной обретают свою судьбу» 天下凡人万物所受命 (гл. 91). Обычно под *шоу мин* 受命 понимается «мандат Неба» на восшествие на престол Поднебесной, позже – как некий указ или повеление, ниспосланное свыше. Однако в данном случае следует понимать *мин* именно как судьбу (уготованная продолжительность жизни), которая зависит от верных речей, текстов и выражений! (正文, 正言, 正辞). Этот вывод подтверждается далее, когда верные тексты величают «решениями природы и судьбы» (受命决意) и «очевидными показателями судеб народа и всего сущего» (民万物之命大明效). Доказательство: 其年命不增 (гл. 91).

- **流** – течь, течение, распространяться и проч., *лю*

Чаще всего употребляется вместе со словами, обозначающими бедствия, несчастья, болезни – *цзай* 灾, *ду* 毒, *чэнфу* 承负 и проч. См., например, гл. 41 и 91: 今案用一家法也, 不能悉除天地之灾变, 故使流灾不绝, 更相承负 (гл. 41) –

²⁸⁰非谓接受命令或承受教导。乃谓闻知性命之事 (гл. 91).

«Сегодня мы руководствуемся учением только одной школы и не можем полностью избавить Небо и Землю от бедствий, и бедствиям нет конца, они постигают нас одно за другим». 今吾乃见遣于天，下为大道德之君解其承负、天地开辟以来流灾委毒之滴 (гл. 41) – «Небо специально послало меня на землю, чтобы я избавил государя выдающейся морали от несения наказания за бедствия и губительные воздействия, которые длятся еще со времен разделения Неба и Земли». ²⁸¹ Повторение мысли, что бедствия распространяются, если люди не прикладывают усилий в редактировании текстов и ошибаются много и часто, см. в гл. 91. ²⁸²

Наиболее же частотное выражение – *лю бин* **流病**, обозначающее распространение болезней Неба и Земли.

Единожды *лю* употреблено не со словами «болезней и бедствий» в гл. 51 – 流其语 «распространять их трактовки», т.е., верное понимание тех людей, которые познали основу вещей.

- **真, 正,** – истинный, правильный, ортодоксальный, *чжэн*, *чжэнь*

О понятии «истинности», «ортодоксальности» в Каноне. Традиционно, различие между ортодоксией и ересью относится к доктринальному аспекту религии, к ее догматике как совокупности четко обозначенных принципов. Но такая доктринальность считается не совсем характерной для китайской традиции, предпочитавшей «правильность» *чжэн* 正 больше в поведении, на практике, чем во взглядах. Тем не менее, противопоставление «истинного» и «ложного», «ортодоксального» и «неортодоксального», «правильного» и «неправильного» в философско-религиозной традиции особенно четко обозначилось в Хань (III в.

²⁸¹其言会复长于一业，犹且复有余流灾毒常不尽 (гл. 41); 邪伪毕去，天地大病悉除，流灾都灭亡 (гл. 41)

²⁸²流灾承负之厄也 (гл. 91)

до н.э. – III в. н.э.).²⁸³ Так, в тексте ТПЦ мы наблюдаем явное разграничение таких понятий, основными указателями на «правильность» суждений выступают слова *чжэнь* 真 и *чжэн* 正. Ортодоксальность и истинность писаний выстраивается не на авторитете мудрости их составителя, а на небесном ниспослании.

真 – употребляется в бинOME «верные тексты» – 真文 (гл. 41). 愿知其真伪 – противопоставление «истинных» и «ложных» текстов и изречений (гл. 51). Это выражение можно прочесть и иначе: как «тексты [небесных] Совершенных». При любом прочтении, однако, данное выражение непременно подразумевает, что данный текст связан с высшими даосскими небожителями, что он содержит великую тайну и некогда хранился на Небесах.²⁸⁴

Также *чжэнь* формирует устойчивое сочетание с дао-путем: 得真道心矣 – постичь помыслы истинного дао (гл. 51), 大入真道 (гл. 88) – проникнуть в истинное дао.

Иное значение: 子今言真是 – «теперь ученик говорит все верно» (употребление в несколько приземленном смысле); 帝王众臣共知其真是 (гл. 51) – «императоры и ваны со всеми чиновниками поймут, что это действительно так», в аналогичном смысле. 孔孔以为真真也 (гл. 91) – *кун* в значении «очень», «слишком», глубокая вера каждого в истинность своих речей.

正 – обычно в бинOME *чжэн цзы* 正字, *чжэн ю* 正语, *чжэн вэнь* 正文, *чжэн цы* 正辞, это наиболее частотные сочетания.

- **正字** – верные слова, *чжэн цзы*

Главным образом указывает на используемые термины, освещающие истинный путь дао, либо на особые концепты. Часто упоминаются в перечислении вместе с «добрыми текстами».²⁸⁵

²⁸³ Nylan M. A Problematic Model: The Han «Orthodox Synthesis» Then and Now // *Imagining Boundaries: changing Confucian doctrines, texts, and hermeneutics* / Ed. by Kai-wing Chow, On-cho Ng and John B. Henderson. Albany: State University of New York Press, 1999, p. 17–56.

²⁸⁴ Филонов С.В., 2013. С. 11-76.

²⁸⁵ Например, 皆思善文正字 (гл. 88)

正文 – также указывает на чистый верный канонический текст о дао. В главе 51 дается определение «правильных текстов» – 正文者，乃本天地心 «У верных текстов корень – это помыслы Неба и Земли», а также указывается их функция охранения и упорядочивания изначальной *ци* 元气 (*юань ци*). Чжэн относится также и к устным высказываниям (речам) – *янь* 言, такое употребление можно увидеть в главе 51,²⁸⁶ а также к «словам» *ю* 语.²⁸⁷

Наряду с «правильными текстами», в главе 51 употребляются и т.н. «упорядочивающие тексты» *ли вэнь* – 理文, которые могут навести полный порядок в Поднебесной. Такого рода писания, сформировавшиеся после окончательной сверки и сборки людьми высшей просветленности, передаются императорам и ванам, чтобы те, в свою очередь, ниспустили их до народа. По всей вероятности, они являются синонимом к «правильным» текстам *чжэн вэнь* 正文.

Ян Цзилинь в комментариях к ТПЦ не однократно отмечал, что *чжэн* означает 审正 «правильный, достойный», и за простым иероглифом скрывается сложный процесс: «отбросить фальшивое и сохранить подлинное, отказаться от ложного и вернуться к верному». ²⁸⁸ В этом значении – гл. 91 «если поступки добры и верны...». ²⁸⁹ Правильными и достойными являются и небесные законы (*тянь фа* 天法) и небесные правила (*тянь и* 天仪) – простой люд нарушает и портит их, попадая под воздействие неверных и недостойных текстов или самолично создавая таковые. ²⁹⁰ Однако в данном контексте более уместным будет перевод *чжэн* как «чистый», поскольку люди буквально «загрязняют» (*у* 污) законы и правила неортодоксальными произведениями.

²⁸⁶得其正言者，与天心意相应

²⁸⁷ см. гл. 91 – 而共集出正语奇策以除其病也

²⁸⁸ 杨寄林,2019, 第 655 页:谓去伪存真，却邪归正

²⁸⁹行善正，则得天心而生 (гл. 91)

²⁹⁰而污天正法，乱天正仪 (гл. 91)

Чжэн – еще одно определение к пневме *ци*.²⁹¹ По всей видимости, оно синонимично «верховой ци» *шанхуан ци* 上皇气, «ци великого мира» *тайпин ци* 太平气 и проч.

То, к чему стремится Небесный Наставник – чтобы «все речи были верны, все тексты верны и все выражения тоже»,²⁹² и тогда императоры и ваны смогут применять их в управлении государством и получать благодетельствование Небес. В результате этого настанет «великое исправление» *да чжэн* 大正, которое охватит не только Небо и Землю, но и сезонность времен года, коррелятивную систему *усин*, и все десять тысяч вещей получают «свое исправление».²⁹³

Другое, глагольное значение, характерное для 51 главы, – «исправлять», «выправлять», 矫正 корректировать. См., например: 明师正众文 «Просветленный учитель исправляет все тексты» (гл. 51), 以何能正 «каким образом можно исправить...», 能正其言 «можно исправить эти речи» (употребляется в паре с *мин* 明). Такое же употребление можно видеть и в 91 главе (行, 假令正). Не исправленные (= неверные) и не проясненные (= неясные) тексты и изречения приводят к хаосу, тогда как исправление изречений и благих слов должно привести к добру.²⁹⁴ Исправление основы – начальный пункт этой выправки,²⁹⁵ наряду с исследованием первопричины. В качестве глагола *чжэн* может использоваться в паре с *као* (исследовать 考) или самостоятельно (например, 当力正之 – «прилагать силы, чтобы исправлять их»), описывать состояния как материальных предметов, так и не обладающих вещественной оболочкой (например, 正阴阳 – исправление инь и ян). 天文不治正 – небесные узоры не получают исправления – здесь смысл в приведении к порядку и

²⁹¹使正气悉得前治也 (гл. 91)

²⁹²故言悉正, 文悉正, 辞悉正 (гл. 91)

²⁹³天地乃为大正, 四时、五行、万物一旦皆各得其正 (гл. 91)

²⁹⁴正言详辞必致善 (гл. 51)

²⁹⁵但正其本, 本正则应天文 (гл. 51), 以考元正始 (гл. 51)

унификации (使之整齐划). Исправлению подлежат также «речи»: «исправлять людские выражения и рассуждения» (正语议). Сам Небесный Наставник уверен в чудесном эффекте своего текста, он задает риторический вопрос, как могут его речи не «выправить» небесный путь? ²⁹⁶ «Выправляться» может и сама Поднебесная или Небо – 天下已正矣 (гл. 91), либо, наоборот, гневаться и не желать порядка (天怨不正 гл. 91).

Чжэн мы видим и при описании трех небесных светил (сань гуан) – от них не будет исходить «верного света» (无正明) и они потеряют «верную дорогу» (正路), если Небо и Земля не будут избавлены от великой болезни. Потому, «ученик с радостью желает исправить Небо и Землю». ²⁹⁷ Исправление должна получать и политика императоров и ванов, чему способствуют хорошие тексты. ²⁹⁸

Функционально: «Если сейчас обману ученика, это будет означать обмануть Небо...», ²⁹⁹ где *чжэн* в значении «как раз», приближено к современному языку. В таком же значении – в гл. 88 и 91: «как раз и есть корень порядка на Небесах и на Земле» (о правильных текстах, изречениях и словах). ³⁰⁰

Функционально: 真若真人言 (гл. 88) – «и вправду так, как говорит настоящий человек».

Совершенно иное употребление – гл. 88 *ци чжэн* 七正, что означает «семь отверстий» в голове человека, через которые циркулируют силы инь и ян, добрые и злые духи тела. ³⁰¹

• «верные» тексты

В ТПЦ используется множество различных обозначений для текстов и речей, которые нужно собрать и упорядочить. Они могут принадлежать крестьянам, женщинам и детям, старикам, варварам из неханьских народностей,

²⁹⁶吾言而不正天道? (гл. 51)

²⁹⁷子乐欲正天地 (гл. 51)

²⁹⁸益于帝王 正治 – гл. 88

²⁹⁹今欺子, 正名为欺天 – гл. 51

³⁰⁰正于都市四达道上 (гл. 88). 乃是正天地之根 (гл. 91)

³⁰¹可以通气, 神祇往来, 乐大贤策之 (гл. 88)

монахам-отшельникам, благородным мужам, возвышенным и просвещенным – одним словом, жителям Поднебесной всех родов и сортов. Примеры: *шэн цы* 圣辞³⁰², *сян цы* 详辞³⁰³, *сань хэ* 三合 (о текстах трех древностей), *шань цы* 善辞, *шань цзы* 善字, *шань цзюши* 善决事.³⁰⁴ Наряду с *шэн цы*, употребляется *шэн вэнь*, см., например, гл. 91: «Если в небесных текстах упускается что-то, это восполняется в текстах мудрецов»³⁰⁵

微言 – сокровенные речи, тонкие рассуждения *вэй янь*. В 51 гл. о них говорится: 道转相因, **微言**解, 皆元气要也» истинное дао поворачивалось и наследовалось, а сокровенные и глубокие выражения получали объяснение, – все это принадлежит к основам изначальной *ци*». Отход от тонких рассуждений равносильна утрате небесного пути.³⁰⁶

密辞 – тайные выражения *ми цы*, в 51 гл. так объясняется их появление: 再转者, 密辞也 – «Когда [дао] вновь изменяется, это называют тайными глубокими словами» (второй поворот дао)

• «неверные» тексты

Однако подлинное разнообразие – в названиях неверных, порочных текстов. Прежде всего, такие тексты, неверно толкующие о делах Неба и Земли, неортодоксальные, из-за которых распространяются несчастья, именуются *се вэй* 邪伪 – «ложные, фальшивые», «подделки». Ложные слова и опасные изречения приводят к ужасным и злым последствиям.³⁰⁷ От них людям необходимо избавиться, чтобы «настоящие тексты, правильные термины и ценные высказывания были доступны всем».³⁰⁸

³⁰²上古之圣辞 – гл. 51 (и аналогично – для средней и поздней древности)

³⁰³ 正言详辞必致善 – гл. 51

³⁰⁴ См., например, гл. 41 (о них мы уже говорили в контексте «доброты» *шань*)

³⁰⁵ 或天神文失之, 反圣文得之 (гл. 91)

³⁰⁶ 使与天道指意微言大相远 (гл. 51)

³⁰⁷ 邪言凶辞必致恶 (гл. 51); Та же мысль – 皆为邪言邪文书此邪

³⁰⁸ 天地真文正字善辞, 悉得出也, 邪伪毕去 (гл. 41)

Обратимся к гл. 41,³⁰⁹ описывающей изменения в мире после нисхождения благой *ци*: «всевозможные бедствия, несчастья, аномалии, болезни и эпидемии, а также все порочные, лживые, бесчинствующие чиновники, вместе с приносящими несчастье подделками, тут же исчезнут». Та же мысль – в гл. 51 (邪文悉自去矣) – все неверные тексты исчезнут, когда ниспустится *ци* великого мира). Т.о., несчастливые, ложные неверные тексты ставятся в один ряд с неисполнительными служащими, бедствиями и болезнями Неба и Земли, и также, как и последние, они подлежат уничтожению. Также в определении к «подделкам» используется «неблагоприятный», «дурной», в противовес благим намерениями.

Они названы также: бесполезные тексты *фэй вэнь* 废文,³¹⁰ *се янь* 邪言, *се вэнь* 邪文, однобокие речи *дань янь* 单言 (под которыми понимается учение одной школы), «сиротливые тексты» *гу нин цы* 孤佞辞 (гл. 91) – однобокие высказывания.

Пустые ложные речи *вэй кун янь* 伪空言 появляются в гл. 91. Небесный Наставник задает риторический вопрос, как же можно придумать и «установить» речи такого низкого качества, ежели люди признают, что у всех вещей есть свой корень и надобно ему следовать? Т.е., он указывает на неверное понимание людей «корня вещей», они лишь повторяют нужные слова, но не транслируют верной идеи.

Напыщенность, напыщенные тексты *фу хуа* 浮华: «10 тысяч вещей породят напыщенность и расточительность, что, в свою очередь, вызовет упадок и разрушения».³¹¹ Подобного рода тексты рождаются от четвертого поворота дао – 四转成浮华, а после шестого поворота возникают «обманывающие друг друга тексты» – 六转者, 成相欺文 (гл. 51). Употреблено также в 91 главе: 吾文书中,

³⁰⁹天地灾变怪疾病、奸猾说臣、不详邪伪，悉且都除去

³¹⁰ «...чтобы не было промахов и недостатков, не было прерванных речей, не было бесполезных текстов и книг» -无遗算，无休言，无废文也 (гл. 51)

³¹¹ 万物则生浮华，浮华则乱败矣 (гл. 51)

悉病疾浮华邪言 – «в моей книге повсюду осуждаются напыщенные неверные речи». Синоним (по Ван Мину) – *го чжэ* 过者, т.е. «чрезмерные», напыщенные и украшенные изречения.

Неверные неортодоксальные тексты сравниваются с водой (в значении поверхностные, плавучие) – «тексты, плавающие по воде», *ю фу вэнь* 游浮文.³¹²

Следует отметить, что гл. «плавать» *ю* 游 – встречается в нескольких значениях: 1. *чан ю* 长游, т.е. «гулять», «странствовать» и даже «предаваться праздности, веселиться». Однако главным здесь выступает естественность, непреднамеренность, легкость, что является основными характеристиками Небесной гармонии *тяньхэ* 天和. Это одна из типичных характеристик великого мира *тай пин* 太平, императоры и ваны непременно должны «гулять». ³¹³2. имеет отрицательные коннотации, может пониматься как «поверхностный», отсюда в паре с *фу* 浮 образует нелестную характеристику для текстов Поднебесной.

- **吾书** – моя книга, *у шу*

Полное название сочинения Небесного Наставника – «Правление великого и всеохватывающего Неба» – 大洞极天之政事 (*Тадун цзитянь чжи чжэньши*).³¹⁴ В конце 51-й главы Небесный Наставник дает трактовку названия по иероглифам: «Да» – означает *да* 大 «большой, великий», «Дун» – *дун* 洞 «проникать». А также подробно разъясняет, как получилось такое название: «Да» означает большой. Правление тех, кто следует этому писанию, наиболее превосходно [и велико настолько], что никто не может с ним сравниться. «Дун» означает, что его путь и добродетель, [знания] о добре и зле проникают до Неба и Земли, Инь и Ян, внутреннего и внешнего, и что все в шести краях света откликаются ему».³¹⁵ В книге Небесного Наставника сказано о неисчерпаемости небесного пути – досл.

³¹² См., например, гл. 51: 今愚人日学游浮文

³¹³ 使帝王游而得天心 (гл. 51), 帝王游矣, 阴阳悦

³¹⁴ 楊寄林, 2019, с. 22-24.

³¹⁵ 大者, 大也, 行此者, 其治最优, 大无上。洞者, 其道德善恶, 洞洽天地阴阳表里, 六方莫不响应也

«он сверху донизу безграничен» и наполнен любовью к верным словам, текстам и речам.³¹⁶

吾书□□, 万不失一也 – указание, что книга совершенна – она ничего не упускает³¹⁷. Небесный Наставник довольно часто величает свою книгу идеальной, например, аналогично в главе 91: «мое сочинение передает слова Небес в чистом виде, не упускает и единого *чжу*»,³¹⁸ т.е., в нем нет и малейших просчетов, неточностей и проч. (т.к. 1 *чжу* – крайне малый вес, составляет 1/24 *ляна*³¹⁹).

Небесный Наставник может называть свое писание и просто как «мой текст», «мои слова», «мои выражения» – так, в гл. 41 он предостерегает настоящих людей, чтобы не те утратили слова наставления (慎毋失吾辞也); здесь нет прямых указаний на его книгу, могут иметься в виду его изречения в целом. Такая же ситуация в гл. 51, где отсутствует конкретное указание.³²⁰ Тем не менее, в ой же 51-й главе происходит разделение между «его речами» и «его писанием», под которым, разумеется, следует понимать его сочинение – «если сравнить эти мои слова с моим писанием,.. то между ними не найти никакого различия».³²¹

Наставник утверждает, что его писание «предлагает отнюдь не слова, а доказательства» (吾之为书, 不效言也, 乃效征验) – имеется в виду, что его книга имеет практическое применение, и результаты ее можно легко узреть собственными глазами. Он много раз подчеркивает необходимость следовать и претворять в жизнь выведенные им принципы: 案吾文而为之 (в значении, близком к *син* 行 – следовать ему, претворять его; 如不力用吾文也 («если не

³¹⁶吾书文道, 所以从上到下无穷也(гл. 92)

³¹⁷ Повторение мысли – в гл. 88 (吾之书, 万不失一也) «мое писание ничего не упускает, как же оно может не доставить великую радость?»

³¹⁸ 吾文者, 纯天语, 不失铢分也 (гл. 91)

³¹⁹ Крюков М.В., Переломов Л.С., Софронов М.В. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. Наука, М., 1985.

³²⁰疾疏吾辞 (гл. 51)

³²¹以此效吾言与吾文,□□万不失一

прикладывать силы для исполнения моего текста», не удастся навести порядок в Поднебесной). Так, книгу Небесного Наставника обязательно нужно «исчерпать», «привести в согласие» и «усвоить до конца», чего настоящий человек пока еще не исполнил.³²² Это также повторяющийся мотив – ежедневное чтение и постижение книги Наставника.³²³ Помимо этого ученик не должен чинить препятствий для распространения его учения (子无闭塞吾文).

Дополнительные термины:

- **达, 及** – глаголы распространения, *да цзи*

达 *да*: 而俱有不达, 俱有所失 (гл. 41) – в значении «то, до чего не достаешь» («каждый чего-то не достигал, у каждого были свои достоинства и недостатки»)

以通达天地之意以通达天地之照 (гл. 91) – достичь и передать намерения Неба и Земли, *ци* Неба и Земли. 百姓得达其善辞 (гл. 88) – (чтобы) простой народ смог получить их прекрасные слова. 乃得悉通达 (гл. 88) – триада Небо, Земля и Человек смогут полностью постигнуть друг друга (откуда – значение «хорошо разбираться, понимать» друг друга, т.е. смысл – пребывать в единстве и взаимном соответствии, близко с *сян ин* 相应).

宁究洽达未哉 (гл. 51) – риторический вопрос, как настоящий человек все еще не исчерпал, не привел в согласие и не познал до конца его писание. *Да* также выступает в глагольном значении достижения, «познания чего-то».

Значение в биноме: 四达 *сы да* – перекресток, пересечение дорог, где у «да» тот же смысл проникновения, всеохватности (гл. 88).

Употребление в отчасти синонимичной паре – 善达不得上通达 *тун да*, т.е. «проникнуть и достичь» (ушей императора). В том же отрывке встречается сразу несколько пар синонимов с «да»: пара с *шу* (疏达) – свободно проходить (причем, иероглиф *шу* приведен выше в своем узком значении «проема», «окна») и пара с

³²²子可刺取吾书, 宁究洽达未哉 (гл. 51)

³²³见书宜旦夕宿夜 (гл. 51)

чан (畅达) – свободно распространяться, проникать. Используется в едином образовательном, просвещенческом контексте.

及 *цзи*: в трех значениях:

1. «а также», т.е., в качестве связки;

2. проникнуть в, постичь, осознать (умозрительный образ), например: 愚生不及, 今愿复问一疑 (гл. 41), или 是故各有不及, 各有短长也 (гл. 41) – то, что не достигаешь; 愚生事事不及 (гл. 91) – «такой глупец, что ничего не смыслит ни в одном деле»; 或上古神文未及言之, 中古神文言之 (гл. 91); 不可复及 (гл. 51) – «нельзя быть совершенным во всем (многих областях)»; 师幸原其不及 (гл. 51) – ученик объективно не может постичь все из учения Небесного наставника, и последний прощает его за это, т.е., несмотря на ультимативный характер принятия этих знаний, он снисходительно относится к ученикам;

3. проникать в, распространяться 下及凡民之辞语; 下及奴婢, 远及夷狄 (гл. 91); 下及小人心, 而言非者 (гл. 91) – употреблено в значении «опускаться», «снисходить до», т.е. несколько уничижительный смысл. В то же время, может не иметь отрицательных коннотаций и только передавать смысл «продвижения» куда-либо, например: 及众贤圣心而合 («достигать помыслов достойных и совершенномудрых и соединяться с ними»).

各有短长, 各有所不及, 各有所失 (гл. 91) – в значении не достигать чего-либо (близко к *чжи* 知 знать, постигать)

- 行 – осуществлять, *син*

Иероглиф 行 *син* – «осуществлять» имеет положительное или нейтральное значение³²⁴ («осуществлять что-то хорошее или должное»), поскольку он связан с представлением «хождения по пути» – «осуществления дао».³²⁵

³²⁴ Карапетьянц А.М. У истоков китайской словесности: собрание трудов. Ин-т стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова. – М. Вост. лит., 2010, с. 261

³²⁵ Там же, с. 261-262

Употреблен 16 раз в качестве «хорошо», «ладно» – наиболее частотное использование.

В глагольном значении осуществления применяется к тексту Небесного Наставника, которым нужно руководствоваться, или же к прочим священным писаниям.³²⁶

Син в значении «поведения», «поступков»: 子自行得之，非吾力也 «ученик добился этого своим поведением, в этом нет моей заслуги»; 长吏不复言行状，行状见于是 (гл. 91) – «старшим чиновникам больше не нужно будет излагать слова и поступки, все они будут записаны в этих [текстах]»; 凡人之行也，考之于心 – «все действия людей должны проверяться сердцем «помыслами».

«Следование верным речам» 行正言 и параллельная конструкция «следование неверным речам» 行邪言, где первое обещает небесное благо, а второе – небесный гнев, и ежели всегда осуществлять только предписания неверных текстов и следовать неверным речам, «день ото дня претворять их в жизнь», не добьешься великого спокойствия.³²⁷

• 通 – проникновение, *тун*, и 塞 – препятствие, *сай*

Если в *бянь* 变 акцентируется разграничение, разделенность противоположностей, то *тун* может указывать на их единство, выступая синонимом слов *лэй* 類 и *тун* 同 – «подобный», «сходный», «тождественный».

Тем не менее, одним из исходных основных значений *тун* является «проникание».

为其远烦而不通，故各就其为作求善太平之宅 (гл. 91) – «Поскольку расстояния слишком велики, и передавать их затруднительно, пусть каждый человек в своем городе, деревне или уезде создаст «благостные дома».

³²⁶ (гл. 91) 大者，大也，行此者，其治最优，大无上 (при трактовке названия Канона); 帝王案用之，使众贤共乃力行之，四海四境之内，灾害都扫地除去 (гл. 91)

³²⁷ 日共行之，其治安得平哉 (гл. 91)

В главе 88 *тун* употребляется в описании функционирования благостных домов и всех связанных с этим процедур. Например: 不得自讼通 («народ и чиновники не могут сами разрешить тяжбу»), где *тун* означает «выйти из, осуществить».

Тун может использоваться в паре с *да* 达, как отмечалось выше, либо отдельно, но выражать тот же смысл – «проникать», «познавать», аналогично и *тун* – см., например, гл. 88.³²⁸ *Да* обладает еще одним значением «проходить, циркулировать», например: «Великие бедствия, возникающие со всех сторон и во всех концах Поднебесной и на ее границах преграждают путь и не дают пройти» (*би бу тун* 闭不通). Речь идет о мудрых и добрых текстах, способных даровать мир Поднебесной, они должны свободно циркулировать, достигать государя, а затем весь народ. Сюда положена идея свободной циркуляции, относящейся к движению *ци* в мире и в теле человека. Так, например, в той же главе встречаем: 耳目口鼻可以通气 («через уши, глаза, рот и ноздри могут проходить потоки *ци*»). Это более привычное употребление для древнекитайской философской мысли. Также здесь появляется еще одно понятие «преграды», непосредственно связанное с возведением благостных домов. Перейдем к его рассмотрению.

Единство, которое фиксирует *тун*, не статично, поскольку под ним понимается свободный проход в противоположность *сай* 塞 – «препятствие», «преграда» для прохождения. Так, *би сай* 闭塞 в ТПЦ означает «преграду» на пути ли к постижению дао, к познанию, или распространению ортодоксальных книг. Глава 51: 子无闭塞吾文 «Ученик не должен мешать [распространению] моего текста». И в ответ *чжэньжэнь* говорит: 唯唯。不敢蔽匿也 «Да-да. Не осмелюсь утаивать [его и не передавать]» (текст Небесного Наставника).

Сходный мотив препятствования виден в понятии «избегания» *би цан* 蔽藏 совершенномудрых и достойных своих обязанностей (贤者蔽藏 – глава 51).

³²⁸以通天地人之谈语 (гл. 88) проникнуть в речи и суждения Небес, Земли и Человека.

Порой обстоятельства могут вынудить их скрываться, уходить в отшельники и не контактировать с государем.

- **变** – бедствия, *бянь*

Различные обозначения для бедствий, несчастий – рукотворных и природных. Наиболее частотными словами являются:

– бедствия и несчастья *цзай бянь* 灾变, употреблено трижды в тексте всех глав: 灾变已消去 (гл. 88); 则使天无灾变 (гл. 51); 天地灾变怪疾病 (гл. 41) – «всевозможные бедствия, несчастья, аномалии, болезни и эпидемии». В гл. 88 указывается, что Поднебесная может страдать и от т.н. «дополнительных бедствий» от того, что писания будут упускать какие-то детали, и если останется хоть одно неверное выражение, вновь обрушится бедствие.³²⁹ Поэтому Небеса очень боятся повторного наступления великого несчастья.³³⁰

– поток бедствий и несчастий *э хуэй* 厄会, с ним используются такие определения, как «наследственный», «передающийся в поколениях» и т.п.³³¹ Разновидность – несчастье, преступление *цзюй* 咎³³²

– болезнь *бин* 病: 后生者病之日剧 (гл. 91) – «болезни последующих поколений обостряются», если следовать неверным текстам и не стремиться к добру; 乃后天地病一悉除去也 (гл. 91) – а после создания всепроникающего канона, наоборот, Небо и Земля избавятся ото всех болезней. Также в гл. 91 идет подробное изложение причин, почему «бедствия не прекращаются и не уходят», и в паре с ним – тех обстоятельств, которые способствуют избавлению от несчастий.³³³ Например, проводится параллель «человек» и «небо»: если у человека нет несчастий, то и на небе нет болезней, и наоборот.³³⁴

³²⁹有余灾 (гл. 88); 有余一邪言, 辄余一病 (гл. 91)

³³⁰恐其不觉悟, 复彼是大灾 (гл. 91)

³³¹ гл. 41 吾乃为天地谈,为上德君制作, 可以除天地开辟以来承负之厄会; гл. 88 为帝王除灾毒承负之厄会; 万万世之灾厄会 гл. 91 承负万万世之灾厄会,且一都去也;

³³²积灾诸咎 (гл. 41 – скапливаются бедствия и несчастья –为后生者不能独生比积灾诸咎也);

³³³而灾殊不除去者 (гл. 91); 灾日除去者

³³⁴夫人有病, 皆愿速较为善;天地之病,亦愿速较为善矣 (гл. 91)

– наказание, кара *чжэ* 滴 – синоним к *э хуэй* 厄会 (пора страданий, бедствий). *Чжэ* употребляется только в тексте 91-й главы: 以长解天地开辟已来承负之滴 (гл. 91).

- **罪重, 咎** – вина, наказание, *цзуй чжун цзю*

Они исходят от одушевленного Неба, от людей, от императора, причем, все они будут различны по форме. Названия: *нэй цзю* 内咎 (цзю – также обвинение Небом людей;³³⁵ может встречаться в паре «гнев Небес и обвинение Земли – гл. 91,, порядка 4-х раз), *да чжэ* 大滴, *фу хэ* 负荷 (бремя, которое несут люди – старые и малые), *цзуй чжун* 罪重 (накладывается Небом на небесного наставника за нерадивость; кроме того, Небесный Наставник осуждает *цзуй* 罪 неправильные речи и тексты³³⁶), *чжэ* 重滴于天 (тяжкое наказание от Неба). В гл. 41 читаем изречение Небесного Наставника: 义不敢妄语, 必得怨于皇天后土, 又且负于上贤明道德之君, 其为罪责深大也 – «Ни в коем случае не стану излагать наспех, ведь это непременно вызовет возмущение Августейшего Неба и Владыки Земли. Кроме того, еще и не оправдаю доверия высокодостойного и добродетельного, познавшего *Дао* государя. И ответственность за такое злодеяние будет весьма серьезной».

- **河图洛书** – карта из Желтой реки и письма из реки Ло, *хэ ту ло шу*

Мифический создатель китайской цивилизации Фуси увидел *хэ ту* на боках «дракона-коня», появившегося из Хуанхэ, а *ло шу* – на панцире чудесной черепахи из реки Ло и вдохновился этими знаками на создание восьми триграмм.

337

³³⁵是非天之怨咎耶? (Гл. 91) – «разве это не означает, что Небо гневается и обвиняет (людей)?»

³³⁶今天师责此邪言、邪文罪之 (гл. 91)

³³⁷ Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л.Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост. лит., 2006. Т. 1., с. 517-519.

В ТПЦ сакральные мифологические тексты из Желтой реки и реки Ло поставлены в один ряд с писаниями достойных и мудрых людей прошлого и настоящего. Например, они часто приводятся в перечислении вместе с «божественными текстами», или даже с «добрыми текстами» шань вэнь.³³⁸ Однако в главе 41 отчетливо видно разделение, которое проводится между ними: «Реки Хуанхэ и Ло уже являли тексты и карты, порой появлялись непостижимые сочинения, порой прилетали благие птицы, держа в клюве священные писания. Такого рода тексты все продолжали накапливаться, и все они были из разных источников».

Их появление в мире людей продиктовано волей Неба, которое отправляет их на землю, видя отсталость и неполноту сочинений человеческих мудрецов: «Небеса знали, что они (сочинения) не во всем совершенны, они время от времени посылали тексты и карты из Хуанхэ и реки Ло и другие божественные тексты».³³⁹

• 三光, 日蚀, 月蚀 – небесные явления: *саньгуан*, *жиши*, *юэши*

«Трем светилам» *саньгуан* 三光, солнечным и лунным затмениям уделяется особое внимание в ТПЦ, поэтому довольно много исследований на эту тему, в особенности же, по их связи с ханьскими космогоническими воззрениями.

340

Значение небесных явлений в Каноне и как они привлекаются в аргументации? В ТПЦ концепт «трех светил» изложен в гл. 92, которая так и называется – «Три светила и затмения» 《三光蚀诀》, три светила – конечно же, Солнце, Луна и звезды, а затмения – солнечное *жи ши* 日蚀 и лунное *юэ ши* 月

³³⁸河洛图书神文之属 (гл. 91); 河洛神书善文之属 (гл. 88).

³³⁹ См. гл. 41: 天知其不具足, 故时出河洛文图及他神书

³⁴⁰См., например, 孙伟杰, 太平经与传统天文学的关系, 哲学博士学位, 四川大学道教与宗教文化研究

蚀. Великий свет трех светил является не только одним из признаков великой радости Неба, но и одним из эффектов (*сяо*) от наступления этой радости.³⁴¹

Светила могут пребывать всего в двух состояниях – порядка и хаоса. Под порядком понимается вращение по своим законам – *шоу ду* 守度, либо испускание верного света *чжэн мин*. Так, «когда тексты, речи и высказывания исправлены, солнце, луна и три светила вращаются по своим законам».³⁴² Нарушение же всех основ стабильности и миропорядка, в том числе трех светил, ветра и дождя и проч., происходит из-за разлада в небесных узорах и земных принципов.³⁴³

- **神人** – «божественные люди», *шэнь жэнь*, и 大神人 *да шэнь жэнь*

На рубеже н.э. культ «бессмертных» (*сянь, шэнь сянь* 仙, 神仙) соединился с учением, изложенным в памятниках древнего даосизма, в которых уже содержались элементы аналогичных представлений. Напр., в *Чжуанцзы* изложено учение о бессмертных «людях-духах» (*шэнь жэнь* 神人), пекущихся о живой природе и далеко превосходящих «совершенномудрых» (*шэн*). Если взглянуть на ступени лестницы самосовершенствования, которые вычленяет Чжан Хун³⁴⁴, можно увидеть, что *шэнь жэнь* в ТПЦ действительно находится на несравнимо высоких позициях, и над ним стоит только «бестелесный посылающий ци дух» (无形委气之神人)³⁴⁵. Практически идентичную лестницу

³⁴¹三光为其大明，是天大喜之效也 (гл. 88)

³⁴²则天地病矣。故使三光风雨、四时五行战斗无常 (гл. 91); 日月三光守度，各得正也

³⁴³使三光风雨、四时五行战斗无常 (гл. 91), 三光无正明 (глава 51)

³⁴⁴ нули 奴婢 (рабы, слуги) → *фаньминь* 凡民 (простой люд) → *сяньжэнь* 贤人 (просвещенный человек) → *шэнжэнь* 圣人 (совершенномудрый) → *даожэнь* 道人 (даос-отшельник/бессмертный) → *сяньжэнь* 仙人 (бессмертный святой) → *чжэньжэнь* 真人 (настоящий/совершенный человек) → *шэньжэнь* 神人 (святой) → 无形委气之神人 (бестелесный посылающий ци дух).

³⁴⁵ Чжан Хун (张鸿), «Тайпин цзин» цзяоюй сысян (试论《太平经》教育思想 – Концепт обучения в Тайпинцине), – Тяньцзинь, Шифань дасюэ сюэбао (天津师范大学学报), 2009.

рисует G. Espeset,³⁴⁶ он также, как и китайский исследователь, помещает «настоящего человека» между бессмертным человеком (仙不死 *сянь бу сы*) и святым «духом-человеком» *шэнь жэнем*, но после добавляет еще одну ступень взращивания собственного духа (天比其德 *тянь би ци дэ*).³⁴⁷

Немецкий исследователь ТПЦ М. Кальтенмарк отмечает,³⁴⁸ что *да шэнь жэнь* (великий божественный человек 大神人) *посылает ци* (вэй ци 委气), и он единственный из высших категорий божеств, кто ответственен за регулирование изначальной *ци* – *чжицзай ли юаньци* (职在理元气).

В гл. 51 «божественным человеком» *чжэньжэни* называют самого Небесного Наставника – «нынче, услышав речи божественного человека, я уразумел все окончательно»;³⁴⁹ такое обращение встречается единожды во всех переведенных главах. А в гл. 88 Небесный Наставник уже говорит сам про себя, что «жил на Небе и наблюдал оттуда» (吾居天上观之).

Также в главе 91³⁵⁰ божественным человеком величают уже просвещенного и добродетельного государя, осуществляющего дела правления при помощи верных текстов, которые собраны в потайном месте. Такой государь управляет недеянием, знает обо всех настроениях и делах народа в Поднебесной.

- **善人** – добрый человек, *шаньжэнь*

Первой ступенью в иерархии, воссозданной французским исследователем Эспесетом, является *шаньжэнь*, т.е. он начинает свою «цепочку» не с низших слоев населения Поднебесной (рабов и неханьских народностей), как, например, китайские ученые, а уже с людей, довольно глубоко проникших в тайны *дао*. По сути, *шаньжэнь* – это человек, только вступивший на верный дао-путь,

³⁴⁶善人 – 賢人 – 聖人 – 知真道者 – 仙不死 – 真人 – 神人 – 天比其德 – 元氣比其德.

³⁴⁷ Grégoire Espeset. *Cosmologie et trifonctionnalité dans l'idéologie du Livre de la Grande paix (Taiping jing)*. Histoire. Université Paris-Diderot – Paris VII, 2002.

³⁴⁸ Цит. по: Espeset G., 2002, p. 337 // Kaltenmark M., *Taiping jing (Livre de la Grande Paix ou Livre de la Grande Justice)*. In André JACOB ed.: *Encyclopédie philosophique universelle (vol. 3): Les Œuvres philosophiques: dictionnaire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992

³⁴⁹今得神人言，大觉悟 (гл. 51)

³⁵⁰故德君案行，是名为大神人悉坐知天下之心 (гл. 91)

«стремящийся к добрым делам» или «обладающий добрыми намерениями». По ТПЦ, все простые жители Поднебесной должны стать *шаньжэнями*, поскольку совершение добра представляется необходимым базовым условием прихода Великого мира.

В то же время, *шаньжэня* можно рассматривать с позиций социальных – это обычные законопослушные подданные, занимающие промежуточное положение между рабами и «достойными чиновниками». В этом смысле они также противопоставлены ворами и бандитам. Но важен тот факт, что «хорошие люди» следуют моральным правилам, провозглашенным Небесным Наставником, и поэтому могут быть избраны Небом для выполнения определенных задач. *Шаньжэнь* восходит к *Луньюю* (см. 7.26), где приравнивается к *цзюньцзы* 君子, т.е., благородному мужу, человеку с превосходными моральными качествами, и часто в ТПЦ он также указывает на превосходного последователя учения о великом мире.³⁵¹

- **神祇** – духи, *шэньци*

В гл. 88 и 91 – синонимичное выражение *тянь шэнь* 天神 (см., например: 天神已下, 告诸真人矣 – «небесные божества уже снизошли на землю и наставляют настоящих людей»). В комментарии Ян Цзилиня к 91-й главе указано, что полное названия *тянь шэнь* – *тяньшан чжэушэнь* 天上诸神, т.е. «небесные бессмертные», «небесное сообщество богов». К божествам Небес относятся, например, три чистейших (*саньцин* 三清), 32 Небесных Владыки, Владычица Запада (*Сиванму* 西王母), три чиновника (*саньгуань* 三管) и многие другие. Они являются прежденебесными божествами (*сяньтянь* 先天), т.е. у них никогда не было тела и они не были людьми.³⁵²

Все тексты и речи в Поднебесной должны пребывать в гармонии с людскими помыслами (желаниями – *жэнь* и 人意), в таком случае, они будут

³⁵¹ See Hedrischke B., 2006, p. 83-84

³⁵² см. Торчинов Е.А., 1992, Т.1

едины с духами (*шэньци*).³⁵³ Если же тексты не в гармонии и в них допущено множество оплошностей, духи гневаются³⁵⁴, а на Поднебесную обрушивается поток бедствий. Поскольку соответствие «помыслам» – одно из условий гармонии людских текстов, неудивительно, что духи также участвуют в исследовании людских текстов и речей, на это дается прямое указание в главе 91.³⁵⁵

Духи неба и земли могут испытывать сильные страдания, которые побуждают их обращаться за помощью к настоящему человеку. По советам духов, тот приходит с вопросами к Небесному Наставнику.³⁵⁶ В то же время, духи способны и карать людей, и их наказания невозможно избежать, как можно это сделать, если приговор вынесен людьми друг другу, и в этом их абсолютная сила.³⁵⁷ 冀得神祇之心 – настоящие люди желают «проникнуть в замыслы духов Неба и Земли» (т.е., здесь «духи» выступают синонимами Неба и Земли, буквально замещают их).

В гл. 88 встречаем интересное выражение *усин шэнь ли* 五行神吏 – «божественные правители пяти стихий». Имеются в виду восточный Зеленый император, южный Красный император, западный Белый император, северный Черный император, срединный Желтый император.³⁵⁸

³⁵³俱合人心意者，即合神祇；不合人心意者，不合神祇 (гл. 88)

³⁵⁴ «содрогаются от гнева и возмущения» (гл. 88 – 神祇战怒也)

³⁵⁵ 且使人亦考之，神亦且行考之 (гл. 91)

³⁵⁶夫神祇有所疾苦，故使子来反复问之也 (гл. 51)

³⁵⁷神祇之谪人，不可若人得远避而逃也

³⁵⁸参见本经卷九十三《敬事神十五年太平诀》 По коррелятивной системе *усин*, сторона света «восток» и цвет «зеленый» соответствуют элементу (стихии) «дерево»; юг и красный – огню; середина и желтый – земле; запад и белый цвет – металлу; а север и черный – стихии «вода». Отсюда – названия пяти императоров, т.е., духов пяти первоэлементов.

II. Глава Вторая. Основная проблематика

Очертив круг главных понятий, приступим к более близкому знакомству с текстом, как завещал учитель Чжу,³⁵⁹ ведь только в таком случае станут видны его «принципы» и ощутим «вкус». В круг наших задач не входит определение этого вкуса – «сладкий он или горький»³⁶⁰ – мы лишь обозначим, какими идеями объединены исследуемые главы, и в какие проблемы делает экскурс Небесный Наставник, а также внесем некоторые пояснения, необходимые для дальнейшей работы с текстом.

1. Глава 55 из 41-го *цзюаня* 卷 «Классификация выдающихся произведений из древних сочинений» (*цзянь гувэнь мин шу цзюэ* 件古文名书诀)³⁶¹ рассказывает об особой задаче, возложенной на учеников Небесного Наставника – проведении процедуры редактирования всех письменных текстов Поднебесной. Так же тематику главы определяет и Б. Хендричке во вступительном комментарии:³⁶² «Данный раздел дает инструкции, как производить выборку текстов» и далее перечисляет основные шаги этой работы. Первый иероглиф *цзянь* 件, согласно Ван Мину,³⁶³ имеет значение «сверки», «разделения по родам»; последний

³⁵⁹ Чжу Си 朱熹 (1130–1200 гг.) – ученый-энциклопедист и литератор, получивший известность как один из отцов-основателей ортодоксального неоконфуцианства.

³⁶⁰ «...при очень близком знакомстве с [текстом] принципы становятся видны. Это как есть фрукты: вначале, как только откусишь, еще не чувствуешь вкуса и ешь; надо [пищу] разжевать, чтобы [она] стала мягкой, в таком случае вкус, естественно, появится. Только тогда и различишь, является ли это сладким или горьким, только тогда и узнаешь вкус». Цит. по: Семенов И. И. «Правила чтения» Чжу Си: в диалоге с мудрецами. Проблемы литератур Дальнего Востока. Т. 1. Новые вопросы изучения классической китайской литературы, с. 490 // Чжунцзы юйлэй 朱子語類 Речи Учителя Чжу по разделам /Сост. Ли Цзиндэ 黎靖德. Пекин: Чжунхуа шуцзюй чубаньшэ, 1986, с. 167.

³⁶¹ В предыдущей работе автора она переводилась как «Классификация древних текстов и именование сочинений», что кажется нам менее удачным.

³⁶² Hendrichske, 2006, p. 195.

³⁶³ 本篇所谓“件”，即“条分件系”之“件”，特取梳理校核之义

иероглиф – *цзюэ* 诀, является функциональным и не предполагает перевода. Под *гувэнь* 古文, т. е., «древними текстами», понимаются тексты т. н. «Трех Древностей» (*саньгу* 三古): Ранняя древность (*шангу* 上古), Средняя древность (*чжунгу* 中古) и Поздняя древность (*сягу* 下古), последняя из которых является временем Небесного наставника и театром всех событий.

Несколько иначе идею главы формулирует Эспесет:³⁶⁴ «Единая книга, названная «Правление великого и всеохватывающего Неба», в которой собраны все знания людей, должна положить конец «унаследованному бремени»³⁶⁵ и заменить все произведения прошлых времен, каждое из которых преуспевало только в какой-то одной области. Ученики должны передать эту книгу государю, чтобы положить конец вселенскому злу».

Первый шаг такого «сотериологического» проекта – собирание всех письменных текстов Трех Древностей для декламации и изучения мудрыми и достойными людьми, с дальнейшим разделением на категории. Среди них должны быть записи о *дао* 道 и Небе; записи о «мудрости» (*шэн* 聖), которые, возможно, означают вопросы морали; записи о достойном поведении (*сянь* 賢), которые касаются политических проблем, и другие. Второй шаг – выборка из текстов о *дао* т. н. «ценных выражений» *шань цзы* 善字 и «ценных инструкций» *шань цзюэши* 善诀事 и внесение их в общий список. После чего они должны быть распределены по родам, по принадлежности к разным философским школам; их следует проверить на предмет повторов, после чего вновь распределить по группам, согласно неким «ключевым словам», под которыми, вероятно, понимаются основные даосские понятия и концепции.

2. Глава 78 из 51-го *цзюаня* 卷 «Сличение ортодоксальных и неортодоксальных текстов» (*цзяовэнь се чжэн фа* 校文邪正法) определяется

³⁶⁴ Espeset, 2002, p. 177-178.

³⁶⁵ fardeau hérité, термин G. Espeset.

Эспесетом как «эпистемологический и социологический диалог»³⁶⁶ между Небесным Наставником и шестерыми его учениками и во многом дублирует мысли 55-й главы.³⁶⁷ Указанное в ее названии *цзяо* означает «сличение», «установление» и «исследование»; *вэнь* (т. е., тексты) – всевозможные писания и устные высказывания прошлого и настоящего; а *се чжэн* («ложный и верный») – выносимое суждение о характере и качестве содержания текстов и изречений.

В главе утверждается, что те тексты, использование в управлении которых ведет к благим результатам, следует считать верными, а такие, которые ведут к бедам и злу, – ложными. Здесь перечислены шесть «превращений» верных текстов, которые «сохраняют и приводят в порядок изначальную *ци*», в ложные тексты, которые «обманывают друг друга». Из-за большого объема созданных в период Трех Древностей текстов и их «превращений» (*чжуань* 轉), в умах людей царит сумятица, а «правильные» тексты и их послания извращаются. Поэтому в данной главе Небесный Наставник вновь раскрывает перед учениками особый способ сверки и редактирования текстов, заключающийся в их сведении вместе, классификации по категориям, отборе главного, изучении и исправлении (*као чжэн* 考正), дабы прекратились бедствия.³⁶⁸ Особая идея – «сверка» текстов друг с другом: «одно дело сравнить с десятью, десять – с сотней, сотню – с тысячей, тысячу – с десятком тысяч...»³⁶⁹ для установления их истинности или ложности. В названии употреблено слово «закон», «правило» *фа* 法, отсылающее к данной процедуре (в переводе оно опущено).

³⁶⁶ Espeset, 2002, p. 191

³⁶⁷ В настоящей работе текстовые фрагменты названы не по главам, а по *цзюаням*, то бишь «свиткам», в которые они включены, поскольку все они (№ 41, 55, 88, 91) не содержат более глав, кроме указанных.

³⁶⁸ 以类召之，合相从...收聚其中要言(гл. 51) – «следует выверить их по родам, собрать их вместе и распределить их; собрать их ключевые слова»

³⁶⁹ 以一况十，十况百，百况千，千况万，万况亿，正此也 (гл. 51)

Этот процесс сличения и редактирования должен пройти в несколько этапов, начиная от народа (множественности) до государя (единства), после чего исправленные тексты будут дарованы людям, чтобы те декламировали их (*сун ду* 誦讀), размышляли и осуществляли на практике. Для этого важно не чинить препятствий для распространения учения Наставника (*у бисай* 無閉塞).

3. Глава 129 из 88-го *цзюаня* 卷 носит спорное название. Эспесет переводит его как «Установление домов благоденствия на будущее»³⁷⁰ – *цзо лай шань чжай фа* 作来善宅法. Ван Мин же полагает,¹³ что данное название – сокращенное от весьма длинного и запутанного: «Создание специальных домов, во имя достижения доброты, претворения великого мира и обретения верховным императором всеобщей радости». Т. н. *цзо* в заголовке обозначает «сооружать», «строить»; а *лай шань чжай* – как раз-таки краткое именование данной процедуры. Т. е., имеется в виду специально обустроенное место для императоров и ванов, используемое в качестве хранилища текстов и книг о трех дао со всех концов Поднебесной.

В главе даются подробные разъяснения относительно расположения этих мест, их архитектурного стиля и применения, основанные на синтезе системы *Инь Ян усин* и триединства Небо-Земля-Человек (*сань хэ* 三合). Дома благоденствия¹⁴ (*лай шань чжай* 来善宅) должны быть установлены на рыночной площади в центре каждого административного образования, в том числе, самых удаленных, для того чтобы упростить процедуру компиляции книг и составления «Всепроникающего Канона» (*дунцизи чжи цзин* 洞极之经). Эти квадратные сооружения, со специальными окошками в каждой стороне для сбора документов, станут большим подспорьем для собрания единой коллекции текстов и последующих процедур их компиляционной и литературной обработки, которые должны будут проводиться эрудированными людьми

³⁷⁰ See Espeset, 2002, p. 222.

разных званий и способностей. Мудрецы Поднебесной, в том числе, отшельники и премудрые из варварских племен, сами придут покориться добродетельному государю. В главе даются правила отбора на должности охранников и главных редакторов этих текстов, приводятся их титулы и именованья. Особо подчеркивается необходимость проводить тщательную проверку, удалять избыточные и сохранять ключевые положения.

Основное содержание упомянутого выше Канона – добрые слова *шаньцзы* 善字, тайные речи *миянь* 密言, выдающиеся тексты *цивэнь* 奇文, различные суждения *ицы* 异辞, особые искусные приемы *мяошу* 妙术, утонченное дао *мидао* 秘道 и прекрасные замыслы *шаньцэ* 善策. Как и указано в названии домов, собранные в них тексты смогут даровать императорам и ванам процветание и спокойствие, а всем мудрым и достойным, а также простому народу – радость беззаботной жизни. В главе находит отражение мысль, что, мироупорядочивающий эффект от овладения в совершенстве текстами и книгами о трех дао далеко превосходит подачу жалоб о несправедливой обиде и прочие судебные процедуры.

4. Глава 132 из 91-го *цзюаня* 卷 «Сличение и редактирование текстов Трех Древностей» (*цзю цзяо саньгу вэнь фа*) 拘校三古文法 подхватывает мысль о постройке специальных компактных хранилищ для текстов. «Сличение и редакция» в названии данного раздела означает «собирать вместе и производить выборку»; «тексты трех древних периодов» указывают на духовные, священные, мудрые, а также передаваемые устно в народе тексты трех периодов древности. Ложные учения, слова и тексты окрещены здесь «великой обидой» Неба, «великим бедствием» Земли, «великим предательством» страны и «злым духом» *гуй* 鬼 простого народа. А расхваливаемые правильные учения, слова и тексты считаются «корнем» (основой) *бэнь* 本 Неба и Земли, драгоценностью государства и «узлами» *си* 系 всякого человека и всей тьмы вещей.

Уже известный нам упорядочивающий метод дополняется некоторыми пунктами по разбиению текстов на категории: отбирать главное и находить

истину, разделять на классы, дополнять древнее современным *гу цзинь хусян бу* 古今互补 и определять все одним мерилom. Все писания было приказано собирать в специальных домах благоденствия на перекрестке больших дорог. В соответствии с пятью сторонами света, а также с нормами отношений, пятью добродетелями и системой *усин*, был выработан порядок сверки текстов, позволяющий избежать злоупотреблений. На основе теории о единстве Неба, Земли и людей, были установлены принципы и правила обращения и наказания для правонарушителей, чтобы избежать повторения «гнева небесной гармонии» *чжунхэ чжань ну* 中和战怒. Затем разъясняется, что священное писание *Тайпинцзин* основано на принципе «сохранения основы»³⁷¹ *шоу бэнь* 守本, «воздержания от середины» *цзе чжун* 戒中 и «отбрасывании конца» *ци мо* 弃末, весь текст писания един с Небом и Землей, единоклассен, согласен, равно поделен, аналогично управляем. Этого достаточно, чтобы даровать различным категориям людей долголетие, предоставить возможность служить при монархе на благо государства, либо оставить в спокойствии и умиротворении. В то же время, в главе отчетливо проступает критика мудрецов, и в первую очередь конфуцианских, которые «владеют лишь одним делом», бессильны и беспомощны полностью искоренить «острую болезнь» Неба и Земли.

Эти краткие зарисовки помогут нам в понимании направления течения мыслей в исследуемых отрывках. Теперь же остановимся на общих моментах, изложенных весьма детально.

- **Тексты трех Древностей**

Концепт трех Древностей – *саньгу* 三古 предполагает разделение мифической и легендарной истории Китая на три периода. Обычно приводят несколько существующих вариантов, например:

³⁷¹ Пояснения будут даны ниже

1.) Глубочайшая Древность – время *Фу-си* (легендарного первопредка, 伏羲), Средняя Древность – *Шэньнуна* (божественного земледельца, 神農), Поздняя Древность – соотносится с Пятью Императорами (*Уди* 五帝);³⁷²

2.) Фу-си, Вэнь Ван (文王 – правитель династии Чжоу), Конфуций (孔子) соответственно.³⁷³

В синологии можно встретить и другие «древности», например, автор перевода ТПЦ на *байхуа* Ян Цзилинь предпочитает следующее: Три первопредка (*саньхуан* 三皇) – Пять императоров – династии Ся 夏 и Шан 商.

Однако согласно ТПЦ, поздняя Древность *ся гу* должна быть максимально приближена ко времени жизни Небесного Наставника. Из речей его явствует, что Поздняя Древность практически совпадает с годами жизни Небесного Наставника *тяньши* 天使 и настоящих людей *чжэньжэней* 真人. Например, в 91-й главе он заявляет: «В поздней древности люди настолько глупы, некоторые из них видели небесные узоры, но говорили не так, как было в них сказано», и в этой неправильной трактовке «узоров» видит причину всех бед государства. Такая нелестная характеристика Поздней Древности позволяет предположить, что ее наступление не сильно удалено по временной шкале от описываемых событий. К тому же, в скором времени, по словам Наставника, должен завершиться большой 500-летний цикл,³⁷⁴ что возвещает не только о благоприятном моменте для преобразования мира, но и о крайней стадии «загрязнения» его неортодоксальными ложными писаниями. Если истолковать «три древности» с позиции Небесного Наставника на историю, можно сказать, что в данном термине выражено ожидание конца «старого» мира и наступления

³⁷² Такая концепция преподносится в Записках о благопристойности, или Книге ритуалов *Лицзи* 礼记.

³⁷³ см. Янь Шигу 颜师古: 汉辞网: [Electronic resource]. © 2018 – URL: <http://www.hydc.com/>

³⁷⁴ О 500-летних циклах и их значении в китайском мировосприятии – см. подробнее Eric Voegelin, *Order and History, Volume 4: The Ecumenic Age*. // *The collected works of Eric Voegelin, volume 17*, Michael Franz (ed.), University of Missouri, 2000, p. 366-371.

«нового» – Великого мира *тайпин* 太平. И к слову, в этом подходе проглядывается сходство с программными заявлениями лидеров восстания Желтых повязок³⁷⁵ о том, что синие небеса в будущем окрасятся в желтый.³⁷⁶

Конечно, доподлинно неизвестно, когда на Поднебесную начали обрушиваться несчастья, но, по скромным подсчетам, даже если отнять от предположительного времени «поучения» Наставника те «несколько веков», что уже длится наследственное бремя, мы не получим третье тысячелетие до н. э., или хотя бы VI–V вв. до н. э., по первому и второму варианту соответственно.³⁷⁷

Так и Б. Хендричке отмечает, что повсеместно используемое в ТПЦ деление на «древности»,³⁷⁸ не согласуется с объяснениями из *Лицзи* или *Ханьшу* (Книге династии Хань 汉书). В ТПЦ представление о «трех древностях» не служит для стандартного разделения «прошлого» *гу* 古 и «настоящего» *цзинь* 今, и фразы Небесного Наставника по типу: «собрать все в одном месте, чтобы все достойные совместно рассматривали письма и тексты древности и современности» (гл. 51), не обязательно демонстрируют противопоставление этих времен. Применение этого термина добавляет элемент анахронизма в речи *тяньши* и *чжэньжэней*, поскольку, кажется, включает точку зрения более позднего наблюдателя.

- Взаимодополняемость текстов

В ТПЦ проявляется мотив взаимодополняемости священных текстов: «иногда божественные тексты ранней древности не говорят об этом, тогда

³⁷⁵ Народное движение Восстание Желтых повязок *Хуанцзинь ци* и 黄巾起义, под предводительством Чжан Цзяо, началось в 184 г. н. э., в связи с резким ухудшением экономического положения широких слоев китайского населения, и, несмотря на завершение разгромом протестующих в 204 г., имело большой резонанс в обществе и послужило одно из причин падения династии Хань.

³⁷⁶ Hendrichke B., 2006, p. 119

³⁷⁷ Хотя второй вариант представляется более вероятным, тем более, в тексте ТПЦ присутствуют намеки на неполноценность конфуцианского учения.

³⁷⁸ See Hendrichke B., 2006, p. 119.

божественные тексты средней древности говорят об этом...». ³⁷⁹ Аналогичные мотивы прослеживаются и в отношении других видов *вэнь*. Так, гл. 91 поучает, что порой «священные тексты глубокой древности не успевают изложить [всю суть событий], тогда тексты средней древности говорят [за них]; а когда тексты средней древности не управляются [с описанием сути вещей], о них рассказывают тексты поздней древности». Интересный факт, что подобная комплементарность характерна не только для письменных сочинений, но и для самих мудрецов, непосредственно занятых в работе с ними. В той же главе находим, что недостатки и упущения мудрецов глубокой древности (*шангу шэнжэнь* 上古圣人) могут быть восстановлены мудрецами средней древности (*чжунгу* 中古), а если и у последних найдутся неточности, их могут скорректировать мудрецы поздней древности (*сягу* 下古).

В общем виде принципы взаимодополняемости можно свести к следующему: «Ежели потеряно во внутреннем, обретет внешнее; если утратит внешнее, обретет внутреннее. Если будет тот, кто утрачивает, найдется и тот, кто обретает». ³⁸⁰ На таком принципе основаны и изречения Небесного Наставника о «подтверждении и прояснении текстов» друг другом – в главе 41 он поучает: «Передайте их на рассмотрение достойным, просвещенным и обладающим великими добродетелями, чтобы они распределили их по родам и те подтверждали и проясняли друг друга» (гл. 41). ³⁸¹ Там же встречаем: «...собрать все тексты Поднебесной, устные высказывания людей, чтобы они сверху донизу дополняли друг друга» (*шан ся сянь цзу* 上下相足).

³⁷⁹ 或上古神文未及言之，中古神文言之；中古神文未及言之，下古神文言之也 (гл. 91)

³⁸⁰ 会有失之者，会有得之也 (гл. 91)

³⁸¹ В значении «прояснения» используется выражение *сянь вэймин* 相微明 – друг друга слабо освещать.

Сюжет «дополнения» органично сочетается с «разделением»: «Пусть распределяют [тексты] по категориям, чтобы они дополняли друг друга»,³⁸² откуда возникает идея раздробленности писаний.

- Раздробленность текстов

В ТПЦ, практически во всех главах (кроме 88-й), постулируется разнохарактерность небесных, земных и людских писаний. Не раз Небесный Наставник произносит фразы типа: «Все тексты и книги, каждый принадлежит к своей школе» (гл. 51);³⁸³ «...все они были из разных источников» (гл. 41) и т. п. Поэтому при их объединении возникает такая проблема их несовершенства, точнее, достижение односторонности, ограниченности знаний.³⁸⁴

Так или иначе, даже в процедуру сверки и редактирования Небесный Наставник включает «объединение по родам» и «разделение по принадлежности к школам» (гл. 41) 各从其家.

Отсутствие единства текстов – большая беда Поднебесной, ведь именно руководство суждениями одной школы³⁸⁵ и ведет к накоплению несчастий и передаче их «по наследству» из поколения в поколение (гл. 41).

- Деление текстов по категориям

Тем не менее, в самом ТПЦ представлено сразу несколько вариантов распределения письменных источников в группы. Основными из них можно считать следующие:

³⁸² 以类相从，因以相补 (гл. 91)

³⁸³ 各自有家属

³⁸⁴ Чан ю и ши 长于一事 – каждый достойный или просвещенный мог постичь только какую-либо одну сторону сути вещей, в этом проявлялась неполнота их знаний.

³⁸⁵ И цзя фа 一家法 – досл. «правила одной школы», в ТПЦ не указано, какой именно, однако Ян Цзилинь полагает, что речь идет о занимающей главенствующее положение конфуцианской школе.

– небесные (*тянь* 天), земные (*ди* 地) и «людские» тексты (*жэнь* 人),³⁸⁶ описываемый, например, в главе 83 ТПЦ «Корни и ветви канонического учения» (本末枝善), а также в исследуемых главах 41 и 91.

– канон неба, канон мудрости, канон добродетели, канон достоинства.

Небесный канон *тяньцзин* 天經 предназначен для погружения в сущность Неба, Земли и человека; он формируется в результате компиляции небесных текстов. Из каждой категории сочинений, путем аналогичных поэтапных изменений, составляются канон Мудрости *Шэньцзин* 聖經, Добродетели *Дэцзин* 德經 и канон Достоинства *Сяньцзин* 賢經. Вместе они образуют совершеннейшее писание – «Всепроникающий канон о Небе и Земле и об Инь и Ян» *Дунци тяньди иньян чжицзин* 洞極天地陰陽之經.

Зачастую тексты разделяются не по полноте изложения материала, а по тому, кто их сочинил. Например, из типичного трио «небесных, земных и людских» отделяется еще несколько категорий, и в итоге получается следующая цепочка «авторитетности»:

Небесные божественные *тяньшэньвэнь* 天神文 → Мудрые *шэньвэнь* 聖文 → Достойные *сяньвэнь* 賢文 → Тексты простого народа *байсинвэнь* 百姓文 → Варваров И и Ди 夷狄

- Определение «настоящих» текстов – *чжэнь* 真 и «ложных» – *се* 邪³⁸⁷

В главе 41 провозглашается необходимость «сличать добрые намерения» – *цзяо шаньи* 校善意. Их можно определить по следующим чудодейственным эффектам: тексты, обладающие «добрыми намерениями», способны увеличить продолжительность жизни людей, обеспечить им безопасность.³⁸⁸

³⁸⁶ Был подробно рассмотрен в гл. I

³⁸⁷ Синонимом к *се* является *вэй* 伪 – также «ложный».

³⁸⁸ 本经卷九十八《核文寿长诀》：安人身者，真文也。

Также критериями «настоящих» писаний являются:

- соответствие (см. гл. 51 – *ши бай сяньин* 十百相应);
- практическое использование – если руководствоваться их принципами, поднебесная непременно достигнет лучшего состояния (см. гл. 51 и 91);
- получение «отклика» Неба – истинные тексты должны получать отклик на небесах в качестве ниспускаемой небесной *ци*, *ци* великого мира. Небеса же, в свою очередь, будут нести благо людям поднебесной, возрадуются и прекратят низвергать бесконечный поток бедствий (идеи раскрываются во всех приведенных главах).

Причем, непременным условием получения «отклика» является хорошее управление государством, а также благие помыслы простого народа (см. гл. 51). Так, 51-я глава почти что рисует перед читателем образ честных и неподкупных чиновников.

- Определение «верных» текстов – *чжэнь* 正 и «неверных» 不正

41 глава ТПЦ среди главных характеристик верных сочинений называет то, что они «берут за основу волю Неба и Земли» – 正文者，乃本天地心，что означает согласие с их волей, в результате чего правителям становятся «видны» желания Небес, а потому сокращается число бедствий и несчастий, Поднебесная приходит в желаемое состояние Великого мира.

Однако в главе 51 и вовсе сказано, что обнаружение верных текстов не требует больших усилий, а «нужно лишь взглянуть на изречения совершенных мудрецов глубочайшей древности, средней древности и поздней древности, объединить их слова и изречения и посмотреть, как они воплощаются в реальности». Так настоящие люди и смогут дознаться, что есть ортодоксальность. Но далее отмечается, какое пагубное воздействие могут оказать неверные тексты: они «вызывают ложную, злую *ци*, вносят разлад в Небо и Землю, и вся тьма вещей утрачивает свое предназначение, а императоры и ваны страдают и печалются». (гл. 51) 致邪恶气

- «превращения текстов»

В рассматриваемых главах сказано о трех видах преобразований, происходящих с писаниями во всей Поднебесной.

1. Пять превращений: небесные узоры *тянь вэнь* 天文 – земные линии *ди ли* 地理 – людские тексты *жэнь вэнь* 人文 – тьма вещей *вань у* 万物 – напыщенность и расточительность *фу хуа* 浮华. Следовательно, тексты проходят несколько стадий, характеризующихся изменением (оборотом *чжуань* 转) своего корня-бэнь, который изначально должен совпадать с небесными узорами и словами совершенномудрых (*шэней* 圣). Последняя стадия – несодержательные, красноречивые, но глупые тексты, – ведет к хаосу и упадку государства. Именно в ней сейчас и пребывает большинство писаний Поднебесной.

2. Превращения текстов по мере их появления: изначальная *ци, юань ци* 元气 (имеются в виду тексты, относящиеся к основам мироздания) – тайные глубокие слова *ми цы* 密辞 (описывающие принципы *дао*) – запутанные и раздробленные тексты *чжан цзюй* 章句, – напыщенные и украшенные тексты *фу хуа* 浮华 – тексты с собственной системой ценностей и категорий *фэньбе ши* 分别异意 – обманывающие друг друга тексты *сян ци вэнь* 相欺文.

Превращения типа (2) происходят из-за того, что *дао* «обращается» вокруг себя. С каждым последующим «поворотом» тексты не то что бы делаются хуже, но в них растет число неточностей, вольностей, разнотолков.

После третьего оборота *дао*, возникают т. н. «главы и фразы» *чжан цзюй* – один из ведущих типов комментария в эпоху Хань. Ему предшествовали многие другие разновидности комментаторской литературы доханьского времени, и среди них наиболее важное место занимали «комментарии» *чжуань* 傳 и «записки» *ци* 記, ставшие источником китайской канонической экзегезы.³⁸⁹

³⁸⁹ См. подробнее – Семененко И. И., 2016, с. 105;

Чжанцзюй представляет собой упорядочивание текста посредством его разбивки на «главы и фразы». Согласно описаниям, *чжанцзюй* состоял из двух частей: *сюньгу* (训诂), где приводилось объяснение значений иероглифов по главам и фразам, и дополнительной части с разъяснениями и цитатами из других произведений. Такая форма была удобна для учителей (*боши* 博士), которые передавали ее своим ученикам, а те должны были вносить дополнения и исправления, тем самым усиливая авторитет. Т. о., *чжанцзюй* были похожи на «учебники» для подопечных *боши*.

Чжанцзюй часто достигали огромных размеров, за что подвергались критике, а также характеризовались абстрактностью суждений, некоторой поверхностностью объяснений и запутанностью композиции. Но следует отметить, что таким «болезнями» страдали далеко не все комментарии подобного рода. Тем не менее, здесь это выражение употребляется скорее как негативная характеристика – для сравнения с «раздробленными запутанными текстами». Но, что важно, негативная она именно для текстов последующих оборотов (четвертого и далее), тогда как про сами «главы и фразы» сказано, что они пока служат образцовыми. Это видно из следующего предложения: «Запутанные и раздробленные тексты еще в некоторой степени почитают за образец (корень-*бэнь*); а все последующие за ними – вызывают великую болезнь...» Они по-прежнему способны обрести помысли истинного *дао* (*чжэнь дао синь* 真道心).

Т. е., *дао* должно трижды обернуться вокруг себя, чтобы оно породило необходимые тексты. Однако, возражает сам себе Небесный Наставник, тексты эти возникают не сами по себе, – с ними совершают различные махинации мудрые люди, после чего они и обретают этот вид (сложных и раздробленных). В данной характеристике подчеркивается, главным образом, их трудность для

Сюй Фугуань 许复观中. Чжунго цзинсюэ дэ цичу 国经学的基础 (Основы китайского каноноведения) // Тайбэй: Тайвань сюэшэн шуцзюй, 1982, с. 95.

понимания, которая неизбежно возникает, если много обсуждать пути истинного познания (а Наставник, как известно, против излишних разговоров о дао, сбивающих с истинного пути).

Следует упомянуть, что в ТПЦ, но уже вне рамок изучаемых глав, присутствует еще одна цепочка текстовых превращений. В ней уже порядка десяти звеньев, представляющих комбинацию первого и второго превращения, изложенных выше.³⁹⁰ Итак, из истинных текстов изначальной *ци* образуются известные нам «главы и жанры»; затем – объяснения сложных отрывков *цзе нань* 解難, служащие для пояснения труднодоступных мест писаний; далее – «адаптации» исходного текста *вэнь ци* 文辭; после них – «поддельные» тексты. Шестой уровень представлен «обманывающими людей» текстами; седьмой – искажающими исходное значение; восьмой – характеризуется все большим отдалением от изначального смысла; и наконец, «беспорядочные тексты» девятого уровня «превращаются» в полностью неверные, лживые тексты. Писание, достигшее последнего десятого уровня, следует срочно пересмотреть и исправить, иначе оно введет в заблуждение всех, кто его прочтет.

- О началах герменевтики

В связи с текстовыми трансформациями и трактовками писаний, интересно рассмотреть, какие мысли есть в ТПЦ по поводу активно формирующейся в ханьское время экзегетической традиции. Итак, в главе 51 объясняется, как появились первые «толкования» к священным текстам: «...истинное дао поворачивалось и наследовалось, а сокровенные и глубокие выражения получали объяснение». Причем, объяснения истинного дао отнесены к «первоначальной *ци*», иными словами, к самому началу мироздания, наиболее чистым и правильным писаниям.

В главе 91 несколько раз употребляется термин *као вэнь* 考文, означающий «критический анализ и исправление» литературного произведения, например:

³⁹⁰ See Hendrischke B., 2006, p. 181.

«Небо и послало меня к людям, чтобы обладающий высшей добродетелью правитель стал исследовать тексты...». Т. е., император должен был подходить к текстам, присланным ко двору, с позиций тщательного исследования и критицизма. В «Записках о ритуале. Учение о середине» Лицзи Чжунъюн 《礼记中庸》, сказано: «Не является Сыном Неба тот, кто не устанавливает правила этикета, кто не устанавливает порядков, кто не исследует тексты».³⁹¹ Термин *као* используется в той же главе и в отношении самих *чжэньжэней*, которым наказано работать с текстами.

- Концепция возникновения бедствий (*чэнфу*)

ТПЦ провозглашает, что все мудрые и достойные древности и современности «преуспевали в одном деле» *чан ю и ши* 長于一事, и с этого обычно начинается описание упадка Поднебесной. Выражения *чан ю и е* 長于一業 «преуспевать в одном деле» и *чан ю и фэнь* 長于一分 из гл. 96³⁹² синонимичны ему. Среди мудрецов часто «встречалось непонимание, бывали упущения» (俱有不达, 俱有所失), «каждый чего-то не достигал, у каждого были достоинства и недостатки» (是故各有不及, 各有短长). А потому будет практически бессмысленно, если Небо пошлет на землю очередного мудреца, ведь «его учение вновь будет не полно,³⁹³ и по-прежнему будут случаться бедствия» (гл. 41).

Каждый человек в Поднебесной принимал за эталон свои собственные мелкие мысли и речения (см. гл. 91 – 各自言所为是也), вследствие чего за сотни лет скопилось огромное количество разрозненных, «нечистых» сочинений и

³⁹¹非天子不议礼, 不制度, 不考文。См. [礼记/中庸 – 维基文库, 自由的图书馆 \(wikisource.org\)](http://wikisource.org)

³⁹² 本经卷九十六《守一入室知神戒》称:“天上言其各长于一分, 不能除灾。 «...каждый мастерски владеет чем-то одним и не может устранить бедствия»

³⁹³ 长于一业 – синонимичное выражение встречавшимся ранее 长于一事, однако здесь, по Ян Цзилиню под *е* 业 («дело», «мастерство») имеется в виду свое учение, своя школа мысли.

изречений. Они «собраны и сложены вместе и запутывают друг друга» (гл. 51), и тем самым вызывают гнев Неба и Земли, разочарование в людях, которое и послужило причиной объявления Небесного Наставника в мире людей. Исправление этих сочинений, прояснение этих изречений означает наведение порядка в государстве, а если они неверные и не ясные, означает ввержение в хаос (гл. 51).

Интересно отметить, что похожие взгляды выражал Ян Сюн 杨雄³⁹⁴ в «Образцовых речах» *Фаянь* 法言: 人各是其所是而非其所非 «каждый считает правильным то, во что верит, и почитает за неправильное то, чему не верит»,³⁹⁵ и далее вопрошал, как же дознаться, что является правильным, а что ложным.

Близко к концепции возникновения бедствий ТПЦ и представление об истоках несчастья Поднебесной другого ханьского философа-энциклопедиста Ван Чуна 王充 (27 н. э. – ок. 97–107 гг.), в его известном произведении «Взвешивание суждений» 論衡 *Луньхэн*.³⁹⁶ И хотя изначально Ван Чун полагает, что мудрецов подтолкнула к творчеству острая нужда указать правителям Поднебесной верный путь, это привело к таким же печальным последствиям, как в ТПЦ, и вылилось в деградацию мудрых писаний, с которой должны были бороться. Такую же идею, что беды рождаются от сумятицы мыслей, можно увидеть и в *Хуайнаньцзы* 淮南及:³⁹⁷ мудрецы появлялись на протяжении всей истории, но каждый преуспевал в чем-то одном. Однако существенное различие

³⁹⁴ Ян Сюн (53 г. до н. э. – 18 г. н. э.) – древнекитайский философ, сторонник конфуцианской школы; главные произведения написаны в подражание древности – *Тай сюань цзин* («Канон великого сокровенного») и *Фа янь* («Образцовые речи»). Известен также как один из выдающихся поэтов и филологов ханьского времени, родоначальник эксплицитной китайской риторики.

³⁹⁵ См. [扬子法言：吾子卷第二 – 中国哲学书电子化计划 \(ctext.org\)](http://ctext.org)

³⁹⁶ Puett, Michael, *Temptation of sagehood: the rise and decline of sagely writings in Early China*, Harvard-Yenching Library Studies, № 8, 2007, p. 24-26.

³⁹⁷ Там же p. 29.

заключается в возможном решении данной проблемы: *Хуайнаньцзы* формулирует еще более инклюзивную мудрую теорию, которая должна превзойти «ограниченность» предыдущих мудрецов, тогда как Небесный Наставник в ТПЦ не требует от настоящих людей мудрости, превосходящей все пределы возможного.

- Большое зло – украшательство текстов

Отсюда естественным образом вытекает крайне негативное отношение Небесного Наставника в ТПЦ к красноречию – «украшенным» текстам.

Небесный Наставник трижды он повторяет одно и то же: красноречие – большой недостаток, который может стать смертельным, (гл. 91) т. к. из-за него и возникают бедствия в Поднебесной, Небо и Землю поражают болезни: «Нынче небеса рассержены, [они] накапливают ярость из-за неправильных речей, неправильных текстов, учений одной школы и сиротливых порочных красноречивых изречений».³⁹⁸ Распространение таких текстов приравнивается к тяжкому преступлению: «Преступление это будет настолько велико, что нельзя будет от него избавиться. Духи неба и земли карают людей, и нельзя скрыться в отдаленном месте и избежать наказания, как возможно это, когда начальники наказывают людей» (гл. 51).

Украшенные тексты имеют множество названий,³⁹⁹ личин, и могут быть не заметны обычному глазу. И самое ужасное в этих неверных речах и высказываниях то, что они способны «вводить в заблуждение всех, кто их слышит».⁴⁰⁰ Более того, люди сами предоставляют неверным текстам и речам возможность спокойно распространяться в пределах всей Поднебесной. Ведь они не придают надлежащего значения правильности суждений, считают это «делами незначительными». На самом же деле они являются «предательством

³⁹⁸ *Се вэнь* 邪文、*дань янь* 单言、*гу нин цы* 孤佞辞 (где иероглиф *нин* 佞 переводится как «красноречивый», но и «льстивый», «порочный».

³⁹⁹ Указаны в гл. I данной работы

⁴⁰⁰ 邪言、邪辞、误文为耳所共欺 (гл. 91)

государства», «злым демоном» простого народа (см. гл. 91). Словом «демон»/«дух» 厲鬼 (досл. свирепый черт) обычно называют неприкаянные души умерших людей, которым не приносят жертвоприношений.⁴⁰¹ Из-за этого они ожесточаются и превращаются в демонов, которые губят живых людей. Их целью становятся путники на дорогах, которых они стараются заманить, и простые люди, оказавшиеся поблизости, которым приносят разного рода несчастья.⁴⁰² Т. о., кроме традиционного уже сравнения с «ворами» или «преступниками», которое можно встретить еще у Чжуанцзы,⁴⁰³ здесь появляется новая метафора, ярко демонстрирующая ужасные последствия неверных экзегетических комментариев и украшательства текстов.

Об отрицании красоты говорил также и Ван Чун 王充 в *Луньхэне*: 众书并失实, 虚妄之言胜真美也 – «все писания расходятся с действительностью, лживые слова затмили истинную красоту»; вследствие чего «народ не может увидеть различия между истинным и ложным» (民不觉是非之分).⁴⁰⁴

Небесный Наставник из ТПЦ прекрасно осознает это, т. к. его книга полностью соответствует намерениям Неба: «истинный путь, [о котором] я говорю в своей книге, сверху донизу неисчерпаем, все в нем наполнено любовью к верным словам, верным речам и верным текстам, поскольку я по велению Небес прибыл сюда и действительно понимаю, что Небеса любят эти правильные слова, верные тексты и верные речи» (гл. 91). И такой же пламенной ненавистью наполнены его речи, когда он вспоминает о неверных, красноречивых текстах.

- Причины, почему непременно надо проводить сверку текстов

⁴⁰¹ См. Ян Цзилинь, с. 1210

⁴⁰² Подробнее об этих «демонах» говорится в 72 главе ТПЦ.

⁴⁰³ В главе X «Взламывают сундуки» при помощи развернутой метафоры раскрывается антиконфуцианский тезис; конфуцианские мудрецы названы здесь «хранителями воров и разбойников», поскольку они «собирают добро» для них и «охраняют».

⁴⁰⁴ 王充。论衡。卷二十九·对作篇: [卷二十九·对作篇原文解释翻译-论衡-国学梦 \(guoxuemeng.com\)](http://guoxuemeng.com)

Небесный Наставник в ТПЦ перечисляет множество причин, для чего необходимо бороться с лживыми текстами, но все они сводятся к следующему:

– исправление текстов обязательно для достижения процветания во всем мире (избавление Поднебесной от печалей; дарование покоя императорам и ванам; отвести всей тьме вещей свое место) – гл. 51;⁴⁰⁵ несколько иной вариант – «избавить его (Небо) от великого бедствия, навести порядок на земной поверхности, укрепить правление императоров и ванов, чтобы процветали они» (гл. 51);

– когда тьма вещей не на месте, т. е., люди утрачивают свое предназначение, сходят с пути-*дао*, тень страдания падает и на императоров и ванов, а их печаль, в свою очередь, вызывает печаль небесную, ведет к хаосу и разладу всех мироустроительных систем (гл. 51);

– если выполнить все условия, в Поднебесной наступит прекрасное царство мира и спокойствия: снизойдет небесная *ци*, принося с собой *ци* Великого мира, которая и дарует процветание и успех всей стране и ее жителям (см. гл. 51, 91);

– к характеристикам прекрасного мира добавляются административные и социальные моменты, как то: «все станут одной семьей, и везде будет один порядок».⁴⁰⁶

- Собрание текстов в специализированном хранилище

Зачем создавать «хранилища»: в Поднебесной и на ее границах, повествует Небесный Наставник в 88 главе, в местах, удаленных от императорского дворца на тысячи *ли*, могут храниться чудесные книги, которые также следует включить в один из Канонов. Но из-за трудностей пути, никто не возьмется доставить их к государю. Также Наставник называет «крупных ученых» 大儒, «живущих в уединении отшельники», женщин и детей, варваров И и Ди и других малых

⁴⁰⁵ 以解天下忧，以安帝王，令使万物各得其所 (гл. 51)

⁴⁰⁶ 并合为一家，共成一治者也 (гл. 88)

народностей *хумо* 胡貊, которые в потенции могли бы обладать чудесными изречениями и хитрыми стратегиями. Но они рискуют быть не услышанными, а значит, собранное писание вновь будет несовершенно,⁴⁰⁷ и для полной картины не хватит очередного кусочка паззла.

О том, что надо собрать тексты в каком-то одном месте, а наиболее ценные из них поместить в отдельное хранилище (*цзю ю и цзянь чу* 聚于一间处), Наставник упоминает еще в 41 главе. Но полностью описание домов «великого мира» раскрывается только в 88 и 91-й главе. Их предназначение – вернуть верховную *ци* великого мира, которая будет провозвестницей благоденствия государства и самого государя.

Итак, «дома благоденствия» *лай шань чжи чжай* 来善之宅 (другое название – *тайпин чжи чжай* 太平之宅) следует ставить на самых оживленных городских площадях, на перекрестках крупных дорог – *сань дао* 三道 (букв. «трех путей»); по три *чжана* в высоту и длину. В главе 91 отмечается важный момент: «тексты с трех дорог» по повелению государя отсылаются «наверх» провинциальными чиновниками, обычными жителями и странниками (либо вернувшимися из отшельничества мудрецами). Т. е., собранные в этих домах писания проходят три различных пути, что, согласно 53-й главе ТПЦ, «похоже на то, как солнце присматривает за силой *ян*, луна – за *инь*, а звезды – за их пересечением».

В главах 88 и 91 подробно описывается внешний вид и внутреннее устройство домов благоденствия: «с каждой стороны сделать надлежащим образом по окну, чтобы оно находилось на высоте лица человека, размеры этих окон должны спокойно позволять просовывать туда руку; надобно сделать добросовестные створки на двери, чтобы люди не могли всякий раз как заблагорассудится открывать их и входить туда». Инициатива строительства должна исходить от императора, и он же должен поддерживать живой интерес

⁴⁰⁷ 言一事不足备，辄有余灾 (гл. 88).

вокруг этого дела. Так, предполагается, что он издаст особый указ следующего содержания: «Императоры и ваны разыскивают выдающиеся работы добрых людей, особые чудодейственные рецепты, а также превосходные планы и изречения, передаваемые из уст в уста наставления». Все тексты надо подписать именем и фамилией.

Кроме того, перечислены меры, которые следует предпринять, если места в «домах» будет недостаточно, а именно: вытащить все скопившиеся тексты и книги и отправить их на редактирование, в результате которого из них будут отобраны лучшие и отброшены худшие. Тексты должны пройти несколько этапов проверки, прежде чем попадут в государево хранилище («темную тайную комнату»). Мотив «потайной комнаты» прослеживается и в 91 главе: «[специально создают] потайную комнату и оставляют их там на хранение».

Работы по собиранию текстов в этих домах, очевидно, носят циклический характер, т. к. предполагается, что раз в три года будет проводиться новая малая «сборка» текстов, а каждые пять лет – обновляться содержимое хранилищ.⁴⁰⁸

За каждым этапом процедуры закреплена своя особая площадка, и запрещается проводить их в одном месте, во избежание конкуренции и вражды между самими сверщиками.⁴⁰⁹

- На кого возложена работа с текстами

Далее разговор переходит к самим исполнителям, тем, кто должен будет последовательно претворять в жизнь все государевы указы. Встает вопрос, как выбирать чиновников/мудрецов/просвещенных на эти должности сборщиков, сверщиков, редакторов и проч., а также вопрос об их моральных качествах и умственных способностях. Критерии отбора, выдвигаемые Небесным

⁴⁰⁸ «каждые три года [надо будет проводить] малую сборку и запись, а пять лет – большую сборку и запись, и [снова] упорядочить их (тексты)» (гл. 88).

⁴⁰⁹ «Сверки должны проходить каждая на своем месте, и нельзя, чтобы проводили их одновременно» (гл. 91)

Наставником, несколько расплывчаты – сказано только, что люди будут отбираться по степени своей просвещенности, – но в то же время, они довольно жесткие. Опять же не ясно, кто или что будет выступать мерилom их ума, в какой форме оценивать, насколько они познали суть истинного учения и пригодны для такой работы (гл. 51).

Первыми к делу сборки и толкования текстов и речей, согласно речам Небесного Наставника, должны приступить те, кто «разбираются в “корне” вещей», их надо привлекать, чтобы они полагались на свой “корень”». Следующие – те, кто «преуспел в понятливости» (*чжи* 知), они должны совместно вести обсуждение сложных вопросов. А далее последовательно описываются три «инстанции», через которые должны пройти все тексты: группы людей «низкого понимания», «среднего понимания» и «высшего понимания».

Если в предыдущем своем изречении небесный наставник говорил о группах, ранжированных по «способности к пониманию и усвоению», то далее он разделяет людей, занятых в деле сверки и редактирования, на малой, средней и высшей мудрости/достоинства (*сяо сянь* 小贤, *чжун сянь* 中贤, *шан сянь* 上贤). Их обязанности остаются теми же – по сути, это абсолютная калька с предыдущего абзаца, сказанная, по всей видимости, для лучшего усвоения материала настоящим человеком.

Для работы с текстами из домов великого мира подходят те, у кого «много рассуждений» *янь до* 言多. У кого же речей не много и способности не велики, следует послать в подчинение старшим чиновникам в уезде; также предписано поступать и с пожилыми и слабыми, женщинами и неханьскими народностями, а также щедро вознаградить их за усердие. Какого рода будет эта награда – материальная или духовная, – не упоминается.

На должности подойдут только прямые (честные) чиновники, те, которые проявляют склонности к добру. Они будут называться «любящие добрые дела чиновники, [охраняющие] дома великого мира» (гл. 88).

Небесный Наставник, перечисляя людей, которых нужно привлечь к работе, в гл. 88 произносит одну любопытную вещь – т.н. 81 предел (граница) Поднебесной *ба ши и юй* 八十一域. Авторство данной теории приписывают натурфилософу Древности по имени Цзоу Янь 邹衍 (324-250 гг. до н.э.), также известному тем, что он объединил пять первоэлементов системы *усин* с пятью добродетелями. Цзоу Янь полагал, что Китай является священной землей (*шэнь чжоу* 神州); девять подобных священных земель формируют единую великую землю (*да чжоу* 大州), окруженную морем; таких великих земель всего девять, которые опять-таки окружены морем, и только затем пролегает граница Неба и Земли. Эта географическая гипотеза называется учением о девяти великих областях.⁴¹⁰ Поскольку каждая священная земля включает в себя девять земель, то, 9х9, великая земля насчитывает 81 область.

Для ТПЦ центральный регион мира состоит из восьмидесяти одной территории (*юй*), но подобное разделение упоминается всего дважды во всем ТПЦ – в рамках одной 88-й главы, в то время как, например, в *Луньхэне* подчеркивается, что Китай является одной из девяти, а не восьмидесяти одной территории.⁴¹¹ Более привычна для ТПЦ формулировка *сыфан бацзи* 四方八极, т.е., четыре стороны и восемь пределов, как именуется Поднебесная.

- Необходимость справляться о настроениях народа

Еще в древности в Китае практиковалось т. н. «наблюдение за народом» – *гуань минь* 观民. Правители проявляли большой интерес к народным напевам, которые выражали «небесную волю» и могли предоставить сведения об умонастроениях в государстве.⁴¹² В «Речах царств» *Гоюй* 国语 говорилось:

⁴¹⁰ см. Ян Цзилинь, с. 1139

⁴¹¹ Needham, Joseph. *Science and Civilization in China*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press. 1956, p. 236

⁴¹² Смирнов И. С. О некоторых особенностях становления и эволюции лирической традиции в Китае // *Лирика. Генезис и эволюция*. РГГУ, М., 2007, с. 366

«Сын Неба, занимаясь государственными делами, велит всем – от правителей владений и высших сановников до чиновников трех рангов – подносить трону стихи...».⁴¹³ Эта процедура получила название «сборки стихов» *цай ши* 采詩 и «преподнесения стихов» *сянь ши* 獻詩. Важность познания народного мнения подчеркивается и в другом отрывке *Го юй*, где рассказывается о премудрых ванах, которые повелевали музыкантам слагать укоризненные песни, а всем чиновникам подносить трону стихи.⁴¹⁴ «Пересуды на рынках» и «народные песни» виделись источником добра и зла, а также служили для исправления всего «дурного» в Поднебесной. И хотя выше речь шла о лирике, в ТПЦ можно заметить сходные мотивы.

В ТПЦ поднимается проблема того, что государи не ведают, что творится на подчиненных территориях, им не хватает осведомленности о жизни простого народа, судебных тяжбах, чиновничьих интригах, о положении дел с варварами на границах. Мудрецы и добродетельные люди не могут попасть к ним на прием, да и не хотят – они прячутся, в страхе за свою жизнь, и им остается только в душе лелеять путь и нравственность. Здесь четко вырисовывается проблема отдаленности управителя от управляемых.

Эту задачу и призваны решить дома великого мира и устанавливаемые на территории всей страны специальные хранилища: «собирать долго ходящие из уст в уста сочинения и речи... вместе толковать их содержание, чтобы постичь и передать намерения Неба и Земли, *ци* Неба и Земли» (гл. 91). Когда эта цель будет достигнута, чиновникам больше не придется идти на поклон к императору с докладами о государевых делах, ведь все слова и поступки будут уже изложены в этих текстах, иначе говоря, «они станут изложением всех деяний» (гл. 91).

Схожая идея со сбором всех устных изречений простого народа, включая женщин, детей и стариков: «Если в течение первого года следовать обычаям, то

⁴¹³ Таскин В.С. Го юй (Речи царств)/ Пер. с кит., вступ. и примеч. В.С. Таскина. М., 1987, с. 26

⁴¹⁴ Там же, с. 195

узнаешь, что народ считает правильным»,⁴¹⁵ высказывается в даосской рукописи II в. до н. э. «Правление властителя».⁴¹⁶ Похожее утверждение встречается и в *Хуайнаньцзы* Лю Аня 刘安: 知人而不知天则无以与道游⁴¹⁷ – «зная Небо и не зная людей, не получится выстроить отношений с миром; зная людей и не зная Небо, не получится странствовать с дао». Даная выдержка указывает на то, что государь должен одинаково справляться о намерениях Неба и дознаваться о настроениях своих подданных.

- О наказаниях за нерадивость в работе

В 91-й главе Небесный Наставник заговаривает и о системе наказаний, которую следует ввести, в случае если кто-то будет халатен в работе или проявлять недостаточно усердия. Если сперва кажется, что процедура сверки – мероприятие добровольное и совершенно безобидное, с появлением административной ответственности за разного рода «правонарушения», все иллюзии развеиваются. Наставник четко обозначает меру наказаний: «упустивший одно дело, должен получить тридцать ударов батогами; упустивший десяток – получить три сотни ударов; упустивший сотню дел – три тысячи ударов» (гл. 91). Помимо телесной расправы, виновный подвергается изгнанию – его снимают с работы, должности и отсылают со двора: «добродетельный государь изгоняет таких людей из [императорского дворца] и не разрешает им больше служить» (гл. 91). Причем, наказанию подвергаются не только те, кто совершил оплошность при компиляции текстов, но и те, кто нарушил порядок проведения процедуры, решил устроить «склоку» и проч.

- Социальные последствия воплощения проекта Наставника

⁴¹⁵ Крюков М. В., 1983, с. 338

⁴¹⁶ Там же, с. 338-339

⁴¹⁷ 淮南子·人闲训 См. <https://ctext.org/huainanzi/ren-xian-xun/zhs>

Тезисно обозначим, какие «блага» ждут Поднебесную, когда будет осуществлен главный проект *тяньши*, и какие обещания он дает:

– отшельники вернутся в мир, и не будет среди них тех, кто хотел бы вновь покинуть Поднебесную;

– умные и просвещенные не будут прятаться по своим углам и скрывать истины от народа;

– все люди в Поднебесной прознают о достойном и добродетельном государе;

– сам государь «опустит рукава и сложит руки» *чуй гун* 垂拱 – будет править недеянием *увэй* и поддерживать гармонию и мир в государстве ненасильственными методами;

– у всех проявится стремление к добру *шань* 善, будут совершать благие и добрые поступки и не способны будут остановиться: «нет никого в [Поднебесной], даже среди простого народа, кто бы не любил совершать правильные поступки» (гл. 91);

– варвары И и Ди отступят, Китай больше не будет вести войны и карательные походы, и государство будет крепнуть (гл. 51);

– все, обладающие какими-то знаниями, получают определенную должность, будут заняты делом; Высшие достойные (*шан сянь* 上贤) смогут стать опорой для государства, средние достойные – сделаться государственными мелкими служащими (гл. 88);

– простые люди (*сяожэни* 小人) не смогут служить, но зато будут пребывать в радости, поскольку «каждый получит [возможность] сохранять свою семью и дожить до седых волос» (гл. 91), т.е., скончаться согласно установленным Небом срокам своей жизни.

– а также для всех людей и *чжэньжэней* в частности: Небо увеличит срок жизни – *цзэн суань* 增算.

- О социальной структуре общества

В ТПЦ присутствует четкое деление на классы, строгая иерархия, осуществляемая по статусу, половому признаку, возрастному цензу и даже уровню знаний. Ее можно отобразить так:

императоры *диван* 帝王 – подданные *чэньцзы* 臣子 – простой народ *шуминь* 庶民;

пожилые люди *шанлао* 上老 – среднего возраста *динчжуан* 丁壮 – молодые *шао* 少;

мужчины *нань* 男 – женщины *ню* 女 – рабы и варвары *нули и ди* 奴婢夷狄.

Б. Хендричке выделяет другие 10 социальных групп, но они не фигурируют в переведенных нами главах.⁴¹⁸

Несколько иначе выглядит иерархическая лестница, в основу которой положен критерий посвященности в даосские истины:

Небесные духи *тяньшэнь* 天神 – мудрецы *шэн* 圣 – достойные *сянь* 贤 – простой народ *байсин* 百姓 – варвары И и Ди 夷狄.

Здесь интересно обратиться к роли, отведенной Небесным Наставником женщинам. Из глав 91 и 88 мы узнаем, что женщины наравне с мужчинами включены если не в самую процедуру редактирования писаний, то, по крайней мере, участвуют в собирании изречений Поднебесной. Они также могут «лелеять в душе одно или два ценных выражения». Кроме того, в других главах ТПЦ,⁴¹⁹ посвященных политическим и социальным реформам, сказано, что женщине отведена роль Земли – *инь* 阴, а потому от благосостояния женщин зависит плодородие почвы и урожайность. Т. о., если *инь* будет истощаться по причине плохого обращения с женщинами, убийств девочек в раннем возрасте и проч., Поднебесная лишится как потомства, так и пропитания.

⁴¹⁸ См. Подробнее – Hendrichke В., 2006, р. 111

⁴¹⁹ см., например, гл. 41 «Как различать богатство и бедность».

Здесь задействованы как представители высших ступеней лестницы самосовершенствования в ТПЦ,⁴²⁰ так и обычные социальные классы и группы Поднебесной, причем «простой народ», как и в большинстве случаев, не делится ни на какие категории. По такому же принципу выделяются и текстовые категории: небесные тексты (божественные) 神文 – тексты совершенномудрых 圣 – тексты просвещенных (достойных) 贤辞 – тексты простого народа 庶人 – тексты рабов и неханьских племен 奴婢夷狄. Примечательно, что термином *вэнь* 文 (узор) обозначены только божественные тексты, тогда как все остальные называются просто *цы* 辞 – речения, выражения. В то же время, они довольно отчетливо разбиваются на две группы: 1. Тексты «высшие», куда входят первые три категории, и 2. Тексты «низшие», включающие в себя простой люд, рабов и варваров.

В гл. 91 дается также разделение на классы по степени усвоения не даосского учения в целом, а Всепроникающего Канона в частности:

- получившие первую секретную формулу (обретают долголетие и бессмертие);
- получившие вторую формулу (идут к государю на службу);
- получившие последнее указание (ведут беззаботную жизнь) (см. гл. 91).

Если снова обратиться к главе 88, можно увидеть, что точно такие же «эффекты» от близкого знакомства с Каноном прописаны для «высших», «средних» и «низших» достойный, иными словами – для чиновников и простого народа.

- О бедах людей Поднебесной и о несправедливых наказаниях

Продолжая социальную тематику, отметим, что, помимо натурфилософских описаний, Небесный Наставник приводит и вполне

⁴²⁰ Но присутствуют далеко не все категории, например, нет *шаньжэня* 善人 – доброго человека.

конкретные социальные явления, бедствия, от которых страдает Поднебесная. Перечислим их:

– чиновники извращают законы и поступают как заблагорассудится, народ от этого нищает и живет в нужде (гл. 91);

– правление государей отклоняется от воли Небес, поэтому люди умирают без счета («продолжительность жизни не увеличивается») – это названо «великой подлостью» *да цзянь* 大賤 (гл. 91);

– беды общегосударственные, возникающие, опять же, по причине неверных текстов, экстраполируются на личностные и семейные отношения: «отношения между отцом и сыном, мужем и женой перепутаны. Все еще больше ненавидят друг друга, и постоянные споры и ссоры не прекращаются, и так в семье наступает несчастье» (гл. 91);

– между людьми возникают ссоры, обиды, обвинения; начальники наказывают людей. Однако сильнее всего карают людей духи неба и земли, поскольку от них «нельзя скрыться в отдаленном месте и избежать наказания» (гл. 51);

– обычные люди осуждаются не по закону, царит беспредел в суде: «между народом и чиновниками возникают несправедливые обвинения, и не могут они сами обжаловать их», доказать их несостоятельность (гл. 88).

- О корне и ветвях

В гл. 91 Небесный Наставник риторически вопрошает: «Неужто в обсуждении государственных дел нет корня и стебля?» (言事独无本末耶?)

Образ корня и ветвей играл важную роль в раннем китайском дискурсе. Под корнем *бэнь* 本 понималось сельское хозяйство, а ветви *мо* 末, которое относилось ко всем другим видам экономической деятельности. «Корень» – это определенное состояние или качество, которое может быть утрачено в силу тех или иных причин. И эта потеря влечет за собой катастрофические последствия, вплоть до наступления наследственного бремени *чэнфу*. Искажение текстового материала – еще одно проявление искажения корня (как уже отмечалось выше).

Поэтому добродетельным правителям предписано «охранять корень», т.е., осуществлять контроль над сборкой и редактированием писаний, не позволяя им искажаться и извращать все вокруг себя. Такое понимание корня в ТПЦ противоположно ветвям: «сохраняйте корень и отбросьте ветви». ⁴²¹ В гл. 91 читаем: «В своем истинном пути я охраняю корень, остерегаюсь середины и отбрасываю конец. ⁴²² Небеса охраняют корень, потому и я охраняю корень, Небеса остерегаются середины, потому и я ее остерегаюсь, Небеса отбрасывают конец, потому и я его отбрасываю».

В главе 67 Шесть преступлений и десять способов наведения порядка 《六罪十治诀》 сказано, что Небеса охраняют корень, поскольку на них возложена функция порождения 10 тысяч вещей, и они должны поддерживать изначальный порядок. Также в ТПЦ отмечается, что правление тех, кто охраняет корень, подобно божественному; у тех же, кто охраняет середину, возникают сложности, и время от времени случаются беспорядки; у тех же, кто правит, охраняя конец, царство гибнет. Вот почему достойные и мудрые охраняют корень, остерегаются середины. ⁴²³

Идея сохранения корня и отбрасывания ветвей была популярна в ханьский период. Например, см. Ван Фу 王符 (90-165 гг.): «Нет ничего лучше, чем ограничивать лишнее (мо) и концентрироваться на самом важном (бэнь), и нет ничего хуже, чем держаться на расстоянии от того, что действительно важно, при этом украшая лишнее». ⁴²⁴ В этом и суть высказывания Небесного Наставника – попытка указать настоящему человеку, что есть главное и второстепенное в делах управления государством.

⁴²¹ Hendrichke, 2006, p. 184-185

⁴²² 守本而戒中而弃末

⁴²³ 守本者，治若神矣；守中者，少乱而烦矣；守末者，昏矣。故贤者守本戒中，不敢从末也

⁴²⁴ 莫善於抑末而務本，莫不善於離本而餽末 – 王符。潛夫論·務本 См. <https://ctext.org/qian-fu-lun/wu-ben/zh>

Другой аспект корня – его соединение с ветвями. Благополучие ветвей зависит от корня, все равно что ученик зависит от своего учителя. Таким образом, забота о корне укрепляет ветви. Однако подтверждения этой идеи в исследуемых главах обнаружены не были. Напротив, в ТПЦ провозглашается, что ныне царствующий император должен почитать, использовать, следовать дао, быть единым с ним.⁴²⁵ Тогда он будет поддерживать корень и охранять изначальную *ци*, уважать Небо и Землю, дорожить людьми, возвеличивать *дао* и добродетель, опираться на человечность, радоваться жизни, благодетельствовать, стремиться к удаче и избегать бед, и, естественно, охранять корень, избегать середины и отбрасывать конец.⁴²⁶

- О достоинстве и добродетели

Небесный Наставник, безусловно, затрагивает и нравственную тематику – он дает свое толкование, что есть достоинство и добродетель *дао* и *дэ* 道德. Он последовательно объясняет это для каждого социального «ранга», группы людей. Так, он начинает с «добродетельного сына/ученика» *цзы* 子 (здесь очевидно, что верен перевод «сын», поскольку употребляется в паре с «родителями»), для которого добродетель означает даровать покой своим родителям и обеспечивать их. Для жены (что важно – Небесный Наставник упоминает и женский пол) добродетелью *ци шань* 妻善 будет оказывать поддержку своему мужу, не давать ему совершать ошибок на жизненном пути. Для чиновника добродетель *чэнь шань* 臣善 заключается в даровании государству умиротворения (гл. 88).

Нравственное состояние людей Поднебесной напрямую зависит от того, приведены ли в порядок тексты и записи, это показано в гл. 41.⁴²⁷ Более точное определение, что значит «поведение» (или «действия» *син* 行) человека, которые ведут к добру, находим в главе 91. Это такие поступки, которые «проверяются»

⁴²⁵ 奉道, 用道, 顺道, 合道

⁴²⁶ см. Ян Цзилинь, с. 19

⁴²⁷ если в текстах и записях – беспорядок, то беспорядок и – в сердцах людей (гл. 41)

сердцем,⁴²⁸ тогда они достигают единения с помыслами просвещенных и других людей высшей мудрости. Аналогичный принцип применим и к текстам – если они гармонируют с человеческим сердцем, они верны,⁴²⁹ а если находятся в дисгармонии (не соответствуют), то ложны.

- О познании без границ

Наставник поднимает еще одну проблему – ценности знаний и, в частности, самого стремления обрести верные знания. На протяжении всех исследуемых глав, он ответственно исполняет свою роль учителя и проповедника, растолковывает *чжэньжэням* все секреты дао-пути, и даже перед уходом готов дать своим верным ученикам парочку наставлений (см. гл. 88). Полностью солидарны с ним и сами настоящие люди, не раз прямо высказывающие свою позицию: «не посмею я отбросить дао и на середине уйти», или «нельзя выпрашивать только об одном, отбросив великое дао».⁴³⁰ Однако следует сказать, что порой их слова вызывают удивление и восхищение Наставника, словно бы он не ожидал услышать от них подобные речи:⁴³¹ «я посчитал, что ученик только испросит про одно-два дело и сразу уйдет, и никогда бы не подумал, что он желает до конца познать небесное дао!» (гл. 51). Почти что рефреном звучит фраза Небесного Наставника в гл. 51 о стойкости и упорстве в познании: «в своих устремлениях нужно идти до конца. если начал спрашивать о дао, не довольствуйся малым, не отбрасывай эти знания».

Заводя речь о «знаниях», вспомним характерное обращение Небесного Наставника к своим ученикам: «Пускай настоящие люди рассказываются поудобнее». Но прежде сделаем небольшое отступление. Чжу Си, описывая основные принципы правильного восприятия текста (для дальнейшего ли

⁴²⁸ 凡人之行也，考之于心

⁴²⁹ 合人心者是

⁴³⁰ 不敢弃道而中去；勿弃天道问一诀 (гл. 88)

⁴³¹ Но следует помнить, что такие восклицания – одна из стилевых особенностей диалога в ТПЦ

комментирования или просто для чтения), говорит о т.н. «пустом сердце».⁴³² Под этим подразумевается такое состояние духа человека, в котором он отринул все свои предубеждения и заблуждения, освободился от лишних мыслей и готов вбирать в себя мудрость нового учения. Кроме «пустоты», к основополагающим принципам также относится «сидение в спокойствии» *цзин цзо* 靜坐 или «сидение в тихом месте» *цзин чу* 靜处. Такого рода «практика» являлась обязательной не только для чтения, но и для достижения высот на пути морально-нравственного самосовершенствования. Однако здесь Чжу Си концентрируется именно на проблеме восприятия текста, для чего и нужно своего рода «успокоение» сознания.

Очевидно, что такое понятие тесно связано с даосскими представлениями о возвращении собственного характера, улучшении своей природы и постижении искусства самосовершенствования и продления жизни путем медитативных практик. Поэтому можно провести аналогию между выражением Чжу Си 靜坐 и даосским термином для духовных практик *цзо ван* 坐忘 (сидеть в забытьи), который также предполагает отрешенность от мира и от собственных чувств, но вместе с тем и сосредоточение духа на деле совершенствования.

Именно поэтому Небесный наставник, каждый раз, перед тем как начать серьезный разговор или ввести в беседу новое понятие, дать разъяснения нового этапа сверки и редактирования текстов, настоятельно просит своих учеников «рассаживаться поудобнее», «посидеть в тишине» и проч. Также в заключительной части гл. 51, он даже советует настоящему человеку по имени Чунь специально удалиться в т.н. «тихое спокойное место» *сяньчу* 閑处, под которым подразумевается особое даосское место для воспитания духа и отправления медитативных практик.

Причем, интересно, что тем же самым термином в гл. 88 обозначается специальное место для хранения текстов со всей Поднебесной: «распределить их

⁴³² Семененко, 2016, с. 120

по родам, а затем поместить их в темной комнате (хранилище) 闲处». Однако никаких указаний на то, что ученику следует удалиться именно в книжное хранилище, в 51-й главе, конечно, нет, а Небесный наставник скорее советует ему немного отдохнуть от постоянного учения и глубоких истин и поразмыслить над уже сказанным. Примечательно, что в главе 91 тот же смысл передается уже другим понятием – некоей «потайной комнатой» – ю ши 幽室, которую также возводят для хранения книг: «[специально создают] потайную комнату и оставляют их там на хранение».

- О соотнесенности с системой усин

Система пяти превращений (первоэлементов), наряду с четырьмя временами года и тремя светилами, выступает краеугольным камнем всей картины мироздания Небесного Наставника. С ними соотнесены жизненные циклы людей Поднебесной, концепт природного благоденствия, им подчиняются воды и ветра и проч. Императоры и ваны не отступают от намерений Небес и правят, руководствуясь правилами инь ян усин (см. гл. 41).

В гл. 88 сказано, что у каждого элемента триады Небо-Земля-Человек есть пять превращений, разделяемых по инь и ян, и что «Небо, Земля и Человек процветают и впадают в упадок в соответствии с четырьмя временами года и системой пяти превращений» (гл. 88). Если порядок взаимопорождения и взаимопределения элементов нарушается (вследствие «плохого поведения» людей, не исправляющих тексты и небесные узоры), всю тьму вещей постигают ужасные беды и несчастья (гл. 51).

Интересное наблюдение: саму процедуру сверки и редактирования необходимо начать в определенный срок – в восьмом месяце по лунному календарю. Объясняется это так: восьмой месяц – середина осени (чжун цю 仲秋), это время, когда должны достигнуть своего предела небесные силы ян (исчерпаться чжун цзе 终结), и у всей тьмы вещей можно будет различить их

«плоды».⁴³³ А значит, созреют и условия для сличения текстов, отделения «зерен от плевел».

Тесная связь компиляции текстов с пятью первоэлементами просматривается и в другом моменте. Небесный Наставник в 91-й главе в назидание говорит настоящим людям, по каким трем местам надобно распределять тексты, доставленные «с трех дорог». Итак, начальная сверка *ши цзяо* 始校 должна осуществляться «к востоку от государева трона», последующая – к югу, третья – к западу от государя, а когда и она будет закончена, тексты необходимо направить на север. Наставник дает следующее пояснение: «На востоке небесная *ци* обладает чистосердечием и человеколюбием. Тот, кто занимается сличением истоков... обязан вкладывать силы в человеколюбие, чтобы уравнивать Небо и Землю... Когда человеколюбие осуществлено, следует провести четкую выборку среди [текстов], а потому передают [их] в ведение *ян* государя. Когда четкая выборка проведена, следует отбросить не соответствующие [критерию] справедливости... [Тексты], которые прошли [все проверки], передаются на север...». Человеколюбие *жэнь* 仁 – одна из пяти добродетелей человеческих отношений (*жэньлунь учан* 人伦五常), куда также входят «справедливость» *и* 义, этикет *ли* 礼, мудрость *чжи* 智 и искренность *синь* 信. Данные пять человеческих «постоянств» сочетаются с пятью превращениями и пятью сторонами света, вследствие чего *жэнь* относится к Востоку *дун* 东 и стихии Дерева *му* 木, которая ставит во главу Порождение *шэн* 生. Поэтому Небесный Наставник величает занимающихся первичной сверкой «сличающими истоки» и помещает их к востоку от государя. Под «ян государя» следует понимать южную сторону, поскольку по той же системе, Юг *нань* 南 относится к стихии Огня *хо* 火, часто выступающему символом государя.

⁴³³ См. гл. из 3-го раздела ТПЦч «Взаимопроникновение трех единств» *саньхэ сянтун цзюэ* 《三合相通诀》

Из главы 88: «Великое Небо оказывает помощь силе *Ян*».⁴³⁴ Аналогично – с двумя другими направлениями: справедливости соответствует Запад *си* 西 и элемент Металл *цзинь* 金, нацеленный на поглощение; а искренности – Север *бэй* 北 и элемент Вода *шуй* 水. Энергетические характеристики стихий – взаимопорождение и взаимопреодоление – находят непосредственное отражение в использовании лексики, как то: дерево «порождает огонь», металл «порождает воду» и т.п.

Напомним, что даже в числовой символике параметров длины и ширины «домов великого мира» незримо присутствует основа *усин*. См. подробнее гл. I.

Небесный Наставник сам говорит в конце 91-й главы: «во всем следуя небесному закону, мерилom для меня являются небесные и земные узоры, за истинное почитаю я следование *ян*, за предписание – четыре времени года и пять превращений».

Можно вывести следующую систему сочетаний по мироописательной концепции *усин*:

五行 Первозлемент	木 Дерево	火 Огонь	土 Земля	金 Метал	水 Вода
阴阳属性 Принадлежность к <i>инь</i> <i>ян</i>	少阳 Малый ян	太阳 Большой ян	中和 Срединная гармония	少阴 Малый инь	太阴 Большой инь
方位 Сторона света	东 Восток	南 Юг	中 Середина	西 Запад	北 Север
季节	春	夏	季夏	秋	冬

⁴³⁴ *Ян цзин* 阳精: сущность силы ян; указывает на царствующего Сына Неба, т. е. императора. По китайской коррелятивной классификации *усин*,

добродетель *дэ* соответствует стихии огня, а огонь, в свою очередь, соотносится с династией Хань и императором. – см. Семененко, 2016, с. 152.

Время года	Весна	Лето	Конец лета (6-й месяц)	Осень	Зима
五色 Пять цветов	青 Сине-зеленый	赤 Алый	黄 Желтый	白 Белый	黑 Черный
五脏 Пять органов	肝 Печень	心 Сердце	脾 Селезенка	肺 Легкие	肾 Почки

Все корреляции непосредственно воплощаются в главах ТПЦ.

- О подобии небесного устройства земному

Небесный Наставник постоянно подчеркивает тесную взаимосвязь между Небом и Человеком, вместе с Землей образующим триединство. Состояние Неба ставится в зависимость от состояния Поднебесной, и наоборот, множество явлений в мире людей объясняется волей Неба. В гл. 91 сказано: «Если небо и земля мучатся от этого, то они вызывают и страдания людей. Если среди людей нет несчастий, то нет и на небесах». Речь идет не о простой связи, а о сильной зависимости и проникновенности на всех уровнях. Небеса выступают и своеобразным раздражителем, катализатором действий, например, они специально посылают в Поднебесную болезни и беды, чтобы принудить людей к исправлению писаний.⁴³⁵

Устройство Поднебесной также проникнуто чертами структуры Неба, и одно является отражением другого. В ТПЦ, в главе о небесных чиновниках *тянь гуань* 天官 говорилось, что Небеса разделяются на девять сфер, что отвечает традиционному делению всей Поднебесной на девять земель и представлению древних китайцев о девятиречной модели мира. Т.о., в ТПЦ подтверждается традиционное сходство небесной и земной структуры для китайской космогонии.

⁴³⁵ И небеса потому заставляют людей страдать, чтобы они с радостью осознали это, а если не осознают, то будут умирать без счету (гл. 91)

В *Хуайнаньцзы* находим: «То, что называю Единым, не имеет пары в Поднебесной. Подобный утесу, одиноко стоит; подобный глыбе, одиноко выситя. Вверху пронизывает девять небес, внизу проходит через девять полей».⁴³⁶

Эти положения можно обнаружить и у конфуцианцев, например, схожие мысли высказывал один из апологетов канонизации конфуцианства Дун Чжуншу 董仲舒 (179–104 до н. э.): *тяньжэнь сянтун* 天人相通 – взаимопроникновение неба и человека; *тяньжэнь ганьин* 天人感应 – «отклик» неба на поступки людей. В «Обильных росах Чуныцю» 春秋繁露 сказано: 人生有喜怒哀乐之答, 春夏秋冬夏之类⁴³⁷ – «у человека в жизни имеются ответы в качестве радости, гнева, печали, веселья, сходные с весной осенью зимой и летом» (т. е., ответы на изменения времен года).

- О каноне и пути

Еще один важный момент – взаимоотношения канона *цзин* 经 и пути *дао* 道. На них держится основа мироздания, и от их же состояния зависит не только благоденствие, но и сама жизнь в Поднебесной. Если для их толкования используются «неверные речи» и «неверные тексты», то они утрачивают свое созидательное начало, приходят в упадок и «тянут» за собой весь мир. Следом за упадком канонического учения и учения об истинном пути, приходят в негодность «небесные тела» («небесные узоры») и «реки и горы» (земные линии), и далее эта цепочка событий раскручивается, и беды огромным снежным комом катятся на Поднебесную. Ведь неполадки с небесными узорами, реками и горами порождают бедствия (болезни *бин* 病) между Небом и Землей (т.е., как раз в мире людей), а такого рода болезни, в свою очередь, сеют хаос в

⁴³⁶ Померанцева Л. Е. *Хуайнаньцзы* // Философское наследие, М., 2001, с. 4

⁴³⁷ 春秋繁露卷十一. 为人者天第四十一

См. <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=51564&reap=gb>

слаженной работе системы пяти превращений, четырех сезонов, трех светил и проч.

- Об истоках авторитетности текста

– во-первых, исключительна фигура самого Небесного Наставника:

«я по велению Небес прибыл сюда и действительно понимаю, что Небеса любят эти правильные слова, верные тексты и верные речи» (гл. 91).

«[я] точно знаю, что Небо и Земля возлагают на них великую вину, потому и дали мне такой наказ, велели мне спуститься [к людям] и провести сличение [текстов], избавить от этой обиды и бедствий, восстановить порядок в нравственном государстве» (гл. 91).

– с этой позиции, интересен «статус» Наставника – он не выступает в роли создателя чего-то нового и не говорит о создании грандиозного переплетения всех предыдущих учений и формировании единой «энциклопедической» системы. Напротив, его цель – призвать людей собрать все предыдущие записи, упорядочить их и сформировать из них правильное понимание устройства Поднебесной. Т.е., целостное понимание мира видится доступным путем механического собирания всех произведений мудрых мужей Древности и современности. Здесь нет претензии на новизну, а предлагается только верная группировка их мыслей посредством совместного обсуждения ложности или правильности текстов.

Небесный наставник играет роль посланника, учителя и проповедника, и хотя он ратует за знания (но только истинные!), сам он не вхож в ряды классических китайских мудрецов. Он направлен на землю, чтобы исполнить небесный долг, о чем он лишней раз не забывает упомянуть в беседе с настоящими людьми. А потому аргументы в пользу того, почему нужно систематизировать различные писания Трех Древностей, исходят не от очередного «человеческого» мудреца, а преподносятся в виде небесного откровения. На этом основании, американский синолог Michael Puett делает вывод, что на ТПЦ заканчивается традиция «мудрости» как основы текстового

авторитета и неоднократно в своих статьях подчеркивает отвержение мудрости в ТПЦ.⁴³⁸

– приведем занимательную выдержку из речи Небесного Наставника: «В речах людей непременно должен быть корень, и только имея определенный повод, можно говорить. Поэтому нельзя говорить, что Дунфан Шо говорил так, и [на основе этого] ставить дело. Если люди подтверждают, что в установлении вещи есть свой корень, то как можно придумать и установить пустые и ложные речи?». И далее: «(глупцы) считают, раз Дунфан Шо говорил так, то можно принять это за доказательство, что на самом деле, конечно, неправильно». На самом деле, в тексте назван некто Дун Гун 东公 («восточный чиновник») – вероятно речь идет о бессмертном, жившем в каменной хижине на восточной лысой горе – Дун-ван-гуне, отмечает Ян Цзилинь в комментарии. Но может иметься в виду и Дунфан Шо 东方朔, который был приближенным сановником ханьского У-ди (154-93 гг. до н.э.), а потом удалился от мира.

Но имя персонажа не принципиально, т.к. сам он не привносит никакого дополнительного смысла, а важно то, какая мысль заложена в данном отрывке. Здесь наглядно демонстрируется, что для Небесного Наставника ни статус, ни титул, ни известность в миру (или наоборот – отрешенность от мира) не являются весомыми критериями для определения правильности писания; на них и вовсе нельзя полагаться при вынесении оценки какому-либо суждению.

⁴³⁸ Данной проблеме автор статьи посвятил целый научный труд – см. Michael Puett, 2001.

III. Глава третья. Особенности композиции и риторики

1. Анализ композиционного построения

Для начала, укажем несколько особенностей текста, которые непосредственно влияют и на его композицию, и на стратегию убеждения:

1.) Устное красноречие.

В доханьской традиции тексты по большей части представляли собой записи речей. Причем характерно было, что одна часть «поучительных» сочинений создавалась самими «учителями», тогда как другая могла записываться «слушателями» – учениками и последователями.⁴³⁹ В дальнейшем эти записи передавались в двух формах – устно и письменно через копирование рукописей – одновременно. Нечто подобное мы можем видеть и в ТПЦ – на характер записей речений указывает и стиль произведения,⁴⁴⁰ и типичная диалогичная форма, и обилие разговорных фраз. Наличие в тексте т.н. «нестандартных элементов» – повторов, многословности, а также минимум «украшенности» (*вэнь 文*), – благодаря которым ТПЦ напоминает раннекитайские буддийские писания,⁴⁴¹ также, по мнению некоторых исследователей, свидетельствует о принадлежности к устному красноречию.

На протяжении долгого времени доминирующим оставалось чтение вслух – т.н. «громкое чтение» *ду 讀* (или декламация *сун 誦*). Вслух читались произведения разных жанров, в том числе философские, исторические, и даже канонические. Именно «декламировать» (*зун ду 共讀*) просит своих учеников Небесный наставник в ТПЦ, но кроме того – осуществлять записи его слов (*цзысуй эр цзичжи 自隨而記之*).

Т.о., есть основания полагать, что ТПЦ формировался как памятник устной традиции, и только с течением времени обрел письменную фиксацию. Это положение разделяет и Б. Хендричке, утверждая, что форма ТПЦ напоминает

⁴³⁹ Семененко И. И., Ян Сюн как создатель китайской риторики // Вестник Московского университета. сер. 13. Востоковедение, 2018 №3, с. 28-29.

⁴⁴⁰ Hendrichke, 2006, p. 43-47.

⁴⁴¹ Рязанова С. А., 2020, с. 25.

«необработанные записи, без авторской редакции». Однако вопрос, сделано ли это специально – т.е. «транскриптное» качество большей части ТПЦ было результатом редакторской правки, – или представляет оригинальную запись текста, по-прежнему остается.⁴⁴²

Это наложило отпечаток на строение и содержание ТПЦ, ведь орудие и материал устной речи – человеческий организм и окружающая человека среда. Поэтому она предполагает ограничения по сложности и объему. Устная речь усваивается по мере произнесения и потому требует быстрой сообразительности и длительного внимания, а необходимость хранить информацию предполагает запоминание больших массивов текста.

2.) Религиозный характер и близость проповедческому красноречию.

Каждая проповедь, как и всякое риторическое произведение, должна была состоять из вступления, изложения и заключения, и каждая из этих составных частей в своем построении также должна руководствоваться целым рядом формальных правил. И если светская риторика учит тому, как составлять речь, то риторика «религиозная» (или гомилетика) – тому, что нужно доносить до народа, т.е., в первом случае – важна форма, во втором – материя.⁴⁴³

Цель проповеди, как утверждает Аверкий,⁴⁴⁴ не в развлечении и услаждении, а в назидании. Поэтому вполне резонно, если эти указания будут повторены не раз и не два. Главное при этом – неуклонно держаться средоточного пункта своей речи, в таком случае, повторения и отклонения не нанесут вред цельности, логичности и убедительности выступления.⁴⁴⁵ И при этом, «учитель» может мыслью простираться в самые разнообразные сферы человеческой жизни.

Однако, несмотря на черты проповеди, в строгом смысле ТПЦ к ней не относится. Хотя бы потому, что для проповеди неуместными считаются речи, «направленные к улучшению внешнего быта», наставления о земледелии,

⁴⁴² Hendrischke, 2006, p. 44-45.

⁴⁴³ Аверкий, 2001, с. 32

⁴⁴⁴ Там же, с. 71

⁴⁴⁵ Там же, с. 35

сохранении здоровья⁴⁴⁶ и т.п., которые, наоборот, получают широкое раскрытие в ТПЦ.

Держа это в уме, обратимся к организации текста.

Не будем прибегать к повторениям и заново описывать всю структуру с позиций теории традиционного красноречия. Лишь позволим себе напомнить основные этапы риторической разработки текста, включающие пять ключевых пунктов: 1. Нахождение материала, или инвенция. 2. Расположение, или диспозиция. 3. Изложение (словесное выражение), или элокуция. 4. Запоминание и 5. Произнесение речи.

(1) **Инвенция** – учение о нравах, аргументах и страстях. Предполагает поиск содержательного наполнения речи, осуществляемый в соответствии со строгими правилами и рекомендациями.⁴⁴⁷ По Аристотелю, суть ее заключается в поиске способов убеждения (т.к. риторика – искусство убеждать); по Ломоносову – подбор идей, соответствующих избранной теме (т.к. риторика – умение хорошо говорить). Так или иначе, в инвенции определяется предмет, тема, проблема и цель речи.

– **Предмет** – фрагмент действительности, с которым соотносится речь (та область, в которой будет вестись разговор). Предмет речей *тяньши* во всех рассматриваемых главах ТПЦ – миссия по спасению Поднебесной от наследственного бремени *чэнфу*; наставление *чжэньжэней* по сверке и редактированию текста.

– **Тема** – определенный аспект предмета, выбираемый оратором самостоятельно; предмет включает в себя сразу несколько тем. Т. о., тема речи – действует наподобие «увеличительного стекла», под которым рассматривается тот или иной предмет.⁴⁴⁸

В связи с тем, что Небесный Наставник практически не ограничен во времени (а на это указывает и немалая протяженность самого Канона), предмет

⁴⁴⁶ Там же, с. 36

⁴⁴⁷ Хазагеров Г. Г., Лобанов И. Б. Риторика / Учебники, учебные пособия. – Ростов н/Д: Феникс, 2004, с. 31

⁴⁴⁸ Там же, с. 37

его обсуждений может охватывать широкий круг тем. Он выбирает тему, исходя из того, что настоящие люди уже обладают определенными базовыми знаниями предмета (указано в нескольких главах, что данная тема поднималась ранее – гл. 91: «Ах, как неразумен настоящий человек! Я говорил уже об этом ранее»; «Низкий и темный ученик полностью невежественен и никак не может дознаться до истины» и т.п.), поэтому теперь все силы устремлены на то, чтобы углубить тему, ввести новые темы предмета обсуждения.

Продолжая сравнение со стеклом – Небесный Наставник дает ученикам возможность увидеть предмет не только обзорно, но и под сильным увеличением, т.е., во всех деталях и подробностях, досконально, этому служат, например, его пояснения по поводу начала отсчета и символическом значении размеров домов великого мира, соотношенности сторон света и особых мест для собирания текстов и т.п. Это объясняет главное положение Небесного Наставника о донесении полного объема знаний и «сверху донизу» совершенной картины мира. Наставник делает ставку на осведомленность настоящих людей и здоровое восприятие его речей, что позволяет ему переходить на частные темы. Когда же он сталкивается с непониманием *чжэньжэней*, возвращается назад к «общим вопросам» и вновь поясняет их, после чего переводит разговор обратно к частному.

Так, например, тема 51-й главы сформулирована в ее названии – «сличение верных и ложных текстов», она распадается на аспекты: о текстовых превращениях; причинах возникновения бедствий; о способах выявления ложных текстов; о «работниках» научной сферы.

В главе 88 тема также вынесена в заглавие – «создание домов великого мира», подтемы: процесс строительства; распределение должностей; дальнейшие манипуляции с текстами; собственно поводы для постройки; подробное объяснение устройства домов.

Ключевые характеристики темы:

– интересна самому оратору

Интерес Небесного Наставника подкреплён также и страхом перед небесной карой.

– известна оратору (достаточная компетенция для произнесения речи)⁴⁴⁹

Небесный наставник выступает в роли «божественного учителя», и его истины – это ниспосланные Небом «божественные откровения». Об этом он неоднократно напоминает слушателям; даже если на первый взгляд такие повторения и отсылки могут показаться излишеством, он умело применяет их для поддержания своего авторитета. Например, он заявляет в первой части гл. 41: «Я буду произносить речь от имени неба и земли», и тем самым заручается непререкаемым авторитетом у чжэньжэней. Уже во второй части можно видеть вариации этой фразы. Т. о., его компетенция не подвергается сомнениям. Также, в гл. 91, он упоминает, что его книга «обладает единым телом с Небом и Землей, едиными помыслами, едиными намерениями, а также едины у них границы и едино управление».

– интересна и важна аудитории

Настоящие люди зачастую сами открывают диалог, а это уже достаточный показатель заинтересованности.

– **Тезис** – основная мысль речи, которую доказывает оратор в ходе аргументации. Тезис всегда нуждается в доказательствах, поскольку ставится вопрос о его истинности. Если аудитория согласна с мыслью, то нет смысла убеждать ее, и речи перемещаются в разряд информационных, поучительных или развлекательных. Далеко не всегда у Небесного Наставника эксплицитно присутствует тезис, поскольку ему приходится не предъявлять доказательства, а давать наставления и «предостережения» настоящим людям.

– **Цель** – конечный результат речи оратора. Целей так же много, как и глаголов, обозначающих характер речевого акта.⁴⁵⁰ Цель любой ораторской речи

⁴⁴⁹ Цицерон: «Я спрашиваю, можно ли говорить против военачальника или за военачальника без опытности в военном деле или без знания расположения суши и моря?» Хрестоматия по античной литературе. В 2 томах. Для высших учебных заведений. Т. 2. Н.Ф. Дератани, Н.А. Тимофеева. Римская литература. М., "Просвещение", 1965

⁴⁵⁰ Хазагеров, Лобанов, 2004, с. 42

– снять неопределенность, разрешить проблему. По Гаспарову, главными целями является: убедить, усладить, взволновать.⁴⁵¹

Т.н. «общей» целью Небесного Наставника на протяжении всех исследуемых глав является убеждение настоящих людей в том, что назрела необходимость подвести к общему знаменателю все тексты и изречения в Поднебесной. Он стремится а) донести верное учение; б) наставить в главных пунктах работы.

Частными целями, вытекающими из темы и проблемы, соответственно выступают: – объяснить, как отделить истинное от ложного (гл. 51); – убедить в важности создания домов благоденствия (гл. 88); – заставить уверовать в пагубность неверных текстов (гл. 91 – возможно, не самая очевидная на первый взгляд цель).

Основными критериями отбора материала, осуществляемого в инвенции, являются авторское коммуникативное намерение (интенция) и характер аудитории, к которой автор собирается обратиться. Интенция подразумевает под собой конкретную цель высказывания, направленность сознания говорящего на какой-либо предмет.⁴⁵²

Главной интенцией Небесного наставника на протяжении данного отрывка текста будет именно донесение информации до *чжэньжэней* – наставление, «передача смысла Дао настоящим людям» (授真人义). Более того, Наставник почитает это за свою священную обязанность, и потому доступное изложение истин и будет его главной задачей.

Однако по мере развития диалога, возникают и другие коммуникативные задачи, как то: повеление, одобрение, вопрос и проч.

Небесный Наставник стремится побудить *чжэньжэней* к исполнению его предписаний, а именно – постижению учения и передаче его добродетельному правителю. Ранее в работе мы указывали, что данная «побудительная» интенция

⁴⁵¹ Марк Туллий Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве. Под редакцией М. Л. Гаспарова. Москва, Издательство «Наука», 1972, с. 18

⁴⁵² Волков, 2001, с. 490.

находит лишь имплицитное выражение в речах Наставника, т.е., он не отдает прямых наказаний исполнить что-либо. Тем не менее, по мере развития темы, он прибегает и к эксплицитным стратегиям, что заметно, например, в главе 51, 91 и т.д.

Очевидно, что в ТПЦ «аудиторию» можно охарактеризовать как сосредоточенную, малую и, конечно, однородную. Настоящих людей роднит не только одно «звание» – *чжэньжэни*, но и завидное упорство в постижении Дао; более того, они практически не распадаются на отдельных полновесных персонажей по тексту и выступают в качестве некоей «группы» из шести учеников.

Еще одно преимущество однородной аудитории в том, что реакция ее на аргументацию предсказуема⁴⁵³ – с большей степенью вероятности, ученики будут восторгаться речам учителя, а не обличать его, т.е., негативное восприятие и отторжение в принципе не допустимы.

Естественно, повод собрания аудитории – постижение *дао* – снимает неопределенность для Небесного Наставника, гарантирует общий интерес слушателей.

Интеллектуальный уровень аудитории также играет немаловажную роль при выстраивании аргументации. Например, по мнению Ломоносова, нравы лучше обращать к людям, кому присуще чувственное восприятие, а логос – к обладателям развитого абстрактного мышления.⁴⁵⁴ Аудитория в ТПЦ явно не низкого уровня, поскольку она состоит из «настоящих людей», тем не менее, в 91-й главе Небесный Наставник подмечает: «Если настоящий человек и тот говорит такие слова, то как же смогут уразуметь это простые люди?» Т.е., не всегда его увещевания доходят до цели.

⁴⁵³ Волков, 2001, с. 61

⁴⁵⁴ Ломоносов М.В. Краткое руководство к красноречию. Книга первая, в которой содержится риторика, показывающая общие правила обоего красноречия, то есть оратории и поэзии, сочиненная в пользу любящих словесные науки // Антология русской риторики. М., 1995., § 98.

(2) Диспозиция – это аранжировка элементов, полученных в результате Инвенции, для наилучшего убеждения аудитории.

Построение ее определяется коммуникативной целесообразностью, содержательным единством и смысловой завершенностью. Содержательное единство означает, что главная мысль, тема, развернута в последовательный ряд взаимосвязанных мыслей. Диспозиция обычно содержит введение в тему («ангажирование сюжета») и развертывание («приведение доказательств»)⁴⁵⁵

Сложность здесь кроется в самом определении, что считать частью. Существуют т.н. прагматические, первичные функциональные жанры – обещания, порицания, обоснования, угрозы и т.п., они выделяются на основе посыла, который оратор закладывает в свою речь. Такие первичные жанры делятся на микрожанры, которые могут еще именоваться фигурами – клятва, обращение, уступка, сомнение и т.п. Последовательность данных микрожанров и формирует речевой строй. Тем не менее, в древности риторы работали с крупными функциональными единицами и выделяли в речах и текстах следующие стадии:

1. Обращение 2. Именованье темы 3. Повествование 4. Описание 5. Доказательство 6. Опровержение 7. Воззвание.

Возможно иное деление на 4 части, являющееся одним из самых простых: – вступление, или эскордиум; – изложение, или наррация; – разработка; – заключение, или перорация. Иногда добавляются и другие части: вступление → изложение → определение темы (пропозиция) → доказательства (пробация) → опровержение доказательств противника (рефутация) → отступление → заключение (перорация).

- Диспозиция по главам

ГЛ. 41

Глава делится на несколько смысловых отрывков.

⁴⁵⁵ Безменова Н.А. Очерки по теории и истории риторики. М., 1991, с. 29.

1.) Эксординум представлен в имплицитной форме, т.е. настоящий человек не задает одного точного вопроса и не называет тему. Диалог открывается этикетными фразами.

Пропозиция – предварительное членение речи на пункты, подлежащие дальнейшему рассмотрению; настоящий человек подробно излагает «наставление» учителя: описывает три этапа собирания и редактирования сочинений и формирования из них канонов.

Наставник открывает свою речь обильной похвалой (нравы) в адрес *чжэньжэней*: «Настоящий человек искусно задает вопросы! Впрочем, как и всегда. Чудесно, превосходно!» Далее Наставник использует стадийный метод изложения, при котором говорящий доводит до логического завершения свой предыдущий пассаж, прежде чем переходить к следующему. Речь распадается на циклы, употребляются идентичные композиционные модели, которые повторяются через определенные промежутки времени.⁴⁵⁶

В середине главы Небесный Наставник несколько отступает от заданной схемы (дробления предмета и последовательного разъяснения) и рассказывает о способе формирования еще одного канона, который бы включал «ценные выражения и инструкции, которые высказывает масса людей»⁴⁵⁷ – т.н. «людского канона».

Перорация в привычном своем понимании отсутствует, поскольку в предыдущей части последовательно раскрываются все вопросы и рассуждение доходит до своего экстремума.

2.) В эксординуме ученики прибегают к наррации – описывают дела Высокой Древности «с момента разделения Небес и Земли», т.е. с начала мифического создания мира. Далее идет экспликация, выраженная сложным вопросом: «Какие у вас есть сомнения [по этому поводу], что вы внимательно

⁴⁵⁶ Такая особенность характерна для буддийских канонов, как отмечалось в исследовании буддийских сутр Сунь Шаньюна 孙尚勇 – см. Сунь Шаньюн 孙尚勇: Шестнадцать рассуждений о буддийской литературе 《佛教文学十六讲》, 陕西人民出版社, 2012年3月, 第一版, 第2页

⁴⁵⁷ 众人口中善辞诀事

рассматривали, что видели?». В остальном же – пробации и перорации – он аналогичен вышеуказанному.

3.) Третий и последний смысловой отрывок уступает по размерам двум предыдущим. Он вытекает из одного упоминания Небесным наставником своего произведения – писания о *дао* и добродетели – в конце предыдущей части. Т.е., здесь мы видим отступление от тезиса.

ГЛ. 91

Эксордиум – выражен вопросом настоящего человека «Разве не слишком ли это затруднительно?», относительно собирания текстов со всего государства и на его границах. Это не косвенное вступление, предполагающее заход «издалека», а прямое заявление, где есть установление темы и важности ситуации. К слову, едва ли не впервые ученики ставят под сомнение одно из утверждений Небесного Наставника – это видно даже по отрицательной форме вопроса с «разве».

Наставник принимается за объяснения (пробация), без изначальных нравов или воззваний, и рассказывает, как стандартизировать и упростить ход работы с текстами. Он называет текстовую работу главным условием покоя государей и радости народа, ссылается на свою роль в этом деле и подкрепляет рассуждения риторическим вопросом: «Хоть это и сложно, как можно не вкладывать в это свои силы?» Следом идут пояснения, почему нельзя ограничиваться только частью земных писаний, а следует собирать «ходящие из уст в уста речи и сочинения по всей Поднебесной» – только тексты во всей своей полноте и упорядоченности смогут доставить радость Небу и Земле.

В следующей части текста диалог протекает более оживленно, ученики задают логичные вопросы, поднимая тот или иной аспект речей учителя, как то: зачем составлять Всепроникающий Канон, почему Небеса не рожают мудрых людей во избавление мира от лжи и т.п. Этими вопросами, с одной стороны, расширяется предмет разговора, а с другой – ученики временно уводят Наставника от этого предмета.

Однако после стандартных призывов к настоящим людям слушать и внимать, вновь возвращается уже знакомое нам построение диалога, основанное на множественных повторениях, осведомлениях Наставника и подтверждениях *чжэньжэней* – полностью повторяющее устройство первой части 41-й главы. И это по-прежнему рассуждение на ту же тему и с той же целью – продемонстрировать ученикам необходимость проводить крупномасштабную работу со всеми письменными (и устными) источниками. Длинные цепочки типа: «если А, то В; если В, то С...» занимают около четверти главы, но доказательства, как таковые, отсутствуют – все слова Небесного Наставника воспринимаются как непреложные истины, в такой форме он и доносит свое учение. Речь становится еще более цикличной и легко разделяемой на периоды, которых насчитывается порядка десяти. В одиннадцатом «блоке» осуществляется переход к перорации, в нем Наставник как бы обобщает выдвинутые ранее положения: «Если будет тот, кто утрачивает, найдется и тот, кто обретает, а потому от высших до низших, внешних и внутренних, высших и низших, от далеких до ближних, надо собрать все их тексты». В конце данного отрывка *тяньши* опять же переводит ракурс внимания на свою собственную фигуру и исключительность своих познаний – это можно рассматривать как амплификацию.

Однако затем риторическая структура несколько нарушается – происходит уход от темы, и диалог превращается в обмен «любезностями», где каждый стремится умалить свою роль. Тем не менее, затем ученик вновь задает вопрос в рамках изначальной темы – «согласно чему классифицировать множество высказываний», и структура проступает вновь, но уже менее четко. Эксордиум – похвала ученику, гипофора⁴⁵⁸ и призывание настроиться на серьезный разговор, т.е. Небесный Наставник добивается внимания, понимания и задает хороший тон разговора. Но далее ученик требует «доказательств», почему тексты и речи, пребывающие в согласии с помыслами людей, согласуются с Небом и являются

⁴⁵⁸ Один из тропов слова, об этом далее

верными. И Наставник переходит к пробации, повторяет свою мысль, но в иных выражениях, распространяя ее.

Поскольку 91 глава превосходит все остальные по объему и сложности, вычленив ее структуру весьма непросто, в ней присутствуют отхождения, непоследовательности, и отрывков, полностью удовлетворяющих «компановке» риторического текста, не так много.

ГЛ. 88

Эскордиум – четко выраженного вступления, где бы обозначалась тема, в главе нет. Она открывается продолжительной речью настоящего человека – изложением, или т.н. нарративом – рассказом о предмете будущего разговора. Уже не первый раз подобное описание вложено в уста самих настоящих людей, а не Наставника, который тем самым освобождается от данной обязанности. Ему в принципе не требуется доказывать свое право говорить на эту тему, компетенцию в вопросе, а потому он может мгновенно перейти к сути дела и начать с того, что волнует настоящих людей. Так и происходит в этой главе – когда ученики завершают красочное описание и кратко суммируют все то, что они узнали из прошлых бесед, Наставник тут же принимается за разъяснения. Его речь практически не прерывается и по многим признакам походит на полноценный монолог (с диалогическими элементами).

Ближе к концу первой части главы происходит отход от темы: «Это и называется до конца проникнуть в помыслы Неба, Земли, людей и неханьских народностей!» Ранее в главе Небесный Наставник давал объяснения тому, как следует собирать тексты в специализированных хранилищах, и ни сам он не заговаривал о «помыслах» и познании «сердца» Неба, ни ученики не выспрашивали про это. Мотив обретения «сердца», будучи уже не раз описан в предыдущих главах, в данном случае, тем не менее, возникает внезапно сам по себе, будучи не подкреплён логикой выступления.

В середине главы происходит нарушение логической структуры: Небесный Наставник на полном описании общества великого мира завершает

свою тему, в перорации, для возбуждения эмоционального отношения, обращается к ученикам с назиданием прилежно слушать и внимать. Заканчивает свое воззвание типичной просьбой задавать любые вопросы, в случае если ученики упустили что-то. Однако, в связи с отсутствием новых вопросов, Наставник начинает вещать снова, причем, на тему, весьма опосредованно связанную с обсуждаемым ранее. Он говорит, что уже давно хотел покинуть учеников, но чувство долга и ответственность перед Небом мешали ему уйти, не раскрыв им истинный путь. По сути, Наставник прибегает к амплификации – усиливает эмоционально выдвинутые положения, взывает к чувству ответственности *чжэньжэней*. Это похоже на отступление, обычно ставящееся перед доказательствами или заключением, в котором дается похвала или порицание не основного предмета речи. Но «возвращения» к предмету в той же реплике не происходит, т.к. ученики откликаются на это воззвание и задают новый вопрос, так что разговор если не перетекает в новое русло (т.к. предмет остается тот же), то, по крайней мере, снова облекается в уже привычный нам структурный каркас.

В последующем отрывке довольно сложно вычленить структурные элементы, поскольку реплики Наставника и *чжэньжэней* уже не столь сильно разнятся по объему. Ученики часто вставляют свое слово, задают вопросы и т.п. Тем не менее, появление новой темы можно отследить по типичному началу разъяснений и доказательств Наставника – отсылке к нравам или пафосу.

Перорация – кратко формулирует то, что разъяснял ранее, а затем переходит к пафосу, использует описание чувств (донизис), например, адмирация – восхищение умом и находчивостью настоящих людей, а также наставления – «так продолжай же, размышляй над этим... нельзя лениться...» и т.п.

2. Стратегия убеждения

Теперь же покажем, как выстроена в главах топика (общие риторические места) и к каким аргументам обращается Небесный Наставник.

Прежде всего, следует уладить вопрос с терминологией – насколько применимо к структуре ТПЦ понятие красноречия «оппонент» и «пропонент». Оппонент, как известно, это лицо, имеющее отличающуюся точку зрения, тогда как пропонентом именуется сам оратор. На первый взгляд, в ТПЦ у Небесного Наставника нет оппонента – противника, который бы отстаивал свои суждения, и как раз в связи с этим, он не использует изоощренной аргументации. Тем не менее, оппонент не всегда явно выражается в диалоге, его образ может лишь присутствовать в речах оратора, т.е., на него даются косвенные указания. Такая ситуация и возникает в ТПЦ: ученики не играют роль оппонентов, они могут переспрашивать или излагать неточно мысли лишь в силу своего недопонимания, но не противостояния учителю. Поэтому Небесный Наставник в своих поучениях обличает людей Поздней Древности, делая их своими «противниками», а также недалеких мудрецов и их сочинения.

Мы отдельно рассмотрим топику (структуру общих мест) и аргументацию. Появлением топики учение о красноречии обязано Аристотелю, который видел в ней источник для поиска способов убеждения на любую тему, т.е. аргументация понималась как следствие топики. Сейчас, однако, топику и аргументацию разделяют, в связи с различным функционалом речей:

– **топика** может применяться к речам, в которых нет спорного утверждения (тезиса);

– **аргументация** применяется в основном к речам, в которых есть тезис (и необходимость доказывать что-либо).

Поскольку Небесному Наставнику не часто приходится прибегать к непосредственно «доказательствам», и в его речах может отсутствовать (или не формулироваться явно) тезис для подтверждения, представляется логичным последовать за более современным разделением.

- **Топика**

Итак, топка связана с т.н. «припоминанием» и может «извлекать» информацию из памяти слушателей.⁴⁵⁹ Поэтому она обладает глубоким убеждающим эффектом и считается сильным средством для доказывания тезиса. Топосы могут применяться к каждому слову тезиса, эту идею отстаивал, например, М. В. Ломоносов в «Кратком руководстве к красноречию».⁴⁶⁰ Однако в ТПЦ Небесный Наставник идет по другой схеме, применяя топосы, во-первых, по мере надобности, и во-вторых, к ключевым пунктам своих поучительных речей (теме, предмету).

Структура мест не идентична речевой структуре, на ней лежит роль вспомогательная – помогать качественному подбору наполнения речи, и подтверждение этому мы находим в композиции речей Наставника. Рассмотрим, на какие топосы опирается в речи Небесный Наставник.⁴⁶¹

1. **Определение** – выделение у предмета характеристик более широкой категории, к которой он принадлежит. Не обязательно строится по формуле «А – это Б», может излагать суть предмета, носить оценочный характер; оратор может специально приписывать те или иные качества предмету, в зависимости от цели своей речи.

– В гл. 41 при толковании названия собственного писания, Небесный наставник прибегает к отдельному объяснению каждой его составляющей, постепенно наделяя его всеми наилучшими качествами и указывая на его соотнесенность с трехчастной структурой мира и божественным началом Неба и Земли: «*Да* означает большой. Правление тех, кто следует этому писанию, наиболее превосходно [и велико настолько], что никто не может с ним

⁴⁵⁹ Подробнее о роли припоминания и его связи с передачей культурного наследия – см. гл. IV.

⁴⁶⁰ «Надо приискывать первые идеи из мест риторических» – Ломоносов М.В., Краткое руководство к красноречию. Книга первая, в которой содержится риторика, показывающая общие правила обоюто красноречия, то есть оратории и поэзии, сочиненная в пользу любящих словесные науки // Антология русской риторики. М., 1995.

⁴⁶¹ Определения и основные свойства приводятся по изданиям: Гаспаров М.Л. Об античной поэзии; Поэты. Поэтика. Риторика. — СПб.: Азбука, 2000; Хазагеров Г.Г., Риторический словарь. – М.: Флинта: Наука, 2009.

сравниться. *Дун* означает, что его путь и добродетель, [знания] о добре и зле проникают до Неба и Земли...» и т.д.

– В гл. 51 Небесный Наставник дает определение истинным и ложным текстам и речам (также при помощи их сравнения): «Истинными являются те, которые полностью друг другу соответствуют, а если не соответствуют – то они ложные. Если управлять государством [с их помощью] и получать отклик [Неба], то они истинные, если нет – то они ложные».

2. Имя – наименования предмета. В общем случае, оратор разъясняет тот смысл, который он вложил в какое-либо выражение, чтобы избежать недопонимания со стороны аудитории.

– В гл. 51 настоящий человек спрашивает Наставника, что означает «доброта и честность» для простого народа и чиновников, и тот пускается в объяснения: «Быть достойным сыном добродетельно...», т.к. будешь ухаживать за родителями и обеспечишь им старость; «быть женой добродетельно...» и т.п. В данном отрывке мы видим, что ученик не понял смысла слов Наставника и попросил уточнить, что именно последний имел в виду.

3. Род и вид – свойства, присущие роду, приписываются виду. Оратор может упоминать иные роды, относящиеся к тому же виду.

– И Небесный Наставник, и настоящие люди в своих речах часто прибегают к понятию рода – *шу* 屬. Например, ученики, перечисляя сочинения и книги, ходящие в Поднебесной, говорят о прекрасных текстах, священных книгах, планах из Желтой реки и письменах из реки Ло и «других текстам такого рода». Либо, называя обитателей отдаленных районов Китая, упоминают варваров И и Ди, живущих обособленно, инородцев и «подобных им». Из этого не выстраивается какая-либо аргументация, но, по сути, они приравнивают данные категории и далее те фигурируют в их репликах как единое целое.

– В главе 91 Небесный Наставник использует топос рода и вида, чтобы продемонстрировать пороки и изъяны сочинений. Он говорит следующее: «Небо и Земля порождают все вещи, люди, совершенномудрые и достойные и все передвигающиеся на ногах, у каждого есть свои достоинства и недостатки».

4. **Сходство и различие** – сравнение, направленное на выявление различий; с помощью него показывается важность выделяемого признака. Мы не будем подробно расписывать данный топ, поскольку он является одним из наиболее очевидных и не требует особых пояснений.

5. **Подобие** – сходство объектов, обладающих одинаковыми свойствами (по Аристотелю, служит источником для сопоставлений).

– «Все 10 тысяч вещей похожи на Небо, Землю и Человека» (гл. 88) – Небесный Наставник на топе подобия разворачивает объяснение, почему, во-первых, надо строить дома великого мира, а во-вторых, почему у них именно такие размерные характеристики.

– В той же 88-й главе Наставник сравнивает отношения Неба, Земли и человека с порождением и стимулированием первоэлементов системы *усин* и их притяжению по схожести родов. А при помощи введения триграммы *Ицзина* (дуй 兌), которой, опять же, уподобляет человека, объясняет, почему люди могут (и должны) говорить от имени Неба.

6. **Противопоставление** – сравнение или сопоставление по взаимно отрицающим свойствам или признакам. Также может быть указано, что объекты противопоставления обладают своими особенностями.

– В гл. 41 реализуется топос противопоставления «настоящих текстов, правильных терминов и ценных высказываний» и т.н. «подделок», где превалирование первых и уничтожение вторых обеспечит всеобщее процветание.

– Там же сравниваются два действия: действие согласно писанию и действие в разрез с ним, и их последствия. Разумеется, за первым непременно следует ниспослание всех человеческих благ, а за вторым – отказ Неба в помощи людям.

– В гл. 51 Небесный Наставник при помощи противопоставления объясняет, что конкретно может вызвать «радость» Неба – оно не радуется, когда люди делают ему ценные подарки, преподносят предметы роскоши, зато обретает высшую радость, когда люди занимаются приведением в порядок текстового материала и не вносят разлад в устройство Поднебесной.

7. Причина и следствие – тезис выступает либо как причина, либо как следствие событий. Данное риторическое место может служить исходной точкой для изложения «страстей», вызывать чувства у аудитории, под воздействием которых она примет требуемое утверждение оратора. Причина или следствие могут указываться прямо, либо задаваться вопросом: «А что же привело к...»

– В гл. 51 Небесный Наставник прямо называет причину: «...быть императорами и ваннами, чиновниками или простыми людьми благотельно, ведь так Небо не будет посылать бедствий и перемен, в этом– то вся и причина».

– В гл. 88 Небесный Наставник называет процедуру компиляции текстов главным источником (причиной) радости Неба, а следствием небесной радости (счастья) – установление природного порядка в Поднебесной, а вместе с тем и социального: «Ветер и дождь будут приходить согласно своим временам года, три светила будут испускать свое великое сияние, это и будет [выражение] великого счастья Небес!»

– Рассмотрим фразу Наставника из гл. 88: «Небо оплатит ученикам за их старания, а ученики тогда избавят Владыку Неба и Земли от болезней... ученики вполне естественно смогут продлить свою жизнь». Здесь, вероятно, причинно-следственная связь как раз таки нарушается. *Тяньши* говорит о причинах, почему *чжэньжэням* следует внимательно слушать его и не лениться на пути к познанию природы *дао* – за такие «старания» они обретут небесное благо, сумеют вернуть Небу свой долг и то, в конце концов, дарует им долголетие. От самих же учеников требуется досконально изучить и провести все необходимые процедуры, тем самым «избавив» Небо и Землю от *чэнфу*. Однако выглядит это по- иному: прежде всего, от учеников ожидается проникновение в тонкие материи, в ответ они получают некую «плату» от Неба, и только после этого приступят к очищению Неба и Земли.

8. Предыдущее – последующее – установление отношений между состояниями предмета мысли, где «последующее» не обязательно вытекает из «предыдущего». Благодаря такому свободному использованию, можно рассматривать отношения «последующее– предыдущее» с трех позиций: (1)

предыдущее является приоритетным; (2) они равнозначны, и расположение по порядку не предполагает изменения значимости; (3) предыдущее утрачивает приоритет и уступает последующему.

– Данный топ несет важное значение для Небесного Наставника, поскольку он часто оперирует такими понятиями, как «прошлое» и «настоящее», «древность» и «современность», «сочинения прошлого» и «настоящего» и т.п. А это риторическое место помогает ему верно располагать их по самоценности и использовать для подтверждения своей позиции.

– Приведем пример из другой области. В гл. 51 Небесный Наставник, как уже упоминалось, перечисляет пять типов превращения текстов. Причем, с каждым разом, тексты становятся все хуже, утрачивают свои главные достоинства, и делаются более раздробленными, пестрыми и бессмысленными, до такой степени, что на конечной стадии вызывают бедствия Неба и человека: «в четвертый раз – (будут соответствовать) всем 10 тысячам вещей, а 10 тысяч вещей породят напыщенность и расточительность, что, в свою очередь, вызовет упадок и разрушения».

9. Время – как время (эпоха) повлияло на личность.

– Небесный Наставник прочно утвердился в мысли, что люди Поздней Древности – глупцы настолько, «что некоторые из них, видя небесные узоры, говорили не так, как было в них сказано». Более того, это общая тенденция времени, что подтверждают и ученики («»), когда жители Поднебесной не могут уразуметь всего самостоятельно; подпадают под влияние ложных учений. Той же глупостью Наставник объясняет, почему люди используют неверные речи, тем самым «ввергают в хаос Небо и Землю, а Небо и Земля за это порождают беды и несчастья» (гл. 91). Глупый народ Поздней Древности прибегает ко всяким ухищрениям, «упражняется в неверных речах», пишет низкосортные сочинения.

10. Место – как географическое, так и, например, на социальной лестнице.

– Небесный Наставник довольно четко разделяет обязанности людей в зависимости от их статуса (см. гл. 88). Тем же статусом объясняются не только

сами этапы процедуры редактирования, но и то, какие привилегии и подарки получают работники – удостоятся места при императоре, будут служить на благо государству, будут отправлены в уездные управы или просто будут награждены чем– то материальным. Т.о., неравенство не вызывает вопросов, поскольку оно получает прекрасное объяснение, и все люди, приложившие к этому руку, так или иначе, не останутся без поощрения.

11. Свидетельства – также относится собственный опыт ратора и аудитории.

– Небесный Наставник не раз заговаривает о своем прошлом, о том, что он видел и знает не понаслышке, и использует это для утверждения своего авторитета и придания убедительности словам. Например, в гл. 88, когда настоящие люди просят его разъяснить одно дело, он начинает так: «Когда я проживал на Небе и наблюдал оттуда, имел возможность узреть [это], и не буду безосновательно (на пустом месте) [заставлять] кое– как наспех устанавливать эти дома великого мира на пересечении больших дорог».

12. Прецедент – доказательство при помощи ссылки на аналогичный случай в прошлом. Таков, например, прецедент с прежними мудрецами и достойными: «Если же Небо пошлет еще одного мудреца, его учение снова будет иметь сильную сторону лишь в одной области» (гл. 41).

13. Условие – одно или несколько обстоятельств, без которых невозможно осуществление действия.

– Речь Наставника изобилует условиями, так что данный топ присутствует едва ли не в каждом смысловом отрывке и каждой реплике – это и условия достижения Великого мира, и появления благодатной *ци*, и условия верного толкования писаний. Условное суждение (если..., то) несет в себе потенциальное отрицание, в противоположность топу причины, являющему собой суждение утвердительное – потому что. Это заметно, скажем, в такой фразе: «[и если] все работы будут произведены, [то] мы обречем глубокие познания об утонченной сущности Неба, Земли, человечества и всего сущего древности и

современности»⁴⁶² (гл. 41), которую можно легко переделать в негативную, и тогда она уже будет звучать как угроза.

– Следующий отрывок взят из гл. 91: «Никогда еще небесная эссенция великого спокойствия не приходила на помощь императорам и ванам в управлении страной. Если сегодня вы хотите вызволить ее, нужно заниматься сверкой текстов и сочинений». В нем, во– первых, Небесный Наставник опирается на уникальность предоставленного момента (изменить устоявшееся положение дел), и во– вторых, обосновывает важность процедуры компиляции благодаря топу условия. Иными словами, «если вы хотите добиться А, то непременно надо совершить Б».

14. Лицо – поступок. Топ помогает определить свойства лица через его поступки; зачастую оценка и характеристики поведения лица переносятся на него самого.

– Например, в ТПЦ объявляется, что добродетельный государь непременно сумеет разобраться со всеми писаниями, а потому книгу Небесного Наставника надо преподнести «обладающим высшей небесной добродетелью императорам и ванам» (гл. 88), которые глубоко поразмыслят над ней и скорректируют свое правление, издадут соответствующие указы. Также простые люди «услышат, что в срединном государстве есть император великой добродетели, который подобным образом наводит порядок [в стране], они не смогут не возрадоваться этому и не прийти на поклон» (гл. 88).

В доказательной структуре риторического текста часто выделяются т.н. «модусы убедительности»,⁴⁶³ являющиеся различными типами аргументов: 1. Логос, 2. Этос и 3. Пафос.

1. Логос – убеждение посредством апелляции к рассудку, выстраивается по законам логики. В наиболее общем виде, строится либо в форме силлогизма (дедукции), либо наведения (индукции). В данной работе мы не прибегаем к

⁴⁶²即已究竟，深知古今天地人万物之精意矣。

⁴⁶³ Ломоносов М.В., 1995, § 98.

рассмотрению аргументации посредством формальной логики и ограничиваемся двумя другими категориями.

2. Этос (нравы) – убеждение посредством апелляции к моральным принципам. Общие принципы и ценности в ТПЦ таковы: справедливость, честность, преклонение перед божествами (в т.ч. Небом), преданность государю. Поэтому Небесному Наставнику остается лишь должным образом применить их к случаю произнесения речи. Как и указано в рекомендациях по риторическим выступлениям,⁴⁶⁴ он задействует нравы чаще во вступлении и заключении, но не всегда избегает излишней аффектации. Обратимся к наиболее показательным примерам:

– «В сердце своем я стараюсь от имени Неба исправлять людские выражения и рассуждения, и не осмелюсь болтать абсурдные, пустые речи, ведь вина за это будет лежать на мне, и преступление это будет настолько велико, что нельзя будет от него избавиться» (гл. 51) – с помощью нравов он утверждает свой авторитет, демонстрирует серьезность своих намерений, рисует перед настоящими людьми образ идеального учителя и проповедника.

– «Я не осмелюсь, чтобы у меня остался какой– либо излишек сил для наставления» (гл. 51) – демонстрирует свою готовность объяснять и наставлять настоящих людей.

– «Нынче настоящие люди выпрашивают у Великого Неба о делах правления, и я по зову долга подробно разьясню все людям Поднебесной, и разве осмелюсь я проявить небрежность» (гл. 88) – апеллирует также к понятию долга, честности.

– В нравах также могут задействоваться т.н. **«аргументы к человеку»**, когда под сомнение ставится познавательная способность или компетентность оппонентов. Так, Небесный Наставник часто сетует на людскую глупость: «Глупцы не осознают, что они вызывают великое бедствие, а считают это пустяком. Где уж им понимать, что как раз их Небо и Земля, Инь и Ян

⁴⁶⁴ Аристотель, Поэтика. Риторика. – Изд-во «Азбука», СПб, 2000, кн. 1, с. 59.

считают великой болезнью?» (гл. 51). Разумеется, суждения и размышления таких неразумных созданий попросту нельзя принимать во внимание, и тем более, считать рациональными или убедительными.

3. Пафос (страсти) – означает возбуждение эмоций, на базе которых и происходит убеждение. Чаще всего, успех доказательств могут гарантировать следующие чувства: радости, гнева, страха, энтузиазма, гордости. Именно на эти чувственные «рецепторы» и нацеливается Небесный Наставник.

– Во– первых, он апеллирует «к обещанию» – ссылается на желательные, хорошие результаты:

– Описание чудесного царства в Поднебесной, которое наступит по выполнении всех условий. Снизойдет небесная *ци*, придет великий мир, спустится *ци* великого спокойствия, которые принесут процветание и успех всей стране и ее жителям – гл. 51.

– Небесный Наставник пророчит всем людям долгожительство, а государству – небывалый подъем, избавление от воров и разбойников. Заканчивает это описание он экскламацией: «Ученик не должен мешать [распространению] моего текста!» На этом призыве и завершается 51– я глава.

– «Если сделать так, то в пределах и вне четырех границ (страны), все помыслы устремятся в едином направлении, настанет великий расцвет, и все в равной степени будут счастливы...» (гл. 88) – Небесный Наставник продолжает перечисление всех возможных благ, причем, уже несколько иных, чем он называл в 51– й главе.

– «с каждым днем все будет проясняться, и не будет темного (невежественного) времени, тогда день ото дня все будет упорядочиваться, а не приходить в упадок, тогда день ото дня все будет стремиться к добру, а не ко злу...» – гл. 91.

– Во– вторых, он обращается «к угрозе» – ссылка на нежелательное, например, угроза наказания, бедствия, которая ожидает настоящих людей и всю Поднебесную.

– В гл. 41 Небесный Наставник прибегает к запугиванию, что будущие поколения не смогут выжить в текущих условиях, непременно увеличится смертность в раннем возрасте.

– Аналогичные внушения страха и ужаса используются во всех исследуемых главах. Например, в гл. 51 Наставник говорит, что следование ложным текстам вызовет злую *ци*, которая, спустившись на землю, породит бедствия и несчастья, и государство потонет в страданиях. Поэтому, добавляет Наставник, «необходимо срочно пересмотреть и исправить эти тексты».

– Существует также и традиционное обращение «к жалости» – оно направлено на фигуру самого оратора, и цель его – заставить слушателей испытывать эмпатию, проявить понимание и сочувствие к говорящему. Хотя в ТПЦ встречается нечто подобное, и порой Небесный Наставник может сказать, какие ужасные наказания ему грозят за неисполнительность, и что Небо может покарать его за непослушание, неверное толкование и проч., тем не менее, вряд ли будет верным классифицировать это как отсылки «к жалости». Естественно, эти высказывания также нацелены на возбуждение эмоций, но несколько иного рода.

– В целом, стоит отметить, что, при всей своей скупости на различные «украшательства»,⁴⁶⁵ порой речь Небесного Наставника полна восклицаний, различных междометий, он часто говорит восторженно, «на подъеме».⁴⁶⁶

• Какие аргументы встречаются

Китайский исследователь Ма Цзяо 马皎 полагает, что и составитель, и предполагаемый читатель ТПЦ – люди обычные, приземленные, поэтому и в риторике употребляются по большей части те приемы, которые непосредственно связаны с их жизненным опытом и мировосприятием (хотя порой возможны и отступления от этого правила). А уровень риторического мастерства ставится в прямую зависимость от собственного опыта повествователя и ментальных

⁴⁶⁵ Об этом – см. далее гл. III

⁴⁶⁶ Эта особенность уже отмечалась некоторыми исследователями, в том числе, китайскими, например: см. 马皎。《太平经》文学研究。硕士学位论文，西北大学学位评定委员会

способностей слушающих. Т.о., очевидна ориентированность ТПЦ на окружающую действительность, чего нельзя сказать, например, о буддийских памятниках.⁴⁶⁷

Тем не менее, аргументация Небесного Наставника, даже без рассмотрения части формальной логики, весьма обширна. Выделим наиболее продуктивные модели.

1. Аргумент к уникальности

– Небесный Наставник указывает на исключительность данного исторического момента, обусловленную ниспосланием Небесами совершеннейшего текста, «от начала до конца законченного и полного»,⁴⁶⁸ который и должен постичь «всепроникающее» (гл. 41).

– В главе 88 Небесный Наставник прибегает к аргументу от уникальности, чтобы объяснить помощь Неба и Земли в искоренении людского зла: вся Поднебесная будет пребывать в великом счастье, ведь «с момента разделения Неба и Земли никогда еще не было такого», чтобы люди собрали воедино и исправили все писания, чтобы отступили варвары и Поднебесная больше не совершала военных походов, а направила все силы на поддержание внутреннего порядка и стабильности.

– Схожую идею он высказывает и в 91–й главе: «На Небе и Земле есть много зла, хаос, [который создали люди], еще никогда не получал искусного управления». И как раз чтобы обосновать, почему он поручает все заботы именно настоящим людям, говорит в той же главе: «Нужно известить настоящего человека, потому что все божества и духи сказали, что во всей Поднебесной только он любит доставлять радость и стремится познать волю Небес. Поэтому все речи и истины я должен передать именно ему» (гл. 91)

⁴⁶⁷ Ма Цзяо 马皎。Литературное исследование Тайпинцзин 《太平经》文学研究。硕士学位论文论文，西北大学学位评定委员会，2014年，第27页

⁴⁶⁸上下极毕备足

2. Аргумент регресса основан на идее приоритета предыдущего перед последующим. По мере продвижения по временной шкале, происходит деградация, упадок, «регресс».

– Например, Небо больше не посылает в мир людей мудрецов, т.к. они не смогут составить текст, превосходящий предыдущие писания. Небесный Наставник также постоянно подчеркивает несовершенство предыдущих писаний, весьма приближенных к его собственной эпохе. Но вместе с тем, не являются для него идеалом и сочинения глубокой Древности!

3. Аргумент прогресса – обратный регрессу, базируется на идее приоритета нового перед старым. Считается, что действие, совершенное после другого, содержит в себе лучшее, что имеется в предшествующем ему. К этому часто добавляется вывод о целесообразности замены старого, как отжившего свой век, новым, которое должно быть более разумным. Исходя из этого положения, Небесный Наставник объявляет, что следует создать новое, совершенное по всем аспектам, писание, которое будет превосходить все ранние сочинения. К тому же, тем же аргументом в гл. 88 он объясняет, зачем надо проводить дополнительные сверки каждые три года и пять лет, обновлять содержимое домов великого мира.

4. Аргумент к общности – можно свести к такому положению: тождественные причины вызывают тождественные следствия.

– «(Боюсь, что) совершу против них великое преступление, получу великую кару Небес и Земли» (гл. 88) – т.н. «преступление» перед настоящими людьми равносильно вине перед Небом, а значит, непоследовательность и неполнота изложения учения Небесного Наставника – то самое «преступление» – и есть причина всеобщего негодования.

– На общности причин возникновения бедствий на Небе и среди людей, Наставник строит следующее рассуждение: «Если среди людей нет болезней, то и Небеса не считают за болезни; если среди людей половина страдает от болезней, то и Небеса относят к болезням только половину...» (гл. 91).

5. Аргумент к воспроизводимости – тождественные явления имеют тождественные причины.

– Аргументом к воспроизводимости Небесный Наставник доказывает тщетность попыток Неба разрешить бедствия человечества. Хотя мудрецы древности и современности старались познать желания Неба и имели благородные цели, сами они, вопреки этому, лишь множили сомнения среди людей, сеяли ложь. По причине нехватки мудрости, они создавали несовершенные, разнящиеся в главных вопросах произведения, и это порождало несчастья в государстве. Небо и Земля вновь и вновь «посылали» премудрых мужей, но результат был одинаков, потому они осознали ошибочность своих действий и сменили стратегию, отправив на землю Небесного Наставника (см. гл. 91).

– С помощью того же аргумента к воспроизводимости, Наставник доказывает, что в работе нельзя обделит вниманием ни одно писание: он идет от частных примеров, указывая на их повторяемость, до целого класса явлений: «Если останется неверное изречение и ошибочный текст, возникнет еще одно несчастье; если их будет с десяток – появится десять несчастий, если будет с сотню...» и т.д., и доводит до индуктивного умозаключения: «Из этого следует, что все не исправленные неверные речи... порождают болезни».

6. Аргумент к авторитету – в качестве основания приводится высказывание или поступок авторитетного лица.

– В 41 гл., ссылаясь на «авторитет» (и главенствующую роль в Поднебесной) Неба и Земли, Наставник говорит о целесообразности процесса редактирования писаний.

– Наставник апеллирует к Небу и в 88 гл.: «Царь Небес спрашивает, по какой причине у [людей] Поднебесной возникают сложности в установлении мира и покоя? Божественные правители пяти стихий докладывают так...» И далее он словами «божественных правителей» повторяет свою мысль о рождении бедствий из-за отдаленности правителя от своих подчиненных и невозможности его дознаться о настроениях народа. Тем самым он, во-первых,

демонстрирует свои превосходные познания и, во– вторых, еще раз указывает на полное совпадение его слов с небесной волей. Наставник усиливает свои высказывания, прибегая к пафосу – описанию картины упадка Поднебесной, угрозы всем людям.

– Затем, необходимость строить дома великого мира Небесный Наставник выводит из почитания намерений Неба, как непререкаемого авторитета: «Поэтому нынче действуем по Небесному намерению – для добродетельного правителя великого спокойствия строим на перекрестках крупных дорог [специальные] дома, чтобы призвать верховную *ци* великого мира.». Этой фразой он объединяет аргумент к авторитету и к следствию.

7. Аргумент к свидетельству – содержит в качестве основания утверждение о достоверности факта от заслуживающего доверия лица. В умозаключении опущена большая посылка.

– Например, в гл. 51 Небесный Наставник отмечает: «Ученик говорит все верно. В моей книге, которую ученик ранее записывал (запоминал), не говорилось [об этом же]?» – и затем прибегает к цитированию своего же писания для пущего убеждения и подтверждения собственной мысли, завершая восклицанием «вот в чем верный смысл!»

В основе любой риторической аргументации лежат определенные стратегии и «схемы выдвижения»⁴⁶⁹ (те места, на которых будет концентрироваться основное внимание аудитории). Среди стратегий часто выделяют такие, как: – прямое подтверждение; – косвенное подтверждение; – прямое и косвенное опровержение; – опровержение демонстрации и проч. Небесный Наставник может использовать косвенное подтверждение, выводя из главной мысли другие положения и подтверждая их, после чего, из их истинности, он делает вывод о правильности главной идеи.

Вместе с тем, Наставник задействует сразу несколько схем выдвижения:

⁴⁶⁹ Хазагеров, 2004, с. 186-204

1. **конвергенцию** – сосредотачивает в одном фрагменте самые яркие приемы и фигуры. Речь Небесного Наставника вполне соответствует данному принципу – они концентрируются во вступлении и заключении, при отсылке к пафосу, и в «теле» основной речи практически не встречаются.

2. **сцепление** – означает повтор сходных позиций и сходных элементов. Такая схема весьма продуктивна для проповедей, т.к. представляет собой особый тип красноречия – торжественный.⁴⁷⁰ В речах другого типа сцепление может быть не уместно, т.к. оно используется для выражения сильных чувств. Сцепление – одна из ключевых схем речей Наставника, и это отчетливо видно в обилии повторов, периодов и цикличности композиции.

3. **градацию** – усиление или ослабление признака на отрезке речи. Градация часто употребляется Небесным Наставником в качестве фигуры,⁴⁷¹ но в то же время, весьма действенна и как «схема».

(3) Элокуция

Так, мы плавно переходим к другой части красноречия – элокуции. Убедительность речи, понятным образом, всегда составляла главную заботу оратора. Выразительность была нацелена на привлечение и удержание внимания, а также на легкость запоминания.

К речам выносились различные требования, например, Теофраст⁴⁷² говорил о:

– правильности – верном соблюдении грамматических и лексических норм;
– ясности – употреблении слов в точных значениях и адекватных сочетаниях;

– уместности – соответствию стиля предмету речи. Например, в религиозной проповеди неуместны просторечные выражения, ведь она соотносится с высокими духовными материями.

⁴⁷⁰ Там же, с. 196

⁴⁷¹ Об этом – далее

⁴⁷² Цит. по: Хазагеров, 2004, с. 211

Критерий красоты речи означал способность вызывать эстетические переживания. В контексте главных задач риторики, красота связывается с изобразительностью, поскольку именно благодаря ей у человека формируются различные образы и выстраиваются ассоциативные цепочки, благодаря которым легко усваивается информация. В Китае «прекрасное» считалось основной эстетической категорией (*мэй* 美) для слов и речей. В изначальном значении – это *гань* 甘, т.е., сладость, вкус – чувственное, вкусовое восприятие было характерно для речи.⁴⁷³

Если говорить непосредственно о даосской литературе, то она унаследовала мысль об «учении без слов» Лаоцзы (*буянь чжи цзяо* 不言之教),⁴⁷⁴ согласно которому знания, содержащиеся в священных книгах, трудно передать на письме обычным языком. И ТПЦ воплощает эту особенность как в изложении своей концепции, так и в объяснении доказательств. Тогда возникает закономерный вопрос: если словами не выразить сути, то как же, используя язык в качестве носителя проповедческой идеологии, по возможности ясно и полно донести смысл учения? В таком случае, необходимо задействовать более сложное абстрактное мышление и вместе с проповедником и адресатом великих истин, проникнуть вглубь того, что считается «неисчерпаемым».

Этот своего рода процесс «переосмысления» предоставил ТПЦ широкое пространство для риторики. С одной стороны, сам проповедник при передаче *дао*-пути должен прибегать к различного рода метафорам, символам и намекам, а с другой, слушатель может дать волю своему воображению и дополнить, обогатить его слова. Так, ТПЦ использует широкий спектр риторических приемов, среди которых: метафора, символизм, риторический вопрос, параллелизм, описание, контраст, гипербола, одушевление и проч.

Тем не менее, не все исследователи разделяют данную позицию, и многие, напротив, указывают на чрезмерную простоту языка Канона, изложение «без

⁴⁷³ Цзинь Хуэй 金辉, 《说文解字》: 美甘也从羊从大, 2015 年, http://js.ifeng.com/humanity/cul/detail_2015_02/13/3563727_0.shtml

⁴⁷⁴ Ма Цзяо 马皎, 2014, 22-30 页

прикрас». Так, об «очевидном отсутствии» у текста литературной изощренности у ТПЦ, которая проявляется в использовании языка, его многословности и повторяемости, говорит Б. Хендричке.⁴⁷⁵ Это не означает, что авторы упустили из виду риторические приемы и необходимость в убеждении читателей, отмечает Хендричке, однако их средства выразительности отличаются от традиционных литературных приемов, и уже сам способ речевой коммуникации придает правдоподобия и убедительности суждениям Наставника. Отсюда исследователь делает вывод, что составители ТПЦ не разделяли взгляды на литературу и «вкус» своих современников.⁴⁷⁶ Ван Мин 王明 и вовсе называет слог ТПЦ жаргонным и полным вульгарностей,⁴⁷⁷ имея в виду его «низкий» стиль и отсутствие «красоты».

Эта идея подтверждается и тем, что сам Небесный Наставник весьма холодно относится к текстовому украшательству, считая его чрезмерным и обременяющим писания излишними мотивами, отсылками. Схожие взгляды прослеживаются и у Чжу Си: «...в древних комментариях не создавали словесных украшений, но [они] были прелестны. Прелестней всего было то, что в каноне приводили только толкования по фразам и не отходили от его смысла... А современные люди, поясняя книги, стремятся создавать [в них] словесные украшения и добавляют еще риторические пояснения, всеми способами плодят сомнения».⁴⁷⁸ И хотя здесь Чжу Си толкует о комментариях, т.е., об экзегезе, легко обнаружить корреляции с учением Небесного Наставника. Более того, здесь мы, казалось бы, находим объяснение отсутствию особых «украшений» в ТПЦ, цель которого – оставить текст «прелестным» и в то же время не перегруженным уводящими от истинного смысла тропами и фигурами; дать место для воображения слушающего (читающего).

⁴⁷⁵ Hendrichke В., 2006, р. 41-42

⁴⁷⁶ Hendrichke В., 2006, р. 43

⁴⁷⁷ 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第188页

⁴⁷⁸ Цит. по: Семененко И. И., 2016, с. 91

Тем не менее, чисто логическое рассуждение, хотя бы и очень тонкое, не производит достаточно сильного впечатления на аудиторию, равно как и не способствует назиданию,⁴⁷⁹ что является одной из главных целей Небесного Наставника. Поэтому для большей впечатлительности следует призвать на помощь живые образы. Требование простоты, предъявляемое к поучительным речам, нежелательность длинных периодов и многосложных предложений, сочетается с требованием образности. Здесь на первый план выходит практическое применение и эффективность речи. Причем, под эффективностью писания понимается возможность его осуществления на практике для благодетельствования всех жителей Поднебесной.⁴⁸⁰ Небесный Наставник, со всей очевидностью, ратует за «полезность» текста, и в 88 главе, например, и вовсе говорит, что, прослушав его речь, ученик уже отплатил Небу великий долг и установил великий мир в Поднебесной.⁴⁸¹

Итак, с этих позиций, рассмотрим основные средства выразительности, служащие как для убеждения, так и для практического использования.

Прежде всего, укажем на два таких важных средства, как:

1. гипонимизация – замена общего понятия частным

– Например, для верных и неверных текстов применяется множество названий, в зависимости от ситуации. Довольно часто вместо общих понятий, таких как «речи», «тексты», «варвары» и т.п., вводятся более конкретные, причем, обычно в цепочках–перечислениях: это не просто речи, а высказывания,

⁴⁷⁹ Аверкий, 2001, с. 42

⁴⁸⁰ 马皎, 2014 年, 第 36 页

⁴⁸¹ 愚生知天已大喜矣, 地已大悦 (гл. 88) – Само понимание оказывается равнозначным «свершению», т.е. применению понятого к экзистенциальной ситуации. Понимание и практика в таком широком смысле совпадают. Схожую мысль можно найти на страницах работ Гадамера по герменевтике: «Понимание здесь всегда уже является применением». Имеется в виду применение текста, т.е. смысла канона, в жизни, на практике, а это значит, что следует «в каждый данный момент, т.е. в каждой конкретной ситуации, понимать его по-новому и по-иному». См. подробнее – Семенов И.И., 2016, с. 117; Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. с нем. под общ. ред. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. с. 366

изречения, формулировки, рецепты, наставления, увещевания; не варвары, а иноземцы, племена И и Ди, жители отдаленных районов и т.д.

2. **атрибутизация** – увеличение количества деталей, признаков.

– Не так часто можно увидеть в тексте ТПЦ, тем не менее, для определенных отрывков, в которых отражены этос или пафос, характерно нанизывание эпитетов или скопление синонимичных описательных конструкций.

• **Повторяющиеся тропы и фигуры:**

1. **Тропы** – обороты, основанные на употреблении слов в переносном значении для его усиления.

Тропы слов и предложений:

1. **эпитеты**

– 下贱暗之生 – «низкий и темный ученик»; аналогично – 童蒙 – «наивен и невежественен»;

– 子惓惓 – «ученики искренни и честны»;

– 奸猾跋臣 – «порочные, лживые, бесчинствующие чиновники».

2. **метафоры** – перенос наименования по сходству (олицетворение – уподобление неживого живому; овеществление – наоборот).⁴⁸²

– 流灾委毒之滴 (гл. 41) – «распространяются бедствия, разливается яд» – образное описание постигающих людей несчастий (*чэнфу*);

– 扫地除去 – «подмести пол, очистить [от пыли и грязи]» – под этими словами Небесный наставник подразумевает устранение всех бедствий в Поднебесной;

– 垂拱无忧 (гл. 88) «(императоры и ваны) опустят рукава и сложат руки» – не придется трудиться, будут править недеянием;

– 人民云乱 (гл. 51) «простой народ будет носиться в беспокойстве, словно тучи по небу»; мы причислили данное выражение к метафорам, поскольку в

⁴⁸² Хазагеров Г.Г., Риторический словарь. – М.: Флинта: Наука, 2009, с. 224-225.

оригинале отсутствует сравнительный союз, т.е., корректнее был бы перевод «простой народ носится тучами...»;

– 游浮文 – «текучие и бессодержательные тексты» – аналогичная ситуация, это тексты, которые «будто качаются на поверхности воды»;

– 愿天师闢示其门户 (гл. 41) – «...желаю, чтобы Небесный наставник отворил дверь [к знаниям]» – таким образом *чжэньжэни* просят Наставника растолковать им основные положения его учения;

– 吾学本 (гл. 51) – «корень моей учености» – Небесный Наставник об истоках своей мудрости;

– 胸心各有所怀善字诀事 (гл. 88) «в душе лелеют по прекрасному слову» – Небесный Наставник о том, что все люди в Поднебесной обладают своей мудростью.

3. гипербола

– 万万世不可复易 (гл. 41) – «И десятки тысяч поколений не смогут улучшить его ни на йоту» – явное преувеличение временного промежутка, с помощью которого Небесный наставник стремится продемонстрировать превосходство Всепроникающего канона;

– 万不失一也 (гл. 51, гл. 88) – «(в моей книге) нет ни единого недостатка» – дословно, Небесный Наставник заявляет, что «из десяти тысяч ни единого не упущено»;

– *сыхай сыцзин* 四海四竟 (гл. 41) – «во всем мире, во всех границах» – гиперболизированное расширение пространства;

– 帝王乃居百重之内 (гл. 88) – «императоры и ваны проживают внутри сотен дворцов»;

– 积眷眷 (гл. 51) – «накапливать мысли», думать днями и ночами (о сути истинного дао), подчеркивает радение учеников; аналогично – 旦夕宿夜, 深惟思其要意 «следует с утра до вечера и всю ночь без усталости глубоко осмысливать его главное содержание»;

– 从上到下, 从内到外, 远方无有余遗策 (гл. 88) – «сверху донизу, внутри и снаружи, вплоть до самых отдаленных мест, не останется никаких упущенных планов, прекрасных слов, чудесных рецептов».

4. **перифраз** – замена наименования предмета его словесной характеристикой, раскрывающей выделяемое свойство.

– 可谓除地之所苦矣, 可谓使帝王游而得天心矣, 可谓使万物各得其所矣 (гл. 51) «заслуживают называться устраняющими страдания Земли; дарующими покой императорам и ваннам и обретающими помыслы Неба; помогающими всем 10 тысячам вещам обрести свое место» – такие именованья даются текстам и речам, получающим «отклик» Неба; + фигура упорядоченного повтора анафора.

– 万物则生浮华 (гл. 51) – «тьма вещей породит напыщенность и расточительность», где последние два слова описывают т.н. «неверные» тексты.

– 因而各从其性 (гл. 51) – все те же неортодоксальные писания названы «беспорядочными», «запутанными»: «а потому каждый следует убеждениям тех беспорядочных (нелепых) [текстов]».

– 三合以同类相招呼 (гл. 51) – «изучив книги о дао глубочайшей, средней и поздней древности, объединив их согласно родам и подтвердив друг другом...», где правильные писания Трех Древностей названы «тремя единствами».

5. **антономазия** – замена имени собственного существительным или описательным выражением.

– традиционное обозначение Поднебесной, т.е. Китая, как «четыре морей» – *сыхай* 四海;

– *чжэньжэни* в прямой речи называют себя *юйшэн* 愚生, глупые ученики;

6. **мейозис** – противоположен гиперболе; преуменьшение свойств объекта.

– 数少少 (гл. 88) – «но число их слишком ничтожно» – Небесный Наставник о прекрасных изречениях народа; подается на контрасте с «огромными расстояниями», отделяющими их от государя и которые должно преодолеть – *万万里* сотни миллионов ли.

– 不失铢分也 (гл. 91) – «мое сочинение не упускает и единого *чжусу*» – т.е., передает учение Неба в чистом виде, указывает на его совершенство, т.к. *чжусу* – мельчайшая единица веса.

7. **гипофора** – близка к риторическому вопросу; такой вопрос, который произносится для поддержания и направления мысли (не требует ответа).

– 是不大剧病邪? (гл. 51) – «Разве это не великая и ужасная болезнь?» – вопрошая так, Небесный Наставник продолжает свою мысль и объясняет, из-за чего возникает болезнь и как можно миновать такой участи. Т.е., данный вопрос послужил ориентиром для дальнейшей речи.

– 何言天哉? (гл. 51) – «К чему же нам еще говорить о Небе?» – этой фразой Небесный Наставник действительно завершает разговор о долге перед Небом и переводит его на свое писание.

– 天使之子问乎哉 – «Это небеса вынудили вас [задать вопрос]?» – выступает вводной фразой в речи Наставника.

II. **Фигуры** – изощренные сочетания слов

A.) Фигуры слова:

1. **анафора** – фигура упорядоченного повтора, предполагает повтор слова или оборота в начале параллельных конструкций.

– 何疑、何睹、何见 – «...какие есть сомнения, что [вы] внимательно рассматривали, что видели?» (повтор структуры хэ 何– каковы...);

– 无可复作，无可复益，无可复容言 – «...невозможно снова что– либо создать, невозможно снова что– либо добавить, невозможно снова позволить какие– либо высказывания» – идеальная характеристика всепроникающего канона;

– 下及凡民之辞语，下及奴婢 – «[надо]... опустить их до уровня языка простого народа; надо опустить их до слуг и рабов» – высказывание *чжэньжэней* о собираемых и редактируемых текстах древности и современности;

– 愿与子共是天地，愿与子共安之 – «вместе с учеником хочу удостоверить в правильности Небо и Землю, желаю вместе с учеником даровать им покой»;

– 如得一善字，如得一善诀事 – «Если [свиток] содержит одно ценное выражение, содержит одну ценную инструкцию...», то следует зафиксировать их и выписать отрывок – поучение Небесного наставника относительно компиляции текстов.

2. **эпифора** – фигура, противоположная анафоре. В ее основе лежит повторение одних и тех же компонентов *в конце* каждого отрезка высказывания.

– 时出河洛文图及他神书，亦复不同辞也。夫大贤圣异世而出 ...亦复不同辞 – «...временами появлялись тексты и карты из Хуанхэ и реки Ло и другие божественные тексты, но они отличались в своих высказываниях. Великие достойные люди и мудрецы появлялись в разное время..., и они тоже отличались в своих высказываниях»;

– 人悉老终，吾独得在，而吾先人子孙尽已亡，而吾独得不死 (гл. 51) «все люди стареют и умирают, я один по-прежнему живой; мои предки, как и сыновья и внуки – все уже скончались, а я один еще жив» – настоящий человек о своем долгожительстве;

– 文书内乱，人亦内乱 «...в текстах и записях – беспорядок, в сердцах людей – тоже беспорядок» – Наставник объясняет, почему Поднебесная не может избавиться от бедствий;

– 观视上古之圣辞，中古之圣辞，下古之圣辞 (гл. 51) – «нужно лишь взглянуть на изречения совершенных мудрецов глубочайшей древности, изречения мудрецов средней древности, изречения мудрецов поздней древности»;

– 无遗算，无休言，无废文也 – «(чтобы) не было промахов и недостатков, не было прерванных речей, не было бесполезных текстов и книг» – Небесный Наставник объясняет, для чего надо проводить сверку текстов, сообразовываясь со степенью просветленности людей.

3. **зевгма** (разновидность эллипсиса) – в начале сложного предложения главный член реализуется, тогда как в последующих – опускается. Зевгма употребляется при описании процессов собирания и сличения писаний (гл. 41). Среди других примеров зевгмы можно перечислить:

– 喜则祐帝王也，今使无事而长游也 – «В радости своей (Небеса) будут оказывать покровительство государю, и жизнь станет безмятежной, и все будут веселиться и долго не знать печали». В предыдущем предложении упоминалось главное действующее лицо – «Тогда Небо и Земля возликуют и возрадуются...», но далее – опущение подлежащего.

– 必且互置吾文，而更大忿天... «(они) непременно поставят с ног на голову все мои тексты и еще больше рассердят Небо...» Ранее говорилось о простых людях – *сужэнь* 俗人.

4. синтаксический параллелизм – фигура неупорядоченного повтора.

– «встречалось непонимание, бывали упущения» (俱有不达，俱有所失) и «каждый чего– то не достигал, у каждого были достоинства и недостатки» (各有不及，各有短长) – гл. 41;

– 乃后天地之病，且悉除去也；帝王之治，且一大安也 – «Тогда Небеса и Земля избавятся от всех болезней; тогда правление императоров и *ванов* ознаменуется великим миром»;

– 小知自相与小聚之，归于中知；中知聚之，归于上知；上知聚之 (гл. 51) – «Те, кто мало смыслят, будут сами собираться в малые группы вести обсуждение и сообщать людям среднего понимания; те, кто понимают на среднем уровне, будут собираться для обсуждения и сообщать людям наивысшего понимания, а группы высших...» – двойным подчеркиванием выделен стык – повтор на границе двух смысловых отрезков. В следующей реплике Наставника реализована та же фигура, но здесь не приводится.

– 以为天经也；拘校上古、中古、下古圣人之辞，以为圣经也；拘校上古、中古、下古大德之辞，以为... – «...сделать из них Небесный канон; собрать и

отредактировать сочинения мудрецов глубочайшей древности, средней древности и поздней древности и сделать из них канон Мудрости; собрать и отредактировать сочинения мужей высшей добродетели глубочайшей древности, средней древности и поздней древности и сделать из них канон Добродетели...» – пример эпанафоры, т.е. сочетание анафоры и эпифоры, повторения как в начале, так и в конце структуры;

– 人自各有本事; 凡书文, 各自有家属 (гл. 51) – «у всех людей есть дело, касающееся корня, и все тексты и книги принадлежат к своей школе»;

– 正言详辞必致善, 邪言凶辞必致恶 – «Верные слова и благие изречения непременно должны привести к наилучшим результатам, а ложные слова и опасные изречения – к ужасным и злым» (гл. 51);

– некоторые реплики Небесного Наставника полностью выстроены при помощи фигуры параллелизма, таковы, например, его пояснения устройства домов великого мира: 天有五行, 亦自有阴阳; 地有五行, 亦自有阴阳; 人有五行 ... «У Неба есть пять превращений, и каждое [превращение] имеет *инь* и *ян*; у Земли есть пять превращений, и каждое имеет *инь* и *ян*; у человека...» и т.д.

5. эксплестия (заполнение) – фигура, состоящая в добавлении к словам, выражающим основное содержание мысли, слов или оборотов, увеличивающих размер фразы или оттеняющих это главное содержание второстепенными элементами содержания.

– 尽悉知究 – «до конца понять и овладеть», включающее «ознакомиться в деталях» – *цзинси* 儘悉, познать *чжи* 知, вникать *цзю* 究»;

– 真文正字善辞 – «настоящие тексты, правильные термины и ценные высказывания»;

– 宁究洽达 – «разве не исчерпал ее, не привел в согласие, не усвоил до конца?» – Наставник выспрашивает настоящего человека, понял ли тот суть его книги, используя целый ряд квазисинонимов.

– 灾变怪疾病 – «бедствия, несчастья, аномалии, болезни и эпидемии»

– 时乱时不平 – «время от времени возникают беспорядки, время от времени нет спокойствия»

б. градация

– 卷得一善，十卷得十善，百卷得百善，千卷得千善 (гл. 41) – «...в одном свитке содержится одно ценное выражение, в десяти свитках – десять, в ста – сто, в тысяче – тысяча...».

– Еще один пример градации (от текстов глубокой Древности до поздней): ...或上古神文未及言之，中古神文言之；中古神文未及言之... (гл. 91) – «...иногда священные тексты глубокой древности не успевают изложить всю суть событий, тогда тексты средней древности говорят за них; когда тексты средней древности не управляют с описанием сути вещей, то...».

– такой же прием – в гл. 51: 以一况十，十况百，百况千，千况万，万况亿 – «Одно дело сравнить с десятью, десять – с сотней, сотню – с тысячью, тысячу – с десятком тысяч, десять тысяч – со ста миллионами».

Б.) Фигуры мысли:

1. риторическое восклицание:

– 噫，真人愚哉！ – «Ах, как неразумен настоящий человек!» (гл. 91), или
– 精哉真人问事！ – «Какие искусные вопросы задает настоящий человек!» (гл. 41).

– 何况于子哉！ – «Что уж говорить об ученике?!» (гл. 51)

– 而一时示教下古众贤明，共拘校古今之文、人辞哉！ – «...неожиданно принимается наставлять достойных и просвещенных людей поздней древности, чтобы они собирали и редактировали старые и новые тексты и высказывания людей!» – это пример из речи *чжэньжэней* в главе 51; передает реакцию *чжэньжэней* на слова Небесного наставника – их крайнее удивление.

2. риторический вопрос:

– 帝王使子难问耶？其投辞何一工也！ (гл. 88) – «...поэтому – то государь и послал учеников задать такие сложные вопросы? Вот отчего их формулировки

так искусны!» – соединение риторического вопроса и восклицания в одной реплике Небесного Наставника.

– 天安能空除灾哉? (гл. 41) – «Как может Небо без всякого основания устранить бедствия?!» – реплика Небесного наставника; Небеса не могут устранить бедствия, если люди не будут следовать предписаниям.

– 吾言而不正天道? (гл. 51) – «Разве могут мои речи не исправить небесное дао?» – вопрошает Небесный Наставник.

– 曾不烦乎哉? – «Разве не слишком ли это затруднительно?» – говорят *чжэньжэни* относительно процедуры собирания текстов со всей Поднебесной.

– 安知内独为阴阳天地之大病乎哉? (гл. 51) – «Где уж им понимать, что как раз их (неверные тексты) Небо и Земля, Инь и Ян считают великой болезнью?» – о глупых людях современности

– 安得不力为之乎? – «Хоть это и сложно, как можно не вкладывать в это свои силы?» – ответная реплика Небесного наставника.

– 自若愚耳, 诚无知乎? – «Ученик по-прежнему настолько глуп и действительно не понимает этого?» – вопрос Небесного Наставника.

– 真人尚乃言如此, 俗人何以可晓乎? (гл. 41) – «Если настоящий человек и тот говорит такие слова, то как же смогут уразуметь это простые люди?» – размышления Наставника относительно степени доступности его учения.

– 是非国家之大贱耶? (гл. 91) – «Разве это не великий разбой для страны?» – Небесный Наставник о распространении неверных речей.

3. ЭТИМОЛОГИЯ – раскрытие значения слова через его происхождение или значение составляющих.

– См. гл. 41: 大者, 大也, 行此者, 其治最优, 大无上。洞者, 其道德善悉, 洞洽天地阴阳表里 – «Великий» означает большой. Правление тех, кто следует этому писанию, наиболее превосходно и велико настолько, что ничто не может с ним сравниться. «Дун» означает, что его путь и добродетель, [знания] о добре и зле проникают до Неба и земли, Инь и Ян, внутреннего и внешнего...».

III. **Амплификации** – обороты, в которых сочетаются черты тропа и фигуры.

1. **сравнения** (比喻 *бию*) – обороты с «как», «как будто», «словно», «подобно», относятся к амплификациям по сходству.

Для выражения сравнения в ТПЦ задействованы *би жо* 比若, *ю ю* 犹, *ю жо* 犹若. Ма Цзяо 马皎 выделяет в ТПЦ два типа сравнений: 1. с предметами из мира людей, и 2. с социальными явлениями.⁴⁸³ Главную причину исследователь видит в том, что ТПЦ был ориентирован на простых людей, т.е. объектом его проповеди выступали все жители Поднебесной, а также он был составлен даосскими священниками и, предположительно, литераторами невысокого статуса. А потому употребление сравнений и метафор, связанных с организмом человека или с общественными отношениями, не только обосновано, но и эффективно.

Например, в качестве сравнений с человеческим телом, он приводит уподобления глазам, ушам, туловищу, костям и плоти. Они наиболее просты как для понимания, так и для воспроизведения. Вместе с тем, поскольку тело человека также населено духами, а его части увязаны по системе соответствий со стихиями, временами года и космическими телами, довольно часто можно встретить сравнения, основанные на принципах *усин*. Под вторым типом сравнений понимается, например, уподобление Неба отцу, а Земли – матери, использование отсылок к семейным отношениям, подданным – подчиненным, соседним землям, общественным связям.

– 若丝发之间 (гл. 41) – «они станут так тесно прилегать друг к другу, как волосы на голове», в отношении ценных выражений и ценных инструкций простого народа (*жо* 若 – связка, вводящая конструкцию уподобления);

– 比与阴日而除云无异 (гл. 41) – «исчезнут, подобно тому, как солнце разгоняет хмурые тучи» – об избавлении от несчастий и бедствий, если

⁴⁸³马皎, 2014, 22-30 页.

употреблять в дело писание Небесного наставника (сравнительная конструкция *бию... уи* 比与... 无异). Сюда относятся сравнения с событиями и явлениями прошлого:

– 与先圣贤无异也 – «как и было при прежних мудрецах и достойных людях» (*ю... уи* 与... 无异); – 常当若此 «как и впредь» (*жо* 若);

– 状与天地神灵相似 – «состояние сходно с божественным началом Неба и земли» (конструкция уподобления – *ю... сянсы* 与... 相似), когда речь заходит о мире, который можно будет достигнуть, следуя заветам Наставника.

– 羞俗人陈忤相高上也 (гл. 51) – «словно заурядные люди, которые беспорядочно излагают те нелепые тексты и сравнивают, кто лучше, кто хуже» – нелестное для *чжэньжэней* сравнение с «темными» людишками.

– 吾虽先生，志不及子也 – «хотя я и был рожден раньше тебя, но устремления мои не выдерживают сравнения с твоими» (гл. 51)

– 神祇之谪人，不可若人得远避而逃也 – «Духи неба и земли карают людей, и нельзя скрыться в отдаленном месте и избежать наказания, как возможно это, когда начальники наказывают людей».

2. развернутые метафоры

– 欲乐见理，若人有剧病，故乐见治也 (гл. 51) – «они (небесные узоры) сами радостно стремятся получить исправления, все равно что люди, страдающие от тяжелой болезни, с радостью хотят получить лечение» – небесные узоры одушевляются и сравниваются с людьми.

– 剧病不以时治也，到于死亡；天文不治正，至于大乱 – «Если человека вовремя не излечить от тяжелой болезни, это приведет к смерти; если небесным узорам не придать порядка, произойдет великое несчастье» – продолжение метафоры в последующих репликах Небесного Наставника.

– 比若人常行病人害人，人亦怨咎之不耶? (гл. 91) – «Это разве не то же самое, когда люди часто докучают другим людям, причиняют им вред, а те в

ответ обвиняют их?» Очевидно, здесь мы обнаруживаем также риторический вопрос.

3. противопоставления

– 吾不同空语耳 – «Я не похож на тех людей, что говорят пустые речи...» (Небесный наставник о себе);

– 吾之为书，不效言也，乃效征验也 – «Писание, которое я создал, предлагает не речи, а предлагает доказательства».

– 不乐人与其钱财奇伪之物也，但乐人共理其文 – «Небо не радуется от того, что люди даруют ему деньги и ценности и всякого рода удивительные и фальшивые предметы роскоши, и радуется, когда люди совместно приводят в порядок его тексты»

– 其中善者，以类相从；除其恶者，去其复重 – «Лучшие из них расположить по родам, а худшие – удалить, избавить от повторов» – о правилах собирания текстов в домах великого мира.

3. регрессия – фигура, сущность которой состоит в том, что сначала объекты называются вместе, а затем описываются подробно по отдельности.

– Например, в гл. 41 сперва называются все каноны – мудрости, достоинства и т.п., а затем последовательно излагается, как требуется их составлять.

Отдельно можно упомянуть **периоды** – семантико-структурное единство, где два или более самостоятельных предложений соединены тождеством темы в смысловые блоки.⁴⁸⁴ Периоды особенно важны для поучительных и проповедческих речей, для которых не страшно повторение одного и того же. Ведь поучения говорятся не для услаждения и не для развлечения слуха, а для назидания, а потому, напротив, следует многократно повторять ключевые пункты.

⁴⁸⁴ Кузнецова А.А., Культура русской речи. Энциклопедический словарь-справочник. М., 2007, с. 464-466.

IV. Глава четвертая. Поэтика диалога

В предыдущих работах мы не прибегали к рассмотрению научных подходов к диалогу и причисляли «разговор» Небесного Наставника с настоящими людьми к данной категории, цитируя слова наиболее авторитетных исследователей памятника. Так, «диалогом» разговор в ТПЦ называет Б. Хендричке, причем, наиболее типичным для китайской философской мысли – диалогом учителя с учениками.⁴⁸⁵ Аналогичные соображения высказывают по этому поводу и многие другие зарубежные и отечественные синологи, например, Г. Эспесет, М. Кальтенмарк, Е.А.Торчинов и др. Диалог не представляется проблемой и для большинства китайских исследователей, в работах которых часто фигурирует определение «диалог» по отношению к ТПЦ и без каких-либо предварительных пояснений проводится уже более дробное деление самих форм Канона.⁴⁸⁶ Однако, несмотря на кажущееся единство мнений, существующее по данному вопросу, и как следствие – тенденцию к игнорированию этой темы, не следует применять к ТПЦ термин «диалог» лишь в виду чисто внешнего, формального сходства. Ведь, как известно, далеко не всякую беседу можно отнести к категории диалога с научной точки зрения.

Одной из главных проблем в методологии диалога является привычность и обыденность самого слова «диалог», частое употребление в различных культурных, исторических, политических контекстах, вследствие чего имеет место разрастание содержательной стороны понятия. Идею диалога как первичной формы коммуникации в истории онтогенеза последовательно высказывали академик Л.В. Щерба, Л.П. Якубинский, Л.С. Выготский и др.⁴⁸⁷ Наряду с его «культурным» происхождением, они отмечали и его глубокую

⁴⁸⁵ Hendrichke, 2006, p. 43-47.

⁴⁸⁶ См., например, Линь Фуши (林富士), 1998; Сюн Дэцзи (熊德基), 1962. Краткий очерк всех выделяемых в ТПЦ стилистических форм (в том числе, и японских исследователей) приведен в работе Эспесета, раздел «Les “strates” textuelles» – see Espeset, 2002, p. 71-73.

⁴⁸⁷ Такими же свойствами наделял дискурс в форме диалога и М. М. Бахтин, указывая, что отсюда очевидна и его ведущая роль в литературном творчестве, берущем начало в реальной жизни.

«биологичность». Диалог, являясь несомненным явлением культуры, в то же время в большей мере явлением природы, чем монолог, именно отсюда проистекает его естественность и вовлеченность в ежедневное общение.⁴⁸⁸ Поэтому в определении его границ, исходят либо из «интуитивно понятного» определения; либо, наоборот отстаивают чистоту его толкования.

Сперва обратимся к чисто лингвистическому определению диалога и посмотрим на формальное отражение структуры реплик в ТПЦ.

Наиболее типичная схема обмена репликами между Небесным Наставником и учениками незамысловата: разговор открывает зачинающий вопрос настоящего человека, в качестве обязательных атрибутов содержащий фразы вежливости; в ответ идет краткая похвала из уст Небесного Наставника; затем – уточнение вопроса учеником, и наконец – весьма продолжительное объяснение учителя, перемежающееся краткими эмфатическими вставками ученика. В конце, после того как Небесный Наставник получает подтверждение ученика об ознакомлении с информацией и ее принятии, происходит переход к новой теме и повторение прежней структуры. Т.о., беседа как бы членится на циклы, при этом, видна довольно четкая разбивка по речевым периодам. Такая схема реализуется, например, в начале 55-й главы и основной части 91-й, и встречается во всех рассматриваемых главах. Несколько модифицированный вариант – при сохранении прежней темы; тогда, перед долгой увещательной речью, Наставник, вместо похвалы, может сетовать на глупость и отсталость ученика. В таком случае, цепочка реплик меняется – удлиняется, членится на более мелкие фразы, Небесный Наставник и *чжэньжэни* начинают выражаться короче и проще, но вместе с тем, значительно увеличиваются дублирующие высказывания и фразы вежливости.

Продемонстрируем эти изменения на примере из 91-й главы «Сверка и редактирование текстов трех Древностей»:

⁴⁸⁸ Якубинский Л.П. Избранные работы: Язык и его функционирование. – М., 1986. – С. 17-58

[У:]– Хотелось бы спросить, Небо и Земля пребывают в беспорядке и ужасных болезнях, так почему же они больше не рожают добродетельных мудрецов?

[Н:]– [Небо и Земля] изо всех сил старались породить великих мудрецов для следующих поколений, только все было напрасно.

– Почему же?

– Ах, как неразумен настоящий человек! Я говорил уже об этом ранее.

– Низкий и темный ученик полностью невежествен и никак не может дознаться до истины.⁴⁸⁹

Ранее речь шла о необходимости сверки и редактирования текстов трех Древностей, теперь же, задавая открытый восполняющий вопрос, ученик обращается к новой теме – приведение в мир мудрецов как способ разрешения проблем Неба и Земли. Из последующих наставлений *тяньши* мы узнаем обо всех изъянах этого метода, порожденных недостатком знаний у мудрых людей. Первая реплика Небесного Наставника, со всей очевидностью, не проливает свет на эту проблему, и ученик спрашивает вновь – теперь его вопрос наводящий, подталкивающий разговор в определенном направлении. Однако ответной репликой Небесный Наставник обвиняет его в недалекости и недостаточном усердии, заметно его неудовольствие, поскольку оказывается, что предыдущей фразой он ссылался на свои более ранние изречения. Но ученик «проваливает» эту проверку и обращается за помощью к этикетным выражениям, соглашаясь с приписываемой ему глупостью и неразумностью, но все же не отступая от намечающейся линии разговора.

Далее, за рамками цитируемого отрывка, Наставник еще немного журит ученика, описывает ужасные последствия такого нерадивого отношения к его поучениям, используя, как мы отмечали, аргумент к общности и прибегая к амплификациям, но затем вспоминает о своей прямой обязанности перед Небом доносить истину до настоящих людей и пускается в разъяснения. Изложение

⁴⁸⁹ Здесь и далее – текст Канона приводится в переводе автора.

вновь обретает уже привычный нам вид, где за одним положением непременно следует другое, и образуются цепочки типа: «если А, то В; если В, то С...»

Т.о., типичное вопросно-ответное построение с превалированием реплик Небесного Наставника нарушается или как-либо видоизменяется, главным образом, в момент смены темы, выдвижения нового топика. В них отчетливо видно чередование реплик Наставника и учеников, что важно для понятия диалога;⁴⁹⁰ можно легко идентифицировать причинно-следственные связи между ними. Т.е., выражаясь словами советского лингвиста Л.П. Якубинского, отражена перемежающаяся форма взаимодействий, «происходят быстрые смены акций и реакций индивидов»⁴⁹¹ что характерно для диалога. Обмен высказываний в целом регулярен, а их смысл и содержание напрямую зависят от понимания или непонимания речевой деятельности друг друга. Регулярность же и способность соответствующе реагировать на высказывания говорящего, по определению Т.Г. Винокура, являются конституирующими для диалоговой коммуникации.⁴⁹²

Более «живое» общение характерно также для конца глав, где происходит довольно быстрое чередование фраз Наставника и учеников. Однако реплики эти по большей части заключительные, в них могут подводиться итоги разговора, или, что типичнее, воспроизводиться последние советы Небесного Наставника, «сдобренные» клишированными фразами. Например, в гл. 51 читаем:

[Н:] – *Ученик не должен мешать [распространению] моего текста!*

[У:] – *Да-да. Не осмелюсь утаивать [его и не передавать]. Получив объяснения Небесного наставника, не премину передать их [императорам и ванама]. [А если буду] скрывать их, боюсь, это будет расценено, как тяжкое преступление, ...*

⁴⁹⁰ Щерба Л.В. Избранные работы по русскому языку. М., 1957, с. 115

⁴⁹¹ Якубинский Л.П. О диалогической речи // Якубинский Л.П. Избранные работы. Язык и его функционирование. М., 1986, с. 25

⁴⁹² Винокур Т.Г. Диалог // Русский язык: Энциклопедия. М., 1997, с. 119

– То, что говорит ученик, и вправду превосходно! [Видно, что он уже] обрел намерения Неба, а потому ученик достоин считаться вернувшимся Небу самый большой долг.

– Да-да. И верно, необходимо вернуться на место самосовершенствования, поразмыслить над ними с глубочайшим вниманием, забыв о лености.

– Хорошо, ступай. И больше не сомневайся».

Во-первых, Наставник предостерегает настоящего человека – не создавать препоны для распространения его писания в народе. Во-вторых, *чжэньжэнь* подтверждает свою готовность исполнить возложенное на него дело, не только зеркально повторяя фразу Наставника, но и расширяя ее, чтобы продемонстрировать осведомленность в вопросе. Упоминание о наказании – как отсылка к прошлым речам Наставника, поскольку ранее именно он апеллировал к «санкциям», которые могут ввести против него Небеса. В-третьих, в реплике Наставника следуют друг за другом сразу несколько клишированных фраз – похвала ученику, воодушевление на дальнейшую работу по самосовершенствованию. В то же время, просвещенный учитель отмечает, что своими наставлениями он помог *чжэньжэню* обрести помыслы Неба, что, в свою очередь, означает снятие морального бремени с ученика – он может отплатить Небу за его благодетель. В-четвертых, ученик сам изъявляет желание уединиться и переосмыслить все то, что довелось услышать от Наставника, который полностью поддерживает его инициативу. Последнее напутствие *тяньши* – «больше не сомневаться», может трактоваться просто как «не задавай больше вопросов». Опять же, можно легко выявить взаимосвязь реплик, реакциями на какие слова они явились. Также отдельно следует отметить самостоятельное введение учеником в разговор нового пространственного локуса – «места совершенствования».⁴⁹³

Однако подавляющую часть исследуемых глав можно отнести к диалогу с лингвистической точки зрения лишь с большой долей условности, поскольку в

⁴⁹³ О нем подробнее – см. гл. II настоящей работы

ней отсутствует перемежение фраз Наставника и настоящих людей, и раскрытие получают в основном только положения учителя. Реплики учеников сведены к минимуму, вплоть до того, что временами речь Небесного Наставника разрастается до полноценного монолога. Один из самых больших монологов Наставника, ни разу не прерываемый аффективными репликами *чжэньжэней*, можно встретить в главе 88: учитель со всеми подробностями описывает механизм работы «домов великого мира» и все связанные с этим процедуры. Он открывает свою речь словами о «Всепроникающем каноне» и заканчивает ее также похвалой собственному писанию, восклицая: «В моей книге ничего не упущено, разве это не великая радость?» Далее между рассуждениями Наставника «вклиниваются» краткие реплики настоящих людей, т.е., теряется формальная монологичность, но в смысловом плане вставки *чжэньжэней* не играют какой-либо заметной роли. Если взглянуть на структуру 88-й главы в целом, она представляется более однородной и монолитной по сравнению со всеми другими рассматриваемыми частями: примерно в половине между коммуникантами отсутствует взаимодействие любого вида, а нарушение типичного построения разговора скорее является не закономерностью при смене темы, а исключением.

Тем не менее, по мнению М.М. Бахтина, такой монологичный характер суждений вполне естественен для диалога. Более того, он полагает монологичной каждую реплику, говорит о ней как о предельно коротком монологе.⁴⁹⁴ Тем самым он предупреждает против узкого понимания диалога как быстрой упорядоченной смены реплик говорящих. А советский филолог Л.П. Якубинский относит форму обмена монологическими репликами к особому роду промежуточных явлений между крайними точками «диалогового континуума».⁴⁹⁵ Можно было бы предположить, что такое описание наиболее удачно ложится на реалии ТПЦ, однако относить разговор к этому

⁴⁹⁴ Бахтин М.М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского познания. // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979, с. 296.

⁴⁹⁵ Якубинский Л.П., 1986, с. 26.

«промежуточному явлению» диалога будет не совсем верно. Отнюдь не все реплики *чжэньжэней* или того же Небесного Наставника соответствуют критериям монологичности, прописанным Л.П. Якубинским. Например, в главе 51 объемные реплики Небесного Наставника могут прерываться лишь краткими уточняющими или наводящими вопросами *чжэньжэня* (напр., «почему же так происходит?»), сам же он при этом не пускается в долгие рассуждения, т.е., обмена суждениями не происходит.

Итак, представленная в ТПЦ ассиметричная позиция между участниками коммуникативного акта, где доминирующая роль отводится «просвещенному учителю»,⁴⁹⁶ порой ведет, как мы выяснили, к полному исключению какого-либо обмена мнениями и даже просто фразами. А это уже способствует трансформации «диалога» в просветительский, популяризаторский монолог.⁴⁹⁷ Некоторые ученые, выделяя т.н. «монологи со слушателями» и «отдельные монологи»,⁴⁹⁸ отмечают и явление диалогов, внешне схожих с монологами на публике. Таковы, по определению китайского исследователя Лин Цзяньхоу 凌建侯,⁴⁹⁹ «Беседы и суждения» Конфуция, «Ответ Чускому вану на вопрос» Сун Юя, «Семь увещаний» Дунфан Шо и проч.,⁵⁰⁰ где ученость и эрудированность вопрошающего и отвечающего сильно разнятся, а потому их «беседы» приобретают вид поучения глупых учеников мудрым и просвещенным учителем. Прерогатива учителя в таком случае не только очевидна, но и вполне естественна.

⁴⁹⁶ Рязанова С.А. Новый подход к литературной традиции и особенности риторики в Тайпинцзин. Курсовая работа, М., 2020, с. 33

⁴⁹⁷ Такой «морализаторский» монолог свойственен, например, речам Цицерона. См. *Nurothekai*: сборник статей по истории античной педагогической культуры / Под ред. В.К. Пичугиной. – М.: Неолит, 2017. (Вып. 1. Концепция воспитания культурой Марка Туллия Цицерона)

⁴⁹⁸ 凌建侯. 文学话语的对话性分析. 北京大学 外国语学院. 社会科学家. 2012年7月. 11页.

⁴⁹⁹ Там же, 页 12

⁵⁰⁰ Приводимая здесь цитата вовсе не означает, что мы разделяем позицию китайского исследователя; она лишь призвана продемонстрировать разительное различие в восприятии формы философских текстов.

Однако ассиметричность фразовой структуры может быть продиктована и другими причинами.⁵⁰¹ Иногда монологизирование возникает благодаря особой интересности и захватывающему содержанию речи, так что слушающий не в силах остановить или перебить своего оппонента.⁵⁰² Такая причина выглядит достаточно обоснованной, в частности, в контексте «просветительских» бесед учителя с учениками. Для подтверждения этой мысли приведем несколько цитат из ТПЦ: *«Прекрасно! Превосходно! Если бы [только что] не расспросили об этом Небесного наставника, не смогли бы понять этого!»*⁵⁰³ Так восклицают настоящие люди после объяснения Небесного Наставника о смысле сооружения на перекрестках больших дорог домов великого мира. Начальные эмфатические частицы в целом характерны для реплик учеников и самого *тяньши*, но следующая фраза не совсем типична. В ней *чжэньжэни* засвидетельствовали свое почтение к учителю, а также подвели итог его длинному рассуждению. По сути, они называют «проповеди» учителя беспрецедентным источником информации, а значит, его самого – единственным, кто мог бы до них эту информацию донести. Поэтому не удивительна реакция *чжэньжэня* на слова учителя: *«Чунь теперь увидел, как просветленный учитель исправляет все тексты и все книги, говорит от имени Неба. Я в ужасе, поражен и изумлен!»*⁵⁰⁴

Настоящий человек вдохновенно, кротко внимает словам Наставника и не осмеливается даже вставить слово, пока учитель сам не посчитает нужным увериться в его прилежании. Аналогичная ситуация – в гл. 91 «Сверка и редактирование текстов трех Древностей», где ученики сами признаются в благоговении перед Наставником: *«Такой глупец, как я, с почтением внимает [вашим словам] и особенно страшится великого закона Неба».*⁵⁰⁵ К тому же, следует помнить, что ученики часто сами вопрошают Небесного Наставника,

⁵⁰¹ Вопрос «учености» и авторитетности в ТПЦ еще будет рассмотрен далее в рамках диалога

⁵⁰² Якубинский Л.П., 1986, с. 27

⁵⁰³ 善哉善哉！响不及天师力问，不得知之也 (гл. 88)

⁵⁰⁴ 纯今见明师正众文诸书，乃为天谈也。吾恐！悵惊 (гл. 51)

⁵⁰⁵ 愚生谨以觉矣，甚畏天法 (гл. 91)

традиционные формы вопросов таковы: «Желаем еще услышать [от Небесного наставника] объяснения»; «Желаем спросить об одном деле»⁵⁰⁶ и т.п. Поэтому логично, что они не перебивают учителя и слушают все его объяснения на свои вопросы.

Возвращаясь, к признакам диалога, заметим, что, несмотря на значительные расхождения, большинство исследователей выделяют такие неотъемлемые характеристики диалогической речи, как общение двух людей, форма ситуативно обусловленных речевых поступков, направленность на разрешение конфликта и проч.⁵⁰⁷ И здесь возникает существенное затруднение, а именно: между сколькими персонажами осуществляется разговор в ТПЦ, и всегда ли диалог есть разговор двоих?

Как мы отмечали в предыдущих работах, точно установить, сколько коммуникантов задействовано в ТПЦ, весьма нелегко, в виду частого упущения грамматических показателей категории числа в *вэньяне*. Но количественный состав участников – важная характеристика разговора, поэтому необходимо хотя бы примерно определиться с их численностью. В этом нам могут помочь, во-первых, числовые указатели, и во-вторых, редко, но все-таки используемый модификатор *чжу* 诸 «все». Его употребление вместе с титулом «настоящих людей» можем встретить в следующих фразах Небесного Наставника: «Как глубоко размышляют настоящие люди!» (诸真人思念剧也, гл. 88); «Итак, пусть настоящие люди рассказываются поудобнее, а я начну свои разъяснения» (诸真人安坐, 方为真人悉说之, гл. 88). Помимо «настоящих людей», *тяньши* может называть своих подопечных просто «учениками» – *ди цзы* 弟子 (или *цзы* 子): «Сегодня Небо послало всех учеников выспросить [у меня] об этом [деле]» (天使诸弟子问是, гл. 88). Числовые указатели употребляются на протяжении всей

⁵⁰⁶愿请问一事;愿请问一事 (гл. 88)

⁵⁰⁷ Searle J.R., Vandervecken D. Foundations of illocutionary logic. – Cambridge, 1985. – XI., p.

88-й главы, например: «*Шестеро настоящих людей, надеюсь, понимают это?*» (六真人知之耶?); «*Шестеро настоящих людей уже познали это*» (六真人已知之矣); или: «*Настоящие люди с четырех сторон света поклонились дважды*» (六方真人再拜).⁵⁰⁸ Интересно, что данная цифра названа исключительно в 88-й главе, и больше в исследуемых главах не фигурирует.

Вместе с тем, в главе 51 намечается обратная тенденция – там в роли собеседника Небесного Наставника указан только один настоящий человек по имени Чунь: «*Чунь теперь увидел, как просветленный учитель исправляет все тексты и все книги*» (纯今见明师正众文诸书). И далее Чунь называет сам себя личным местоимением «я» у 吾, что раньше встречалось только в репликах Небесного Наставника: «*Я в ужасе!*» (吾恐!). Также местоимением «я» называет себя Чунь и в других частях разговора, например: «*Я и сам часто в душе питаю добрые намерения, и корень моей учености в том, что я размышляю над добротой*» (吾所以常独有善意者, 吾学本以思善得之) и далее. Кроме того, впервые упоминаются некоторые факты из его биографии; мы узнаем, к примеру, что у *чжэньжэня* были сыновья и внуки, но все они скончались на старости лет, и только он по-прежнему жив, благодаря ниспосланной благодати Неба, – все это он рассказывает сам в проникновенной речи к Небесному Наставнику.

Подтверждение мысли находим в словах *тяньши*: «*Сейчас мы с учеником разговариваем с глазу на глаз*» (吾今虽与子相对二人而谈, гл. 51). Поэтому небезосновательно предположить, что в этом отрывке Небесный Наставник беседует только с одним «учеником» – настоящим человеком Чунем, т.к. в своей речи он подчеркивает тот факт, что они говорят вдвоем. И даже в разговоре с глазу на глаз, *тяньши* не осмеливается быть недостаточно точным в речах, т.к. иначе он навлечет на себя кару Небес.

Т.о., резонно допустить непостоянный состав участников разговора. Скажем, в главе 88 со всей очевидностью в беседу включены все шестеро

⁵⁰⁸ Здесь также указана цифра шесть (лю 六), поскольку китайское понятие «четыре стороны» света включает в себя также верх и низ, но в переводе это не отражено.

настоящих людей, тогда как в главе 51 Небесный Наставник доносит поучения только до одного из них. В главах же 55 и 91, по всей видимости, конкретные вопросы заданы Чунем, а ответные реплики («поддакивания» и эмфатические восклицания) принадлежат всем шести *чжэньжэням*. Также стоит отметить тот факт, что *чжэньжэни* часто выступают как единый коммуникант,⁵⁰⁹ в виду чего, даже если в беседе участвует всего один настоящий человек, он, так или иначе, выражает точку зрения всех пятерых.

Какое значение это имеет для установления факта диалогических отношений? В теоретических исследованиях диалог часто называется «логосом двоих», где под «логосом» понимается «слово» и «смысл»,⁵¹⁰ что довольно типично для обыденного человеческого сознания, а потому представляется само собой разумеющимся. Тем не менее, диалог не обязательно сводится лишь к двум субъектам, т.к. количественная характеристика является второстепенной. Суть же диалога, по определению В.И. Кудашова,⁵¹¹ следует искать в роде тех отношений, которые формируются между его участниками. Такие взаимоотношения, вопреки кажущейся единичности, могут носить многомерный характер. В целом, следует признать, не столь важно, сколько человек в ТПЦ названо участниками разговора, в формальном и смысловом плане неизменно выделяется всего два главных коммуниканта, особенно, если принимать во внимание полное совпадение их точек зрения и более – реплик.

Теперь же проследим, какую реализацию получают признаки диалога и монолога в рамках ТПЦ. Главной отличительной чертой диалога является «направленность» на словесную реакцию собеседника,⁵¹² и наиболее открытую

⁵⁰⁹ Рязанова С.А., 2020, с. 48

⁵¹⁰ Мажейкис Г.Й. О Мистерии Диа-Логоса. Бахтинология: Исследования, переводы, публикации. – СПб, 1995, с. 288

⁵¹¹ Кудашов В.И., Диалогичность сознания и его самодетерминирующая роль. – Красноярск, 1996, с. 112.

⁵¹² Ахманова О.С., Словарь лингвистических терминов. М., 1969, с. 239, Винокур Т.Г., 1997, с. 240.

установку на слушателя содержит риторический диалог, поскольку учет слушателя выводится во внешнюю форму построения речи.⁵¹³

Обратимся к тексту 51-й главы: *«Ученик, надеюсь, понял это, или нет? Ладно, нынче я хочу вместе с учеником обсудить одно дело: теперь, ежели ученик в самом деле разузнал о моей книге и выбрал ее, разве не исчерпал ее, не привел в согласие, не усвоил до конца? Или до сих пор еще нет?»*.⁵¹⁴ Это высказывание принадлежит Небесному Наставнику, он делает его после продолжительной беседы о сути своего «Всепроникающего канона». Из этого явственно следует, что учитель ожидает ответной реакции учеников на свои слова, и даже более – он ждет имплицитного подтверждения глубокой усвояемости «материала» учениками.

Об этом же свидетельствуют следующие две реплики:

– *Настоящий человек понимает это?*

– *Да-да. Как же это печально! Услышав слова небесного наставника, пришел в неопиcуемый ужас! Глупый ученик не думал так глубоко, и не предполагал, что это зло может привести к [таким последствиям]!*⁵¹⁵

Здесь опять же выражается заинтересованность Небесного Наставника в результатах своего труда. *Чжэньжэнь* же, помимо традиционного мотива самоуничижения, показывает свое отношение к изложенному и рассеивает сомнения Наставника, вторя его словам.

Следующая черта – протяженность высказывания: монолог ориентирован на продолжительные рассуждения, тогда как для диалога естественна краткость. Тем не менее, данный признак весьма размыт, поскольку объем реплик зависит от функциональной сферы речи. Также различны по длине и реплики персонажей ТПЦ – мы уже приводили достаточно примеров высказываний

⁵¹³ Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М., Художественная литература, 1975, с. 93

⁵¹⁴子宁解耶? 不解耶? 行, 吾今欲与子共议一事: 今若子可刺取吾书, 宁究洽达未哉 (гл. 51)

⁵¹⁵—子知之耶? —唯唯。可核哉! 见天师言, 诚怖惶。愚生不深计, 不知是恶致此也。(гл. 91)

разной протяженности. Они могут варьироваться от простых односложных «поддакиваний» *чжэньжэней* до многостраничных изречений Небесного Наставника. Вместе с тем, реплики настоящих людей, как мы могли убедиться, отнюдь не ограничены единичными восклицаниями – они способны самостоятельно развивать тему. Т.о., данный критерий не особенно существенен для беседы в ТПЦ.

Порой форма общения определяется по тематической широте содержания. Так, монолог стремится выйти за рамки установленного дискурса; для диалога же характерна узкая тематическая направленность. Однако здесь опять же проявляется относительность признака,⁵¹⁶ и диалог, как и монолог, может охватывать широкий круг тем, что возможно благодаря смене направления общения. Немецкий философ Г. Гадамер и вовсе полагает, что подлинный разговор в малой степени зависит от воли собеседников – он не ограничен заранее оговоренными рамками и правилами.⁵¹⁷ Собеседники в таком «настоящем» диалоге – не ведущие, а ведомые. В этом, по словам мыслителя, проявляется преобразующая сила взаимопонимания, которое объединяет собеседников и способствует их трансформации.⁵¹⁸

Так, участники «разговора» в ТПЦ могут пускаться в несколько отвлеченные рассуждения, покидать границы обсуждаемой проблемы. Например, в главе 91 Небесный Наставник будто бы забывает о вопросе *чжэньжэня* и подробно расписывает всю цепочку собирания «ходящих из уст в уста сочинений и речей по всей Поднебесной». Еще более очевидным доказательством широты предметного содержания беседы Наставника с учениками является частое переключение с одной темы на другую. Рассмотрим отрывок из главы 88:

⁵¹⁶ Гельгардт Р.Р. Рассуждения о диалогах и монологах (к общей теории высказывания) // Сборник докл. и сообщ. лингвистического общества. Вып. 1. Ч. 2. Калинин, 1971., с. 59.

⁵¹⁷ Гадамер, 1988, с. 16, 318

⁵¹⁸ Гадамер. Неспособность к разговору // Актуальность прекрасного. М., Искусство. 1991, с. 90

[У:] – Зачем надо строить их (дома великого мира) три чжана в ширину, три чжана в высоту?

[Н:] – Прекрасные речи говорит ученик! Единица – это начало счета; небесные числа (нечетные) заканчиваются на десяти, земные числа (четные) заканчиваются на десяти, людские числа тоже заканчиваются на десяти, поэтому надобно строить по три чжана. В радости желаем соединить Небо, Землю и Человека, чтобы все они возликовали, поэтому подражаем Небу, Земле и Людям и строим [такой дом].

– А теперь позвольте спросить о цифре три, почему чисел [Неба, Земли и человека] всего десять?

– Хорошо. У Неба есть пять превращений, и каждое [превращение] имеет инь и ян; у Земли есть пять превращений, и каждое имеет инь и ян; у человека есть пять превращений, и каждое имеет инь и ян, поэтому в итоге получается десять.

– Прекрасно, прекрасно! И сейчас только Небо, Земля и Человек таковы?

– Да.

– И все 10 тысяч вещей таковы?

– Да. Все 10 тысяч вещей похожи на Небо, Землю и Человека. Поэтому Небо, Земля и Человек процветают и впадают в упадок в соответствии с четырьмя временами года и системой пяти превращений. Настоящий человек понимает это?

Открывающий вопрос настоящего человека обозначил переход к новой теме – от общих положений о домах великого мира разговор обращается к смыслу числовой символики. Небесный Наставник раскрывает этот вопрос, но при этом прибегает к неочевидным для настоящего человека фактам, как то: почему небесные, земные и людские числа не превышают десяти.⁵¹⁹ Это положение получает дальнейшее развитие в речах Наставника, который все более углубляется в главные концепты китайской нумерологии и космогонии,

⁵¹⁹ Об этих категориях см. гл. I и II данной работы

задействует систему пяти первоэлементов *усин* и проч. Благодаря уточняющим вопросам *чжэньжэня*, выдвигаются и другие положения на обсуждение, а именно: подобия всех десяти тысяч вещей (всего сущего) триаде Неба, Земли и Человека. В конце своего небольшого разъяснения Небесный Наставник и вовсе доходит до концепта природного благоденствия, соотнесенности жизненных циклов с временами года и превращениями первоэлементов.

Диалог и монолог разграничиваются также и по признаку смысловой завершенности. «Закрытость», считает Р.Р. Гельгардт, относится преимущественно к монологичной речи, тогда как речь диалогичная открыта к продолжению.⁵²⁰ Тем не менее, «композиционной закрытости», выделяемой Гельгардтом, может достигать не только монолог, но и цепь реплик диалога, и тем самым получать предметно-тематическое завершение.

В качестве иллюстрации этого положения возьмем монологичное высказывание Небесного Наставника из главы 91 о его Всепроникающем каноне.⁵²¹ Данный отрывок, полностью выстроенный в соответствии с правилами красноречия, представляет собой законченную мысль. В нем полностью раскрываются все главные аспекты учения Небесного Наставника, превозносится его писание, с особым тщанием перечисляются все чудесные изменения мирового порядка и личного характера, которые свершатся, если предписания будут донесены до правителя и обретут реальное воплощение. Небесный Наставник завершает перечисление такими словами: «Хорошо, пока я закончил с объяснениями, так что пусть тот, у кого остались сомнения, задает вопросы».⁵²² И далее – ученик действительно обращается к Наставнику с наводящими вопросами для конкретизации некоторых упоминаемых ранее положений. Это, между прочим, еще раз подтверждает, что он вовсе не

⁵²⁰ Гельгардт Р.Р., 1971., с. 59.

⁵²¹ В виду его внушительных «габаритов», воздержимся от цитирования – полный текст со слов «Предостерегаю настоящего человека в таком важном деле...» см. в Приложении к настоящей работе.

⁵²²行,吾语辞小竟,疑者乃复来问之

пассивный слушатель, а пропускает через себя все слова Небесного Наставника, переосмысляет их, возвращается в памяти к не проясненным моментам, после чего идет к учителю за ответами.

Т.о., несмотря на то что Небесный Наставник лично очерчивает рамки своего высказывания, дает понять, что его речь окончена, разговор продолжается, и на обсуждение выносятся уже озвученные идеи. Смысловая и структурная завершенность речи одного коммуниканта не ведет к прерыванию всего диалога, а т.н. «композиционная закрытость» наступает только в конце главы, когда любознательность настоящего человека полностью удовлетворена и все темы исчерпаны.

Некоторыми исследователями проблемы диалога особо выделяется критерий преднамеренности и спонтанности. О «спонтанности» диалога говорят, например, А.А. Леонтьев, Л.С. Выготский и др.,⁵²³ монологичная же речь, напротив, предполагает основательную подготовку.

Вновь процитируем отрывок 91-й главы:

[У:] – *Прекрасно! [Настоящий человек] услышал разговоры о природе и судьбе!*

[Н:] – *Почему же теперь настоящий человек думает, что это разговоры о природе и судьбе?*

– *Хорошо, если твои поступки добры и верны, то ты будешь удостоен небесной воли и продолжишь жизнь, а если поступки твои злы и жестоки, то [навлечешь на себя] гнев [небес] и умрешь. Этот [круговорот] жизни и смерти как раз относится к [проявлению] судьбы, а потому [я и сказал], что узнал о природе и судьбе.*

– *Прекрасно! Настоящий человек говорит правильно, мне нечего к этому добавить...»*

⁵²³ Леонтьев А.А. Функции и формы речи // Основы теории речевой деятельности. М., 1974, с. 128. Выготский Л.С. Мышление и речь. М., 1996, с. 341

До этого Небесный Наставник объяснял, как достичь текстовой гармонии, чтобы «корень» всех текстов и сочинений совпадал с помыслами людей и пребывал в единстве с божественным (т.е., с духами Неба, Земли и космоса). На этом фоне реплика ученика «выпадает» из общего русла беседы – он совершенно неожиданно причисляет объяснения учителя к «разговорам о природе и судьбе» (*вэнь мин* 闻命). Следует незамедлительная реакция Наставника – он в вопросительной форме дублирует высказывание *чжэньжэня*, и тот поясняет свою мысль, после чего оба сходятся во мнениях и признают правильность данного замечания. Т.о., настоящий человек озвучивает здесь собственные домыслы и пришедшие на ум ассоциативные цепочки.

Однако данный случай можно считать исключением из правил, и в большинстве своем в репликах *тяньши* и *чжэньжэня* отсутствует элемент спонтанности.

Итак, из всего вышесказанного, становится ясно, что между монологом и диалогом не вырисовывается четко обозначенных границ, и они размыты порой до такой степени, что под вопрос попадает их существование в чистом виде – в качестве самостоятельного речевого образования.⁵²⁴ Тем не менее, для определения «промежуточных случаев» порой используют такой критерий, как цель и характер коммуникативной установки. Для «диалога» это, во-первых, активная коммуникативная позиция обоих участников; во-вторых, заинтересованное творческое взаимодействие.⁵²⁵

В ТПЦ основательно разъясняются все причины, интенции, намерения участников, и часто эти пояснения дают они сами. Так, Небесный Наставник практически каждую свою объемную речь начинает с провозглашения своих целей и заострения внимания на своей божественной сущности. В гл. 41 читаем:

⁵²⁴ Петрова Н.В. Письменный текст: диалог или монолог? Омский научный вестник №22, 2003, с. 198-201

⁵²⁵ Принцип впервые сформулирован М.М. Бахтиным и включается практически во все концепции диалога.

«Я буду произносить речь от имени Неба и Земли и для государя высшей добродетели установлю законы, [с помощью которых] он мог бы устранить все несчастья, делящиеся с момента разделения Неба и Земли». Разумеется, такой прием, как указывалось выше, используется для усиления роли аргументов, придания авторитетности собственным словам. Более четко его позиция сформулирована в следующем отрывке: «Небо специально послало меня на землю, чтобы я избавил государя выдающейся морали от несения наказания за бедствия и губительные воздействия, которые делятся еще со времен разделения Неба и Земли». Т.о., для него наставление чжэньжэней – священная обязанность, в исполнении которой он ответственен перед Небом.

Позиция учеников также весьма прозрачна, в 51-й главе настоящий человек говорит: *«...прилагаю все свои силы, надеясь проникнуть в замыслы духов неба и земли, чтобы избавить Поднебесную от горестей, чтобы даровать покой императорам и ванам, чтобы все 10 тысяч вещей в Поднебесной обрели свое место – это то, на что я уповаю!»*⁵²⁶ Однако бесхитростное стремление к добру (*шань* 善) и желание даровать мир Поднебесной – не единственное, что движет настоящим человеком – у него есть и свои, внутренние причины. В одном из разговоров с Небесным Наставником он заявляет, что хотел бы вернуть Небу великий долг. Он полагает, что обязан своим удивительным долгожительством небесной благодати, дарованной за его «добрые намерения», и потому желает отплатить сполна за все прожитые годы.⁵²⁷ Но эти два повода вполне согласуются между собой и дополняют друг друга.

Т.о., заинтересованность участников разговора не вызывает вопросов (в противном случае – диалог бы и вовсе не состоялся). Также по отношению к ТПЦ можно говорить об активной роли действующих субъектов, хотя на первый взгляд присутствие второго субъекта кажется сомнительным, а первый план

⁵²⁶ 诚得尽力，冀得神祇之心，以解天下忧，以安帝王，令使万物各得其所，是吾愿也。 При чем, активная позиция ученика подчеркивается намеренным употреблением к себе личного местоимения у.

⁵²⁷ Подробнее – см. гл. 51

всецело занимает Небесный Наставник, который высказывает свою позицию *чжэньжэням* (внешнему объекту). Но аргументативная роль учеников – особенность организации ТПЦ.⁵²⁸ Так, некоторые вопросы поднимаются и вовсе только потому, что ученик сам стремится к знаниям. Наиболее репрезентативный пример находим в гл. 88: «*Настоящий человек верно говорит. Прекрасно! Мне нечего к этому добавить. Суждения о делах правления ученика [показывают, что] вы глубоко проникли в истинное дао*»⁵²⁹ – говорит Небесный Наставник после обобщающей реплики ученика. Кажется бы, после этого разговор должен прерваться, но тут *чжэньжэнь* поднимает новый вопрос, замечая, что осталось еще одно «непроясненное» место. Подобных этой ситуаций насчитывается немало по всему тексту исследуемых глав. Т.о., мы вправе отнести разговор в ТПЦ к т.н. «сложным диалогическим единствам»⁵³⁰, подразумевающим активное участие в развитии темы и поддержании семантической связности обоих акторов.

Фигура ученика имеет большое значение для риторической аргументации текста. Он способен продолжать и усиливать мысли Небесного Наставника, прибегая временами чуть ли не к полному дублированию его слов, а иногда излагая свои собственные суждения на базе услышанного. В половине случаев, его самостоятельные реплики представляют собой наводящие вопросы с расширенной экспозицией темы и требованием перехода от «незнания» к «знанию». Но хотя все его речи показывают его стремление к учению и благие намерения, в то же время, в них проскальзывает ограниченность его способностей и медленность восприятия.⁵³¹ О последнем говорит и сам *тяньши*, см., например, гл. 91: «Если настоящий человек и теперь не понял, то в его голове

⁵²⁸ Hendrichske B., 2006, p. 46

⁵²⁹ 真人说是也。善哉！吾无以加之也。子之言事，大入真道矣

⁵³⁰ Классификацию по указанным признакам проводят М.Я. Блох и С.М. Поляков: 1. сложное диалогическое единство (ДЕ); 2. сложное единство с односторонней организацией (одного коммуниканта) – см. Блох М.Я., Поляков С.М. Строй диалогической речи. – М.: Прометей, 1992. – 153 с.

⁵³¹ См. также гл. I настоящей работы

прочно застряли предрассудки». ⁵³² У ученика находится и собственное объяснение своей «недалекости»: «Я, глупец, повинуюсь веянию времени, давно уже завяз в невежестве, не понимаю, в чем проявляются неверные речи, а потому если снова не внушат и не разъяснят мне это, то и вовсе не уразумею» (гл. 91).

Временами Небесный Наставник довольно остро реагирует на вопросы ученика. Посмотрим на следующий отрывок из главы 51 «Сличение ложных и верных текстов»:

– И как ученик осмеливается (как бы осмелился) здесь со мной болтать глупые речи и хвастаться, словно заурядные люди, которые беспорядочно излагают те нелепые тексты и сравнивают, кто лучше, кто хуже?

– Да-да, я не осмеливаюсь. Как только услышал слова небесного наставника, и испугался, и возрадовался, прилагаю все свои силы...

Во-первых, очевидно неравенство между Небесным Наставником и *чжэньжэнем*, которое проявляется в самой манере задания вопроса. Во-вторых, присутствует явное недовольство учителя учеником, которое последний спешит развеять, заставив сменить «гнев на милость». В-третьих, видно, как ученик подхватывает мысль учителя, его реплики буквально вторят Наставнику.

Последний пункт заслуживает особого внимания, поскольку в нем обнаруживается устремленность сознания говорящего и слушающего. ⁵³³ Эта «устремленность» проступает более ярко в такой с виду незначительной фразе Наставника: «Ученик желает узнать, почему только в одном можно совершенствовать себя, и невозможно вновь достичь этого?» ⁵³⁴ Дело в том, что Небесный Наставник сам предполагает, какой вопрос следующим хотел бы задать *чжэньжэнь* (и затем тот подтверждает, что действительно намеревался спросить учителя). Это свидетельствует о высокой степени проникновения в

⁵³²子如此而不觉，则遂迷矣

⁵³³ М. Бубер. Два образа веры. – Мыслители XX в. /Под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лёзова. – М.: «Республика», 1995, с. 96

⁵³⁴子愿何一独善，不可复及也? (гл. 51)

помыслы друг друга. Данный факт приближает разговор в ТПЦ к форме «истинного диалога», о котором говорил М. Бубер.⁵³⁵

Некоторые теоретики говорят и о т.н. «бисубъективности»⁵³⁶ диалога, закрепляя за участниками общения требования толерантности и взаимного уважения. Только такое взаимодействие, которое приводит к трансформации и обогащению их взглядов, называется диалогичным. К необходимым условиям ведения диалога ряд исследователей добавляют также открытость, эмпатию и равенство.⁵³⁷

Конечно, в контексте разговора наставника и подопечного несколько неуместно говорить о «равенстве», но мы попытаемся прояснить этот момент, т.к. в ТПЦ между Небесным Наставником и настоящими людьми выстраиваются весьма непростые отношения. В исследуемых главах Небесный Наставник то и дело упоминает: *«Своими речами я не осмелюсь обмануть настоящих людей»* (吾言不敢欺真人也, гл. 88); *«Я по зову долга подробно разьясню все людям Поднебесной, и разве осмелюсь я проявить небрежность»*,⁵³⁸ или: *«Если сейчас обману ученика, это будет означать обмануть Небо»*.⁵³⁹ Подобные высказывания свидетельствуют, в первую очередь, о высоком статусе «ученика» (настоящего человека) – обман его приравнивается к обману Великого Неба, а это ужасное деяние, за которое преступника непременно постигнет тяжкая кара. Поэтому Небесный Наставник, боясь прогневать Небеса, старается как можно

⁵³⁵ Беря в качестве критерия устремленность сознания условных «говорящего» и «слушающего», М. Бубер выделял три вида диалога: – технически-инструментальный (т.е. бытовой, повседневный диалог, направленный на совершение совместной деятельности); – монологичный диалог (или монолог, представленный в форме диалога), направленный на самого говорящего; – истинный диалог. Цит. по: Ставицкая Е.А. Диалогическая концепция культуры // Вестник МГЛУ. Выпуск 5 (716), 2015, с. 117-121

⁵³⁶ например, Дымарский М.Я. Максимова Н.В. Диалектический синтаксис: принцип «Не только... но и». Дискурс. – 1996, с.88

⁵³⁷ Yankelovich D. The Magic of Dialogue. Simon and Schuster, New York, 1999. Схожие требования к ведению диалога (прежде всего, спора) выдвигаются, например, А.А. Волковым в курсе русской риторики.

⁵³⁸吾职当为天下具谈，何敢有懈焉 (гл. 88)

⁵³⁹今欺子，正名为欺天(гл. 88)

скорее и успешнее завершить свою миссию «на земле». Но хотя ученики называют Наставника «просвещенным учителем» *мин ши* 明师, уповают на его слова, постоянно просят снизить до них и разъяснить тонкости его писания, сам Наставник довольно высоко оценивает их. Это отражается не столько в многочисленных этикетных фразах, по которым, в принципе, весьма сложно судить об уважении и почтении, сколько в некоторых утверждениях учителя. Например: *«Хоть я и был рожден раньше тебя, но устремления мои не выдерживают сравнения с твоими»*.⁵⁴⁰ В приведенном отрывке он, с одной стороны, словами «я был рожден раньше» подчеркивает свое превосходство над *чжэньжэнем* не только в плане возраста, накопленного опыта, но и статуса. С другой стороны, он допускает, что по некоторым личностным аспектам уступает *чжэньжэню*. Так, он хвалит настоящего человека за его рвение в обучении, стремление к знаниям, и замечает, что его собственные устремления не выдержат сравнения с ними.

Подтверждение этой мысли находим буквально в следующей фразе Небесного Наставника: *«И нынче вместе с учеником хочу удостоверить в правильности Небо и Землю, желаю вместе с учеником даровать ей покой»*.⁵⁴¹ Учитель не просто ставит перед собой и учениками общую цель – даровать благо Поднебесной, – но и выражает желание действовать сообща. Тем не менее, несмотря на такую «открытость» и воодушевленность Небесного Наставника, сомнительно, чтобы он тем самым ставил *чжэньжэней* на один с ним уровень, отнюдь, уравнивания по статусу не происходит. Условно говоря, каждый – и учитель, и ученик, – вносят в дело умиротворения Поднебесной свой посильный вклад: учитель – как обладатель и передатчик высшей истины, проповедник, наставник, а ученики – как следующее звено в «обмирщении» небесных законов и претворении небесных помыслов.

Взглянем на главу 91:

⁵⁴⁰吾虽先生，志不及子也 (гл. 51)

⁵⁴¹今俱与子共是天地，愿与子共安之 (гл. 51)

[Н:] – Хорошо, настоящий человек уже должно быть проник в суть вещей, уже понимает это. Небеса уже позволили тебе стать бессмертным и даже возвыситься до звания чжэньжэня.

[У:] – Настоящий человек не достоин этого!

– Это то, чего вы сами добились своим поведением, в этом нет моей заслуги. Вы стремитесь к добру, и нет других таких в Поднебесной, а потому Небеса любят вас.

– Мы не достойны этого! Ныне мы, глупцы, только и знаем, как не прогневать Небо, и не смеем надеяться на что-то большее.

– Не скромничайте.

Просвещенный учитель настаивает на том, что в успехе *чжэньжэня* нет его заслуги, он сам добился этого своим «поведением», дознался до истины, а он, учитель, не приложил к этому никаких «сил». Под особым «поведением» имеется в виду, вероятно, рвание ученика, его прилежность, а также, что немаловажно, устремленность к добру, то, что в сердце у него добрые помыслы. Именно за это небеса «любят» его, и нет во всей поднебесной в этом равного ему. *Чжэньжэнь* не принимает такой высокой оценки со стороны Небесного Наставника. Он полагает, что вся его «доброта» – не более чем желание не прогневать небо, – на что небесный наставник, в конце концов, прямо говорит ему «не скромничать», т.е., не принижать своих заслуг.

Так, если взглянуть на стандартное деление диалогических единств,⁵⁴² данный разговор попадает в категорию обучающего, назначение которого состоит в «формировании знаний, умений и навыков».⁵⁴³ Среди функций такого диалога можно выделить:

– возникновение взаимопонимания как результата диалогической коммуникации; – передача информации, культурного наследия для

⁵⁴² Общее, диалектическое, обучающее, полемическое, совещательное и проч. – Волков А.А., 2001, с. 20.

⁵⁴³ Там же, с. 20-21.

формирования определенного мировоззрения; – самосовершенствование личности на основе возникающей рефлексии. Эти положения мы уже раскрывали на конкретных примерах из ТПЦ.

Безусловно, в нем присутствуют и диалектические черты, как то: обсуждение проблемы, которое должно привести к ее решению; расширение компетентных суждений; нахождение истинного и правильного. Но в диалоге Небесного наставника с *чжэньжэнями* не представлено взаимоотрицающих или хотя бы различных позиций по вопросу; нет спора как такового, и уж тем более – опровержения аргументации или обструкции (как мы могли убедиться из предыдущей главы). А потому отпадает необходимость прибегать к особым тактикам ведения диалектического диалога, обоснования собственной позиции и опровержения таковой оппонента. Небесный Наставник видится как учитель, терпеливо растолковывающий ученикам смысл явлений, как проповедник, излагающий единственно верную идею «избавления от бедствий», изложенную в единственно верном каноне. Их «беседа» не лишена и определенных черт омилии – изъяснительной беседы о священных писаниях, в которой обычно преподаются уроки веры и нравочений.⁵⁴⁴

Тем не менее, это по-прежнему диалогическое единство, т.к. его определение отнюдь не ограничивается спором, полемикой или пародией, хотя внешне это наиболее очевидные, но грубые его формы.⁵⁴⁵ Диалог включает в себя и доверие к чужому слову, и словесный авторитет, поиски и выявление смысла, и, безусловно, ученичество.⁵⁴⁶ И как самый прилежный подопечный, *чжэньжэнь* говорит: *«Я сразу начал обдумывать Ваше наставление, но пока не смог дознаться до сути этого собирания и сличения. И теперь прошу Небесного наставника просветить нас [в главных трудностях], что делать вначале, что потом, чтобы добродетельный государь, обретя их, сделал своим*

⁵⁴⁴ Архиепископ Аверкий (Таушев), Руководство по гомилетике. – М.: Издательство Православного Свято-Тихвинского Богословского Института, 2001, с. 38.

⁵⁴⁵ Бахтин М.М., 1979, с. 300

⁵⁴⁶ Богуславская С.М. Диалог в трудах М.М. Бахтина. // Философские науки. История философии. Вестник ОГУ №7 (126), 2011, с. 21

неукоснительным наставлением, повелел всем достойным людям глубоко исследовать в них добрые намерения» (гл. 41).

О доверии и словесном авторитете следует упомянуть отдельно. Небесный Наставник на протяжении всего разговора поддерживает непререкаемость собственных суждений. Их исключительная весомость объясняется довольно просто – «учитель» транслирует божественную волю, помыслы и намерения Великого Неба, которым он и был послан в мир людей. Поэтому во всей Поднебесной он – единственный, кто говорит о спасении и избавлении, ниспуская до настоящих людей божественные истины. Он не называет себя «мудрецом» и ни разу не прибегает к сравнениям с человеческими авторитетами, почитая себя носителем высшего, сокровенного знания. Сопоставление мыслится возможным только с Небом; даже решения о ценности вопросов *чжэньжэней* выносятся им в рамках соответствия или несоответствия небесной воле. Так, типичен вопрос Небесного Наставника: *«Это Небо повелело тебе спросить об этом?»*, за которым, в случае положительного результата, непременно следуют его разъяснения. Примечательно, что данный вопрос по сути своей риторичен: Небесный Наставник, естественно, не ожидает ответа настоящих людей, он отвечает на него уже как бы заранее, и обычно утвердительно, т.к. Небесный Наставник ни разу прямо не отказывался от объяснений. Даже кажущиеся сперва наивными и глупыми, вопросы обязательно получают свои ответы, поскольку авторитет Неба для «просветленного учителя» непреложен. В таком случае, вопрос о небесном повелении вовсе не задается, и учитель опять же отвечает на него как бы про себя: *«Настоящий человек стал еще более глупым и непросвещенным, отчего же это происходит? Хорошо, присаживайтесь поудобнее, сейчас я поведаю об этом...»*.⁵⁴⁷ То же значение Небо имеет и для настоящих людей. Поэтому отношения *тяньши*, *чжэньжэней* и Неба предстают не в форме пирамиды с Небом на вершине (т.е., как соподчиненные), а в форме линейного подчинения.

⁵⁴⁷子反更冥冥暗愚，何哉？行安坐，为真人说之 (гл. 91)

Небесный Наставник искусно пользуется этим своим доминирующим положением, умело применяет категорию «божественного» для обоснования авторитета своих слов и писания. Он неоднократно повторяет: «Я буду произносить речь от имени неба и земли»; «Небо специально послало меня на землю», или «Небеса послали меня наставить настоящих людей» и проч.⁵⁴⁸ Однако сложно судить, насколько действительно необходимы ученикам эти его заверения, поскольку его слова, в подавляющем большинстве случаев, вызывают у них всего одну реакцию: *«Когда услышал речи Небесного наставника, в сердце своем почувствовал страх и восхищение»*.⁵⁴⁹

В рамках данного рассуждения, невольно возникает вопрос, насколько глубока степень авторитетности слов Наставника, и к какого рода авторитетным «чужим словам»⁵⁵⁰ их можно отнести. Безусловно, речи Небесного Наставника выходят за рамки обычных указаний, правил, изречений назидательного характера – они «покушаются» на сами основы мироотношения и поведения настоящих людей. Поэтому они попадают в разряд слов авторитарных и внутренне убедительных (по М.М. Бахтину).⁵⁵¹ Авторитарные слова – чаще встречаемые в религиозной, политической, моральной сферах – требуют полного повиновения и исполнения, они должны признаваться вне зависимости от того, насколько убедительными они являются по личному мнению человека. Такие слова нуждаются в особой «дистанции» и выделении, они обрастают широким кругом слов вспомогательных – интерпретирующих, восхваляющих и проч.⁵⁵² Очевидно, что они нуждаются в заучивании наизусть и не допускают свободного овладения и исключают двусмысленности, вольного использования.

⁵⁴⁸ 吾乃为天地谈 (гл. 41); 吾乃见遣于天; 天使吾深告敕真人

⁵⁴⁹ 见师言也, 心中恐骇 (гл. 51)

⁵⁵⁰ По М.М. Бахтину, чужие речи и чужое слово – предмет заинтересованной передачи, истолкования и обсуждения во всех сферах жизни и идеологического творчества человека. К ним относятся любые несобственные речи, будь то передача разговоров или слов других людей на уровне бытового общения, или цитаты, ссылки в идеологическом обиходе сознания. Подробнее – см. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. – М.: Художественная литература, 1975, с. 150-160

⁵⁵¹ Бахтин М.М., 1975, с. 155

⁵⁵² Там же, с. 156

Убедительное слово менее требовательно и ультимативно, хотя оно также может воплощать в себе авторитетность, общепризнанность (а может и нет), но уже более свободно в употреблении и открыто для изменений.

Чтобы определиться, к какому типу принадлежат слова Небесного Наставника, сделаем небольшое отступление и рассмотрим два немаловажных момента.

Во-первых, в ТПЦ мы можем наблюдать такое интересное явление, как реплицирование. Данный термин вводит Л.П. Якубинский,⁵⁵³ подразумевая под ним переход к диалогу со стороны слушающей аудитории. Реплицирование может быть выражено во внутренних монологах тех, кто воспринимает информацию, их желании делать заметки на полях во время речи, и может носить как системный, так и обрывочный характер. Для иллюстрации обратимся к монологу Небесного Наставника: *«Хорошо, сейчас я все подробно объясню. А настоящий человек пускай ведет записи, да смотрите, не упустите ни единого моего слова!»* (гл. 41); или: *«Пусть ученик старательно записывает это... не осмелюсь, чтобы у меня остался какой-либо излишек сил для его наставления»*⁵⁵⁴ (гл. 88). И хотя конспектирование здесь, в какой-то мере, принудительное, сама идея исходит от «учителя», а не от учеников, но в ответ ученики с покорностью кивают головами или же вторят Небесному Наставнику, что также свидетельствует об их немалом энтузиазме делать пометы «на полях». Более об этом нигде не говорится, но *чжэньжэни* записывают или, по крайней мере, удерживают информацию в памяти, поскольку далее по тексту мы наблюдаем различные уточнения темы с цитированием слов Наставника, либо и вовсе возврат к предыдущей теме.

Во-вторых, представляет интерес высказываемая в гл. 51 просьба Небесного Наставника: *«Пусть ученик сперва попробует его объяснить, а я посмотрю, что ты усвоил, а что нет»*.⁵⁵⁵ Речь в данном отрывке идет о смысле

⁵⁵³ Якубинский Л.П., 1986. с. 17-58

⁵⁵⁴子努力记之...不敢有遗力也

⁵⁵⁵子试言之, 吾且观子具解不 (гл. 51)

процедуры сверки и редактирования текстов Поднебесной, изложенной в писании Наставника. В ответ настоящий человек действительно кратко резюмирует речения своего «учителя»: *«Как нынче думаю я, глупец, требуется все [тексты и книги] целиком объединить и выбрать пригодные...»* и затем высказывает собственные догадки и опасения: *«Полагаю, что таких [мер] будет достаточно. А если нет, боюсь, невозможно будет полностью охватить все древние тексты»*. Т.о., происходит не воспроизведение чужого мнения, а передача смысла. На это указывает и то, что настоящий человек не повторяет только что услышанное от Небесного Наставника, а группирует, выстраивает иначе его слова. В данном отрывке Наставник сам ожидает от учеников более глубокого восприятия и погружения в предмет, а не простого «наблюдения» или «созерцания», т.е., – «проникновения» в суть.⁵⁵⁶

Т.о., здесь раскрываются сразу два модуса усвояющей передачи чужой речи – «наизусть» и «своими словами»,⁵⁵⁷ первый из которых предполагает простое дословное воспроизведение (в ТПЦ – выражено в письменной форме), а второй – сочетание «своих» и «чужих» слов при сохранении характера и стиля искомого текста. Первое, как мы помним, характерно для авторитарного слова, а второе – для внутренне убедительного. Так, резонно предположить, что, вопреки часто наблюдаемому резкому размежеванию, в ТПЦ синтетично соединяются эти две категории авторитетных слов.

Часто исследователи, допускающие существование «диалогового континуума» разного рода переходных форм между диалогом и монологом, пускаются в разъяснения причин, почему это возможно. Например, Т.Г. Винокур одной из главных причин называет присутствие черт диалогичности в монологе,

⁵⁵⁶ «Наблюдение», «созерцание» и «проникновение» – такие три степени восприятия в диалоге отмечает Мартин Бубер в своей книге «Два образа веры». Наблюдение – это стремление «всеми силами внутренне запечатлеть наблюдаемого», проникновение – глубокое понимание внутреннего мира человека, или любого другого предмета, события, вступление с ним в диалогические отношения.

⁵⁵⁷ Бахтин М. М., 1975, с. 150

вопреки тому, что последний, по определению, не рассчитан на «отклик» собеседника.⁵⁵⁸ Среди выражений такой «диалогичности» перечисляются, например, риторические вопросы, обращения, этикетные фразы. Т.о., в монологе раскрывается феномен внутренней диалогизации, из-за чего он отходит от своей «чистой» формы. Отражение этого феномена мы обнаруживаем в установке говорящего на преодоление пассивности восприятия со стороны слушающего.⁵⁵⁹

Все три упомянутые категории эксплицитно присутствуют в больших монологичных репликах Небесного Наставника.⁵⁶⁰ Риторические вопросы являются неотъемлемым приемом его аргументации и встречаются практически в каждой его «разросшейся» реплике. Например, читаем: *«В моей книге ничего не упущено, разве это не великая радость?»*; *«Если не прилагать усилий, то хоть я и с великим почтением принял от Небес эти тексты и ниспустил их, то как Небо, видя, что писание не используется, сможет устранить бедствия?!»*; или: *«Разве это не есть великая и ужасная болезнь?»*.⁵⁶¹ Здесь приведена только малая часть вопросов *тяньши*. Разумеется, они являют собой только видимость вопроса⁵⁶² и закрыты для ответа. Отсутствие адресата вполне объяснимо.

Другой аспект – повторы и этикетные фразы, которые едва ли не превращаются в некое «яблоко раздора» для исследователей Канона. Ведущий западный специалист по ТПЦ Б. Хендричке считает⁵⁶³, что им уделено слишком много внимания в тексте, что негативно сказывается на силе его аргументации и простоте восприятия. Из-за повторов, отмечает исследователь, происходит сокращение места в самом диалоге для объяснения понятий и развития новых

⁵⁵⁸ Винокур Т.Г. Монологическая речь // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990, с. 310

⁵⁵⁹ D. Martin. Dialogue and Spirituality. The Art of Being Human in a Changing World. Cross River Connections, Cross River, New York. // Dialogue as a Means of Collective Communication, 2005, p. 82-84

⁵⁶⁰ Категория обращений рассматриваться не будет, т.к. ее разбор уже проводился в предыдущей работе, и она не столь значима для текущего исследования.

⁵⁶¹ 吾之书，万不失一也，岂不大乐哉？ (гл. 88); 是不大剧病邪？ (гл. 51)

⁵⁶² Гадамер, 1988, с. 219

⁵⁶³ Hendrichke B., 2006, p. 58

идей, он обречен на стагнацию и порой «увязает» в излишних структурных формальностях.

В каждой главе присутствует группа «базовых» суждений, которые могут повторяться и внутри самих диалогов. Например: Небеса послали Наставника обучать и обязали настоящих людей «впитывать» знания; Небо способно даровать людям великий мир, но человечество должно приложить немалые усилия, чтобы получить этот «подарок»; Небеса транслируют свою волю через тексты и слова Наставника; ученики должны напрямую или косвенно обратиться к добродетельному правителю с этими текстам и сподвигнуть его к действиям. По словам Хендричке, повторение этих пунктов свидетельствует о независимости каждого раздела ТПЦ, которые не проявляют себя как когерентные части единого текста.⁵⁶⁴

Характер и особенности повторов могут варьироваться от главы к главе. К примеру, клишированная фраза «*Итак, предостерегаю настоящего человека в одном деле*»⁵⁶⁵ в начале любой длинной речи Небесного Наставника, встречается исключительно в главе 88. Тогда как в главе 91 сделан акцент на обрамляющих этикетных фразах.⁵⁶⁶ Есть, однако, и повсеместно встречаемые фразы, к ним относятся, например, «дознания» Небесного Наставника о степени усвояемости текста: «*Все настоящие люди разве не разобрались в этом?*»⁵⁶⁷

Чтобы не быть голословными, укажем и диаметрально противоположное мнение относительно повторяемости в ТПЦ. Весьма критично высказывается по поводу заявлений Хендричке французский синолог Эспесет,⁵⁶⁸ а китайский исследователь Ма Цзяо 马皎 и вовсе утверждает, что подобные фразы только

⁵⁶⁴ Hendrichske B., 2006, p. 58-59

⁵⁶⁵ 行戒真人一事 (гл. 88)

⁵⁶⁶ Подробнее об этом уже говорилось в предыдущих частях работы

⁵⁶⁷ 诸真人宁解晓之耶? (гл. 88)

⁵⁶⁸ Gregoire Espeset, 2008, 48, pp.469-486.

добавляют диалогу в ТПЦ живости и наделяют его характером естественного человеческого общения.⁵⁶⁹

Следующий момент, который хотелось бы рассмотреть, это особенности самой вопросно-ответной структуры в ТПЦ. Крайняя важность диалогового процесса отмечается в трудах многих исследователей данной проблематики. Гадамер говорит о нем, как о главном инструменте, при помощи которого вырабатывалась совместная система теоретических знаний в античных диалогах.⁵⁷⁰ Собеседники нуждаются друг в друге, т.к. они несут в себе независимые знания и критерии оценки. Ежели такой процесс не происходит, теряет смысл «сила диалогового понимания», и он неизбежно «опускается» до монолога.⁵⁷¹

Вопрошание и ответствование есть «способ, которым осуществляется диалектика»⁵⁷², чтобы вывести любое знание в открытое, необходимо прибегнуть к помощи вопроса. Вопрос, в сущности своей, уже закладывает предпосылки для ответа и мотивирует следующий вопрос. Китайский философ Чжу Си, представитель неоконфуцианства, говорил, что «непонятное место (*бу тун чу* 不通處), естественно, вызывает сомнение (*и* 疑)», и в этом сомнении содержится ключ к пониманию. Хотя слова Чжу Си были обращены к книжному знанию, они вполне применимы и к человеческой коммуникации: «Когда при чтении не появляется сомнений, необходимо сделать так, чтобы они были; а появляются сомнения, их надо устранять, только тогда и будет продвижение и рост».⁵⁷³

⁵⁶⁹马皎。《太平经》文学研究。硕士学位论文，西北大学学位评定委员会，2014年，第33页

⁵⁷⁰ См. Гадамер Г.-Г. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба»). СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000, с. 69-82

⁵⁷¹ Болдонова И.С. О диалогости герменевтики Г. Гадамера, БГУ, с. 21

⁵⁷² Гадамер, 1988, с. 219

⁵⁷³ Цит. по: Семененко, 2016, с. 114 // Чжуцзы юйлэй, 1986, с. 186

В этой структуре взаимно обуславливающих вопросно-ответных реплик, отмечает И.И. Семененко, и заключена суть «человеческого понимания». ⁵⁷⁴ Такое положение разделяет Гадамер, утверждая, что понимание мнения равносильно видению его в качестве ответа на некий вопрос. ⁵⁷⁵

Этому вторит Небесный Наставник из ТПЦ: *«Небесную природу человека [мы] знаем с рождения, она является верховной. А если не можете сами уразуметь (не знаете с рождения), то усердно расспрашивайте, это то, что нужно делать во вторую очередь»*. ⁵⁷⁶ Он подчеркивает важность вопроса для постижения истин мироздания и собственной природы. Задание вопроса и ответствование принимает у него характер обязательный: *«Вижу [я], что настоящие люди беспрестанно задают вопросы о Небе, и боюсь, совершу против них великое преступление, потому получу великую кару Небес и Земли (если не дам ответ)»*. ⁵⁷⁷ Небесный Наставник не оставляет ни одного вопроса без ответа, *чжэньжэни* и сами не могут довольствоваться односложными ответами, простыми мнениями. *Чжэньжэнь* восклицает: *«В испрошении у Неба вопросов, не осмелюсь я остановиться на полпути, а пойду до конца! Учитель, к счастью, прощает [ученика за то, что] он не все постигает [из его учения], показывает и сообщает о трудных и легких [моментах], поэтому ученик вновь осмеливается допросить об их причинах»* (гл. 51). Вопросы, уже облеченные в словесную форму, нельзя игнорировать, т.к. они войдут в противоречие с неудовлетворенной потребностью вопрошающего в познании. ⁵⁷⁸

Много сказано было и о том, что вопрос в диалоге гораздо труднее ответа. ⁵⁷⁹ В ТПЦ же роль вопрошающих целиком берут на себя настоящие

⁵⁷⁴ Семененко, 2016, с. 115

⁵⁷⁵ Гадамер, 1988, с. 440

⁵⁷⁶ 夫人天性，自知之，其上也；不能自知之，力问，亦其次也 (гл. 88)

⁵⁷⁷ 真人为天问事不止，反恐得大过于子，得谪于天地 (гл. 88)

⁵⁷⁸ Гадамер, 1898, с. 221

⁵⁷⁹ Например, в диалогах Платона: когда собеседники Сократа не смогли отыскать ответы на его вопросы, они переменили тактику, заняли более привлекательную позицию вопрошающих и, вопреки ожиданиям, потерпели поражение – см. Гадамер, 1898, с. 218

люди.⁵⁸⁰ Их активную позицию выделяет и сам Наставник, замечая даже, что иногда они слишком усердствуют в этом деле, и советуя прерваться: *«Хорошо. Ненадолго прервем изречения, не задавайте больше вопросов. [Это] делает тексты о дао сложными для понимания, и наоборот увеличивает глупость»*.

⁵⁸¹Он предостерегает настоящих людей о вреде чрезмерности. Время от времени в его фразах может звучать и недовольство учениками: *«Ученик неизменно спрашивает меня о том же, что много раз спрашивал в недавнем времени»*,⁵⁸² или: *«Настоящий человек уже неоднократно слышал эти речи. В моей книге повсюду осуждаются напыщенные неверные речи, так почему же настоящий человек вновь спрашивает об этом?»* (гл. 91). Тем не менее, прерогатива вопрошания прочно закрепляется за *чжэньжэнями*.

Степень понимания наиболее ярко проявляется в способе постановки вопроса, поэтому следует подходить с особым тщанием к их формулировке. В этом можно проследить связь с коперниковской революцией И. Канта, согласно которой, сознание познающего субъекта рассматривается как активное, творчески-конструктивное образование, и познающий субъект не открывает законы природы и не ждет, пока она сама предоставит их, а «вынуждает» природу давать ответы.

Взглянем на следующую пару реплик из 88 гл. ТПЦ:

[У:] – *Что выяснил Небесный наставник, [зачем] прямо на пересечении оживленных улиц в городском центре надо построить [специальные] дома, где содержались бы хорошие тексты, прекрасные стратегии и чудодейственные рецепты, для достижения великого мира?*

[Н:] – *Превосходно! Какие сложные вопросы задает настоящий человек, выбрал самое существенное по смыслу! Небеса давно уже пребывают в печали,*

⁵⁸⁰ Единичные случаи, когда истинный вопрос задает Небесный Наставник, были описаны выше

⁵⁸¹然，辞小竟，勿复问。令道文难知，反益愤愤也。夫神祇有所疾苦，故使子来反复问之也

⁵⁸²故固若子前日所问耳 (гл. 51)

поэтому государь послал учеников задать такие сложные вопросы? Вот отчего их формулировки так искусны!

Логически каждый вопрос в явной или неявной форме содержит в себе три структурных элемента: рему, тему и требование перехода от незнания к знанию. Вопрос настоящего человека открытый и относится к типу восполняющих, т.е. предполагает в ответ обстоятельное рассуждение оппонента, позволяет ответствующему рассуждать в свободной непринужденной форме. Но, вместе с тем, вопрос содержит определенную информацию (тему), как бы «подталкивающую» собеседника в нужное русло. Тема здесь показана довольно широко, а другие два компонента практически соединяются в одной короткой фразе: *тяньши хэ ду* 天师何睹 (досл. «что узрел Небесный Наставник?). В ответной реплике Небесный Наставник хвалит ученика, называя «искусным» его словесное мастерство (мотив же сложности вопросов – одна из фигур вежливости).

Ученик временами действительно проявляет искусность в деле вопрошания:

«Сегодня императоры в соответствии с этим исполняют их (описанные нормы), не отступаясь от намерений Небес и правил Инь и Ян. И у каждого текста есть свое собственное заглавие. Так что за имя получил текст, написанный Небесным Наставником о дао-пути и добродетели?» (гл. 41) Сначала он прибегает к общей характеристике положения дел, затем обобщает все мудрые тексты, бытующие в Поднебесной, и, используя аргумент дедукции, выводит на конкретный текст своего «учителя», задает закрытый уточняющий вопрос.

有疑者来 «Если у кого есть сомнения, задавайте вопросы» (гл. 88)

Но, разумеется, главная роль настоящих людей – вдохновенно внимать речам Наставника. Умение слушать, в принципе, является одним из главных условий для разговора, т.е., необходимо, чтобы собеседники не только слышали друг друга, но и следовали за мыслью. В ТПЦ есть такое неоднозначное явление,

как «поддакивания» – *вэй вэй 唯唯* («да-да», «конечно»). Они вырастают из желания Небесного Наставника удостовериться, слушают его *чжэньжэни* или нет, подмечают ли все изменения его мысли. Схожий характер поддакиваний находим, например, в диалогах Платона, придающий им несколько монотонный характер.⁵⁸³ Но именно эта монотонность помогает уловить внутреннее развитие беседы, следовать за мыслью говорящего. Так и в ТПЦ, благодаря кратким вставочным репликам настоящих людей (иногда сопровождающихся этикетным вопросом Наставника), речь *тяньши* членится на важные смысловые отрезки, а сами его монологичные высказывания обретают черты внутренней диалогизации.

Последнее, что мы отметим, – как реализуется диалогичность в сложных, во многом трепетных, отношениях Небесного Наставника и канонических («верных») текстов.

Здесь происходит перенос проблемы диалога в философскую сферу,⁵⁸⁴ который определяется как форма обмена мыслями, или же способ совместной мыслительной деятельности. Это творческое взаимодействие, в результате которого формируются новые идеи, происходит познание мира и осмысление собственного существования.⁵⁸⁵ Многие исследователи не отрицают и «мистическую» часть такого сложного акта как диалог. Для большинства обществ прошлого диалог означал особую форму обмена – в полном смысле сакральный акт, процесс общения с божественным. Например, аборигены Северной Америки собирались в «говорящий круг» (*talking circle*), когда надо было принять важные решения о судьбе племени.⁵⁸⁶ В родоплеменном обществе, личность определялась через группу, поэтому человеку приходилось прибегать

⁵⁸³ Гадамер, 1988, с. 221

⁵⁸⁴ Кудашов В.И. Диалогичность как форма бытия сознания (философские очерки). Красноярск, 1998.

⁵⁸⁵ D. Martin. Dialogue and Spirituality. The Art of Being Human in a Changing World. Cross River Connections, Cross River, New York. // Dialogue as a Means of Collective Communication, 2005, p. 82-84

⁵⁸⁶ D. Martin, 2005, p. 82-84

к диалогу для самоидентификации. О его сакральности говорит, например, Д. Мартин в своем исследовании духовной сущности человеческой коммуникации,⁵⁸⁷ и выявляет тесную связь между диалогом и духовными практиками, вплоть до того, что причисляет к ним и сам диалог.

Диалогические отношения, как отмечалось выше, естественным образом возникают везде, где есть сознание, т.е. исследователи философской стороны вопроса признают возможность диалогической формы «общения» не только непосредственно между людьми, но и в сферах, не предполагающих живого контакта.⁵⁸⁸ Различные методологические подходы к проблеме выработали: М. Хайдеггер – культурологическая интерпретация, М.М. Бахтин – культурно-историческая, и Г. Гадамер – герменевтическая.⁵⁸⁹ Остановимся на последней чуть подробнее, ведь именно она находит более полное выражение в исследуемом нами памятнике.

Гадамер экстраполирует диалог на отношения между человеком и текстом, точнее, между экзегетом и писанием, которое он «истолковывает». Чтобы узнать, какие предубеждения являются ложными, избавиться от отрицательных предрассудков, необходимо постоянно вести диалог с изучаемым преданием, текстом или событием, постоянно вопрошать традицию. Ибо они, по Гадамеру, есть не просто молчаливые письменные свидетельства; они обладают собственным голосом, и в этом схожи с неким «Ты» в диалоге.⁵⁹⁰ Чтобы вжиться и прочувствовать текст и на основе этого составить верное его толкование, Гадамер советует вести постоянный «диалог» с текстом, традицией и историей в целом.⁵⁹¹

По сути, Небесный наставник излагает учение о Великом мире в форме беседы. Такая форма не нова для китайской литературной традиции, и изложение

⁵⁸⁷ D. Martin, 2005

⁵⁸⁸ Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского, М., 1979, с. 71.

⁵⁸⁹ Там же

⁵⁹⁰ Гадамер Г.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики: Пер. с нем./Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988, с. 336

⁵⁹¹ Гадамер, 1988, с. 10

мудрого учения не раз встречалось в диалогах совершенных мужей и учеников. Однако принципиально новым здесь является то, что Наставник выступает в роли толкователя своей собственной книги («Всепроникающего канона»), тем самым, он облакает обычно письменную герменевтическую традицию в устную (и затем подвергнувшуюся письменной фиксации) форму. Все письменное, как известно, есть речь отчужденная, которую требуется вновь перевести в речь знаковую и определить смысл.⁵⁹²Этой работой и занят Небесный Наставник – он осуществляет обратный перевод своей «книги» на язык, понятный настоящим людям. Необходимость этой работы продиктована тем, что письменные тексты не могут говорить сами за себя, полностью открываясь их читателю. В этом заключена слабость письменной речи, и потому любого рода письменный текст может пасть жертвой «произвольного или непроизвольного непонимания».⁵⁹³ Небесный Наставник, по всей видимости, принимает во внимание эту своеобразную «слабость» книжного искусства, а потому прибегает к искусству устного истолкования.

Конечно, существуют такие книги и писания, которые способны натолкнуть их читателя на верную мысль, не прибегая к посторонней помощи. Но «искусство» облакать смысл в слова таким образом, чтобы эта внешняя оболочка «таяла» сама по себе и приводила мысли читателя в продуктивное движение, не оперирует риторическими приемами. Оно имеет куда больше общего с герменевтикой – т.е. с тем, чтобы побудить к самостоятельному продумыванию.

⁵⁹² Гадамер, 1988, с. 234

⁵⁹³ см. Платон. Соч., т. 3, ч. 2, с. 542

Заключение

В результате проведенного исследования можно подвести некоторые итоги. При решении поставленных задач нами было выполнено следующее:

1. мы проследили связь между даосскими священными книгами и учением Небесного Наставника, который раскрывает свое учение «настоящим людям» *чжэньжэням*, в экзегетической форме, т.е., в форме комментариев и интерпретации собственного сочинения. Его текст находится только в процессе канонизации, но его активное осмысление и толкование приближает к этой конечной цели.

2. провели терминологический анализ – выявили значения понятий, взятых в микроконтекстах, и их семантическую связанность. Разобрали основные смысловые группы Канона, такие как: классификация текстов, процедура сверки и редактирования, наследственное бремя (*чэнфу*). Исследованию подверглись и такие традиционные для китайской философии понятия, как Небо и Земля, радость, доброта, проведено сравнение с их толкованием в других текстах даосского и конфуцианского учения.

3. разобрали один из ключевых концептов памятника об избавлении от *чэнфу* путем сверки и редактирования древних писаний – идею создания безупречного канона, в котором была бы заключена вся мудрость древности и современности. А также: указали принципы разделения текстов на настоящие и ложные, верные и неверные; все возможные превращения текстов и их связь с комментаторской традицией (началами герменевтики).

4. проследили отношение к тексту Небесного Наставника – он отдает предпочтение текстам безыскусным, неукрашенным, имеющим практическую пользу и высокую степень правдоподобия, – и мудрости. Оба качества проистекают от Неба, желания и помыслы которого необходимо угадывать и претворять.

5. проанализировали процедуру текстовой компиляции на всех ее этапах – она представляется всеобъемлющей мировой трансформацией, оказывающей

влияние на все сферы человеческой жизни – семейную, социальную, политическую, духовную.

6. изучили композиционную структуру переведенных глав, в ходе чего стало очевидно, что ТПЦ в основном соответствует правилам традиционной риторики. Речь Небесного наставника по большей части выстроена по стадийной модели, с пропуском некоторых элементов диспозиции. Он активно задействует различные техники аргументации, умело подбирает нужные топосы. Среди наиболее часто употребляемых аргументов – аргумент к авторитету, прогресса и регресса, аргумент условия. Во всех рассмотренных главах обнаружены сходные черты как композиционной структуры, так и общих риторических мест.

7. рассмотрели элокуцию в ТПЦ и выяснили, что в памятнике представлены различные тропы, фигуры мысли и слова. Например, часто встречаются гиперболы и мейозис, длинные синонимичные цепочки-перечисления. Олицетворения и метафоры являются ключевыми в ТПЦ, наряду с приемами градации и амплификации, на которых, собственно, часто и выстроена аргументация Небесного Наставника. И хотя многим сравнениям и метафорам не хватает оригинальности (например, сравнения с небом и солнцем, ветром, волосами), а повторы и параллелизмы порой придают тексту однообразное и пресное звучание, в целом ТПЦ являет собой определенный этап развития красноречия в ханьскую эпоху.

8. исследовали обмен репликами между коммуникантами как с точки зрения лингвистического определения диалога, так и понимания диалога в более широком смысле – диалогичности Бахтина М.М. и Бубера. По результатам исследования, разговор Наставника и настоящих людей отнесен к диалогу с монологическими чертами.

Библиография

Источники

1. **Торчинов Е.А.**, «Тай пин цзин» («Каноническая книга Великого благоденствия»). Перевод с китайского, вступ. и коммент. Е.А. Торчинова II НАА. 1989. № 5.
2. **Ван Мин** (王明), Тайпин цзин хэ цзяо. 太平經合校. – Пекин, Чжунхуа шу цзюй (北京: 中華書局), 1960; 2-е изд., 1979: [Electronic version]. URL:<https://zh.wikisource.org/zh-hant/%E5%A4%AA%E5%B9%B3%E7%B6%93%E5%90%88%E6%A0%A1> (дата обращения: 05.04.2021).
3. **Ян Цзилин** (楊寄林), Тайпин цзин (цюань саньцэ). 太平經 (全三册). – Пекин, Чжунхуа шу цзюй (北京: 中華書局), 2019. (中華經典名著全體全注全譯叢書)
4. **Hendrichke B.**, The scripture on Great Peace. The Taiping jing and the Beginnings of Daoism. University of California Press. 2006.

Литература

На русском:

1. Архиепископ **Аверкий** (Таушев), Руководство по гомилетике. – М.: Издательство Православного Свято-Тихвинского Богословского Института, 2001.
2. **Алексеев В.М.** Китайская литература // Литература Востока. Вып. 2, 1920
3. **Алексеев В.М.** Китайская литература: Избранные труды. М., 1978
4. **Аристотель**, Поэтика. Риторика. – Изд-во «Азбука», СПб, 2000, кн. 1
5. **Ассман Ян.** Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем М.М. Сокольской. – М.: Языки славянской культуры, 2004

6. **Ахманова О.С.**, Словарь лингвистических терминов. М., 1969, с. 239, Винокур Т.Г., 1997
7. **Бахтин М.М.** Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М., Художественная литература, 1975
8. **Бахтин М.М.** Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского познания. // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979
9. **Бахтин М.М.** Проблемы поэтики Достоевского, М., 1979
10. **Безменова Н.А.** Очерки по теории и истории риторики. М., 1991
11. **Блох М.Я., Поляков С.М.** Строй диалогической речи. – М.: Прометей, 1992.
12. **Богуславская С.М.** Диалог в трудах М.М. Бахтина. // Философские науки. История философии. Вестник ОГУ №7 (126), 2011
13. **Болдонова И.С.** О диалогности герменевтики Г. Гадамера, БГУ
14. **Бубер М.** Два образа веры. – Мыслители XX в. /Под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лёзова. – М.: «Республика», 1995
15. **Васильев В.П.** Материалы по истории китайской литературы: Даосизм. СПб: Литография Иконникова, 1887
16. **Винокур Т.Г.** Монологическая речь // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990,
17. **Винокур Т.Г.** Диалог // Русский язык: Энциклопедия. М., 1997
18. **Волков А. А.** Курс русской риторики. М: Издательство храма св. мц. Татианы, 2001.
19. **Выготский Л.С.** Мышление и речь. М., 1996
20. **Гадамер Г.-Г.** Истина и метод: Основы филос. герменевтики: Пер. с нем./Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988
21. **Гадамер.** Неспособность к разговору // Актуальность прекрасного. М., Искусство. 1991

22. **Гадамер Г.-Г.** Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба»). СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000
23. **Гаспаров М. Л.** Марк Туллий Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве. М., Издательство «Наука», 1972
24. Выступление **М. Гаспарова** на заседании редколлегии серии, обсуждающем проблемы издания «Литературных памятников» (Хождения в страны и века) // Иностранная литература. 1983, № 3, с. 190.
25. **Гаспаров М. Л.** Об античной поэзии; Поэты. Поэтика. Риторика. — СПб.: Азбука, 2000
26. **Гельгардт Р. Р.** Рассуждения о диалогах и монологах (к общей теории высказывания) // Сборник докл. и сообщ. лингвистического общества. Вып. 1. Ч. 2. Калинин, 1971.,
27. **Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / ред. М.Л.Титаренко, Б.Л. Рифтин, А.И.Кобзев, А.Е.Лукьянов, Д.Г.Главева, С.М.Аникеева; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост. лит., 2007.**
28. **Дымарский М. Я.** Максимова Н.В. Диалектический синтаксис: принцип «Не только... но и». Дискурс. – 1996
29. **Карапетьянц А. М.** У истоков китайской словесности: собрание трудов. Ин-т стран Азии и Африки МГУ им. М.В, Ломоносова. – М. Вост. лит., 2010
30. **Кобзев А. И.** Понятийно-теоретические основы конфуцианской социальной утопии // Китайские социальные утопии. М., 1987
31. **Кобзев А. И.** Учение о символах и числах в кит. классической философии. М., 1994.
32. **Крюков М. В., Переломов Л. С., Софронов М. В.** Древние китайцы в эпоху централизованных империй. Наука, М., 1985
33. **Кудашов В. И.,** Диалогичность сознания и его самодетерминирующая роль. – Красноярск, 1996

34. **Кудашов В. И.** Диалогичность как форма бытия сознания (философские очерки). Красноярск, 1998.
35. **Кузнецова А. А.** Культура русской речи. Энциклопедический словарь-справочник. М., 2007
36. **Леонтьев А. А.** Функции и формы речи // Основы теории речевой деятельности. М., 1974
37. **Лисевич И. С.,** Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М.: Наука, 1979.
38. **Лисевич И. С.** Слово мудрости // Из книг мудрецов: Проза Древнего Китая. М.: Худ. лит., 1987.
39. **Ломоносов М.В.,** Краткое руководство к красноречию. Книга первая, в которой содержится риторика, показывающая общие правила обою красноречия, то есть оратории и поэзии, сочиненная в пользу любящих словесные науки // Антология русской риторики. М., 1995.
40. **Мажейкис Г. Й.** О Мистерии Диа-Логоса. Бахтинология: Исследования, переводы, публикации. – СПб, 1995.
41. **Малявин В. В.** Ч жуан-цзы. Ле-цзы. Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В.В.Малявина. М., 1995.
42. **Мелетинский Е. М.** Поэтика мифа – М. 1976
43. **Переломов Л. С., Никогосов Э.В.** Этические категории конфуцианства: современные оценки и толкования // Проблемы Дальнего Востока. – 1983
44. **Петрова Н. В.** Письменный текст: диалог или монолог? Омский научный вестник №22, 2003
45. *Nurpothekai*: сборник статей по истории античной педагогической культуры / Под ред. **В. К. Пичугиной.** – М.: Неолит, 2017. (Вып. 1. Концепция воспитания культурой Марка Туллия Цицерона)
46. **Померанцева Л. Е.** Хуайнаньцзы // Философское наследие, М., 2001
47. **Попов П. С.** Суждения и беседы/Конфуций. – СПб.: Азбука, 2018

48. **Рязанова С. А.**, Новый подход к литературной традиции и особенности риторики в Тайпинцзин, курсовая работа, МГУ ИСАА, М., 2020
49. **Семененко И. И.** Афоризмы Конфуция. Издательство Московского университета, 1987.
50. **Семененко И. И.** Лао-цзы. Обрести себя в Дао. Сост., авт. предисл., перевод, коммент. И.И.Семененко. М., 1999
51. **Семененко И. И.** «Правила чтения» Чжу Си: в диалоге с мудрецами. Проблемы литератур Дальнего Востока. Т. 1. Новые вопросы изучения классической китайской литературы
52. **Семененко И. И.**, Мэнцзы в новом переводе с классическими комментариями Чжао Ци и Чжу Си, М.: Наука – Воет, лит., 2016
53. **Семененко И. И.**, Ян Сюн как создатель китайской риторики // Вестник Московского университета. сер. 13. Востоковедение, 2018
54. **Семененко И. И.**, Первая поэтика Китая. // Филологические науки. Вопросы теории и практики, Т. 13, 2020
55. **Смирнов И. С.** О некоторых особенностях становления и эволюции лирической традиции в Китае // Лирика. Генезис и эволюция. РГГУ, М., 2007
56. **Ставицкая Е. А.** Диалогическая концепция культуры // Вестник МГЛУ. Выпуск 5 (716), 2015
57. **Стулова Э. С.** Даосская практика достижения бессмертия. Эзотерическое общество «Скрижали» 1992.
58. **Тай пин цзин** (фрагмент) / Вступительная статья и пер. Е.П. Сеницына // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. – М., 1990.
59. **Таскин В.С.** Го юй (Речи царств)/ Пер. с кит., вступ. и примеч. В.С. Таскина. М., 1987
60. **Торчинов Е. А., Лейкин С. Ф.** "Тай пин цзин" ("Каноническая книга Великого благоденствия" // Народы Азии и Африки. №5. 1989
61. **Торчинов Е. А.**, Даосизм: поиск бессмертия и свободы // Реверс: Филос.-религ. и лит. альманах. СПб., 1992. Т. 1.

62. **Торчинов Е. А.**, Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Андреев и сыновья, 1993.
63. **Торчинов Е.А.** Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1998
64. **Торчинов Е. А.** Даосизм. “Дао-Дэ цзин”. Перевод Е.А.Торчинова. СПб., 1999
65. **Тэрнер В.** Символ и ритуал. – М. 1983
66. **Филонов С. В.** Ранний этап формирования религиозной традиции даосизма (на материале «Дао цзана»). Диссертация на соискание ученой степени к.ф.н. СПб, 2000
67. **Хазагеров Г. Г.**, Лобанов И. Б. Риторика / Учебники, учебные пособия. – Ростов н/Д: Феникс, 2004
68. **Хазагеров Г. Г.**, Риторический словарь. – М.: Флинта: Наука, 2009
69. **Хрестоматия** по античной литературе. В 2 томах. Для высших учебных заведений. Т. 2. Н.Ф. Дератани, Н.А. Тимофеева. Римская литература. М., "Просвещение", 1965
70. **Шишмарева Т. Е.** Некоторые аспекты канонovedения в Китае. Вестник ИГЛУ, 2012
71. **Щерба Л. В.** Избранные работы по русскому языку. М., 1957
72. **Якубинский Л. П.** Избранные работы: Язык и его функционирование. – М., 1986
73. **Якубинский Л. П.** О диалогической речи // Якубинский Л.П. Избранные работы. Язык и его функционирование. М., 1986

На китайском языке:

74. **Ван Минбянь** 王明编 *Даоцзя хэ даоцзяо сысян яньцзю* 《道家和道教思想研究》 Исследование даосизма и даосской доктрины, Пекин, издательство академии общественных наук 北京: 中国社会科学出版社 1984 年 6 月

75. Ван Шилунь. Хань лючао цзянмин чутань 汉六朝初探 (Предварительное исследование надписей на бронзовых зеркалах эпохи Хань и Шести династий). – 考古通讯 «Каогу тунсюнь». 1958, № 9

76. Ван Юньлу 王云路 Тайпинцзин юйцы цюаньши 《太平经》语词诠释 Толкование слов и выражений в Тайпинцзин, Ханчжоуский университет 杭州大学, 语官研 (究)1995 年, 第 1 期

77. Гэ Чжаогуан 葛兆光 Лючао суй тан даоцзяо дэ сысянши яньцзю 《六朝隋唐道教的思想史研究》 История даосской религиозной мысли периода шести династий и династий Суй и Тан, Гонконг, издательство Саньянь 生活, 读书·新知三联书店, 2003 年

78. Гун Пэнчэн 龚鹏程著 Ханьдай сычао 《汉代思潮》 Идейные течения эпохи Хань, Пекин, Коммерческое издательство, 北京, 商务印书馆, 2005 年

79. Е Гуйлан 叶贵良 Дуньхуан даоцзин сыхуэй яньцзю 《敦煌道经词汇研究》 Исследование лексики даосского канона из Дуньхуана, 2000 年

80. Ли Чжэньдун 李振东, Тайпинцзин юй дунхань фодянь фуиньцы бицзяо яньцзю 太平经与东汉佛典复音词比较研究, Сравнительное исследование многосложных слов в буддийских писаниях ханьского периода и в Тайпинцзин; Цилиньский университет, кандидатская диссертация 博士学位论文, 吉林大学, 2016 年

81. Лин Цзяньхоу 凌建侯. Вэньсюэ хуаюй дэ дуйхуасин фэньси 文学话语的对话性分析. Анализ диалогического языка литературы; Пекинский университет, Институт иностранных языков 北京大学 外国语学院. 社会科学家. 2012 年

82. Линь Фуши (林富士), «Тайпин цзин» дэ шэньсянь гуйанянь (《太平經》的神仙觀念 – Представления о небожителях в Тайпинцзине), – Тайбэй, Чжунъян яньцзю юань лиши юйянь яньцзюсо цзикань (中央研究院歷史語言研究所集刊), 80 本 2 分, 2010.

83. **Лю Сяожань** 刘 晓 然 *Лексикализация дифтонгов на примере Тайпинцзин* 《双音短语的词汇化: 以太平经为例》, Сычуаньский университет, докторская диссертация 四川大学 2007 年博士学位论文
84. **Лю Цзуго** 刘祖国 *Тайпинцзин цыхуэй яньцзю* 《太平经》词汇研究, Исследование выражений в Тайпинцзин; Восточно-китайский педагогический университет (Шанхай), докторская диссертация 研究生博士学位论文, 华东师范大学, 2009 年
85. **Лян Юаньдун** 梁远东, *Тайпинцзин шэньсянь фанцзи яньцзю* 《太平经》神仙方技研究, Исследование чудодейственных рецептов бессмертия в Тайпинцзин; Шаньдунский университет, магистерская диссертация 硕士学位论文, 山东大学, 哲学与社会发展学院, 2019 年
86. **Ма Цзяо** 马皎, *Тайпинцзин вэньсюэ яньцзю* 《太平经》文学研究。Литературное исследование Тайпинцзин; магистерская диссертация, Северо-Западный университет Сиани 硕士学位论文, 西北大学, 2014 年
87. **Словарь** общеупотребительных иероглифов древнекитайского языка 古汉语常用字字典 *Гуханьюй чаньюнцизы цзыдянь* (第 4 版) /Под редакцией Ван Ли 原编者王力. – Пекин, Коммерческое издательство 北京: 商务印书馆, 2005 年
88. **Сунь Шаньюн** 孙尚勇, *Фоцзяо вэньсюэ шиллюцзян* 《佛教文学十六讲》Шестнадцать рассуждений о буддийской литературе, 陕两人民出版社, 2012 年 3 月
89. **Сю Миншэн** 徐明生, *Тайпинцзин шоуи фа таньюань* 太平经守一法探源, Истоки метода «хранения Одного» в Тайпинцзин; Чжэцзянский научный журнал, выпуск №3 浙江学刊, 第 3 期, 2014 年
90. **Сюй Фугуань** 許復觀. *Чжунго цзинсюэ дэ цзичу* 中國經學的基礎 (Основы китайского каноноведения) // Тайбэй: Тайвань сюэшэн шучзюй, 1982

91. **Сюн Дэцзи** (熊德基), *«Тайпин цзин» дэ цзочжэ хэ сысянь цзи ци юй хуанцзинь хэ тяньшидао дэ гуаньси* (《太平經》的作者和思想及其與黃巾和天師道的關係 – Авторство и идеология Тайпинцизна, а также его связь с Желтыми повязками и Путем Небесных наставников), 1962.

92. **Хоу Вайлу**. 侯外庐 *Чжунго сысян тунши* 中国思想通史 (Общая история идеологии в Китае). 北京 Пекин, 1957

93. **Цюй Юань** 渠源, *Тайпинцзин иньян сысян яньцзю* 《太平经》阴阳思想研究, Исследование концепта инь ян в Тайпинцзин; Шаньдунский университет, магистерская диссертация 山东大学, 硕士学位论文, 哲学与社会发展学院, 2019 年

94. **Чжан Хун** (张鸿), *Тайпин цзин цзяоюй сысян* (试论《太平经》教育思想 – Концепт обучения в Тайпинцине), – Тяньцзинь, Шифань дасюэ сюэбао (天津师范大学学报), 2009.

95. **Чжан Чунфу** 张 崇 富, *Цзаоци даоцзяо дэ вэньцзыгуань хэ цзиндяньгуань* 早期道教的文字观和经典观, «Концепция языка и каноничности в раннедаосских сочинениях»; Научная газета Сычуаньского университета, философия и общественные науки, издание №4 四川大学 海外教育学院, 四川大学学报 (哲学社会科学版), 2003 年第 4 期

96. **Чжэн Цзуньянь** 郑宗言, *Тайпинцзин чжун дэ чэнфу сысян* 《太平经》中的承负思想, «Концепция чэнфу в Тайпинцзин»; магистерская диссертация, Аньхойский университет, 硕士学位论文, 安徽大学, 2007 年

97. **Чэнь Пэйцзинь, Чжан Цичэн** 陈沛锦, 张其成, *Тайпинцзин чжун дэ и сысян яньцзю* 《太平经》中的易医思想研究, Исследование ицзиновских триграмм и медицинского аспекта в Тайпинцзин; Пекинский медицинский университет, медицина и философия, выпуск 22 北京医学院, 医学与哲学第 22 期 2020

На западных языках:

98. **Bielenstein, H.**, The Bureaucracy of Han Times. Cambridge: Cambridge University Press, 1980
99. **Eickhorn, W.**, T'ai-p'ing and T'ai-p'ing Religion. *Mitteilungen des Instituts fuer Orientalforschung*. 1957, Vol. Vol. 5, № 2.
100. **Espeset G.**, Cosmologie et trifonctionnalité dans l'idéologie du Livre de la Grande paix (Taiping jing). Histoire. Université Paris-Diderot – Paris VII, 2002.
101. **Espeset G.**, À vau-l'eau, à rebours ou l'ambivalence de la logique triadique dans l'idéologie du « Taiping jing » 太平經, *Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol. 14, In Memoriam Isabelle Robinet (1932-2000), 2004.
102. **Espeset G.**, The Date, Authorship, and Literary Structure of the Great Peace Scripture Digest. *Journal of the American Oriental Society*, 133, 2013
103. **Espeset G.**, Editing and Translating the Taiping Jing and the Great Peace Textual Corpus. Centre national de la recherche scientifique, Paris. *Journal of Chinese Studies* 《中國文化研究所學報》 No. 48 – 2008
104. **Henderson J.B.** The construction of orthodoxy and heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish and early Christian patterns. Albany: State University of New York Press, 1998
105. **Hendrichke B.** The concept of inherited evil in the Taiping jing 太平經. East Asian History, Australian National University, Institute of Advanced Studies, 1991
106. **Hendrichke B.** Dialogue Forms in the Taiping jing (Scripture on Great Peace). *Journal of the American Oriental Society*, 137, 2020
107. **Hendrichke B.** Oneness in the Taipingjing, China Studies Centre, University of Sydney, 2020
108. **Kaltenmark, Max**, «The Ideology of the T'ai-p'ing ching», In Welch and Seidel, 1979

109. **Lewis M.E.** *Wrighting and Authority in Early China*. Albany: State University of New York Press, 1999
110. **Mansvelt Beck, B. J.**, The Date of the "Taiping Jing". *T'oung Pao*. Second Series, Vol. 66, Livr. 4/5 (1980)
111. **Martin. D.** *Dialogue and Spirituality. The Art of Being Human in a Changing World*. Cross River Connections, Cross River, New York. // *Dialogue as a Means of Collective Communication*, 2005
112. **Nylan M.** *A Problematic Model: The Han «Orthodox Synthesis» Then and Now // Imagining Boundaries: changing Confucian doctrines, texts, and hermeneutics / Ed. by Kai-wing Chow, On-cho Ng and John B. Henderson*. Albany: State University of New York Press, 1999
113. **A. Leo Oppenheim**, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, The University of Chicago Press, 1964, revised in 1977
114. **Ofuchi Ninji**. *The Formation of the Taoist Canon // Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*. Ed. by H. Welch & A. Seidel. New Haven and London, 1979.
115. **Puett, Michael**, *Temptation of sagehood: the rise and decline of sagely writings in Early China*. – *Harvard-Yenching Library Studies*, № 8, 2007.
116. **Robinet, Isabelle**. *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity / Translated by Julian F. Pas and Norman J. Girardot*. Albany, 1993
117. **Searle J.R., Vandervecken D.** *Foundations of illocutionary logic*. – Cambridge, 1985
118. **Seiwert Hubert**, *Health and Salvation in Early Daoism. On the Anthropology and Cosmology of the Taiping Jing. Self, Soul and Body in religious experience*. *Studies in the history of religions*, V. LXXVIII, Brill, 1998
119. **Voegelin Eric**, *Order and History, Volume 4: The Ecumenic Age. // The collected works of Eric Voegelin, volume 17, Michael Franz (ed.)*, University of Missouri, 2000
120. **Yankelovich D.** *The Magic of Dialogue*. Simon and Schuster, New York, 1999

121. **Yongfeng Huang**, Discussion on Longevity Thoughts of Taiping Jing. // International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities, Xiamen, 2016

Интернет-ресурсы:

122. Ван Фу 王符。 *Цянь фу лунь* 潛夫論 Суждения сокровенного человека. – 中国哲学书电子化计划, [Electronic resource], URL: <https://ctext.org/qian-fu-lun/wu-ben/zh> (дата обращения: 04.04.2021)

123. Ван Чун 王充。 *Луньхэн* 论衡 Взвешивание суждений. 国学梦 [Electronic resource] © 2016-2020 URL: <http://www.guoxuemeng.com/guoxue/7622.html> (дата обращения: 06.04.2021)

124. Дао Ши (道世), *Фаюань чжулинь* (法苑珠林 – Жемчужины буддийской литературы), – 中国哲学书电子化计划 [Electronic resource] © 2016-2021 URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=81879&reap=gb> (дата обращения: 11.04.2021)

125. Лю Ань 刘安 *Хуайнаньцзы* 淮南子 Мудрецы из Хуайнани 中国哲学书电子化计划 [Electronic resource] © 2016-2021 URL: <https://ctext.org/huainanzi/ren-xian-xun/zhs> (дата обращения: 05.04.2021)

126. Цзинь Хуэй 金辉, 《说文解字》: 美甘也从羊从大, 2015 年, http://js.ifeng.com/humanity/cul/detail_2015_02/13/3563727_0.shtml

127. Ян Сюн 杨雄, *Фаянь* 法言 Образцовые речи [Electronic resource], © 2016-2021 URL: <https://ctext.org/yangzi-fayan/juan-er/zhs#n107636> (дата обращения: 03.04.2021)

128. Янь Шигу 颜师古: 汉辞网: [Electronic resource]. © 2018 – URL: <http://www.hydc.com/> (дата обращения: 05.04.2021)

129. 道客巴巴 在线文档分享平台: [Electronic resource]. ©2008-2021 – URL: <https://www.doc88.com/> (дата обращения: 05.03.2021)

130. 中国知网 (CNKI) : [Electronic resource]. © 1998-2019 – URL: http://kns.cnki.net/kns/brief/Default_Result.aspx?code=SCDB&kw=%e5%a4%aa%e5%b9%b3%e7%bb%8f&korder=0&sel=1 (дата обращения:11.03.2021)

131. 爱学术 (aixueshu): [Electronic resource]. © 2017-2021 – URL: <https://www.ixueshu.com/> (дата обращения: 13.03.2021)

132. 百度学术 (baidu xueshu): [Electronic resource]. ©2021 – URL: http://xueshu.baidu.com/s?wd=%E3%80%8A%E5%A4%AA%E5%B9%B3%E7%B6%93%E3%80%8B&tn=SE_baiduxueshu_c1gjeupa&ie=utf-8. (дата обращения: 15.03.2021)

Приложение

Перевод и комментарий

Глава 51. Сличение ложных и верных текстов

Настоящий человек Чунь⁵⁹⁴ поклонился в пояс, в благоговении затрясся всем телом и совершил вторичный поклон.⁵⁹⁵

– О чем снова желает спросить меня ученик?

– Чунь теперь увидел, как просветленный учитель⁵⁹⁶ исправляет все тексты и все книги, говорит от имени Неба. Я в ужасе, поражен и изумлен!⁵⁹⁷ Но не понимаю, каким способом можно от начала до конца установить верность этих текстов и ясность их суждений?

– Если ученик с радостью хочет дознаться об их ясности, нужно лишь взглянуть на изречения совершенных мудрецов глубочайшей древности, средней древности и поздней древности⁵⁹⁸, объединить их слова и изречения и посмотреть, как они воплощаются в реальности, и тогда сможешь это понять. А вновь изучив книги о дао⁵⁹⁹ глубочайшей, средней и поздней древности, объединив их согласно родам и подтвердив друг другом⁶⁰⁰, вновь сможешь понять это.

⁵⁹⁴ Чунь 純: «чистый», «простодушный», «искренний»; имя ученика

⁵⁹⁵ Чжань ли 战栗: дрожать от страха, трепетать; показывает степень его почтения и послушания

⁵⁹⁶ Мин ши 明师: почтенное обращение к Небесному Наставнику

⁵⁹⁷ Хай 骇: не совсем понятное восклицание настоящего человека; Ван Мин и Ян Цзилинь интерпретируют его как выражение печали, тоски, горечи – чоу ку 愁苦

⁵⁹⁸ Не раз встречаемый в ТПЦ концепт «трех Древностей»: шангу 上古 эпоха трех властителей (Фуси, Шэньнун и Суйжэнь, либо: Владыка Неба, Владыка Земли и Владыка людей), чжунгу 中古 времена Уди (пяти императоров), сягу 下古 исторические эпохи со времени Ся, Шан и Чжоу

⁵⁹⁹ Дао шу 道书: о них см. гл. I

⁶⁰⁰ Сань хэ 三合 «три единства» обозначает соединение воедино прошедших классификацию и разделение текстов о дао трех древностей.

«Подтвердить друг другом» – сян чжаоху 相招呼, досл. «призывать друг дружку», означает засвидетельствовать правильность и ортодоксальность и объединиться.

– Сегодня все книги и все тексты говорят от имени Неба⁶⁰¹, тогда почему же в правлении государей время от времени возникают беспорядки и нет спокойствия? Я желал бы спросить об этом.

– Хорошо. Исправление этих речей, прояснение этих книг означает наведение порядка в государстве, а если они неверные и не ясные, означает ввержение государства в хаос. Верные слова и благие изречения⁶⁰² непременно должны привести к наилучшим результатам,⁶⁰³ а ложные слова и опасные изречения – к ужасным и злым. Нынче ученику трудно удержаться от бесконечных вопросов, так он с радостью желает узнать об этом. Стремящемуся достичь доброты надо только позаботиться об исправлении основы,⁶⁰⁴ когда основа будет верной, она будет соответствовать небесным узорам⁶⁰⁵ и согласовываться со словами совершенномудрых; но когда она перевернется,⁶⁰⁶ будет соответствовать земной поверхности;⁶⁰⁷ перевернувшись в третий раз, будет соответствовать людским текстам, а в четвертый раз – всем 10 тысячам вещей, а 10 тысяч вещей породят напыщенность и расточительность,⁶⁰⁸ что, в свою очередь, вызовет упадок и разрушения.⁶⁰⁹ Время от времени проявлялись небесные узоры и книги совершенномудрых, чтобы помочь доискаться до

⁶⁰¹ Мотив говорения за Небо (или от имени Неба) – один из основных в ТПЦ; такой функцией наделены мудрые писания и изречения.

⁶⁰² *Сян цы* 详辞: прекрасные и счастливые выражения; Ян Цзилинь отмечает, что здесь иероглиф 详 (подробный, детальный) следует заменить омофоном 祥 (благой, счастливый).

⁶⁰³ В оригинальном тексте – привести к «доброту» или доброте *шань* 善, и следом идет антитеза – «зло» 恶.

⁶⁰⁴ Исправление «корня» *бэнь* 本

⁶⁰⁵ *Тянь вэнь* 天文 – небесные узоры или письмена, см. подробнее гл. 1

⁶⁰⁶ *Чжуань* 转 – вращаться, перемещаться, превращаться; обычно связано либо с темой перевоплощения, либо перехода в иное состояние (противоположность).

⁶⁰⁷ *Ди ли* 地理 – рельеф земной поверхности, состоящий из воды, земли и камней.

⁶⁰⁸ *Фу хуа* 浮华 – показной, напыщенный. Подразумеваются тексты и писания, чье содержание далеко расходится с верной основой (корнем), т.е., с церемониями и музыкой, осуществлением управления и вынесением наказаний.

⁶⁰⁹ Пять превращений текстов: небесные узоры → земные линии → людские тексты → 10 тысяч вещей → напыщенность и расточительность. Последнее ведет к хаосу и упадку государства. Следовательно, тексты проходят несколько стадий, характеризующихся изменением (оборотом) основы, которая изначально должна совпадать с небесными узорами и словами совершенномудрых (*шэней*).

первопричины, ⁶¹⁰ выправить изначальное положение, избавить от всего чрезмерного и напыщенного, ⁶¹¹ установить верное, постижение и понимание всех этих книг и означает небесный путь. Получивший их верные изречения, обретает согласие с намерениями неба. Ложные тексты же вызывают ложную, злую *ци*, вносят разлад ⁶¹² в Небо и Землю, и все 10 тысяч вещей утрачивают свое предназначение, а императоры и ваны страдают и печалются, ⁶¹³ и повторно возникает хаос; поэтому необходимо срочно пересмотреть и исправить эти тексты! Если учесть все книги и тексты, с древности до современности, то они все уже подготовлены, но вызывает беспокойство, что они все сосуществуют друг с другом и нет в них чистоты; ⁶¹⁴ они собраны и сложены вместе и запутывают друг друга, ⁶¹⁵ поэтому мудрые и просвещенные сбиты с толку, не ведают, чему верить, утрачивают величайшую волю Неба, ⁶¹⁶ а потому каждый следует убеждениям тех беспорядочных [текстов и книг]. ⁶¹⁷ Это ведет к тому, что [они] далеко отходят от воли небесного пути и тонких рассуждений, и все исходят из ложных речей и ложных текстов, в которых записана ⁶¹⁸ эта ложь; поэтому *инь* и *ян* не могут прийти к гармонии, а *ци* бедствий непрерывно распространяется, в этом и есть глубокое обвинение и наказание [Неба]. ⁶¹⁹ Я

⁶¹⁰ *Као юань* 考元: исследовать источник

⁶¹¹ *Го чжэ* 过者 чрезмерный; имеются в виду напыщенные, украшенные тексты

⁶¹² *Бу дяо* 不调 – не гармоничный, нет должного порядка, регулирования

⁶¹³ 用心愁苦 от всего сердца печалиться; досл. «вкладывать душу в страдания»

⁶¹⁴ *Бу чунь* 不纯 – нечистый, искаженный. В то же время, как мы помним, Чунь – еще и имя настоящего человека.

⁶¹⁵ *Сян луань* 相乱 – друг друга разрушать; вносить беспорядок

⁶¹⁶ *Чжи синь* 至心 несмотря на устойчивый перевод *синь* как «намерений», помыслов», в сочетании с *чжи* («верховный», «высшее проявление чего-либо»), используется перевод «величайшая симпатия». Под «симпатией» имеется в виду «воля», «намерения»; означает постижение глубинных «желаний» и «помыслов» Неба.

⁶¹⁷ *У ху* 忤 перепутаться, смешиваться; часто употребляется по отношению к силам *инь* и *ян*; по замечанию Ян Цилиня, означает «нелепый», «абсурдный» *гуай му* 乖谬, или просто «спутанный».

⁶¹⁸ *Шу* 书: реализует здесь свое глагольное значение «записывать».

⁶¹⁹ *Нэй чу* 内咎: глубокая вина (обвинение); ненависть, скопившаяся в сердце у Неба и Земли против людей, воплощается в такого рода «наказаниях».

вижу, ученик уже спрашивал об этом, накапливал мысли об этом⁶²⁰ и не сумел удержаться от вопроса, поэтому я вновь поведаю смысл этого ученику, чтобы он скорее усвоил ⁶²¹ мои слова и сам глубоко поразмыслил над этим. Ежели, овладев любым делом, невозможно его осуществить, то в нем нет никакой пользы; а если осуществить его можно, то [оно] устранил великое наказание.⁶²² Нынче небесные узоры⁶²³ пребывают в беспорядке, и они сами радостно стремятся получить исправления, все равно что люди, страдающие от тяжелой болезни, с радостью хотят получить исцеление.

– Почему же так происходит?

– Хорошо. Ученик по-прежнему настолько глуп и действительно не понимает этого? Если человека вовремя не излечить от тяжелой болезни, это приведет к смерти; если небесным узорам не придать порядка, произойдет великое несчастье. У четырех времен года из-за этого перепутаются все периоды,⁶²⁴ нарушится порядок взаимосочетания и противостояния пяти первоэлементов,⁶²⁵ солнце, луна и звезды не будут больше нормально светить,⁶²⁶ все сойдет со своей верной дороги и наступит полный упадок. Простой народ будет носиться в беспокойстве, словно тучи по небу, все утратят свое место, старые и малые будут нести тяготы,⁶²⁷ число умерших в раннем возрасте

⁶²⁰ *Цзюань цзюань* 眷眷 – заботиться, постоянно думать; в сочетании – «болеть» за что-то сердцем, «печьясь» о чем-то.

⁶²¹ *Цзи шу* 疾疏: быстро понимать что-либо, овладевать; досл. «стремительно прокладывать/прорезать» (путь), либо «быстро излагать по пунктам».

⁶²² *Да чжэ* 大滴 великое порицание (упрек) Неба

⁶²³ *Тянь вэнь* 天文 – также «небесные тексты», см. подробнее гл. I

⁶²⁴ *Ши ци* 失气: «потерять присутствие духа», период, когда чувства в смятении; однако здесь иероглиф *ци* (пневма, дух) употребляется в значении близком к его биному *цихоу* 气候, *цицзе* 气节, т.е. «погода», «сезон». Под утратой «духа» четырех времен года имеются в виду различные климатические бедствия, времена года не сменяют друг друга вовремя.

⁶²⁵ *Ни чжань* 逆战: нарушить изначальный порядок взаимосочетания и противостояния элементов (в системе *усин*); *ни* – «идти навстречу», «в обратном порядке».

⁶²⁶ *У чжэн мин* 无正明: досл. «не будут давать верного света»; т.е., будут происходить солнечные и лунные затмения, звездопады, звезды будут гаснуть и прилетать кометы. Об этом говорится в гл. 43 《大小谏正法》, 86 《来善集三道文书诀》 и 92 《三光蚀诀》 ТПЦ.

⁶²⁷ *Фу хэ* 负荷: бремя, груз; наследовать бремя предков; относит нас к мотиву *чэнфу* 承负, см. подробнее гл. I

возрастет в половину,⁶²⁸ а государство будет в смятении и сбито с толку,⁶²⁹ что приведет к тому, что дао и высшая добродетель будут отрезаны от нас,⁶³⁰ мудрые и просвещенные скроются и затаятся⁶³¹ и не смогут прийти друг другу на помощь. Разве это не есть великая и ужасная болезнь? Поэтому необходимо прикладывать все силы, чтобы исправить их! В наше время глупые люди все больше внимают текучим и бессодержательным текстам,⁶³² они сменяются один другим⁶³³ и создают беспорядок, соревнуются, кто выше, а кто ниже.⁶³⁴ Глупцы не осознают, что они вызывают великое бедствие, а считают это пустяком.⁶³⁵ Где уж им понимать, что как раз их Небо и Земля, *Инь* и *Ян* считают великой болезнью? В том и причина, почему не могут привести все в Поднебесной в порядок и исправить. Если духи Неба и Земли⁶³⁶ питают ненависть, они заставляют учеников снова прийти с вопросами. Увидев [мое] сочинение, следует с утра до вечера и всю ночь без усталости⁶³⁷ глубоко осмысливать его главное содержание, и не надо предаваться легкомыслию,⁶³⁸ вместо Неба строить планы. Нынче

⁶²⁸ *Яо сы* 夭死 – безвременная кончина, синоним *цзао сы* 早死; *яо* (или *ао*) в именном значении – молодое существо, новорожденный, нежный возраст; в глагольном – обретает доп. смысл «умирать в молодом возрасте», «губить в цветущую пору».

⁶²⁹ *Хуньлуань* 昏乱 – «неустойчиво», «смешано»; *михо* 迷惑 – «быть дезориентированным», «введенным в заблуждение».

⁶³⁰ *Гэ цзюэ* 隔绝 – утратить связь с чем-либо; не иметь доступа. Неверные тексты и речения перекроют «доступ» добродетели для простого народа и государей, собьют с верного пути. Повторяющийся мотив – в гл. 88, где отмечается пагубная роль «злых» сочинений, которые мешают *тун да* 通达 «беспрепятственно доходить» всем правильным речам до правителя.

⁶³¹ *Би цан* 蔽藏 – закрыться и притаиться; здесь – в смысле «уйти в отшельники», т.е., закрыться от мира.

⁶³² *Ю фу вэнь* 游浮文: сочинения, которые словно колеблются и качаются на воде; без прочной основы; см. гл. I

⁶³³ *Гэн де* 更迭: букв. «обновляться», приходиться на смену друг другу.

⁶³⁴ *Гао шан* 高上: оспаривать положение; сражаться за занимаемые позиции.

⁶³⁵ *Сяо ши* 小事: пустяк, безделица, дело малой значимости.

⁶³⁶ *Шэнь ци* 神祇: верховные существа, подробнее – см. гл. I

⁶³⁷ *Даньси суе* 旦夕宿夜 – досл. меж восходом и закатом солнца, и ночь напролет.

⁶³⁸ *Цзы и* 自易 – близко по значению с другим сочетанием *цзы ху* 自忽 – означает делать что-либо по своему усмотрению, несерьезно, легкомысленно относиться. Вторую часть *и* (либо *ху*) можно достроить до двуслога *цин и* 轻易 (либо *ху ши* 忽视), что, помимо легкомыслия, будет также означать «пренебрегать», «оставлять без внимания», «презирать». Вероятно, именно поэтому Ян Цицинь переводит на байхуа данное место как «ни за что не следует пренебрегать собой/относиться к себе с пренебрежением» – *цзыво циньмань* 自我轻慢 (см. Ян

императоры и ваны не понимают, куда устремить свое сердце,⁶³⁹ и их несчастья особенно серьезны. Сейчас мы с учеником разговариваем с глазу на глаз, и это кажется пустяком, но в сердце своем я стараюсь от имени Неба исправлять людские выражения и рассуждения, и не осмелюсь болтать абсурдные, пустые речи,⁶⁴⁰ ведь вина за это будет лежать на мне, и преступление это будет настолько велико, что нельзя будет от него избавиться. Духи неба и земли карают людей, и нельзя скрыться в отдаленном месте и избежать наказания, как возможно это, когда начальники наказывают людей. И как ученик осмеливается здесь со мной болтать глупые речи и хвастаться,⁶⁴¹ словно заурядные люди, которые беспорядочно излагают те нелепые тексты и сравнивают, кто лучше кто хуже.

– Да-да, я не осмеливаюсь. Как только услышал слова небесного наставника, и испугался, и возрадовался, прилагаю все свои силы, надеюсь⁶⁴² проникнуть в замыслы духов неба и земли, чтобы избавить Поднебесную от горестей, чтобы даровать покой императорам и ванам, чтобы все 10 тысяч вещей в Поднебесной обрели свое место – это то, на что я уповаю!

– Ученик желает узнать, почему только в одном можно совершенствовать себя,⁶⁴³ и невозможно вновь достичь этого?

– Верно. Я и сам часто в душе питаю добрые намерения, и корень моей учености в том, что я размышляю над добротой, поэтому, когда все люди

Цзилинь, с. 661). Но такая трактовка несколько не ясна, к тому же, она «выбивается» из отрывка по смысловому содержанию. И нам кажется логичным переводить *цзы и* как небрежность, несерьезность, но не презрение или пренебрежение к себе – см. подробнее 王云路 Ван Юньлу 《太平经》语词诠释, Толкование слов и выражений в *Тайпинцзин* 杭州大学, 语言研(究)1995年, 第1期, 第16页

⁶³⁹ *Гуй синь* 归心 досл. «вернуть сердце»; здесь – реализует значение «обрести приют», либо «отнести» (свои помыслы/сердце) к чему-либо.

⁶⁴⁰ *Гоу кун ваньянь* 苟空妄言: небрежно, впустую брошенные глупые слова; т.е., не имеющие доказательств и произнесенные ради сотрясения воздуха.

⁶⁴¹ *Цинцы бяньянь* 轻辞便言: «легко управляться со словами, прекрасно владеть языком», тем не менее употребляется в качестве негативной характеристики. Речь идет об описанных выше «нелепых и абсурдных» текстах.

⁶⁴² *Цзи* 冀: мечтать, ожидать, чаять

⁶⁴³ *Шань* 善: в значении «быть искусным», «хорошо владеть».

стареют и умирают, я один по-прежнему живой, а мои предки, как и сыновья и внуки – все уже скончались, а я один еще жив. Это поистине большая щедрость⁶⁴⁴ [Неба, ниспосланная мне], а я чувствую такую неловкость, что не знаю, как себя вести,⁶⁴⁵ не могу отдать всего себя служению и отплатить Небу, вернуть ему [долг]. Но часто думаю, что надо приложить все свои силы, но не знаю, каким образом смогу достичь успеха. Увидев, что Небо и Земля пребывают в беспорядке, а ветер и дождь не приходят согласно времени года,⁶⁴⁶ я понимаю, что это великое бедствие для Поднебесной, и всегда соболезнаю⁶⁴⁷ [ей]. А нынче, услышав речи божественного человека,⁶⁴⁸ я уразумел все окончательно, и подумал отдать всего себя на служение Славному Небу,⁶⁴⁹ чтобы избавить его от великого бедствия, навести порядок на земной поверхности, укрепить правление императоров и ванов, чтобы процветали они, и чтобы все 10 тысяч вещей в Поднебесной обрели свое место. И хочу таким образом вернуть Небу свой самый большой долг,⁶⁵⁰ но нынче не понимаю, достигну ли своей цели или нет? А сейчас желаю вновь выпросить⁶⁵¹ у просветленного учителя про те места, которые я не постиг.

– Как превосходно рассуждает ученик! И теперь услышав, какие речи он говорит, я чрезвычайно рад!⁶⁵² К чему же нам еще говорить о Небе? В моей

⁶⁴⁴ *Хоу мин* 厚命: см. гл. 1

⁶⁴⁵ *Цан хуан* 仓皇: торопливо, в панике; отражает поспешность и растерянность настоящего человека, не знающего, за что взяться и как отплатить Небу за его благодать.

⁶⁴⁶ *Бу цзе* 不节: не придерживаться установленной нормы (порядка); «ветер и дождь» отражают нарушение сезонности времен года.

⁶⁴⁷ *Лянь* 怜: сочувствовать, любить и беречь.

⁶⁴⁸ *Шэньжэнь* 神人: так здесь назван Небесный Наставник; об иерархии существ в ТПЦ см. гл. I

⁶⁴⁹ *Мин тянь* 明天: великий, славный, процветающий. Использовано то же слово к Небесному Наставнику – мин ши 明师, где оно переводилось как «просветленный», с акцентом на его глубокие познания; в отношении к Небу уместнее переводить как «славный».

⁶⁵⁰ *Бао сай* 报塞: досл. «вернуть и возместить»; отблагодарить за щедрость; под «самым большим долгом» имеется дарованное настоящему человеку долгожительство.

⁶⁵¹ *Ци взнь* 乞问: *ци* может носить и негативный оттенок – «клянчить», «выпрашивать»; выражение в целом может указывать как на детальность вопросов, так и на их обильность, чрезмерность, что ученик сам осознает.

⁶⁵² *Шан си* 尚喜: высшая радость, высшее счастье.

книге ...⁶⁵³ нет ни единого недостатка.⁶⁵⁴ Тем не менее, ученик прилагает усилия и не снижает рвения, чтобы привести ее в порядок, как раз этим он и отплатит Небу за его благодетель, и не следует опять терзать себя сомнениями. Императоры и ваны будут претворять ее [принципы в жизнь], и так смогут тут же получить ее силы,⁶⁵⁵ и тем более – ученик! Я постоянно слышал речи ученика, и теперь не посмею не раскрыть всего излишка сил.⁶⁵⁶ Хотя я и был рожден раньше тебя, но устремления мои не выдерживают сравнения с твоими. И нынче вместе с учеником хочу удостовериться в правильности Небо и Землю, желаю вместе с учеником даровать им покой. Я хотел бы не пускаться в разъяснения, но боюсь нанести ученику тяжелую обиду и вновь получить серьезный упрек от Неба. Вновь наостри уши и внимательно слушай⁶⁵⁷ – я снова расскажу ученику все различия и полностью объясню ее (книгу). У верных текстов⁶⁵⁸ корень – это помыслы Неба и Земли, они защищают и приводят в порядок изначальную *ци*.⁶⁵⁹ Когда появлялись древние священные книги, исследовали их источники, смыслы правильных терминов,⁶⁶⁰ истинное дао поворачивалось и наследовалось, а сокровенные и глубокие выражения получали объяснение, – все это принадлежит к основам изначальной *ци*. Когда [дао] вновь изменяется, это называют тайными глубокими словами; когда происходит третье изменение,

⁶⁵³ 吾书□□: пропущено два иероглифа

⁶⁵⁴ 万不失一: досл. «из десяти тысяч ни одно не упущено» – писание безупречно от начала до конца

⁶⁵⁵ Т.е., осуществив ее заветы, довольствоваться полученным эффектом

⁶⁵⁶ Юй ли 余力: «излишек сил»; означает, все имеющиеся возражения по поводу истинного пути.

⁶⁵⁷ Сян лин 详聆: внимательно слушать; постигать и внимать всему.

⁶⁵⁸ Чжэн вэнь 正文: указывает на чистый, верный канонический текст о дао. Подробнее см. гл. 1

⁶⁵⁹ Юань ци 元气: изначальная пневма, порождается Дао; идеологема начала формироваться еще в конце периода Чжаньго, но соответствующее смысловое значение обрела только на рубеже Ранней и Поздней Хань (1 в. н.э.). Е.А. Торчинов отмечает, что в ТПЦ на первом месте оказывается пневма *ци* 气, на втором – естественность *цзы жань* 自然, и на третьем – *дао* 道, как функциональный аспект пневмы. Изначальная же пневма отождествляется с состоянием неразделимого, первоначального хаоса *хунь дунь* 混沌. См. Торчинов Е.А., 1993, с. 110-111.

⁶⁶⁰ 正字: Верные слова (*цзы* – можно рассматривать как синоним «канонический текст»).

формируются запутанные и раздробленные тексты; ⁶⁶¹ после четвертого изменения, формируются напыщенные и украшенные тексты; ⁶⁶² когда происходит пятое изменение, у каждого [текста] создается своя собственная система,⁶⁶³ каждый придерживается своих беспорядочных и нелепых [суждений]; после шестого изменения формируются обманывающие друг друга тексты.⁶⁶⁴ Запутанные и раздробленные тексты еще в некоторой степени почитают за образец. А все последующие за ними – вызывают великую болезнь; они как раз виной тому, что Небесное дао утрачивает свой путь, а императоры и ваны долго пребывают в страданиях и печалях и не могут в полной мере воспользоваться результатами приведения государства в порядок. Ученик желает возблагодарить Небо за его милость, равноценно воздать Небу за его серьезный вклад, но Небо не радуется от того, что люди даруют ему деньги и ценности и всякого рода удивительные и фальшивые предметы роскоши,⁶⁶⁵ и радуется, когда люди совместно приводят в порядок его тексты и не разрушают их. Нынче я увидел и понял, что ученик впервые пришел постигать [дао]. Тогда я посчитал, что ученик только испросит про одно-два дело и сразу уйдет, и никогда бы не подумал, что он желает до конца познать небесное дао! Разве могут мои речи не исправить небесное дао? Примерно можно увидеть и разобраться. Ученик с радостью желает исправить Небо и Землю, но использует только тайные глубокие слова и исследует, основываясь на своих догадках,⁶⁶⁶ и они точно соответствуют

⁶⁶¹ Самый распространенный экзегетический жанр или стиль эпохи Хань (206 г. до н.э. – 220 г. н.э.) – *чжанцзюй* 章句. См. подробнее гл. II настоящей работы.

Употребляется для сравнения с раздробленными запутанными текстами.

⁶⁶² *Фу хуа* 浮华 – показной; блестящий, но бессодержательный; крайне негативный эпитет для текста.

⁶⁶³ 分别异意: «у каждого различные суждения»; смысл в том, что каждый сам формирует свои убеждения, с опорой на «неверные» тексты.

⁶⁶⁴ *Сян ци вэнь* 相欺文 – досл. «тексты, дурачащие друг друга»

⁶⁶⁵ *Ци вэй чжи у* 奇伪之物: «удивительные и фальшивые вещи», всевозможные драгоценные излюбленные предметы

⁶⁶⁶ *Ни као* 逆考: 揣度与考索 строить догадки (судить, оценивать) и исследовать. В Мэнцзы, кн. пятая Вань Чжан, ч. 1, раздел 9 сказано: «...при толковании песни нельзя сводить к прикрасам фразу, а к фразам устремление. Постигают устремление, когда идут помыслом ему навстречу» (不以文害辞, 不以辞害志。以意逆志, 是为得之; в переводе И.И. Семененко). *Ни* – означает «встречный», идти «навстречу», а вовсе не в обратном направлении.

изначальной основе, а потому достигает помыслов Неба и Земли, и может даровать мир Поднебесной. В сверке и редактировании текстов Глубокой Древности, Средней Древности и Поздней Древности, следует выверить их по родам,⁶⁶⁷ собрать их вместе и распределить их. Место, где хранится корень,⁶⁶⁸ только одно, а у всех людей есть дело, касающееся корня; и все тексты и книги принадлежат к своей школе.⁶⁶⁹ Надо заставить всех людей и каждого по отдельности проявить свои таланты, собраться вместе и обсудить тексты и книги, а также их конкретные тексты, разъясняющие основные вопросы и реальное положение вещей, и тогда все само собой выявится. Затем собрать их ключевые слова, принять их в качестве разъяснений, особо определить их как сложные и раздробленные тексты, и так обрести помыслы истинного дао. Они заслуживают называться разрешающими Небо от печалей; избавляющими от великой болезни; заслуживают называться устраняющими страдания Земли; дарующими покой⁶⁷⁰ императорам и ванам и обретающими помыслы Неба; помогающими всем 10 тысячам вещам обрести свое место. Если продолжать в том же духе, никогда ничего не упустишь. Когда я услышал речи ученика...⁶⁷¹ понял, что он пришел испросить Небесного Наставника, и потому я не осмеливаюсь обманывать ученика. Если сейчас обману его, это будет означать обмануть Небо, и из-за этого Небо утратит радость и сократит мою жизнь, т.е., вина⁶⁷² ляжет на меня самого, а если вновь наверху испытаю стыд перед Великим Небом, от этого опять же не

Т.е., не надо «хвататься» за слова и ошибочно истолковывать разы, не надо «хвататься» за фразы и ошибочно истолковывать изначальное намерение творца, а следует самому предполагать его изначальное намерение, основываясь на собственных ощущениях от прочтения. (широкое толкование см. у Семененко И.И., 2016, с. 551-554) Т.о., это прозвучало как похвала настоящему человеку, который «пропускает через себя» то, что читает.

⁶⁶⁷ *И лэй чжао чжи* 以类召之: аналогичная конструкция уже встречалась в тексте: 三合以同类相招呼 «тексты трех Древностей откликаются друг другу по родам».

⁶⁶⁸ *Чжи бэнь чже* 执本者 поддерживать «корень», см. гл. I

⁶⁶⁹ *Цзя шу* 家属 – под школой подразумеваются философские направления и течения. Упоминания *цзя* встречаются в 55 гл. 以类聚之, 各从其家 «классифицировать и объединить по родам, разделить по принадлежности к школам».

⁶⁷⁰ *Ю* 游: а также – свободу, «возможность беззаботно гулять».

⁶⁷¹ 子之言□□ пропущено два иероглифа

⁶⁷² *Фу* 负: вина, бремя; может пониматься как отсылка к *чэнфу*

будет пользы всем людям, и этот проступок будет особенно тяжел. Пусть ученик старательно записывает это, но как бы ни записывал, я не осмелюсь, чтобы у меня остался какой-либо излишек сил для его наставления.⁶⁷³

– Верно, верно! Когда услышал речи Небесного наставника, в сердце своем почувствовал страх и восхищение.⁶⁷⁴ Ведь в испрошении у Неба вопросов, не осмелюсь я остановиться на полпути, а пойду до конца! Учитель, к счастью, прощает [ученика за то, что] он не все постигает [из его учения], показывает и сообщает о трудных и легких [моментах], поэтому ученик вновь осмеливается допросить об их причинах. Сегодня текстов и книг накопилось уже большое количество, поэтому желаю узнать, какие из них истинные, а какие ложные.⁶⁷⁵

– Хорошо. Ученик неизменно спрашивает меня о том же, что много раз спрашивал в недавнем времени. Истинными являются те, которые полностью друг другу соответствуют,⁶⁷⁶ а если не соответствуют – то они ложные. Если управлять государством [с их помощью] и получать отклик [Неба], то они истинные, если нет – то они ложные. Те, которые желают получить отклик [Неба], должны сделать так, чтобы простой народ и чиновники все были добры и честны.⁶⁷⁷

– Как же можно это объяснить?

– Хорошо. Быть достойным сыном добродетельно, ведь так твои родители будут пребывать в вечном покое и получают хорошее содержание.⁶⁷⁸ Быть женой добродетельно, ведь так убережешь мужа от ошибок, разовьешь его способности;

⁶⁷³ *Ю и ли* 有遗力: вариация фразы *юй ли* 余力 (излишек сил); т.е. Наставник говорит, что потратит все свои силы без остатка на объяснения.

⁶⁷⁴ *Кун хай* 恐骇: пугаться, страшиться, приходиться в волнение; Ян Цзилин в переводе с вэньяня вносит дополнительный оттенок «восхищения», и мы следуем в этом за ним.

⁶⁷⁵ *Чжэнь вэй* 真伪: противопоставление подлинного и поддельного, настоящего и фальшивого.

⁶⁷⁶ *Ши бай сяньин* 十百相应: досл. «во множестве друг другу откликаться», «на десятки и сотни».

⁶⁷⁷ *Шань чжун синь* 善忠信: доброта, честность и преданность названы главными качествами людей Поднебесной.

⁶⁷⁸ *Чжи* 置: имеет значение «устанавливать», «ставить». Здесь – сходно в смысловом плане с выражением «обретать свое место»; также подчеркивается и материальная сторона вопроса – содержание как «обеспечение материальное» *шань ян* 贍养.

быть чиновником благодетельно, ведь так сможешь даровать государству долгое умиротворение; быть императорами и ваннами, чиновниками или простыми людьми благодетельно, ведь так Небо не будет посылать бедствий и перемен, в этом-то вся и причина. Ученик, надеюсь, понял это? Или нет? Хорошо, нынче я желаю вместе с учеником обсудить одно дело: теперь, ежели ученик в самом деле разузнал о моей книге и выбрал ее,⁶⁷⁹ разве не исчерпал ее, не привел в согласие, не усвоил до конца?⁶⁸⁰ Или до сих пор еще нет?

– Ваш покорный слуга наивен и невежественен⁶⁸¹ и еще не постиг ее смысла.

– Пусть ученик сперва попробует его объяснить, а я посмотрю, что ты усвоил, а что нет.

– Как нынче думаю я, глупец, требуется все [тексты и книги] целиком объединить и выбрать пригодные, чтобы сверху донизу друг друга дополняли, и верно оценить⁶⁸² [описываемые ими] дела, при помощи сотни проверить тысячу, при помощи тысячи – сверить десять тысяч, а затем еще последовательно проверить. Полагаю, что таких [мер] будет достаточно. А если нет, боюсь, невозможно будет полностью охватить все древние тексты.⁶⁸³

– Хорошо, теперь ученик говорит все верно. В моей книге, которую ученик ранее записывал, не говорилось [об этом же]? Одно дело сравнить с десятью, десять – с сотней, сотню – с тысячей, тысячу – с десятком тысяч, десять тысяч – со ста миллионами, вот в чем верный смысл!

⁶⁷⁹ *Цы цю* 刺取: означает отбирать, выбирать для исследования (рассмотрения).

⁶⁸⁰ *Цзю* 究: 1. расследовать, доискиваться; 2. доводить до конца (предела); часть двуслога *цзю цзинь* 穷尽, «исчерпать». *Ця* 洽: основное значение «увлажнять», «намочить»; однако чаще встречается в ином употреблении – приводить в согласие, отвечать (чему-либо). *Тун сяо* 通晓: быть сведущим, овладевать.

⁶⁸¹ *Тун мэн* 童蒙: наивный, невежественный; этикетное слово, выражающее скромность ученика. Относит к гексаграмме №64 *мэн* 蒙 «просвещение» из Чжоу-и 周易 (Книга перемен и комментарии к ней); в нижней части – триграмма №6 *кань* 坎 («опасность»); в верхней части – триграмма *гэнь* 艮 («сосредоточенность»).

⁶⁸² *И* 仪: установить в качестве образца; *仪其事*, следовательно, означает: установить мерило для образа и логики вещей.

⁶⁸³ *Гу вэнь* 古文: древние письмена, тексты Древности; не приводится традиционной разбивки на периоды.

– Да-да. Хотел бы услышать [от Вас] о тех, кто занимается сличением [этих текстов и книг], кого следует привлекать к [этой работе]?

– Каждого, согласно тому, каков он человек. Тех, кто разбираются в истоке вещей,⁶⁸⁴ [надо] привлекать к тому, чтобы они полагались на свой источник; тех, кто преуспел в понятливости⁶⁸⁵, [надо] собирать вместе, чтобы они обсуждали [книги и тексты]. Распространять их трактówki, от императоров и ванов до простого народа, все они изменяют свой предыдущий подход, будут друг другу следовать и вести дальнейшее обсуждение. Те, кто мало смыслят,⁶⁸⁶ будут сами собираться в малые группы вести обсуждение и сообщать людям среднего понимания; те, кто понимают на среднем уровне,⁶⁸⁷ будут собираться для обсуждения и сообщать людям наивысшего понимания, а группы высших будут собираться и сообщать императорам и ванам. И затем вся толпа мудрых и просвещенных соберется вместе и сопоставит свои суждения, чтобы заново определить их⁶⁸⁸. Это [нужно] для того, чтобы в доведении замыслов до низов не было промахов и недостатков,⁶⁸⁹ не было прерванных речей,⁶⁹⁰ не было бесполезных текстов и книг.

Люди малой просветленности⁶⁹¹ [должны] все вместе сличать и собирать их и передавать людям средней просветленности. Люди средней просветленности [также] сличают и собирают их для людей высшей просветленности. Люди высшей просветленности, в свою очередь, сличают и собирают их и передают императорам и ванам. Чтобы они...⁶⁹² стали «текстами,

⁶⁸⁴ *Мин юй бэнь* 明于本: быть сведущим в «корне» дел, постигать основы.

⁶⁸⁵ *Чжи нэн юн* 知能用: букв. «знания, которые могут применять».

⁶⁸⁶ *Сяо чжи* 小知: дословно «малой осведомленности»; т.е., очевидно, те, у кого знания не велики.

⁶⁸⁷ *Чжун чжи* 中知: «средней осведомленности». И далее – «высшей осведомленности». Небесный Наставник выстраивает иерархию по степени учености.

⁶⁸⁸ *Гэн ань* 更安: вновь установить (здесь – истину или ложность)

⁶⁸⁹ *И суань* 遺算: досл. «оставить счет», просчитаться, промахнуться.

⁶⁹⁰ *Сю янь* 休言: недосказанность, оборвать на середине слова. Т.е., чтобы все положения излагались полностью.

⁶⁹¹ *Сяо сянь* 小贤: люди малой разумности (либо достоинства).

⁶⁹² 于其□□ пропущено два иероглифа

наводящими порядок»,⁶⁹³ в этом не будет никаких ошибок, и так действительно обретут помыслы Неба и получают [верное] распределение⁶⁹⁴ инь и ян, и императоры и ваны со всеми чиновниками поймут, что это действительно так. И тогда они ниспустят их до народа, чтобы вся Поднебесная получила верные тексты для чтения и декламации. Таким образом, для Небесной *ци* не будет препятствий, настанет великий мир, *ци* высшего спокойствия придет, и будут слышны звуки хвалебных песен, все 10 тысяч живых существ будут извечно пребывать в спокойствии, а все крестьяне не станут жаловаться,⁶⁹⁵ все неверные тексты исчезнут сами по себе, а Небесные болезни и беды испарятся, также как и болезни Земли. Императоры и ваны будут пребывать в довольстве, Инь-Ян будут радостны, неверная *ци* скроется, а разбои и грабежи прекратятся, и Срединное государство⁶⁹⁶ воспрянет духом и достигнет своего расцвета. Это называется [временем правления] трех наивысших императоров,⁶⁹⁷ варвары И и Ди отступят,⁶⁹⁸ и все десять тысяч существ будут процветать, Поднебесную будет сопровождать большая удача, и все прославятся как достигшие долголетия.⁶⁹⁹ Ученик не должен мешать [распространению] моего текста!

⁶⁹³ *Ли вэнь* 理文: упорядочивающие тексты, см. подробнее гл. I

⁶⁹⁴ *Фэнь ли* 分理: «разбирать по деталям, волокнам».

⁶⁹⁵ *У янь* 无言: досл. «не будет речей».

⁶⁹⁶ *Чжун го* 中国: Великая китайская равнина, где проживали хуася; традиционное название Китая «Срединное государство»; так называли себя представители династии Западного Чжоу 西周 (VIII в. до н.э.).

⁶⁹⁷ *Шан сань хуан* 上三皇: включают Владыку Неба *тянь хуан* 天皇, старшего из троицы; Владыку Земли *ди хуан* 地皇 и Владыку Людей *жэнь хуан* 人皇. По другой номинации, могут пониматься три мифических императора: Суй-жэнь (научивший людей добывать огонь), Фу-си (научивший ловле рыбы, охоте, письму) и Шэньнун (научивший земледелию).

В одном случае, *сань хуан* относят к Средней Древности (*чжунгу*), в то время как в Ранней Древности (*шангу*) людьми управляли без помощи текстов. За Тремя Владыками следуют Пять императоров (*уди*) и Пять гегемонов (*уба*). Однако такие наименования встречаются редко, и конкретные имена никогда не называются, поэтому сложно идентифицировать, кто имеется в виду. – see Espeset G., 2004, p. 67

Возможно следующее разделение: «Мудрые и достойные Ранней Древности правили из своих дворцов, мудрецы Средней Древности достигли запредельного в отдаленных горах, а мудрецы Поздней Древности умирают среди людей, точно насекомые», see Hendrichke B., 2006, p. 120.

⁶⁹⁸ *И ди* 夷狄 – варвары, инородцы, см. подробнее сноски к предыдущим главам.

⁶⁹⁹ *Вань суй* 万岁: типичное пожелание долголетия, здоровья; «станут известными как достигшие долголетия»

– Да-да. Не осмелюсь утаивать ⁷⁰⁰ [его и не передавать]. Получив объяснения Небесного наставника, не премину передать их [императорам и ванам]. [А если буду] скрывать их, боюсь, это будет расценено, как тяжкое преступление, которое я совершил.

– То, что говорит ученик, и вправду превосходно! [Видно, что он уже] обрел намерения Неба, а потому ученик достоин считаться вернувшимся Небу самый большой долг.

– Да-да. И верно, необходимо вернуться на место самосовершенствования, ⁷⁰¹ поразмыслить над ними с глубочайшим вниманием, не зная лени.

– Хорошо, ступай. И больше не сомневайся.

Глава 88

Настоящие люди с четырех сторон света поклонились дважды и сказали:

– Желаем спросить [Небесного наставника] об одной вещи, на счет которой у нас есть сомнения.

– Так говорите же.

– Небесный наставник прежде уже увещевал ⁷⁰² нас, глупцов, как правильно сличать и редактировать главные тексты Ранней древности, Средней древности и Поздней древности, а также до конца исследовать все прекрасные слова просвещенных и устные высказывания, распространяемые в народе. Нынче в пределах Поднебесной и на ее границах, есть места, невероятно удаленные ⁷⁰³ от императорского двора, и в некоторых из них есть чудесные книги, ⁷⁰⁴ но количество текстов не велико, поэтому не заслуживает того, ⁷⁰⁵

⁷⁰⁰ *Би ни* 蔽匿: прятать, скрывать; оставить для личного пользования.

⁷⁰¹ *Сянь чу* 闲处: спокойное, тихое место для самосовершенствования.

⁷⁰² *Чши* 敕: указ, упрек; в то же время – высочайшее повеление.

⁷⁰³ Употреблено выражение *ваньвань ли* 万万里: сотни миллионов *ли*.

⁷⁰⁴ 吉善的书籍 (комментарий Ян Цзилия)

⁷⁰⁵ *Бу цзу* 不足: т. е., недостаточно для...

чтобы отправиться в далекое путешествие и предоставить их ко двору. А еще есть крупные ученые, ⁷⁰⁶ [обладающие] выдающимися текстами, особыми рецептами и удивительными искусствами, ⁷⁰⁷ и живущие в уединении отшельники, ⁷⁰⁸ которые должны преодолеть трудности далекого пути, чтобы явиться на поклон к императорам и ванам и продемонстрировать ⁷⁰⁹ им *дао* и *дэ*. И простой народ – молодые и пожилые, старые и малые, крестьянские женщины и дети, в душе лелеющие по прекрасному слову или инструкции, и у каждого наберется по одной-две. Но число их слишком ничтожно, а потому вновь не стоит того, чтобы люди отправлялись в далекую дорогу на поклон к императору и преподносили их ему. Есть проживающие на границах варвары И и Ди и живущие обособленно люди и прочие инородцы. ⁷¹⁰ Лучшие из них глубоко проникли в учение о дао, и хотя осведомлены они, что в срединных землях ⁷¹¹ есть великомудрый и добродетельный государь, обладающий великой добродетелью и нравственностью, но не могут они, взяв свои ⁷¹² выдающиеся тексты, прекрасные инструкции и особые рецепты, прийти к нему на поклон.

Нынче Небесный Наставник объяснял, что надо свести воедино все прекрасные тексты и священные книги, подобные Планам из Желтой реки и письменам из реки Ло, ⁷¹³ а также устные речи и ключевые инструкции, передаваемые мудрыми и достойными людьми, и составить из них Всепроникающий канон. После чего все бедствия и несчастья, распространяющиеся с момента разделения Небес и Земли, исчезнут, а

⁷⁰⁶ *Да жу* 大儒: досл. «великие конфуцианцы»/ «великие книжники», глубоко эрудированные люди.

⁷⁰⁷ *Мяошу* 妙术: указывает на «хранение одного», «глотание воздуха» (упражнение по глубокому дыханию) и другие техники даосского совершенствования себя.

⁷⁰⁸ *Сюэ чу* 穴处: жить в пещере, вести отшельнический образ жизни.

⁷⁰⁹ *Сюань май* 炫卖 превозносить и продавать что-то (нахваливать товар и сбывать его)

⁷¹⁰ Употреблено уничижительное название малых народностей, проживающих на пограничных территориях: *хумо* 胡貊

⁷¹¹ *Чжунго* 中国: Великая китайская равнина, где проживали хуася.

⁷¹² *Цзи* 贄: см. выше – «преподносили их ему»; реализуется в двух значениях 1. даровать, преподносить; 2 иметь при себе, брать в дорогу.

⁷¹³ Подробнее см. гл. I термин «священные тексты»

императоры и ваны возрадуются и долго не будут знать печалей, опустят рукава и сложат руки⁷¹⁴ и не будет у них забот. Объяснял также, что, если будет недоставать хоть одного дела, сразу же обрушится еще больше бедствий, поэтому необходимо свести воедино все тексты. И теперь мы не понимаем, как надо [привлекать к этой работе] людей, передавать эти чудесные рецепты, особые инструкции и чудесные слова, чтобы получить их все.

– Превосходно! Чудесно! Как глубоко размышляют⁷¹⁵ настоящие люди! Духи неба уже снизошли к вам и наставляют настоящих людей! Высочайшая *ци* великого спокойствия проявится и поможет обладающему добродетелью государю.⁷¹⁶ Хорошо, нынче настоящие люди выпрашивают⁷¹⁷ у Великого Неба о делах правления, и я по зову долга подробно разьясню все людям Поднебесной, и разве осмелюсь я проявить небрежность⁷¹⁸ [в этом деле]? Итак, пусть настоящие люди рассаживаются поудобнее,⁷¹⁹ а я начну свои разьяснения.

– Да-да.

– Эту книгу [надобно] преподнести обладающим высшей небесной добродетелью императорам и ванам, а те, увидев ниспосланные небом тексты, должны глубоко поразмыслить над ее главными смыслами. А потом отдать распоряжение во всех округах и областях, а также в отдаленных местностях на границах, уездных городах и волостных приказах, в каждом установить по специальному дому на перекрестке⁷²⁰ самых оживленных и крупных дорог.⁷²¹

⁷¹⁴ 垂拱无忧 образно: о глубоком мире и порядке в Поднебесной, добиваться гармонии без насилия, т.е., править недеянием *увэй*.

⁷¹⁵ *Сы нянь цзю* 思念劇: досл. «как сильны их воспоминания», либо «как остры их мысли».

⁷¹⁶ В оригинальном тексте пропущено два иероглифа.

⁷¹⁷ *Цзю вэнь* 具问: «спрашивать в полной мере», «дознаться обо всем»; аналогично в следующем предложении – «подробно разьяснить».

⁷¹⁸ *Ю цзе* 有懈: в значении «быть расслабленным», «лениться». Антоним – *бу цзе* 不懈: т.е. «не снижать усилия», встречается, например, в гл. 41

⁷¹⁹ *Ань цзо* 安坐: «сидеть в спокойствии», подробнее см. гл. II настоящей работы

⁷²⁰ *Ду ши* 都市: торговая площадь в крупном городе.

⁷²¹ *Да дао* 大道: «великое дао», здесь – в смысле «большая дорога», «проспект».

Чтобы в высоту он был 3 *чжана*,⁷²² в ширину и длину тоже по 3 *чжана*; с каждой стороны сделать надлежащим образом⁷²³ по окну,⁷²⁴ чтобы оно находилось [на высоте] лица человека, размеры этих окон должны спокойно позволять просовывать туда руку; надобно сделать добросовестные створки на двери, чтобы люди не могли всякий раз, как заблагорассудится,⁷²⁵ открывать и входить туда.

Вывесить указ на воротах и четко и ясно⁷²⁶ изложить его текст, нужно вывесить его⁷²⁷ на всех четырех сторонах этого дома. В этом указе должно быть сказано: императоры и ваны разыскивают выдающиеся работы добрых людей, особые чудодейственные рецепты, а также превосходные планы и изречения, передаваемые из уст в уста наставления. И все то, что люди часто могут хранить в своем сердце или о чем могут рассуждать, надо записать [на бумаге], поместить в этот дом, самостоятельно надписать имя и фамилию. После этого, тех, кого [император] повелит прислать⁷²⁸ ко двору, надо распределить в соответствии с величиной их добродетели и одаренности и назначить на свои должности.⁷²⁹ Тех, у кого рассуждений не много, а способности их не подходят для работы у императора, надобно по распоряжению послать в подчинение старшим чиновникам в уезде,⁷³⁰ чтобы они несли там свои обязанности. А пожилых и слабых людей, а также женщин, излагающих прекрасные речи, надобно поручить ответственным за передачу приказов от старших чиновников. Тех же, кто внес [в это дело] большой вклад, но не желает служить при дворе,⁷³¹ надо

⁷²² 1 *чжан* 丈 в ханьское время равнялся 100 цуням, т. е., 2,4 м (о мерах длины, площади, объема и веса – см. подробнее Крюков М. В., Переломов Л.С., Софронов М. В. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. Наука, М., 1985).

⁷²³ Употреблено слово *шань* 善: добрый, доброта; здесь переводится однокоренным «добросовестно» (см. ниже), либо «должным/надлежащим образом».

⁷²⁴ *Шу* 疏: в одном из именных своих значений – прорезное отверстие, окно.

⁷²⁵ *Ван кайжу* 妄开入: *ван* в значении «как попало», «необдуманно», в любое время.

⁷²⁶ *Да мин* 大明: досл. «великая просвещенность», «великое понимание»

⁷²⁷ В оригинальном тексте отсутствует два иероглифа

⁷²⁸ *Чжэн со* 征索: истребовать, запрашивать

⁷²⁹ Досл. 署其职: распределить или записать по должностям

⁷³⁰ 县邑长吏: уездные, волостные должностные лица старшего ранга

⁷³¹ *Бу кэ шэнь* 不可仕: не желает вступить в должность (см. Ян Цзилинь)

освободить от налогового бремени.⁷³² А также надо щедро вознаградить тех, кто проживает за пределами страны, но также разработал и внес свои хитроумные планы и чудесные инструкции, а, применив их, добился больших результатов.

Если сделать так, то в пределах и вне четырех границ (страны), все помыслы устремятся в едином направлении,⁷³³ настанет великий расцвет [в государстве], и все будут счастливы. Будут думать, как отдать все свои силы⁷³⁴ ради императоров и ванов, и сверху донизу, внутри и снаружи, вплоть до самых отдаленных мест, не останется никаких упущенных планов, прекрасных слов, чудесных рецептов.⁷³⁵ Все люди вмиг станут радостными и начнут стремиться к добру. Отшельники, живущие в пещерах, и монахи вернутся в мир,⁷³⁶ будут гулять по этим городским площадям и увидят эти дома, которые установили императоры и ваны для воцарения великого мира, и не будет [среди них тех, кто] сам вернулся бы к уединению.⁷³⁷ Ветер и дождь будут приходить согласно своим временам года, три светила будут испускать свое великое сияние, это и будет выражение⁷³⁸ великого счастья Небес!

И когда прекрасные, достойные и просвещенные люди из всех некитайских народностей⁷³⁹ со всех сторон света в пределах 81 областей⁷⁴⁰ услышат, что в срединном государстве есть император великой добродетели, который подобным образом наводит порядок [в стране], они не смогут не

⁷³² *Фу* 复: в одном из своих глагольных значений «освободить от повинности», встречается только в тексте данной главы.

⁷³³ *Тун цзи* 同计: единство идей/планов

⁷³⁴ *Цзинь ли* 尽力: исчерпать силы

⁷³⁵ Которые не были бы внесены в данные «дома великого мира»

⁷³⁶ *Чжун чу* 中出: досл. «на полпути к возвращению в мир»

⁷³⁷ *Цзы цанни* 自藏匿: самому укрыться, спрятаться (от своих обязанностей)

⁷³⁸ *Сяо* 效: также «эффект», «последствие»

⁷³⁹ *Си* 四夷: некитайские народности; общее название для 东夷 восточных варваров И, 南蛮 южных инородцев Мань, 西戎 западных инородцев Жун и 北狄 северных варваров Ди. В ханьскую эпоху к западу от границ Китая проживали племена *юэчжи*, на С-В – *дунху* (东胡), впоследствии разделившиеся на две группы (*у хуани* 乌桓 и *сяньби* 鲜卑), на С-З – *динлины* (丁灵); на Ю – *наньмани* (南蛮), совершали множественные выступления в 76, 92, 136, 157 гг. и проч.; на Ю-В – *юэ* (или *байюэ* 百越); на Ю-З – *дянь* и прочие варвары; на С – *ди* 狄. (см. Крюков М.В., 1983, с.56-75).

⁷⁴⁰ *ба ши и юй* 八十一域 – см. подробнее гл. II.

возрадоваться этому и не прийти на поклон, взяв с собой драгоценные и диковинные вещи, и один за другим выстроятся в очередь. В моей книге ничего не упущено, разве это не великая радость? Так и осуществляется управление при помощи великой добродетели! Все настоящие люди разве не разобрались в этом?

– Да-да!

– Хорошо. Вы уже уяснили это. Что касается тех домов, в которых текстов [накопится] слишком много, ведающие ими чиновники [должны] по очереди⁷⁴¹ открыть их створки и вытащить оттуда книги и тексты, взять их с собой [и пригласить] старших чиновников и всех достойных людей, чтобы вместе расставить их по порядку.⁷⁴² Лучшие из них расположить по родам, а худшие – удалить, избавить от повторов; затем расставить их согласно предметам,⁷⁴³ [после чего] взять их с собой и передать императорам и ванам. Императоры и ваны вновь велют всем достойным совместно расставить [их], удалить все повторяющиеся [моменты], а также худшие и неверные, распределить их по родам, а затем поместить их в темной комнате.⁷⁴⁴ После чего [он] вновь издаст указ, чтобы поступали [такие] книги со всех четырех сторон света,⁷⁴⁵ чтобы вновь распределяли их, вновь разбирали по родам, и затем прикажет ждать прибытия последующих книг.

[После того как] из этих домов со всех сторон света будут изъяты чудесные работы, особые рецепты и прекрасные замыслы, [надо] снова хорошенько⁷⁴⁶ запереть их [створки]. А в которых [книг и текстов] накопилось много, снова извлечь их и расставить по порядку, снова прислать ко двору, и так чудесных

⁷⁴¹ В таком значении здесь выступает *гэн 更*, который может означать «посменную службу», либо выполнение какого-либо действия по очередности.

⁷⁴² *Цы 次*: ранжировать, различать

⁷⁴³ *Инь ши 因事*: т. е., в соответствии с их содержанием, сгруппировать тематически

⁷⁴⁴ *Сянь чу 闲处*: некое хранилище, тайная комната для хранения книг и записей. В гл. 91 сказано: «... [специально создают] потайную комнату и оставляют их (тексты) там на хранение, и при помощи [этих книг] познают поступки людей Поднебесной, познают добрые и злые проявления и не отходят от них». Подробнее о нем и связи с просьбами Небесного Наставника «сидеть спокойно» – см. гл. II.

⁷⁴⁵ *Сы фан 四方*: образно в значении «со всего Китая»

⁷⁴⁶ Здесь : *шань 善* в том же значении «добродно»

высказываний со всех концов света день ото дня будет все меньше, и так они закончатся.⁷⁴⁷ А с теми, которые были предоставлены ко двору, [надо] производить сходные операции:⁷⁴⁸ повелеть всем достойным и просвещенным собрать их вместе и упорядочить, а потом составить из них Всепроникающий канон. [После чего] те достойные, которые полностью разбираются [в нем], должны выйти с ним к народу и даровать ему, [и тогда] все простые люди вмиг обратятся к добру и отныне не будут больше идти по злым дорогам.⁷⁴⁹ Это и называется до конца проникнуть в помыслы Неба, Земли, людей и неханьских народностей. Тогда постепенно насупит великая радость, а все станут одной семьей,⁷⁵⁰ и везде будет один порядок.⁷⁵¹ Шестеро настоящих людей, надеюсь, понимают это?

– Да-да!

– Хорошо, шестеро настоящих людей уже усвоили это. [Как только] варвары *И* и *Ди* прознают об этом, они сами будут постепенно отступать, и тогда срединные земли день ото дня станут расширяться, не будут воевать и вести карательные походы,⁷⁵² а потому будут становиться все сильнее и сильнее. Небо и Земля помогут им искоренить зло, а такого никогда еще не случалось с момента

⁷⁴⁷ 旦日少毕竟: в значении, они исчерпают себя, у людей больше не останется писаний и изречений, которые можно было бы предоставить государю.

⁷⁴⁸ Люэ тун 略同: в общих чертах упорядочивать и унифицировать (стандартизировать)

⁷⁴⁹ В значении «дорога», согласно комментарию Ян Цзилия, здесь выступает слово *шунь* 数, обычно обозначающее «число»; возможен другой перевод – «не будут следовать злым/вредным принципам».

⁷⁵⁰ Сравнение с семьей – одно из постоянных в ТПЦ. Небесный Наставник часто продуцирует пункты своих рассуждений на семейные взаимоотношения. Например, в гл. 61, он сравнивает государство с семьей: «Отец действует как государь, мать – как чиновники, а дети – как простой люд. Они разделяют друг с другом то, чем владеют, и выращивают, как, например, урожай. В подобной семье у всех общие заботы. Хотя в одном округе десять тысяч семей, они также составляют одну семью и разделяют главные заботы». – см. Bielenstein, Hans. *The Bureaucracy of Han Times*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 101.

⁷⁵¹ Осуществлять управление по одним законам.

⁷⁵² Интересно взглянуть на ханьские благопожелания, в которых отразилась извечная борьба Китая с варварами. Пожелания на уровне государства: об «умиротворении Поднебесной», об «освобождении Поднебесной от невзгод». А для этого требовалось, чтобы «варвары четырех стран света подчинились», причем лучше всего «по своей собственной воле». Добрым пожеланием было «искоренение северных варваров», а также «уничтожение северных варваров и цянов». (см. Крюков М.В., 1983, с. 264).

разделения Неба и Земли. Вот почему вся Поднебесная будет пребывать в великом счастье, духи Неба и Земли объединятся и избавят императоров и ванов от наследственного бремени; бедствия и несчастья исчезнут. Императорское правление будет подобно небесному. Люди Поднебесной повсеместно обретут чудесные рецепты *дао* и *дэ*, и все будут размышлять о прекрасных текстах и верных словах, и больше не будут совершать неверные, злые [поступки]. И к преподнесенному [императору] ежегодно будет прибавляться доброта, и каждые три года [надо будет проводить] малую сборку и запись,⁷⁵³ а пять лет – большую сборку и запись, и [снова] упорядочить их (тексты), [а затем] ниспустить их до народа и вернуть ему, чтобы каждый полюбил делать добро и не был способен останавливать себя в этом.⁷⁵⁴ Нужно выбрать из них самые благие и добрые дела, приносящие пользу императорам и ванам в установлении верного правления, и оставить их, не надо ниспускать их [до народа].⁷⁵⁵ Настоящие люди понимают это?

– Да-да!

– Хорошо. Вы, настоящие люди, сегодня Небо послало всех вас выпросить [у меня] об этом [деле]. И ныне, поскольку [вы] расспрашиваете о делах Неба, чтобы сделать для добродетельного государя канон Великой радости,⁷⁵⁶ [нужно] прилагать усилия и не ослаблять волю!⁷⁵⁷ Небо оплатит

⁷⁵³ *Сяо лу* 小录, *лу* – в значении собирать и записывать; имеются в виду ежегодные дополнения и обновления текстов.

⁷⁵⁴ *Цзы цзинь чжи* 自禁止: запретить что-либо самому себе; здесь – пресекать свое стремление к добру.

⁷⁵⁵ Аналогично в гл. 62, Небесный Наставник требует, чтобы истинное писание хранилось в секрете и до нег допускались только «правильные» люди. Т.о., он придает писанию характер исключительности. Тем не менее, практически повсеместно в тексте глав он настоятельно рекомендует своим ученикам поскорее сделать писание достоянием обществу – «ниспустить до простого народа». See Hendrichke B., 2006, p. 46.

⁷⁵⁶ *Далэ чжи цзин* 大乐之经: другое название Всепроницающего канона Небесного Наставника. В гл. 50 сказано: «Я желаю даровать небу и земле мир и покой, чтобы *инь* и *ян* не пребывали в хаосе, а естественно осуществлялись, чтобы бедствия и несчастья не рождались беспричинно, чтобы правители день ото дня пребывали в беззаботности и услаждали себя. Это станет каноном Великой радости». Великая радость – это упорядоченное гармоничное состояние Поднебесной, которое дарует ей природа. Подробнее – см. гл. I работы.

⁷⁵⁷ *У цзе* 勿懈: вариация *бу цзе* 不懈 – работать не покладая рук, не снижать усилий

ученикам за их старания, а ученики тогда избавят Владыку Неба и Земли⁷⁵⁸ от болезней, выведут императоров и ванов из поры страданий, избавят от распространяющихся бед и наследственного бремени. Ученики осознают [это] и вполне естественно смогут продлить свою жизнь.⁷⁵⁹ И своими речами я не осмелюсь обмануть настоящих людей, [вам надо] быть к ним внимательными.

– Да-да.

– Хорошо, прикладывайте усилия, глубоко поразмыслите над претворением [этого] в жизнь. Если у кого есть сомнения, задавайте вопросы.

– Да-да.

– Пусть настоящие люди подойдут. Когда ученики ранее задавали вопросы, я уже давно хотел уйти отсюда, поэтому [сейчас] перед уходом дам ученикам [несколько] последних наставлений.⁷⁶⁰ Вижу [я], что ученики искренни,⁷⁶¹ и понимаю, что это Великое Небо оказывает помощь силе *Ян*.⁷⁶² И увидев, как настоящие люди хорошо овладели этим, на всех срединных землях настанет небывалый подъем и воцарится спокойствие, а все лучшие люди со всех сторон света в пределах 81 областей с готовностью подчинятся, вернуться на срединные земли. Вот почему я должен еще остаться здесь ради учеников, объяснить все им до конца. В связи с этим, вижу [я], что настоящие люди беспрестанно задают вопросы о Небе, и боюсь, что совершу против них великое преступление и получу великую кару Небес и Земли, а потому не посмею я отбросить дао и на середине уйти.⁷⁶³ Понимают это настоящие люди?

– Да-да.

⁷⁵⁸ *Хуан тянь хоу ту* 皇天后土: Владыка Небо и Владыка Земля (как божества), см. гл. I работы.

⁷⁵⁹ *Цзэн суань* 增算: означает «увеличить возраст», определенный Небом срок жизни человека. Подробнее – см. гл. I

⁷⁶⁰ 断诀之文: последние речи перед уходом Небесного Наставника, досл. «перед разлукой, расставанием», перед тем как прерваться.

⁷⁶¹ *Цюань цюань* 惓惓: искренний, убедительный

⁷⁶² *Ян цзин* 阳精: сущность силы ян; указывает на царствующего Сына Неба, т.е. императора. По китайской коррелятивной классификации *усин*, добродетель *дэ* соответствует стихии огня, а огонь, в свою очередь, соотносится с династией Хань и императором. – см. Семеновко, 2016, с. 152.

⁷⁶³ 弃道而去: «оставить путь и уйти», в значении – бросить дело на середине.

– Хорошо, так постарайтесь же и вложите всю душу для завершения,⁷⁶⁴ ведь нельзя выпрашивать только об одном, отбросив великое дао.

– Да-да. Желаем еще услышать [от Небесного наставника] объяснения.

– Говорите же.

– Что выяснил Небесный наставник – [зачем] прямо на пересечении оживленных улиц в городском центре надо строить [специальные] дома, где содержались бы хорошие тексты, прекрасные стратегии и чудодейственные рецепты, для достижения великого мира?

– Превосходно! Какие сложные вопросы задает настоящий человек, выбрал самое существенное по смыслу! Небеса давно уже пребывают в печали, поэтому государь послал учеников задать такие сложные вопросы? Вот отчего их высказывания⁷⁶⁵ так искусны⁷⁶⁶! Хорошо. Когда я проживал на Небе и наблюдал оттуда, имел возможность узреть [это], и не буду безосновательно⁷⁶⁷ [заставлять] кое-как, наспех устанавливать эти дома великого мира на пересечении больших дорог.

Царь Небес⁷⁶⁸ спрашивает, по какой причине у [людей] Поднебесной возникают сложности в установлении мира и покоя? Божественные правители пяти стихий⁷⁶⁹ докладывают так: нынешние императоры и ваны проживают внутри сотен дворцов,⁷⁷⁰ и отдалены от подведомственных им окраин на десятки и сотни тысяч ли, а в самых отдаленных [районах] множатся несправедливые обвинения,⁷⁷¹ добродетели и пороки не достигают ушей государя. Чудесные

⁷⁶⁴ Цзу 卒: «заканчивать», «кончать», может подразумеваться – приложить усилия для составления («завершения») Канона Великой радости, либо – для проникновения в истины дао-пути.

⁷⁶⁵ Тоу цы 投辭: формулировки, выражения, употребленные по делу

⁷⁶⁶ Гун 工: в одном из значений – «искусный», «тонкий», «хитроумный»

⁷⁶⁷ Уже встречавшееся ранее слово ван 妄: необдуманно, неразумно.

⁷⁶⁸ Тянь гун 天公: очеловеченный образ Неба, см. подробнее гл. I

⁷⁶⁹ Усин шэнь ли 五行神吏: именование императоров по пяти первоэлементам усин (см. гл. III).

⁷⁷⁰ Бай чжун чжи нэй 百重之内: досл. «внутри сотен слоев», подчеркивается отдаленность правителей от простого народа.

⁷⁷¹ Юань цзе 冤结: возвести напраслину, пострадать несправедливо, по ложному обвинению. Выражение употреблено в Чусских строфах Чуцы 楚辭 (Девять глав Цзю чжан 九

рецепты, особые тексты и различные планы прерываются и не могут достигнуть своих императоров и ванов. Между народом и чиновниками возникают несправедливые обвинения, и не могут они сами обжаловать и разрешить их.⁷⁷² Поэтому [такое состояние] продолжается уже долго, все четыре стороны света перекрыты,⁷⁷³ а мудрые и добродетельные⁷⁷⁴ прячутся и не показываются и, вечно лелея в душе дао-путь и добродетель, пребывают в глубокой печали до самой смерти. Императоры и ваны не получают их чудесные стратегии и особые речи, чтобы установить порядок в Поднебесной, а великие бедствия, что [появляются] со всех сторон в отдаленных землях, преграждают им путь и не дают пройти.

Поэтому нынче действуем по Небесному намерению – для добродетельного правителя великого спокойствия строим на перекрестках крупных дорог [специальные], чтобы призвать верховную *ци* великого мира. С радостью надеемся, [когда] все стороны света прознают, что добродетельный государь издал такой указ, они все единодушно⁷⁷⁵ возликуют. И каждый возьмет свои прекрасные вещи и особые рецепты и явится преподнести их ко двору, и не важно – близкие или далекие – все они появятся, и не будет больше тех, которые бы были остановлены.

– Прекрасно! Превосходно! Если бы только что⁷⁷⁶ не расспросили об этом Небесного наставника, не смогли бы понять этого!

章), где описывает печаль (楚辞·九章·悲回风: 悲回风之摇蕙兮, 心冤结而内伤). По всему тексту иероглиф *юань* 冤 обижаться заменяет *юань* 怨 печалиться. *Юань цзе*, как и оба омофона, часто указывает на обиду, которую чувствуют те, кто считает себя незаслуженно наказанным/опороченным. Из-за такого «негодования» могут возникать различные бедствия Небес. – см. 古汉语常用字字典 (第 4 版) /原编者王力等. – 北京: 商务印书馆, 2005 年, 第 477 页.

⁷⁷² *Цзы сун тун* 自讼通: «самостоятельно обратиться в суд и разрешить тяжбу» – т. е., доказать несостоятельность вменяемой им вины.

⁷⁷³ *Би сай* 蔽塞: наглухо закрыты, существуют препятствия для поступления известий государю.

⁷⁷⁴ *Сянь жу* 贤儒: достойный просвещенный ученый (конфуцианец); в ТПЦч второй иероглиф заменен на *лян* 良 «благородный».

⁷⁷⁵ *Си* 翕: единодушно, в едином порыве, не сговариваясь

⁷⁷⁶ *Сян* 响 (вместо омонимичного *сян* 向)

– Хорошо. И вправду так, как и говорят настоящие люди. Небесная природа человека известна с рождения,⁷⁷⁷ она является верховной. А если не знаете с рождения, то усердно расспрашивайте, это то, что нужно делать во вторую очередь. Понимают ли это ученики?

– Да-да. Хотим спросить вас об одном деле.

– Говорите.

– Зачем надо строить их три *чжэня* в ширину, три *чжэня* в высоту?

– Прекрасные речи говорит ученик! Единица – это начало счета;⁷⁷⁸ небесные числа⁷⁷⁹ заканчиваются на десяти, земные числа тоже заканчиваются на десяти, людские числа тоже заканчиваются на десяти, поэтому надобно строить по три *чжэна*. В радости желаем соединить Небо, Землю и Человека, чтобы они все возликовали, поэтому подражаем Небу, Земле и Людям и строим [такой дом].

– А теперь позвольте спросить о числе три, почему чисел у [Неба, Земли и человека] всего десять?

– Хорошо. У Неба есть пять превращений,⁷⁸⁰ и каждое [превращение] имеет *инь* и *ян*; у Земли есть пять превращений, и каждое имеет *инь* и *ян*; у человека есть пять превращений, и каждое имеет *инь* и *ян*, поэтому в итоге получается десять.⁷⁸¹

– Прекрасно! Прекрасно! И сейчас только Небо, Земля и Человек таковы?

⁷⁷⁷ *Цзы чжи* 自知: знать естественным образом, самому

⁷⁷⁸ Один – не только начало счета, но и пути жизни (生之道), единица порождает изначальную *ци*. Достаточно вспомнить знаменитую цитату из Даодэцина 道德经: «Путь рождает одно, одно рождает два, два рождает три, а три рождает всю тьму вещей» (Канон совершенства, гл. 42). Однако символика несколько другая, ведь в Даодэцине под «одним» поимается великий предел тайцзи 太极. См. Малявин В. Книга о Пути жизни (Дао-Дэ цзин): с комментариями и объяснениями / Лао-цзы. – М.: АСТ, 2018.

⁷⁷⁹ *Тянь шу* 天数: небесные (нечетные) числа, и далее – ди шу, жэнь шу, 地数, 人数, земные (четные) и людские числа соответственно – см. гл. I.

⁷⁸⁰ У *син* 五行, имеется в виду коррелятивная система первоэлементов.

⁷⁸¹ Небо: солнце относится к стихии огня, восходящее солнце – к *ян*, а закатное солнце – к *инь*; Земля: гора относится к стихии металла, южный склон горы – к *ян*, а северный склон – к *инь*; Человек: ухо принадлежит стихии воды, левое ухо – *ян*, а правое – *инь*. См. Ян Цзилинь, с. 1148

– Да.

– И все 10 тысяч вещей таковы?

– Да. Все 10 тысяч вещей похожи на Небо, Землю и Человека. Поэтому Небо, Земля и Человек процветают и впадают в упадок в соответствии с четырьмя временами года и системой пяти превращений. Настоящий человек понимает это?

– Прекрасно! Превосходно!

– Хорошо. Можно сказать, что ученик уже познал это.

– Позвольте спросить вас об одном деле.

– Говорите.

– По какой причине необходимо на каждой стороне делать по окну, чтобы оно было вровень с человеческим лицом?

– Хорошо. Окна [делают для того], чтобы мудрые и добродетельные вкладывали туда свои планы; окна [делают для того], чтобы со всех четырех сторон с радостью свободно проходили и не натыкались на препятствия, чтобы каждый мудрый и добродетельный записал по пунктам свои высказывания и поместил [их] в эти дома великого мира. А [устанавливают] их на уровне человеческого лица [потому,] что лицо – это самое прекрасное, что есть у человека, то, где находится великая сила Ян,⁷⁸² оно отражает Небесный путь. В радости всякий человек будет повиноваться намерениям Небес, обратит свои мысли к добру, и вместе с добродетельным государем будет прикладывать силы, чтобы достичь спокойствия в Поднебесной. Вот почему надо делать [окна] вровень с человеческим лицом. На лице есть семь отверстий:⁷⁸³ через уши, глаза,

⁷⁸² *Тай ян* 太阳: даосы выделяли в теле человека 12 парных каналов. По этим каналам циркулируют силы *инь* и *ян*. На них размещены акупунктурные точки, приблизительное число которых – 365. Существует два главных канала – *жэньмо* и *думо* (сила *инь* и *ян* соответственно). См. Э.С. Стулова. Даосская практика достижения бессмертия. Эзотерическое общество «Скрижали», 1992.

⁷⁸³ *Ци чжэн* 七正, изначально *чжэн* не обладает значением «отверстия», обретает его в контексте.

рот и ноздри проходит ци, духи Неба и Земли приходят и уходят через них.⁷⁸⁴ В радости великие достойные мужи [вкладывают свои] планы, чтобы мудрые и просвещенные со всех восьми сторон света⁷⁸⁵ и из далеких земель все пришли. Ныне императоры и ваны хотя и проживают внутри сотни дворцов и от народа отстоят на сотни и тысячи *ли*, но славные и мудрые указы все свободно достигают их, и [императоры и ваны] не утрачивают намерений Неба и Земли, и сами пребывают в спокойствии.

– Прекрасно! Восхитительно! Хотим спросить Вас, каких чиновников необходимо послать на охрану этих домов?

– Обязанности этих чиновников должны исполнять честные люди,⁷⁸⁶ и называться они будут «любящие добрые дела чиновники, [охраняющие] дома великого мира».

– Прекрасно! [Мы,] глупцы, знаем, что Небо уже обрело великую радость, а Земля уже испытывает великое довольство и осторожно осуществляет [дела], а люди уже [установили] великий мир и привели в порядок, 10 тысяч вещей уже обрели свое место.

– Откуда знает это настоящий человек?

– Глупые ученики увидели, что Небесный наставник строит для добродетельного императора великого мира дома великой радости, чтобы проникнуть в речи Неба, Земли и человека. Нынче велел народу⁷⁸⁷ и чиновникам каждому доложить ко двору государя свои изречения, велел императорам и ванам получить необычайные стратегии, различные тексты, особые рецепты, чтобы можно было самому долго пребывать в спокойствии. Затем Небо и Земля смогли проникнуть в их речи, простой народ смог преподнести свои прекрасные

⁷⁸⁴ Даосы, по примеру макрокосма, населяли тело человека (микрокосм) различными божествами – порядка 36 тысячами духов. Они делились по группам – 3 большие и 6 малых, в зависимости от групп органов и частей тела, к которым относились. См. Стулова, 1992.

⁷⁸⁵ *Ба цзи* 八极: досл. «восемь пределов», четыре основных и четыре промежуточных (например, Ю-В, Ю-З, С-В и т.п.).

⁷⁸⁶ *Чжи шу* 直署: прямо назначенные, честные = прямые.

⁷⁸⁷ *Ся минь* 下民: «находящийся внизу», «нижестоящий» народ, при переводе обычно опускается.

изречения, чтобы развеять тоску Неба и Земли, чтобы помочь своему государю стать мудрым.⁷⁸⁸ Небо и Земля вместе с человеком являются главой всего сущего, поэтому смогли полностью постигнуть [друг друга], и [настала] великая радость.

– Настоящий человек верно говорит. Прекрасно! Мне нечего к этому добавить. Суждения о делах правления ученика [показывают, что] вы глубоко проникли в истинное дао.

– Желаем уточнить у Вас одно сомнительное место.

– Говорите!

– Нынче Небо пребывает в печали, желает сказать что-то, так почему же, напротив, заставляет людей рассуждать?

– Прекрасно! Ученик задал сложный вопрос и получит его смысл. Хорошо. Небесное дао обращается, чтобы друг друга порождать и друг друга стимулировать,⁷⁸⁹ поэтому триграмма «разрешение»⁷⁹⁰ стала устьем для Неба и Земли, и люди тоже таковы. Поэтому, согласно родам, друг к другу стремятся, а потому людям надо высказываться взамен Неба и Земли. Настоящие люди понимают это?

– Да-да.

– Хорошо. Ученикам легко [это] откроется! Прикладывайте усилия! Напрягайте все силы!

– Да-да.

– Хорошо. Ненадолго прервем изречения, не задавайте больше вопросов.⁷⁹¹ [Это] делает тексты о дао сложными для понимания, и наоборот увеличивает глупость.⁷⁹²

⁷⁸⁸ *Цун мин* 聰明: «умный», указывает на человека с глубокими познаниями, наблюдающего за деталями.

⁷⁸⁹ *Чжуань* 转 обращаться, *сян инь* 相因 *сян ши* 相使

⁷⁹⁰ *Дуй* 兑: одна из восьми триграмм Ицзина 易经. Означает «озеро», а также «осень», «запад», «младшая дочь». В Чжоуи 周易 сказано: «Луна выходит из озера, а Солнце опускается в озеро». В Ицзине, в толковании триграмм, указано: «Озеро может поглощать и извергать Солнце и Луну, захватывать и выпускать реки, поэтому является устьем Неба и Земли». Поэтому данная триграмма названа «истоком» (устьем). См. Ян Цзилинь, с. 1152.

⁷⁹¹ *Цы сяо цзин* 辞小竟: досл. «изречения на некоторое время окончены».

⁷⁹² *Куй куй* 愞愞: глупый, несознательный, непросвещенный.

– Да-да.

– Итак, предостерегаю настоящего человека в одном деле: для уже сличенных книг, текстов и чудесных рецептов, [каждый] свиток [надо] использовать наилучшим образом.⁷⁹³ Сперва надо поместить в свиток искусство развития природных качеств,⁷⁹⁴ затем созвать всех мудрых мужей декламировать, на этом должно завершиться составление Всепроникающего канона.⁷⁹⁵ И каждый собирает такие рецепты, чтобы о себе заботиться,⁷⁹⁶ декламирует эти искусства, чтобы сохранять себя в целостности, и все будут веселиться и долго жить. Высшие достойные смогут стать опорой для государства, средние достойные – стать государственными мелкими служащими, низшие простые люди (*сяожэни*) не смогут служить, а будут заботиться за своими близкими, и долго оберегать своих сыновей и внуков.

– Прекрасно! Восхитительно! Поднебесная обретет великую радость, появится уникальная возможность творить добро,⁷⁹⁷ и не будет больше злых людей!

– Ученик уже понял это, так продолжай же, размышляй над этим, вспоминай это. Раз уж выпрашиваешь у Неба о делах, нельзя лениться!

– Да-да!

Продолжение главы 91.

– Хорошо, [как вижу] ты уже достиг просветления. Хорошо, если императоры и *ваны* упускают что-либо, их подданные дополняют это;⁷⁹⁸ если подданные упускают что-то, простой народ восполняет это. Распределяют

⁷⁹³ 卷投一善方: т.е., каждый свиток в равной степени привести в порядок.

⁷⁹⁴ Ян син 养性: воспитывать характер, заниматься самовоспитанием.

⁷⁹⁵ Букв. «это должно будет стать конечной частью всепроникающего канона»

⁷⁹⁶ Цзы ян 自养: самому «питать» себя, как в духовном, так и в физическом плане; заботиться о себе.

⁷⁹⁷ Вэй шань у шуан 为善无双: досл. «для добра не будет пары», «стремление к добру будет уникальным, не знать себе равных».

⁷⁹⁸ О взаимодополняемости текстов и знаний – см. подробнее гл. II работы.

[тексты] по категориям, дополняют их друг другом, совместно устанавливают главные высказывания. Понимает ли это настоящий человек?

– Да-да.

– Хорошо, ты уже достиг просветления. Хорошо, если пожилые люди упускают что-либо, люди среднего возраста⁷⁹⁹ дополняют это; а если люди среднего возраста упускают что-то, молодые⁸⁰⁰ восполняют это. Распределяют [тексты] по категориям, чтобы они дополняли друг друга, совместно устанавливают главные высказывания. Понятно ли это настоящему человеку?

– Да-да.

– Хорошо, настоящий человек уже разобрался в этом. Хорошо, если мужчины утрачивают что-то, это обретают женщины, а если женщины упускают что-либо, это восполняют рабы и варвары. Распределяют [тексты] по категориям, чтобы они дополняли друг друга, совместно устанавливают главные высказывания. Понимает ли это настоящий человек?

– Да-да.

– Хорошо, настоящий человек уже осознал это. Хорошо, если в некоторых текстах глубочайшей древности упущено что-то, это восполняется текстами средней древности, а если упускают что-то тексты средней древности, восполняют это тексты поздней древности. Распределяют [тексты] по категориям, чтобы они дополняли друг друга, совместно устанавливают главные высказывания. Понятно ли это настоящему человеку?

– Да-да.

– Хорошо, настоящий человек наконец достиг просветления. Хорошо, если кто-то в глубочайшей древности утратил что-то, это будет восполнено людьми средней древности; если люди средней древности упустили что-то, их дополняют люди поздней древности. Распределят [тексты] по категориям, чтобы они

⁷⁹⁹ *Дин чжуан* 丁壯: может указывать как на молодых людей, так и среднего возраста. Досл.: крепко сложенный, физически здоровый человек.

⁸⁰⁰ *Шао чжэ* 少者: означает «дети и подростки»

дополняли друг друга, совместно установят главные высказывания. Понятно это настоящему человеку?

– Да-да.

– Хорошо, настоящий человек разобрался в этом. Хорошо, если некоторые высшие утрачивают что-то, это обретают низшие, а если низшие теряют это, восполняют высшие. Если и высшие, и низшие упускают что-либо, это обретают «средние», а если средние теряют это, обретают высшие и низшие. Если в небесных текстах упускается что-то, это восполняется в текстах мудрецов (*шэнь*), если в текстах мудрецов что-либо упущено, его обретают тексты просвещенных, а если тексты просвещенных что-либо упускают, это восполняется в текстах простого народа. А ежели тексты простого народа утрачивают что-то, это обретается в текстах варваров. Ежели потеряно во внутреннем, обретет внешнее; если утратит внешнее, обретет внутреннее. Если будет тот, кто утрачивает, найдется и тот, кто обретает, а потому от высших до низших, внешних и внутренних, высших и низших, от далеких до ближних, надо собрать все их тексты и выделить важные речи, собрать все их достоинства и недостатки, чтобы они дополняли друг друга и так обретали свою полноту,⁸⁰¹ и затем тексты, книги, а также слова и речи все будут подготовлены в полной мере. Настоящий человек понимает это?

– Да-да.

– Хорошо, настоящий человек усвоил это. Небо и Земля порождают все вещи, люди, совершенномудрые и достойные и все передвигающиеся на ногах,⁸⁰² у каждого есть свои достоинства и недостатки, у каждого есть свои не проясненные вещи, у каждого – свои упущения,⁸⁰³ поэтому все действия и

⁸⁰¹ *Цзю* 俱: в значении «быть в комплекте», в полном порядке; передает значение неразрозненности, тесного единства.

⁸⁰² *Ци син* 歧行: первый иероглиф означает «ошибочный», «неверный», «ответвление дороги». По мнению Ян Цилиня, вместо него должен быть иероглиф *ци* 虺 «ползать», «пресмыкаться», в паре с *син* 行 получающий значение «пресмыкающиеся». См. Ян Цилинь, с. 1201.

⁸⁰³ Сквозной мотив, дословное повторение ранее встречающегося в 41 и начале данной главы.

поступки различны. Они в основном⁸⁰⁴ фокусируются на том, чтобы обрадовать сердце Неба и Земли, успокоить себя. В то время каждый считал свои действия справедливыми, глубоко полагал,⁸⁰⁵ что они максимально верные, но напротив все утрачивали сердце Неба и Земли, поэтому обычно случались несчастья и беды, порой большие, порой малые, и распространялись без конца, это и было их очевидным результатом. Поэтому порождалось *чэнфу*, а болезни среди последующих поколений только обострялись. Настоящий человек понимает это?

– Да-да.

– Хорошо, настоящий человек осознал это. Поэтому Небо и послало меня к людям, чтобы обладающий высшей добродетелью правитель стал исследовать тексты, научило меня, как соединить все воедино, начиная с небесных текстов, текстов совершенномудрых и просвещенных, и до текстов простого народа, рабов и варваров, распределить их по категориям, объединить их прекрасные выражения,⁸⁰⁶ чтобы сформировать всепроникающий канон, имя которому будет «Правление великого и всеохватывающего Неба», и только потом все беды Неба и Земли исчезнут. Настоящий человек понимает это?

– Да-да, как же печально, как печально!⁸⁰⁷

– Хорошо, настоящий человек уже должно быть проник в суть вещей, уже понимает это. Небеса уже позволили тебе стать бессмертным и даже возвыситься до звания *чжэньжэня*.⁸⁰⁸

– Настоящий человек не достоин этого!

⁸⁰⁴ *Да шуай* 大率: в общих чертах, вероятно

⁸⁰⁵ *Кун кун* 孔孔: в значении «весьма», «слишком сильно», крайняя степень чего-либо, здесь – уверенности.

⁸⁰⁶ *Цы юй шань чжэ* 辞语善者: досл. «лучшие/превосходные из их выражений и речений».

⁸⁰⁷ Ван Мин утверждает, что данное восклицание выражает страдание и горе – *чоу ку* 愁苦, нечто вроде: «Ах, до чего же это печально/ужасно!».

⁸⁰⁸ Подробнее о ступенях самосовершенствования – см. I главу.

– Это то, чего вы сами добились своим поведением, в этом нет моей заслуги.⁸⁰⁹ Вы стремитесь к добру, и нет других таких в Поднебесной,⁸¹⁰ а потому Небеса любят вас.

– Мы не достойны этого! Ныне мы, глупцы, только и знаем, как не прогневать Небо, и не смеем надеяться на что-то большее.

– Не скромничайте.⁸¹¹

– Хорошо-хорошо. Позвольте задать вопрос, согласно чему следует классифицировать такое множество [высказываний], хотелось бы услышать основные идеи.

– Хорошо, чудесно, какие сложные вопросы задает настоящий человек! Это небеса вынудили вас [задать вопрос]?⁸¹² Быть по сему,⁸¹³ присаживайтесь, сейчас все постепенно расскажу вам.

– Да-да.

– Хорошо, предположим, что мы будем вносить исправления, вместе обсудим иероглиф «цзя»⁸¹⁴ и это будет означать сосредоточенность на исправлении. [Затем] передадим их мудрым и просвещенным, [чтобы те] утвердили как следует⁸¹⁵ тексты и сочинения в Поднебесной, а также речи всех людей, и каждый высказался [на этот счет]; вот так и появятся тексты без

⁸⁰⁹ Досл. «не я приложил (к этому) свои силы».

⁸¹⁰ «В Поднебесной не найдется никого в пару»

⁸¹¹ *Чжуань* 赚 : зарабатывать, приобретать с прибылью. Ошибочное написание иероглифа цянъ 谦, что значит «скромный»

⁸¹² В оригинальном тексте пропущено два иероглифа 天使之□□乎哉

⁸¹³ *Но* 诺 : междометие «верно», «согласен».

⁸¹⁴ *Цзя* 甲 : первый год китайского шестидесятиричного цикла, означает год Синей Крысы. В гл. 50 ТПЦ даются объяснения, почему для познания *дао* и постижения смысла канонов, книг и текстов необходимо истолковать один иероглиф (например, *цзя*), совместно обсудить его «корень» и его ценность. Среди достойных мужей, ведущих обсуждение, непременно найдутся такие, кто прекрасно понимает смысл небесных знаков, доложит это государю и постигнет до конца небесное *дао*, найдутся и такие, кто разбирается в земных линиях и постигнет земное *дао* и т.п. – см. Ян Цзилинь, с. 1204. Знак *цзя*, по всей видимости, выбран не спроста и имеет символическое значение, подробнее – см. Ян Цзилинь, с. 35.

⁸¹⁵ *Ши* 是宜 : в значении «глубоко обдумать и решить», *ши* – утвердить, *и* – «должно», «следует».

изъяна⁸¹⁶ и речи без изъяна, среди которых отберут наилучшие, соединяющиеся с самыми возвышенными помыслами народа, и соберут их, чтобы они друг друга удостоверяли⁸¹⁷ и воплощались в жизнь.⁸¹⁸ Согласующиеся с помыслами людей будут согласовываться и с помыслами Неба и Земли.

– Как же доказать это? Хочу услышать тому объяснение.

– Хорошо. Если действия всякого человека проверяются сердцем, достигают помыслов просвещенных и совершенномудрых и сливаются с ними, и при этом излагают прекрасное, они верны. Они откликаются⁸¹⁹ и тут же соединяются с помыслами Неба. А те, которые проверяются сердцем, но чувствуют сомнения,⁸²⁰ затем проверяются сердцем мудрых и просвещенных, а потом они опускаются до уровня помыслов *сяожэней*, и говорят неправду, они зло, и Небо будет отвечать на них злом, это самое очевидное доказательство.⁸²¹ Поэтому, что касается всех собранных в канон речей, те из них, что сочетаются с помыслами людей, правдивы, а которые не сочетаются – ложны. Настоящий человек понял это?

– Да-да.

– Хорошо, у всех текстов и сочинений, у всех дел есть свой корень. В соответствии с этим корнем, все тексты и все людские речи должны пребывать в гармонии,⁸²² и надо, принимая это во внимание, совместно обсуждать, каковы они есть. Если все это совпадает с помыслами людей, то будет находиться в

⁸¹⁶ У *цзы* 无訾: Ян Цзилинь полагает, что данное выражение близко по смыслу к «никакое возражение невозможно», «нет ничего порочного» – 无可非议, поскольку иероглифы *цзы* означает «клевета», «недостаток», «порок», и синонимичен *цы* 疵 – «изъян», «дефект».

⁸¹⁷ *Сян чжэнмин* 相证明: друг друга подтверждать, доказывать состоятельность.

⁸¹⁸ Таким значением здесь обладает иероглиф *ци* 起 – начинать.

⁸¹⁹ Отклик *ин* 应: см. подробнее гл. I, II.

⁸²⁰ *Цзы* и 自疑: обычно означает «сомневаться в собственных силах», такое же определение находим и у Ван Мина. Тем не менее, из отрывка не ясно, к кому относится данная характеристика.

⁸²¹ *Гэн мин чжэн* 更明证:

⁸²² *Се* 叶: быть в согласии; в основном значении – «лист» *е*.

гармонии с божественным.⁸²³ А если не совпадает с помыслами людей, то не будет гармонии и с божественным.

– Прекрасно! Прекрасно! [Настоящий человек] услышал разговоры о природе и судьбе!⁸²⁴

– Почему же теперь настоящий человек думает, что это разговоры о природе и судьбе?

– Хорошо, если твои поступки добры и верны, то обретешь помыслы Неба и продолжишь жизнь, а если поступки твои злы и жестоки, то утратишь помыслы Неба и умрешь.⁸²⁵ Этот [круговорот] жизни и смерти как раз относится к [проявлению] судьбы, а потому [я и сказал], что узнал о природе и судьбе.

– Прекрасно! Настоящий человек говорит правильно, мне нечего к этому добавить. Вот почему, если Небеса [находят] верными эти речи и тексты, то это великое счастье, а если нет – то это несчастье. Это то, для чего я учу настоящих людей, как проводить сверку текстов.

– Да-да!

– И потом снизойдет [на людей] небесная эссенция великого спокойствия и увеличит продолжительность жизни.⁸²⁶ Но поскольку в небесных текстах и речах совершенномудрых все еще есть достоинства и недостатки, то верховная эссенция великого спокойствия поймана в ловушку⁸²⁷ неверных речей и ложных суждений, и еще ни разу не проявлялась.⁸²⁸ Поэтому после того, как разделились Небо и Земля, никогда еще небесная эссенция великого спокойствия не приходила на помощь императорам и ванам в управлении страной. Если сегодня вы хотите выволить ее, нужно заниматься сверкой текстов и сочинений. Если

⁸²³ *Шэньци* 神祇: небесные и земные духи, см. гл. I.

⁸²⁴ *Вэнь мин* 闻命: что подразумевается под «судьбой» и что – под «природой», объяснялось в гл. I, в разделе о *мин*.

⁸²⁵ *Сюнсы* 凶死: умереть не своей смертью, погибнуть от чьей-либо руки. Имеется в виду, скончаться раньше положенного срока, по воле Неба.

⁸²⁶ *Яньнянь* 延年: продлить годы жизни; данная концепция излагалась в гл. I и II.

⁸²⁷ *Юй* 囿: держать под арестом, содержать в тюрьме; синоним к *цюйцзинь* 囚禁 – взять под стражу, арестовать.

⁸²⁸ *未尝得来*: указывает на единичность и исключительность ситуации.

будет хотя бы одно ложное суждение, возникнет одно несчастье,⁸²⁹ если останется неверное изречение и ошибочный текст, возникнет еще одно несчастье; если их будет с десятков – появится десять несчастий, если будет с сотню – возникнет сотня, если тысяча – появится тысяча бед, а останется десять тысяч – так придут десятки тысяч бед. Из этого следует, что все оставшиеся (не исправленные) неверные речи, неверные тексты и ложные изречения порождают болезни. Если Небо и Земля мучаются от этого, то они вызывают и болезни людей. Если среди людей нет болезней, то и Небеса не считают за болезни; если среди людей половина страдает от болезней, то и Небеса относят к болезням только половину. Если все люди, старые и молодые, страдают от болезни, то Небеса относят к болезням все вещи. И Небеса потому заставляют людей страдать, чтобы они с радостью осознали это, а если не осознают, то будут умирать без счета.⁸³⁰

– Позвольте спросить, чтобы объединять столь различные [тексты и изречения], как надо классифицировать их по родам? Хорошо. Сделать их изречения прекрасными и правильными и будет великой благодатью, а если не стараться делать их прекрасными и правильными, то [наступит] несчастье. [Если следовать этому], небесная эссенция великого спокойствия незамедлительно проявится. Итак, если среди людей есть болезни, все стараются как можно быстрее выявить⁸³¹ [их] и излечить;⁸³² аналогично – если меж Небом и Землей есть болезни, их тоже стремятся как можно быстрее определить и излечить.⁸³³

⁸²⁹ *Чжэ юй и бин* 輒余一病: досл. «тут же останется еще одна болезнь», *чжэ* – «сразу», «вдруг»

⁸³⁰ *Сы у шу* 死无数: *шу* может относиться к заранее установленному Небом сроку жизни, т.о., здесь вновь раскрывается традиционный мотив утраты людьми долголетия по воле Неба.

⁸³¹ *Цзяо* 较: установить, вынести диагноз

⁸³² *Шань* 善: улучшить, исправить, привести в порядок; в контексте болезни – «излечить».

⁸³³ Употреблен тот же иероглиф *шань*

Хотел бы услышать [от вас], почему же из-за того, что небеса полагают несчастьем неверные речи, неверные изречения и ложные тексты, возникают несчастья [и среди людей]?

– Ох, настоящий человек стал еще более глупым и непросвещенным,⁸³⁴ отчего же это происходит? Хорошо, присаживайтесь поудобнее, сейчас я поведаю об этом настоящему человеку!

Если неверные речи и неверные тексты используются для того, чтобы толковать о канонах и пути, то каноны и путь⁸³⁵ придут в упадок; если каноны и путь будут в беспорядке, то небесные тела и земные линии будут в беспорядке; а ежели небесные тела и земные линии придут в упадок, меж Небом и Землей будут несчастья. Поэтому три светила, ветер и дождь, четыре сезона и пять превращений перемежаются и нет в них порядка,⁸³⁶ годы из-за этого приходят неурожайные, ⁸³⁷ императоры и ваны из-за этого печалются и страдают, чиновники не справляются с управлением, а народ грустит, гневается и терпит голод и лишения.⁸³⁸ Разве это все не вызвано ложными текстами и ложными речами? Если активно применять их, это приведет к великому беспорядку [в Поднебесной]. Настоящий человек понимает это?

– Да-да.

– Поэтому если неверными текстами, неверными речами и ложными высказываниями⁸³⁹ управлять страной, то так все и будет⁸⁴⁰ день ото дня приходить в расстройство. Неверные речи, неверные высказывания и ложные

⁸³⁴ *Минмин аньюй* 冥冥暗愚: синонимичные выражения – «невежественный», «тёмный», «недалекый»; первое также употребляется в значении темноты и таинственности.

⁸³⁵ *Цзин дао* 经道: канонические книги и излагаемое в них истинное Дао

⁸³⁶ *Чжаньдоу учан* 战斗无常: *чжаньдоу* – досл. «сражаться», «вести бой»; *учан* – неустойчивый, неупорядоченный. Имеется в виду, что четыре времени года будут приходить не в свое время, т.е. беспорядочно, а в системе пяти первоэлементов будут нарушены нормальные связи взаимопорождения и взаимопреодоления.

⁸³⁷ *Сюн нянь* 凶年: лютые, злые годы; имеется в виду голодные неурожайные

⁸³⁸ *Хуэй* 患: возмущаться, негодовать; досл. *цзи хай* 饥寒 – голод и холод, подразумевается отсутствие средств к существованию – пропитания и крова над головой.

⁸³⁹ *У цы* 误辞: досл. «ошибочные речи», подразумеваются неортодоксальные высказывания и суждения людей.

⁸⁴⁰ *Юй ши* 于是: вследствие этого, таким образом.

тексы вводят в заблуждение всех,⁸⁴¹ кто их слышит, поэтому в стране беспорядок и нестабильность; чиновники извращают законы⁸⁴² и поступают, как заблагорассудится; народ от этого нищает и живет в нужде. Все это оскверняет управление⁸⁴³ Небом и Землей, приводит в беспорядок небесных божеств,⁸⁴⁴ и великий гнев только нарастает с каждым днем. Народ постоянно проливает слезы⁸⁴⁵ и жалуется на несправедливость.⁸⁴⁶ Настоящий человек понимает это?

– Да-да.

– Если неверные тексты, неверные речи и ложные высказывания используются для управления в семье, то отношения между отцом и сыном, мужем и женой нарушены. Все еще больше ненавидят друг друга,⁸⁴⁷ и

⁸⁴¹ Мотив обмана *ци* 欺 пронизывает все главы ТПЦ. Взглянем, например, на гл. 51, где указано, что «обманывающие друг друга тексты» рождаются после шестого поворота дао. В оставшейся части 91-й главы также указываются, что неверные тексты обманывают высших (правителей), и в этом кроется их ужасающая сила.

⁸⁴² *Ван фа* 枉法: извращать законы, или действовать беззаконно, где *ван* – кривой, искаженный, извилистый. Возможно, как отсылка к прямому пути и узким «тропкам» *Даодэцзина*, поскольку *ван* образует довольно устойчивое сочетание со словом «тропки» *цзин* 徑: «Великий Путь так ровен, так широк, но люди любят кривые тропинки» (в пер. Малявина В. В., с. 210). *Ван вэй* 妄为: действовать безрассудно, делать глупости.

⁸⁴³ *Гун у* 共汚: досл. совместно загрязнять; иероглиф *у* может означать не только «пачкать», но и «порочить», «пятнать».

⁸⁴⁴ *Тянь гуань* 天官: возможен различный перевод этого сочетания – 1.) небесные явления (звезды, кометы и проч.); 2.) одно из даосских небесных божеств; 3.) особая структура «небесных чиновников» (о ней подробнее – см. гл. I). В данном контексте наиболее уместен перевод (2) или (3), поскольку небесные духи (божества) выступают в ТПЦ посредниками между людьми и Небом и доносят об их деяниях «наверх»; тогда как небесные чиновники заведуют порядком на небе, и нарушения в их работе также влекут за собой несчастья.

⁸⁴⁵ *Ку ци* 哭泣: возможны различные переводы, начиная от «тихого плача» и «всхлипывания» до «рыданий», первое – как реакция на «несправедливые обиды», т.е., плач, вперемежку с негодованием и злостью; второе – как отклик на общее положение дел в Поднебесной.

⁸⁴⁶ *Ху юань* 呼冤: досл. кричать о напрасной обиде; *юань* – частотное слово для 91-й главы, употребляется и далее по тексту, например, в биноме *юань цзе* 冤结 со схожим значением.

⁸⁴⁷ Указывается довольно сильная ненависть – *цзэн у* 憎恶, т.е., не простая антипатия, а отвращение или даже омерзение.

постоянные споры и ссоры⁸⁴⁸ не прекращаются, и так в семье наступает несчастье.⁸⁴⁹ Настоящий человек понимает это?

– Да-да. Как же это печально! Услышав слова Небесного Наставника, пришел в неопиcуемый ужас! Глупый ученик не думал так глубоко,⁸⁵⁰ и не предполагал, что это зло может привести к [таким последствиям]!

– Ах, неужели Настоящий человек по-прежнему так глуп!⁸⁵¹ Поскольку обычные люди принимают это за неважные дела и не отказываются от них, то и не знают, что эти неверные речи, неверные высказывания и неверные тексты и [вызывают] великий гнев небес и земли. А это и есть великое предательство государства,⁸⁵² злой демон⁸⁵³ для простого народа; не лучше ли отбросить их все и приложить усилия, чтобы избавиться от этого? Вот почему Небеса любят обладающего высшей добродетелью благородного мужа, и боятся, что он не уразумеет этого, и вновь наступит большое бедствие; поэтому [они] и послали меня сюда, подробно растолковать это. Настоящий человек [должен] быстрее преподнести ему этот текст, чтобы он смог скорее задуматься о намерениях Неба и даровать себе покой,⁸⁵⁴ а ежели [это не будет выполнено], гнев Небес никогда

⁸⁴⁸ Досл. *доу бянь* 斗辯: борьба и споры (диспуты, дискуссии)

⁸⁴⁹ Несчастье в семье – весьма условный перевод, т.к. в оригинальном тексте употреблено выражение *сюн цзя* 凶家, что, по мнению Ян Цзилия, следует трактовать как «неурожай», «недород» – семья или двор, где нет урожая. Иероглиф *сюн* используется в значении беспхлебица и нужда, например, в Моцзы, Чжоули (Чжоусских ритуалах), и часто – в сочетании с *нянь* (год 年) – см. 汉语大词典 URL: <http://www.hyded.com/zidian/hz/2686.htm>. Здесь же вторая часть иная, обладающая широким семантическим значением, это и род, и семья, и двор, и «другие люди». Поэтому сказать определенно, о каком «несчастье» идет речь, весьма непросто. К тому же, может подразумеваться и «разорение семьи» – синоним *цзя бай* 家败.

⁸⁵⁰ Досл. «не строил далеких планов» *шэнь цзи* 深计.

⁸⁵¹ *Ду юй* 独愚: *ду* – в функциональном значении, которое он обретает в риторических вопросах и восклицаниях – «разве», «неужели», «как же»; *юй* – типичный эпитет, передающий глупость настоящих людей.

⁸⁵² *Да цзэй* 大贼: традиционный перевод – «великий вор», относится к *Даодэцзину* Лаоцзы, которому был присущ некий обскурантизм: «Тот, кто знанием управляет царством, – вор царства» (в пер. Малявина В. В., гл. 65). Продолжение тема воров получает в X главе *Чжуанцзы*, где обличению подвергаются уже сами мудрецы (см. гл. II настоящей работы).

⁸⁵³ *Легуй* 烈鬼: неприкаянные души умерших людей, см. гл. II

⁸⁵⁴ *Цзы ань* 自安: под приведением себя в покой разумеется состояние, когда добродетельный правитель верно сличает намерения Неба, проникает в истинное *дао*, мысли его становятся чисты и светлы, и он может править недеянием *увэй*

не иссякнет. Поэтому небеса больше не посылают мудрецов говорить речи, [они] не смогут искоренить все их болезни, поэтому велят людям со всей Поднебесной совместно вести обсуждение, собрать воедино все тексты Древности и исследовать⁸⁵⁵ их.

Нынче Небеса рассержены, [они] накапливают ярость⁸⁵⁶ из-за неправильных речей, неправильных текстов, учений одной школы и единичных сиротливых красноречивых изречений.⁸⁵⁷ Теперь нужно проверить их, и настоящий человек желает знать это. Например, если бы императоры и ваны печалились и гневались, [от того что] варвары И и Ди снова и снова причиняют вред их народу, и потому выдвигают бесчисленные войска, чтобы сразиться с ними, но те не прилагают усилий.⁸⁵⁸ Тем, которые прилагали усилия, было оказано много милостей за их заслуги, а тех, которые нет, императоры и ваны подвергали испытанию. И [процедура] проверки неправильных текстов нынче такая же. Настоящий человек понимает это?

– Да-да! Как же страшно это звучит! Поднебесная нынче уже исправилась.

– Настоящий человек кажется уже осознал это. Сейчас нужно срочно исправить эти одиночные изречения, неправильные речи, неправильные тексты и изречения, [ведь] именно из-за них Небеса и Землю обуревают великий гнев, это великое предательство для императоров и ванов. Если изначально⁸⁵⁹ управлять государством, но не достигать покоя, весь беспорядок будет проистекать из этого. Потому сейчас необходимо устранить это, и собрать все речи, все высказывания, собрать в книгу и донести государю, чтобы

⁸⁵⁵ Так по всему тексту переведен иероглиф *као* 考, о нем – см. гл. II.

⁸⁵⁶ *Цзи хуэй* 积愆: уже встречавшийся выше иероглиф *хуэй* в значении негодования.

⁸⁵⁷ Таким рядом эпитетов переведено выражение *гу нин цы* 孤佞辞, о нем – см. гл. I и II данной работы.

⁸⁵⁸ *Бин бу ну* 病不怒: не хватает мужества сразиться с врагом; значение *бин* (болезнь, недуг, недостаток) в данном контексте не установлено. Возможен перевод как «вред не сильный», т.е., многочисленные армии, которые бы посылал просветленный император не были бы высоко эффективны в борьбе с инородцами. И уже из этого Ян Цзилинь и Ван Мин заключали о «нехватке мужества».

⁸⁵⁹ Такой перевод дан слову *бэнь* 本 «корень», которое в некоторых случаях получает значение «первоначально», «в истоке», т.е., в корне, в основном.

стабилизировать дела, и тогда лишь небесная *ци*⁸⁶⁰ вернется на свое место, а [поток] неправильных речей и неправильных суждений будет прерван, и они полностью исчезнут. И Небеса отныне и впредь будут говорить людям также исследовать их,⁸⁶¹ и божества⁸⁶² тоже будут осматривать и исследовать их,⁸⁶³ изо дня в день все стремительнее и не будет времени для отдыха. Понимает это настоящий человек?

– Да-да. Глупый ученик сильно опечален этим.

– Ученик опечален, [а значит], может не подвергаться испытаниям.

– Да-да. Такой глупец [как я] ничего не смыслит ни в одном деле, совершил ужасную ошибку перед Небом и Землей и принес огорчение Небесному Наставнику. Уже добросовестно⁸⁶⁴ изучил эти неправильные тексты, неправильные изречения и однобокие наставления,⁸⁶⁵ теперь же желаю более тщательно рассмотреть предостережения и наставления,⁸⁶⁶ сверять то, чего достигают настоящие тексты.⁸⁶⁷

– Прекрасно! Книги и тексты [мы] уже обсуждали. Так почему же настоящий человек вновь сам об этом спрашивает?

⁸⁶⁰ *Тянь ци* 天气: разумным нам кажется перевод тянь ци именно как «дыхание Неба», небесная пневма ци. Тем не менее, Ван Мин в примечаниях к главе указывал, что данное выражение сходно по смыслу с *ши ци* 时气 – «погодой» в каждом сезоне.

⁸⁶¹ Ян Цзилинь выявляет в тексте ошибку: вместо иероглифа *дань* 但 следует написать *це* 且 со значением «снова», «вторично».

⁸⁶² Здесь употреблено обобщенное название для всех духов и божеств – *шэнь* 神, хотя в ТПЦ, как было выяснено ранее, разветвленная система божеств.

⁸⁶³ *Син као* 行考: еще одно сочетание иероглифа *као*, по Ян Цзилиню, означает «осуществлять осмотр и осуждать виновных». Подробнее о том, какую роль духи-*шэнь* играют в процедуре сверки текстов – см. главу 118 ТПЦ 《天神考过拘校三合诀》 – «Небесные духи исследуют ошибки в сверке и редактировании текстов трех Древностей».

⁸⁶⁴ *Цзинь* 谨: в одном из значений – почтительно, покорно, с уважением; разворачивается в бинюм *гун цзинь* 恭谨 – благоговейно, с почтением.

⁸⁶⁵ В качестве характеристики к «неверным» текстам употреблено выражение *и жэнь чжи янь цзе* 一人之言戒, что в дословном переводе будет «речи предостережения одного человека». Имеются в виду однобокие суждения, наставления, которые дают мудрецы, достигшие совершенства лишь в одной области.

⁸⁶⁶ *Чицзе дин нин* 敕戒丁宁: предостережения и внушения; *дин нин* в глагольном значении – читать наставления, внушать.

⁸⁶⁷ Может означать, как «наиболее убедительные предостережения», так и «наиболее искренние». Ян Цзилинь и вовсе толкует эту фразу как «определять категории и ключевые пункты наставлений».

– [Я] человек невежественный, сердце крепко-накрепко связано,⁸⁶⁸ все еще недостаточно смышлен, если не буду раз за разом просить разъяснений и увещеваний, так и останусь темным и непросвещенным, снова нарушу путь Небесного Наставника. А потому как же я осмелюсь вновь не спросить об этом?

– Как прекрасно ты это сказал! Быть по сему, присаживайтесь поудобнее, сейчас подробно растолкую для всех [собравшихся]⁸⁶⁹ *чжэньжэней!* Правильные речи, правильные тексты и правильные изречения есть корень порядка на Небесах и на Земле, а также драгоценные сосуды,⁸⁷⁰ мать с отцом умиротворения в государстве; то, благодаря чему все люди и все десять тысяч вещей (тьма вещей) в Поднебесной обретают свою судьбу.⁸⁷¹ Поэтому необходимо всеми силами исправлять их.

– Хорошо-хорошо. Я хотел бы услышать о настоящих речах, настоящих текстах и настоящих высказываниях, которые являются корнем Неба и Земли, сокровищем страны, решениями природы и судьбы⁸⁷² для простого народа и всех десяти тысяч вещей.

– Ох! Настоящий человек уже неоднократно⁸⁷³ слышал эти речи. В моей книге повсюду осуждаются⁸⁷⁴ напыщенные неверные речи, так почему же настоящий человек вновь спрашивает об этом?

⁸⁶⁸ Дословный перевод выражения *гу гу синь цзе* 固固心结, означает, что настоящий человек не может мыслью проникнуть в какие-либо вещи.

⁸⁶⁹ Более высокая степень обобщения, т.к. сразу употреблено два показателя множественности – местоимение *чжу* 诸 – все, и *цюнь* 群 – толпа, множество, масса.

⁸⁷⁰ Возможен перевод «священные сосуды» – *бао ци* 宝器. Само по себе *бао* уже означает сокровище, нечто священное. Например, в *Даодэцзине бао* названо само Дао: «Дао — это святыня десяти тысяч вещей, сокровище для людей добрых» (пер. Малявина В. В., гл. 62).

⁸⁷¹ *Шоу мин* 受命: объяснения см. в гл. I.

⁸⁷² На предопределение указывает сочетание *цзюэ* и *цзюэ* 决意 – решаться, устанавливать намерения.

⁸⁷³ *Би би* 比比: повторно, постоянно, последовательно.

⁸⁷⁴ В тексте использовано выражение *бин цзи* 病疾 – букв. «острая болезнь», или обострение, кризисный период. Тем не менее, здесь оно означает *тун чи* 痛斥 – резко осуждать, сурово порицать

– Я, глупец, повинуюсь веянию времени,⁸⁷⁵ давно уже завяз в невежестве, не понимаю, в чем проявляются неверные речи, а потому если снова не внушат и не разъяснят мне это, то и вовсе не уразумею.

– Хорошо. Ученик желает знать все подробно и точно; обычные люди говорят, что эти [толкования] наипрекраснейшие⁸⁷⁶ и вместе всеми силами стремятся осуществить их. Но бедствия не прекращаются и не уходят, оттого что эти несчастливые тексты и несчастливые речи чинят беспорядок. Обычные люди говорят, что те [толкования] неплохи,⁸⁷⁷ но не могут считаться прекрасными, однако действуют, руководствуясь ими, и напротив действия их согласуются с Небом, а бедствия с каждым днем уменьшаются и исчезают. Это потому, что настоящие тексты, настоящие речи и настоящие выражения внутренне согласуются только с Небом, дознаются намерений Небес и Земли и проясняют их. Вот почему когда настоящие речи и настоящие тексты вновь проходят проверку, в этом есть намерения Неба и Земли. Поэтому когда все речи верны, все тексты верны и все выражения верны, а императоры и ваны в согласии с ними творят дела, нет никого в [Поднебесной], даже среди простого народа, кто бы не любил совершать правильные поступки, и тогда на Небе и Земле достигается великая справедливость,⁸⁷⁸ четыре времени года, пять первоэлементов, все десять тысяч вещей – все находят свое верное положение; солнце, луна и три светила вращаются по своим законам,⁸⁷⁹ каждый находится на правильном месте. В стране царит великий мир, и нет никаких забот и тревог; вплоть до того, что божества одаривают [государя] рецептами бессмертия,⁸⁸⁰ которыми обладают, а

⁸⁷⁵ *Суй су* 隨俗: идти в ногу со временем, следовать тенденциям и традициями настоящего. Выступает также красочной характеристикой современного общества.

⁸⁷⁶ Для выражения крайней степени использована редупликация *шань шань* 善善.

⁸⁷⁷ *Кэ* 可 в значении «пригодный».

⁸⁷⁸ *Да чжэн* 大正: по Ян Цзилиню, синоним *чжун чжэн* 中正 – «справедливый», «беспристрастный».

⁸⁷⁹ *Шоу ду* 守度: ду – в контексте астрономии, означает скорость движения светила по орбите, либо определенное положение звезды на небосводе; т.о., «сохранение ду» обеспечивает «стабильность» космического устройства.

⁸⁸⁰ *Бу лао чжи фан* 不老之方: обычно подразумеваются чудодейственные рецепты внешней алхимии, способные продлить жизнь; включают в себя животные и растительные микстуры; их описание и классификация также приводятся в ТПЦ – подробнее об этом see

удивительные вещи и добрые предзнаменования⁸⁸¹ полностью проявляются, а лукавые⁸⁸² и коварные – изничтожаются. Простые люди каждый получает [возможность] сохранять свой очаг⁸⁸³ и дожить до седых волос,⁸⁸⁴ а все сущее растет, стареет и умирает согласно своему времени.⁸⁸⁵ Это потому, что правильные речи, правильные тексты и правильные высказывания являются корнем Неба и Земли, драгоценными родителями государства, а также очевидными показателями⁸⁸⁶ судеб народа и всего сущего. Настоящий человек понимает это?

– Да-да! Как же это печально! Как печально! Корень Неба и Земли, драгоценность государства, судьба, и все это в них.

– Хорошо, настоящий человек, похоже, разобрался в сути дела, познал это. Вот для чего Небеса послали меня сюда – чтобы полностью подвергнуть все проверке. С момента, как разделились Небо и Земля, к тем, кто осуществляет правильные речи и правильные тексты, они проникаются большой симпатией, а потому часто благодетельствуют им; а к тем, кто следует неверным текстам, Небо и Земля обычно испытывают великий гнев и не радуются за них, и потому часто возникают бедствия, и нет покоя, а только все больше смертельной опасности для государства. Обычные люди не понимают, что это происходит из-

Yongfeng Huang, Discussion on Longevity Thoughts of Taiping Jing. // International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities, Xiamen, 2016.

⁸⁸¹ *Шань ин* 善应: досл. «добрый отклик», то же самое, что и *жуй ин* 瑞应 – благовещее знамение, появление чудесных вещей в награду за добродетельное поведение.

⁸⁸² *Цзянь хуа* 奸猾: хитрый, вероломный, лицемерный; такой же характеристикой наделяют авторы ТПЦ в 41 гл. нечестных чиновников.

⁸⁸³ *Бао цзя* 保家: защищать (охранять) свою семьи, дом.

⁸⁸⁴ Далекий от оригинала перевод. В ТПЦ сказано *цзин ци тяньнянь* 竟其天年, что означает скончаться согласно срокам своей жизни; букв. «исчерпать годы, predetermined судьбой». Это подчеркивает естественность процесса старения и умирания. Также устойчивое выражение – с замененным первым иероглифов – *чжун тяньнянь* 终天年. Оно фигурирует, например, в *Чжуанцзы*, гл. «Дерево на горе»: 此木以不材得终其天年 «Это дерево, благодаря тому что оно бесполезно, сполна проживет отведенный ему Небом срок» (в пер. Малявина В. В., с. 78). А также употреблено в *Хуайнаньцзы*.

⁸⁸⁵ Под «своим временем» понимаются времена года, а именно: весна ассоциируется с рождением (всходом семян), лето – с ростом (и развитием), осень – со «сбором урожая», а зима – с запасами. Так, сельскохозяйственный цикл переносится на человека.

⁸⁸⁶ *Мин сяо* 明效: отчетливый результат, ощутимый эффект

за великой болезни Небес и Земли, и разрушает правление императоров и ванов. А глупый народ напротив вместе прибегает ко всяким ухищрениям,⁸⁸⁷ составляет сочинения низкого сорта, упражняется в неверных речах и неверных текстах, чтобы бороться за победу,⁸⁸⁸ чтобы обманывать вышестоящих, загрязнять небесные чистые законы, нарушать чистоту небесных правил. Отсюда и великий гнев Небес, великое бедствие Земли, а также великий разбой для страны! Ежели сегодня вызывать гнев Небес, бедствие Земли и разбой страны и день ото дня претворять их в жизнь, разве получится в управлении страной достичь великого спокойствия?

– Почему же сейчас Небесный наставник настолько серьезно укоряет за эти неправильные речи и неправильные тексты, осуждает их?

– Ох, настоящий человек все еще так глуп? Ныне люди вместе при помощи неверных речей и неверных текстов ввергают в хаос Небо и Землю, а Небо и Земля за это порождают беды и несчастья, разве это не значит, что Небо винит нас? Это разве не то же самое, когда люди часто докучают другим людям, причиняют им вред, а те в ответ обвиняют их?

– Да-да!

– Вот почему порождается гнев Небес и обида Земли, это предельно ясно. Нынче неправильные речи, неправильные тексты и неправильные выражения обманывают высших, угрожают государству, правление [ванов] зачастую утрачивает помыслы Небес, продолжительность их жизни не увеличивается, и таких, [чья жизнь] исчерпывается на этом, было и будет далеко не один

⁸⁸⁷ Как «ухищрения» переведено выражение «искусная работа» *цяо гун* 巧工, поскольку здесь она является негативной характеристикой, и уместнее говорить о «ловкачестве», «изворотливости», нежели чем о подлинном мастерстве и искусстве.

⁸⁸⁸ *Сян гао ся* 相高下: мериться, «кто выше, кто ниже».

человек.⁸⁸⁹ Разве это не великий разбой⁸⁹⁰ для страны? Все ли настоящие люди это понимают?

В Поздней Древности люди настолько глупы, что некоторые из них, видя небесные узоры, говорили не так, как было в них сказано, и именно по этой причине⁸⁹¹ вновь и происходят беды в государстве, великая досада Неба и Земли, великая беда народа, злой дух всей тьмы вещей. Добродетельным государям ни в коем случае не надо использовать их речи; а если будут пользоваться ими, Небеса прогневаются и не будут пребывать в порядке, [тогда] необходимо самому глубоко планировать и думать далеко наперед, осмыслить бедствия и несчастья, чтобы долгое время пребывать в покое с собой. Тогда Небеса будут особенно благосклонны⁸⁹² к добродетельному государю, поэтому создадут для них [средства] для сохранения себя в покое и защиты государства. Настоящий человек понимает это?

– Да-да!

– Хорошо, настоящий человек уже познал это. Будьте осмотрительны, будьте осторожны, и тогда не будет небесного гнева!

– Да-да!

– В назидание говорю настоящим людям такие слова: с этого времени, добродетельный государь должен тщательно исследовать небесные узоры,

⁸⁸⁹ *Фэй и жэнь цзо чжи* 非一人坐之: под *цзо* «сидеть», подразумевается «угодить», «попасть в», выражение использовалось в период династии Восточная Хань (25-220 гг. н.э.), для описания молодых правителей Поднебесной, умерших в раннем возрасте. В *Хоуханьшу* «Истории династии Поздняя Хань» сказано: «В восточной столице неоднократно прерывался порядок престолонаследия, власть принадлежала женщине-императрице, на престол взошли четыре императора-чужеземца, на аудиенцию для занятия престола было пожаловано шестеро правителей» См. <https://ctext.org/hou-han-shu/huang-hou-ji-shang/zhs>

⁸⁹⁰ В оригинале написан иероглиф *цзянь* 賤 – «дешевый», «подлый», «презренный», что, вероятно, ошибочно; его следует заменить на *цзэй* 賊, уже фигурировавший в значении «вор», «предатель».

⁸⁹¹ Иероглиф *чжан* 长 использован в значении «руководящий», т.е., речь идет о «главном виновнике», причине бедственного положения.

⁸⁹² *Ду хоу* 独厚: может указывать как на глубину чувств (например, дружеских) между людьми, так и на особое богатство, глубину, выражение какого-либо признака. В данном случае – о благодетели Неба к правителю – Сыну Неба *тяньцзы*.

которым учит Небо, и в восьмом месяце⁸⁹³ провести сверку и сличение всех текстов, которые доставили ему с трех дорог⁸⁹⁴ чиновники, простые люди и путники, распределить их по трем местам: начальную сверку необходимо проводить к востоку от государева трона; когда она будет завершена, перевести к югу от государева трона; когда и вторая сверка завершится, перевести к западу от государева трона, а когда закончится третья сверка, направить переданные тексты к северу от государева трона. Сверки должны проходить каждая на своем месте, и нельзя, чтобы проводили их одновременно.⁸⁹⁵

– Почему же? Я хотел бы узнать об этом.

– Хорошо. Потому что, если будут наблюдать друг за другом, они могут мошенничать, возможно, злоупотреблять⁸⁹⁶ и будут неискренними, и снова возникнут обман и плутовство. И таким образом, снова рассердят Небо и Землю, снова станут объектом ненависти, станут большим бедствием для государства. То, что Небо и Земля злятся на людей, подрывает управление страной ванов и императоров, поэтому нужно проводить [сверки] в разных местах, осуществить их трижды, подвергнуть [тексты и сочинения] всеобщей проверке,⁸⁹⁷ для того, чтобы умиротворить волю Небес, чтобы привести в порядок правление вана.

– Почему же необходимо начинать с востока от государева трона?

– На востоке небесная *ци* обладает чистосердечием и человеколюбием.⁸⁹⁸ Тот, кто занимается сличением истоков, должен вкладывать душу и быть осмотрительным, обязан вкладывать силы в человеколюбие, чтобы уравновешивать Небо и Землю, и желает лишь дать покой императорам и ванам. Потому и начинают с востока. Когда человеколюбие осуществлено, следует

⁸⁹³ Восьмой месяц по лунному календарю, подробнее об этом – см. гл. I, II работы.

⁸⁹⁴ *Сань дао* 三道: см. гл. II. Все дальнейшие замечания и пояснения по содержанию данного цзюаня были даны в той же главе.

⁸⁹⁵ *Сян ши* 相时: то же, что и *тун ши* 同时, «в то же время».

⁸⁹⁶ *Би* 弊: помимо «порока», «изъяна», означает также «преступление», «плутовство», какой-либо нечестный прием; вторая часть бинорма у *би* 舞弊 – «творить беззакония».

⁸⁹⁷ Еще один синоним «сверки» – *ши хэ* 实核 – верифицировать, проверять; что интересно, имеет также значение «косточка плода».

⁸⁹⁸ *Синь* 心 и *жэнь* 仁 соответственно

провести четкую выборку среди [текстов], а потому передают [их] в ведение *ян* государя. Когда четкая выборка проведена, следует отбросить не соответствующие [критерию] справедливости, и те, у кого есть заслуги, должны записать это, а те, у кого нет заслуг, должны записать, что заслуг не имеют, и сделать из этого [книгу] изложения деяний.⁸⁹⁹ [Тексты], которые прошли [все проверки], передаются⁹⁰⁰ на север от государя, [специально создают] потайную комнату и оставляют их там на хранение, и при помощи [этих книг] познают поступки людей Поднебесной, познают добрые и злые проявления и не отходят от них. Поэтому добродетельный государь действует в соответствии с ними, его называют великим божественным человеком, который сидит спокойно и ведаёт обо всех настроениях в Поднебесной, а также обо всех отклонениях и бедствиях. Понимает ли это настоящий человек?

– Как же это печально! Как печально!

– Настоящий человек понимает страдание, боится слов Небес, настоящий человек долго живет на земле.⁹⁰¹

– Да-да!

– Вот почему с этого времени старшим чиновникам не нужно будет больше излагать слова и поступки,⁹⁰² все слова и поступки будут [записаны] в этих текстах, а потому они станут изложением всех деяний. И поэтому у добродетельного государя больше не будет никаких забот и волнений,⁹⁰³ он может не тревожиться. Понимает ли это настоящий человек?

– Да-да!

⁸⁹⁹ *Син чжуан* 行状: перечень деяний человека (чаще умершего)

⁹⁰⁰ *Цан* 藏: хранить, сберегать, а также прятать. Это связано со свойствами Севера по системе усин, см. также гл. II и приведенную в ней таблицу.

⁹⁰¹ Дословный перевод *цзы чан хо* 子长活

⁹⁰² Под «словами и поступками» имеется в виду все тот же «перечень деяний», упомянутый выше.

⁹⁰³ *Ань чжэнь эр во* 安枕而卧: досл. «устроиться на изголовье кровати и отдыхать», т.е., можно ни о чем не волноваться. Образное выражение впервые использовано в Шицзи «Исторических записках», гл. 91, и впоследствии стало *чэньюем* – см. <https://www.zdic.net/hans/%E5%AE%89%E6%9E%95%E8%80%8C%E5%8D%A7>

– Небо устанавливает правила сверки текстов, упустивший одно занятие, должен получить тридцать ударов батогами;⁹⁰⁴ упустивший десять занятий – получить три сотни ударов; упустивший сотню дел – три тысячи ударов. Добродетельный государь изгоняет таких людей из [императорского дворца] и не разрешает им больше служить. То, что эти люди пренебрегают⁹⁰⁵ работой, злит Небо, вызывает порицание у Земли и великое бедствие для государства. [С этими людьми], которые злят [Небо и Землю] и приводят к беде [страну], не следует долго работать вместе, потому как они обязательно прогневают Небо и Землю, и поэтому нужно поскорее отстранить их.

– Прекрасно! Прекрасно!

– Предостерегаю настоящего человека в таком важном деле: истинный путь, [о котором] я говорю в своей книге, сверху донизу неисчерпаем, все в нем наполнено любовью к верным словам, верным речам и верным текстам, поскольку я по велению Небес прибыл сюда и действительно понимаю, что Небеса любят эти правильные слова, верные тексты и верные речи. А то, к чему они питают ненависть, – это неверные слова, неверные речи и неверные тексты, поскольку [я] точно знаю, что Небо и Земля возлагают на них великую обиду, потому и дали мне такой наказ, велели мне спуститься [к людям] и провести сличение [текстов], избавить от этой обиды и бедствий, восстановить порядок в нравственном государстве,⁹⁰⁶ навсегда избавить [людей] от наследственного бремени, передающегося с момента разделения Неба и Земли, велели отвратить от людей все несчастья, и чтобы верная *ци* распространялась повсюду и устремлялась вперед, приводя все в порядок, и потом на Небе и Земле и во всех уголках света⁹⁰⁷ сама собой появится небесная *ци* великого спокойствия. Понимает ли это настоящий человек?

⁹⁰⁴ *Чи* 笞: в глагольном значении – «бить бамбуковыми палками», в именном – название самих палок, либо формы телесного наказания.

⁹⁰⁵ *Цин ху* 轻忽: упускать из виду, быть небрежным или невнимательным.

⁹⁰⁶ Досл. 有道德之国 «государство, обладающее нравственностью, высокими моральными установками».

⁹⁰⁷ *Лю фан ци* 六方极: шесть пределов, включающих четыре стороны света, верх и низ.

– Да-да.

– Вот по этой причине мое писание передает слова Небес в чистом виде, не упускает и единого *чжу*.⁹⁰⁸ Небо ненавидит эти неверные тексты, поэтому и я ненавижу их, Небо любит верные тексты, потому и я люблю их. Вот почему в своем истинном пути я охраняю корень, остерегаюсь середины и отбрасываю конец.⁹⁰⁹ Небеса охраняют корень, потому и я охраняю корень, Небеса остерегаются середины, потому и я ее остерегаюсь, Небеса отбрасывают конец, потому и я его отбрасываю.

И то, что я облек в текст (книга, которую я сочинил), обладает единым телом с Небом и Землей, едиными помыслами, едиными намерениями, а также едины у них границы и едино управление.⁹¹⁰ Они любят и ненавидят одни и те же вещи, едины их пути и дороги. Поэтому, не будет ошибки, если обладающий добродетелью государь воспользуется этим текстом и будет управлять [в согласии с ним], и никогда не отринет его. И тогда с каждым днем все будет проясняться,⁹¹¹ и не будет темного (невежественного) времени, тогда день ото дня все будет упорядочиваться, а не приходить в упадок, тогда день ото дня все будет стремиться к добру, а не ко злу, тогда день ото дня все будут счастливее, и не будет несчастий. Поэтому это будет называться Всепроникающим истинным путем Неба. Он тесно связан с волей Неба и Земли, а потому тот, кто получит высшее его указание,⁹¹² обретет долголетие и бессмертие, тот, кто получит

⁹⁰⁸ В тексте допущена ошибка: иероглиф *шу* 殊 следует заменить на *чжу* 铢, 1/24 ляна (малый вес).

⁹⁰⁹ Об этом подробнее см. гл. II.

⁹¹⁰ *Тун фэнь тун ли* 同分同理: означает сходство установленных границ управления страной. Под *фэнь* могут подразумеваться «установки», «правила», «порядки», излагаемые в писании, как, например, «установления Шицзина, Шуцзина, Лицзи и Юэцзина» 诗书礼乐之分. В одной из глав ТПЦ (*цзюань* 56) говорится: 春夏秋冬, 各有分理 «у каждого времени года есть свое ведение», т.е. весна, лето, осень зима заведуют своим, они обладают собственными правилами и порядками.

⁹¹¹ *Чжан мин* 章明: пара составлена из синонимичных по значению слов – «просветленный», «понятный для всех».

⁹¹² *Шан цзюэ* 上诀: высшее указание; *цзюэ* может означать также «секретный метод», «тайное наставление», поэтому в качестве альтернативного перевода можно предложить «тайная формула». Далее – «среднее» и «низшее» (последнее) указание.

среднее указание, станет сановником, служащим опорой государству, а тот, кто получит последнее указание, сможет всегда пребывать в покое. Хорошо, пока я закончил с объяснениями, так что пусть тот, у кого остались сомнения, задает вопросы.

– Да-да. Позвольте спросить, если без причины ошибиться и упустить одно дело, все равно получишь тридцать ударов батогами?

– Как искусно ученик задает вопросы! Это Небо повелело тебе спросить об этом? Хорошо, я объясню. Счет начинается с единицы и заканчивается на десяти,⁹¹³ а потому, одна ошибка или одно упущение будет основанием⁹¹⁴ для того, чтобы выпросить за одну [вину]. Если упустить что-то, оно будет неточным, ложным, вновь приведет к обману, и поэтому вновь вызовет гнев Небес и Земли, великое бедствие для государства. [Десять ударов батога – для искупления вины перед Небом],⁹¹⁵ десять ударов – за искупление перед Землей, и еще десять ударов – за искупление вины перед императорами и ваннами. И т.к. перед Небом, Землей и людьми по десять ударов, всего получаем тридцать. И когда вина будет искуплена ударами батога, развеется гнев Небес и Земли, уйдут бедствия императоров и ванов, и Небеса и Земля возрадуются! Небесные и земные духи содрогаются от гнева и возмущения, когда на Небе и Земле нет порядка, и корень этого возмущения в том, что при сверке текстов, книг и людских речей от недостатка усердия⁹¹⁶ допускают множество оплошностей, и потому рождается нескончаемый поток бедствий и распространяются несчастья.

⁹¹³ ТПЦ излагает традиционные положения древнекитайской нумерологии. Каждому числу натурального ряда в пределах десяти соответствуют определенные этапы космогенеза. Единица – великий предел *тайцзи* 太极, *дао* 道; три – Небо, Земля и Человек, три пневмы *сань ци* 三气 (*инь*, *ян* и срединной гармонии). Десять и тридцать – символы удесятиренных единицы и тройки. Тридцать также означает количество дней в месяце. На это указывали еще комментаторы Даодэцина: «Тридцать спиц колеса сходятся в одной ступице» (ДДЦ, гл. 11, в пер. Малявина В. В.).

Подробнее – см. Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии, Издательство: М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993 с. 94

⁹¹⁴ Досл. – корнем *бэнь* 本.

⁹¹⁵ Судя по трехчастной структуре отрывка, здесь пропущено целых семь иероглифов: 答十者，以谢于天 – открывающая фраза про «вину перед Небом».

⁹¹⁶ *Бу сян* 不详: *сян* – скрупулезный, тщательный, детальный.

Если впредь, как и раньше,⁹¹⁷ [они] будут невнимательно подходить к этому делу, снова придется бить их батогами, и не потому, что они уже провинились однажды, а потому, что так будет честно.

Если уже собраны общие суждения и подвергнуты проверке...⁹¹⁸ тогда с правой стороны⁹¹⁹ доложить высшему (императору). Если снова собрать [общие суждения], подвергнуть проверке... с правой стороны направить указания низшему, то можно сказать, что указания высших и донесения низших будут относиться к истинному. Если только указывать низшим... то донесения высшим будут неистинными и не будет пользы. Если только доносить высшим... то донесения низших будут не истинны, отсюда снова не будет пользы. Если донесения высшим и указания низшим истинны, то Небо и Земля будут пребывать в покое. Если донесения низших истинны, а указания высших не истинны, то высшие будут обманывать низших, а низшие вновь будут сами себя обманывать, прилагать силы, чтобы стремиться к добру, но не будет пользы, поэтому небесный гнев вновь вернется. А если указания высших будут верны, а донесения низших нет, тогда низшие будут обманывать высших и вновь вернется земной гнев. Если донесения высшему и указания низшим будут полностью истинны, но император не будет прилагать усилий, чтобы уравновесить их и привести в порядок, то четыре времени года, пять первоэлементов, духи шести родственников, *ци* шести предков⁹²⁰ [нарушатся], равновесие и мир перейдут в

⁹¹⁷ Уже встречавшая ранее ошибка в написании: иероглиф *дань* 但 следует заменить на *це* 且.

⁹¹⁸ 实核□□: пропущено два иероглифа. В данной реплике довольно много лакун, все они обозначены многоточием «...»

⁹¹⁹ Очевидно, что в ТПЦ работа с текстом выступает как целое сакральное мероприятие, имеющее свою внутреннюю символику. В седьмом разделе ТПЦ (*гэн*) левая сторона названа истоком счастливых событий, а правая – печальных, с левой стороны коррелирует сила ян, а с правой – инь, и все речи разделяются по данным категориям.⁹¹⁹

⁹²⁰ Возможно, под шестью духами (предками) лю цзун 六宗 подразумеваются глубоко почитаемые в древности шесть духов человеческого тела. Однако мнения на это счет разнятся. В Шаншу 尚书 об этом говорится следующее: «К небесным предкам (духам, телам) относятся солнце, луна и Полярная звезда; к земным – гора Тайшань, Хуанхэ и море. Солнце и луна – духи инь и ян, Полярная звезда – дух звезд, Хуанхэ – дух воды, море – дух озера, Тайшань – дух гор» (см. Ян Цзилинь, с. 1229).

гнев войны, а зловещая *ци* снова проявится. И если приложит силы и повелит установить на перекрестках эти дома, выправит все речи и тексты Поднебесной, но сам не вложит силы для их упорядочивания, то не будет никакой пользы.

Поэтому я следую воле Неба, чтобы совершенствовать и воспитывать⁹²¹ обладающего добродетелью верховного государя, и я не осмелюсь отклониться от воли Неба. Поэтому я во всем следую небесному закону, мерилom⁹²² для меня являются небесные и земные явления,⁹²³ за истинное почитаю я следование *Ян* за предписание – четыре времени года и пять превращений, и никогда это не изменится. Настоящий человек понимает это?

– Да-да. Такой глупец, как я, с почтением внимает [вашим словам] и особенно страшится великого закона Неба.

– Настоящие люди понимают, что надо страшиться этого, и давно уже пребывают в благоденствии. Предостерегаю настоящего человека в таком важном деле: при сверке и редактировании текстов и книг, нельзя считать, что поскольку небесные тексты похожи на другие тексты и книги, они верные, это называется глухотой к тексту.⁹²⁴ Неужто в обсуждении государственных дел нет

Лю цинь чжи шэнь ли 六亲之神吏: духи шести родственников; божества (духи), тесно связанные с *лю цзун*. В Ханьшу 汉书 написано: «Солнце, луна, гром, ветер, гора и озеро, почитаемые духи шести триграмм Ицзина называются шестью духами-предками *лю цзун*. Небесные созвездия, огонь и вода, каналы также относятся к *лю цзун*» (см. 汉书·郊祀志下 <https://ctext.org/han-shu/jiao-si-zhi-xia/zhs>). Конкретное наполнение данного понятия менялось с течением времени. Так, в 18 *чжане* Даодэцзина провозглашается: «Когда среди родичей нет согласия, являются почтительность и любовь» (в пер. Малявина В. В.), и, согласно комментарию Ван Би 王弼, к «шести видам» родичей относятся отец и сын, муж и жена, старший и младший брат.

⁹²¹ *Цзо хуа* 作化: облагораживать и перевоспитывать; *цзо* – делать, создавать, творить, *хуа* – в значении просвещать, учить, приобщать к культуре фигурирует еще в Лицзи 礼记. В ханьскую эпоху встречается, например, у Ван Чуна в Лунхэне (化民须礼义, 礼义须文章), где речь идет о воспитании народа – *хуа минь* 化民: «для воспитания народа требуются церемонии и дог, а для церемоний и долга нужны сочинения».

⁹²² Здесь употреблено слово *цзин* 经, т.е., Небесный Наставник буквально нарекает их своим «канонem». Но поскольку термин этот многозначный и ему присуще также понимание как эталона и образца, мы использовали в переводе слово «мерило».

⁹²³ *Тянь ди сянь* 天地象: означает «небесные узоры» и «земные линии» 天文地理.

⁹²⁴ Дословный перевод *лун вэнь* 聋文; первый иероглиф обладает также значением «глухой», «неразумный».

корня и стебля?⁹²⁵ Тогда почему же так говорится? Нельзя запретить иметь это, но нужно дознаться об их смысле, и только когда обретишь этот смысл, дела прояснятся. Если не говорить о вложенном смысле, то с помощью чего можно понять, каковы они? Тогда надо дознаться о значении сделанных умозаключений. А такие тексты и книги, для которых это не сделано, нельзя использовать, это называется неразумное управление страной.⁹²⁶

Настоящие люди с радостью стремятся познать их смысл, так же и в речах людей непременно должен быть корень, и только имея определенный повод, можно говорить. Поэтому нельзя говорить, что Дунфан Шо⁹²⁷ говорил так, и [на основе этого] ставить дело.⁹²⁸ Если люди подтверждают, что в установлении вещей есть свой корень, то как можно придумать и установить пустые и ложные речи?⁹²⁹ Поэтому [способ] сделать открытыми все дела⁹³⁰ – это найти доказательство их правдивости, и только тогда можно правильно ставить дело.

Настоящий человек желает узнать наиболее важные результаты и ясные доказательства, например, как я установил для обладающего добродетелью государя правила совершенствования,⁹³¹ все они установлены опытным путем⁹³² и получившие отклик [Неба] были посчитаны полезными [и истинными]. Если при использовании [их], не получаешь отклика [Неба], то они ложные; если при использовании их не получаешь отклика [Неба], то они могут обманывать от имени Неба.⁹³³ Таким образом и определяют, правдивы ли книги, тексты и речи.

⁹²⁵ Основание и суть, о корнях и ветвях (стеблях) – см. гл. II работы.

⁹²⁶ Повторение мысли о «глухоте», но теперь уже не текстовой, а в государственной сфере: букв. *лун чжи* 聾治: глухота управления страной.

⁹²⁷ *Дун гун* 东公: «восточный чиновник», о нем – см. гл. II.

⁹²⁸ Дословный перевод *ли ши* 立事.

⁹²⁹ *Кун шэ* 空设: сфавбриковать, выдумать, букв. «впустую создать»; «пустые и ложные речи» – часто употребляемые в ТПЦ эпитеты *вэй* 伪 (фальшивый, ложный) и *кун* 空 (голословный, пустой, сказанный для красного словца).

⁹³⁰ *Чжи* 赤: помимо основного цветового значения («алый»), как глагол значит «истреблять», «уничтожать»; здесь – заставить полностью проявиться.

⁹³¹ Либо «воспитания» (уже объяснявшееся выше *хуа* 化).

⁹³² «Методом проб и ошибок», досл. *и ши ли* 以试立 – учредить посредством испытания.

⁹³³ *Вэй тянь* 为天: по Ян Цилиню, первый иероглиф *вэй* следует заменить на «ложный», «фальшивый» *вэй* 伪.

Как можно расплывчато установить доказательства и подробно все рассказать, тогда как в текстах и словах нет [единого] объяснения? Некоторые невежественные люди, напротив, остаются им привержены;⁹³⁴ как могут все небесные тексты излагать мысли таким образом? Они лишь могут устранять трудности, отводить от бедности!⁹³⁵ Что необычайного содержат в себе небесные тексты, какие исключительные смыслы в них вложены? Но распространяют эти тексты не в одном *цзюане*. Они распространяются отдельно каждый сам по себе, далеко расходятся их трактовки, люди глубоко не вникают в их смысл, а только считают, что они устраняют трудности и отводят от бедности. Считают, раз Дунфан Шо говорил так, то можно принять это за доказательство, что на самом деле, конечно, неправильно. И все это ведет к потере смысла учений. А также приводит к тому, что наивысшее *дао* и добродетель не могут распространяться и достичь людей, а сдерживаются [этими неверными текстами]. Настоящий человек понимает это?

– Да-да. Глупый ученик же уразумел это.

– Хорошо. Если настоящий человек и теперь не понял, то в его голове прочно застряли предрассудки. Вот почему, согласно моему тексту, чтобы исследовать писания и изречения людей, надо полностью выпросить об их смысле,⁹³⁶ каким образом получить их принципы, собрать их по категориям, а затем досконально изучить все тексты, а также слова и речи Поднебесной, и тогда можно будет узреть закон небесного пути, понять, какие речи добры, а какие злы.

– Прекрасно! Прекрасно!

– Хорошо, мой путь проявляется здесь. Настоящий человек пусть сам хорошенько обдумает его, и если все будет друг друга подтверждать и прояснять,

⁹³⁴ *Цзю* 拘: разворачивается в двуслог *цзюни* 拘泥 – педантично придерживаться чего-либо.

⁹³⁵ *Цзе нань цзю цюн* 解难拒穷: разрешать трудность (вопрос), отводить от бедности. Очевидно, данное выражение употребляется Небесным Наставником с негативным оттенком. Ян Цзилинь трактует его следующим образом: 应付别人的诘难、掩饰自己穷窘.

⁹³⁶ До конца исследовать их значения.

то не останется недопонимания. Во всей Поднебесной нет незавершенных дел, великое дао достигнуто, Небо и Земля радуются, добродетельный государь вечно пребывает в спокойствии, все люди в Поднебесной в едином порыве восклицают «Как прекрасно!»⁹³⁷ и больше не винят Небо. В управлении государством снова достигнуто единение с помыслами Неба и Земли, поэтому день ото дня жизнь становится спокойнее, все осуществляемые действия совпадают с желаниями простого народа, поэтому в Поднебесной больше не жалуются.⁹³⁸ Настоящий человек понимает это?

– Да-да.

– Хорошо, если в речах есть малейшие отличия, и у вас появятся сомнения, смело спрашивайте меня.

– Да-да.

⁹³⁷ *Шань цзай* 善哉: прекрасно! чудесно! Это типичная реакция Небесного Наставника на «искусно заданные» вопросы настоящих людей.

⁹³⁸ Досл. «нет речей, чтобы говорить».

Китайский текст:

Глава 51

纯稽首战栗再拜。

– 子复欲问何等哉？

– 纯今见明师正众文诸书，乃为天谈也。吾恐！亥惊不知可先后当以何能正得此书实哉？

– 子欲乐得其实者，但观视上古之圣辞，中古之圣辞，下古之圣辞，合其语言，视其所为，可知矣。复视上古道书、中古道书、下古道书，三合以同类相招呼，复令可知矣。

– 今凡书文，尽为天谈，何故其治，时乱时不平？愿闻之。

– 然。能正其言，明其书者，理矣；不正不明，乱矣。正言详辞必致善，邪言凶辞必致恶。今子难问不止，会乐欲知之。欲致善者，但正其本，本正则应天文，与圣辞相得，再转应地理，三转为人文，四转为万物，万物则生浮华，浮华则乱败矣。天文圣书时出，以考元正始，除其过者置其实，明理凡书，即天之道也。得其正言者，与天心意相应；邪也致邪恶气，使天地不调，万物多失其所，帝王用心愁苦，得复乱焉，故当急为其考正之。今念从古到今文书，悉已具备矣，俱愁其集居而不纯，集厕相乱，故使贤明共疑迷惑，不知何从何信，遂失天至心，因而各从其忤是也。使与天道指意微言大相远，皆为邪言邪文书此邪，致不能正阴阳，灾气比连起，内咎在此也。吾见子问之，积眷眷不忍，故反覆为子具道其意，疾疏吾辞，自深思念之。夫凡事者，得而不能专行，亦无益也；若能行之，除大谪也。夫天文乱，欲乐见理，若人有剧病，故乐见治也。

– 何以乎哉？

– 然。子自若愚耳，诚无知乎？剧病不以时治也，到于死亡；天文不治正，至于大乱。四时为其失气，五行逆战，三光无正明，皆失其正路，因而毁败。人民云乱，皆失其居处，老弱负荷，夭死者半，国家昏乱迷惑，至道善德隔绝，贤者蔽藏，不能相救，是不大剧病邪？故当力正之。

— 今愚人日学游浮文，更迭为忤，以相高上，不深知其为大害，以为小事也，安知内独为阴阳天地之大病乎哉？天下不能相治正者，正此也。夫神祇有所疾苦，故使子来反复问之也。见书宜旦夕宿夜，深惟思其要意，不可但自易，不为皇天重计也。今帝王无所归心，其咎甚大。吾今虽与子相对二人而谈，以为小事，内乃为皇天是正语议，不敢苟空妄言，其咎在吾身，罪重不可除也。神祇之谪人，不可若人得远避而逃也。子敢随吾轻辞便言，若俗人陈忤相高上也？

— 唯唯。不敢也。见天师言，且骇且喜，诚得尽力，冀得神祇之心，以解天下忧，以安帝王，令使万物各得其所，是吾愿也。

— 子愿何一独善，不可复及也？

— 然。吾所以常独有善意者，吾学本以思善得之，故人悉老终，吾独得在，而吾先人子孙尽已亡，而吾独得不死。诚受厚命，惭于仓皇，无以自效，报之复之也。常思自竭尽力，不知以何效哉！见天地不调，风雨不节，知为天下大病，常怜之。今得神人言，大觉悟，思尽死以自效于明天，以解大病，而安地理，固以兴帝王，令使万物各得其所。想以是报塞天重功，今不知其能与不哉？愿复乞问不及于明师。

— 善哉！子之言也。今见子言，吾尚喜，何言天哉？吾书□□，万不失一也。子但努力勿懈而理之，是可以复天功，不复疑也。帝王行之，尚且立得其力，何况于子哉！吾连见子之言，吾不敢余力也。吾虽先生，志不及子也。今俱与子共是天地，愿与子共安之。吾欲不言，恐得重过于子，反得重谪于天。子更详聆之，复为子反复悉分别道之。正文者，乃本天地心，守理元气。古者圣书时出，考元正字，道转相因，微言解，皆元气要也。再转者，密辞也；三转成章句也；四转成浮华；五转者，分别异意，各司其忤；六转者，成相欺文。章句者，尚小仪其本也。过此下者，大病也。乃使天道失路，帝王久愁苦，不能深得其理，正此也。子幸欲报天恩，复天重功，天者，不乐人与其钱财奇伪之物也，但乐人共理其文，不乱之耳。今吾见睹子初来学之时。以为子但且问一两事而去，何意乃欲毕天道乎！吾言而不正天道？略可见睹矣。子乐欲正天地，但取微言，

还以逆考，合于其元，即得天心意，可以安天下矣。拘校上古、中古、下古之文，以类召之，合相从。执本者一，人自各有本事；凡书文，各自有家属。令使凡人各出其材，围而共说之，其本事字情实，且悉自出，收聚其中要言，以为其解，谓之为章句，得真道心矣。可谓为解天之忧，大病去矣，可谓除地之所苦矣，可谓使帝王游而得天心矣，可谓使万物各得其所矣。是者，万不失一也。吾见子之言□□，知为天使，吾不敢欺子也。今欺子，正名为欺天，令使天不悦喜，反且减吾年，名为负于吾身，又上惭于皇天，复无益于万民，其咎甚大。子努力记之，但记吾不敢有遗力也。

— 唯唯。见师言也，心中恐骇。既为天问事，不敢道留止也，犹当竟之耳。师幸原其不及，示告其难易，故敢具问其所以。今文书积多，愿知其真伪。

— 然。故固若子前日所问耳。十百相应者，是也；不者，皆非也。治而得应者，是也；不者，皆伪行也。欲得应者，须其民臣皆善忠信也。

— 何以言之？

— 然。子贤善，则使父母常安，而得其所置；妻善，则使夫无过，得其力；臣善，则使国家长安；帝王民臣俱善，则使天无灾变，正此也。子宁解耶？不解耶？行，吾今欲与子共议一事：今若子可刺取吾书，宁究洽达未哉？

— 小子童蒙，未得其意。

— 子试言之，吾且观子具解不。

— 今若愚生意，欲悉都合用之，上下以相足，仪其事，百以校千，千以校万，更相考，以为且可足也；不者，恐不能尽周古文也。

— 然。子今言真是也。子前所记吾书不云乎？以一况十，十况百，百况千，千况万，万况亿，正此也！

— 唯唯。愿闻其校此者，皆当使谁乎？

— 各就其人而作。事之明于本者，恃其本也；长于知能用者，共围而说之。流其语，从帝王到于庶人，俱易其故行，而相从合议。小知自相与小聚之，归于中知；中知聚之，归于上知；上知聚之，归于帝王；然后众贤共围而平其说，

更安之。是为谋及下者,无遗算,无休言,无废文也。小贤共校聚之,付于中贤;中贤校聚之于大贤;大贤校聚之,付于帝王。于其□□成理文,是之无误,真得天心,得阴阳分理,帝王众臣共知其真是,乃后下于民间,令天下俱得诵读正文。如此,天气得矣,太平到矣,上平气来矣,颂声作矣,万物长安矣,百姓无言矣,邪文悉自去矣,天病除矣,地病亡矣,帝王游矣,阴阳悦矣,邪气藏矣,盗贼断绝矣,中国盛兴矣,称上三皇矣,夷狄却矣,万物茂盛矣,天下幸甚矣,皆称万岁矣。子无闭塞吾文!

- 唯唯。不敢蔽匿也。既受师辞,诚报归之。匿之恐为重罪,成事也。
- 善哉,子之言也。已得天心,子名为己报天重功。
- 唯唯。诚得退归闲处,思其至意,不解懈也。
- 行去矣,勿复疑也。

Глава 81

作来善宅法第一百二十九

六方真人再拜:

- 愿有所问一疑。
- 行言之。
- 今天师前所敕愚生拘校上古、中古、下古之要文,及究竟贤明之善辞、口中诀事也。今四境之界外内,或去帝王万万里,或有善书,其文少,不足乃远持往到京师。或有奇文殊方妙术,大儒穴处之士,义不远万里,往诣帝王,炫卖道德。或有黎庶幼弱老小、田家婴儿妇女,胸心各有所怀善字诀事,各有一两十,数少少,又不足使人远赍持往诣京师。或有四境夷狄隐人、胡貂之属,其善人深知秘道者,虽知中国有大明道德之君,不能远故赍其奇文善策殊方往也。今天师言,乃都合古今河洛神书善文之属,及贤明口中诀事,以为洞极之经,乃后天地开辟以来,灾悉可除也,帝王长游乐,垂拱无忧也。言一事不足备,辄有余灾,故当都合之。今不知当以何来,致此奇方殊策善字,乃悉得之。

— 善哉善哉！诸真人思念剧也。天神已下，告诸真人矣，上皇之气来祐助道德之君□□矣。行，真人今乃为皇灵天具问事，吾职当为天下具谈，何敢有懈焉？诺，诸真人安坐，方为真人悉说之。

— 唯唯！

— 以此书付归上皇道德之帝王，见天文必思其要意，敕州郡下及四境远方县邑乡部，宜各作一善好宅于都市四达大道之上也。高三丈，其中广纵亦三丈；为四方作善疏，使与人面等，其疏间使可容手往来；善庇其户也，勿令人得妄开入也。悬书于其外而大明其文，使其□□书其宅四面亦可也。其文言帝王来索善人奇文殊异之方及善策辞、口中诀事。人胸心常所怀，所能言，各悉书记之，投于此宅中，自记姓字。已且征索之，各以其道德能大小，署其职也；所言多少、其能不可征者，且悉敕所属县邑长吏，以职仕之也；其老弱、妇女有善言者，且敕主者赐之；其有大功而不可仕者，且复之也；四境之外，其有所贡进善奇异策，用之有大效者，且重赏赐之也。“如此四境外内，一旦而同计，大兴俱喜，思为帝王尽力，从上到下，从内到外，远方无有余遗策、善字奇殊方也，人皆一旦转乐为善也。隐士穴处人中出，游于都市，观帝王太平来善之宅，无有自藏匿者也。风雨为其时节，三光为其大明，是天大喜之效也。— 四夷八十一域中，善人贤圣闻中国有大德之君治如此，莫不乐来降服，皆赍其珍奇物来，前后成行。吾之书，万不失一也，岂不大乐哉？大德之治如此，诸真人宁解晓之耶？

— 唯唯。

— 然。子已觉矣。于其宅中文太多者，主者更开其宅户，收其中书文，持入与长吏众贤共次。其中善者，以类相从；除其恶者，去其复重；因事前后，赍而上付帝王。帝王复使众贤共次，去其中复重及恶不正者，以类相从，而置一闲处；复令须四方书来，前后次之，复以类相从，复令须后书至也。其四方来善宅，已出中奇文殊方善策者，复善闭之；于其畜积多者，复出次之，复赍上之，于四方辞旦日少毕竟也。所上略同，使众贤明共集次之，编以为洞极之经，因以大觉贤者，乃以下付归民间，百姓万民一旦俱化为善，不复知为恶之

数也。此所谓毕得天地人及四夷之心，大乐日至，并合为一家，共成一治者也。六真人知之耶？

— 唯唯。

— 行，六真人已知之矣。夷狄闻之，日自却去，中国日以广，不战斗伐而日强也。天地助其除恶，是为天地开辟以来，未常有也。是故天下大喜也，天地神灵共除帝王承负也，灾变已消去，其治与神无异也。天下人且大得道德奇方，皆思善文正字，不复为邪恶也。所上且岁益善，于其后三岁一小录，五岁一大录，次之，此以下附归于民间也，使其各好为善，不能自禁止也。取其中大善之事，有益于帝王正治者留之，勿下之也。真人知之耶？

— 唯唯。

— 然。今真人，天使诸弟子问是。今既为天问事，乃为德君作大乐之经，努力勿懈也！天且报子功，子乃为皇天后土除病，为帝王除灾毒承负之厄会，子明自当增算。吾言不敢欺真人也，慎之。

— 唯唯。

— 行去，归努力精行，有疑者来。

— 唯唯。

— 真人前。子前问事之时，吾欲去久矣，故中与子断诀之文，见子惓惓，知为皇天祐阳精。所以然者，见真人精，中国当大兴平，八十一域善人当降，来归中国，故吾为子更止留，悉究竟说之也。所以然者，见真人为天问事不止，反恐得大过于子，得谪于天地，故不敢弃道而中去也。真人知之耶？

— 唯唯。

— 行，努力精卒之，勿弃天道问一诀也。

— 唯唯。愿请诀事。

— 言之。

— 天师何睹，正于都市四达道上，为太平作来善文奇策密方之室乎？

— 善哉！真人之难问也，得其大要意。天积悒悒，帝王使子难问耶？其投辞何一工也！然。吾居天上观之，有可睹见，不空妄作此皇平之宅于四达道上也。天公问，天下何故难平安哉？五行神吏上对言，今帝王乃居百重之内，去其四境万万余里，大远者多冤结，善恶不得上通达也；奇方殊文异策断绝，不得到其帝王前也；民臣冤结，不得自讼通也。为此积久，四方蔽塞，贤儒因而伏藏，久怀道德悒悒而到死亡。帝王不得其奇策异辞，以安天下大咎在四面八方远界闭不通。今故承天心意，为太平道德之君，作来善致上皇良平之气宅于四达道上也。欲乐四方悉知德君有此教令，翕然俱喜，各持其善物殊方来，付归之于上，无远近悉出也，无复断绝者也。

— 善哉善哉！响不及天师力问，不得知之也。

— 然。真若真人言也。夫人天性，自知之，其上也；不能自知之，力问，亦其次也。子知之邪？

— 唯唯。愿请问一事。

— 言之。

— 何故必使其广纵三丈，高三丈乎哉？

— 善乎！子之言也。一者，数之始也；天数亦终于十，地数亦终于十，人数亦终于十，故使三丈也。欲乐合天地人，使其俱悦喜也，故象天地人为之也。

— 今请问三数，何故俱十乎哉？

— 然。天有五行，亦自有阴阳；地有五行，亦自有阴阳；人有五行，亦自有阴阳也，故皆十。

— 善哉善哉！今独天地人如此邪哉？

— 然。

— 万物悉如此邪哉？

— 然。万物悉象天地人也，故天地人皆随四时五行为盛衰也。真人知之邪？

— 善乎善乎！

— 然。子可谓已知之矣。

– 愿请问一事。

– 言之。

– 今何故必为其四方作疏，与面齐者？

– 然。疏者欲使贤儒策之也；疏者，乐四方疏达，不复闭绝也，欲使贤者各疏记其辞，投此太平来善之室中也。与面齐者，面者，最人之善者也，太阳之分，象天道也；乐人各顺天心，思为善，与德君并力，共平天下也，故使与面齐。面者有七正，耳目口鼻可以通气，神祇往来，乐大贤策之，使四方八极远境聪明，悉来至也。今帝王虽居百重之内，与民相去万万里，光明教令悉畅达也，不失天地之心，以安其身。

– 善哉善哉！愿请问，当使何吏守此宅哉？

– 长吏直署，唱名为太平之宅乐善之吏也。

– 善乎！愚生知天已大喜矣，地已大悦慎行慎行也，人已太平理矣，万物已得其所矣。

– 今真人何以知之乎？

– 愚生见天师为太平德君制作大乐之宅，以通天地人之谈话。今使下民臣各得奏上其辞于其君，令帝王得奇策异文殊方，可以长自安全者；又天地得通其谈话，百姓下贱得达其善辞，以解天地悒悒，以助其君为聪明。天地与人，为万物之长也，乃得悉通达，故大乐也。

– 真人说是也。善哉！吾无以加之也。子之言事，大入真道矣。

– 愿请问一疑。

– 言之。

– 今天乃悒悒欲言，何故返使人谈哉？

– 善乎！子之难问，得其意。然。夫天道乃转而相因更相使也，故兑为天地之口，人亦然。故以类相求，故人为天地谈也。真人知之耶？

– 唯唯。

– 行，子易开哉！勉力勉力！

– 唯唯。

– 然，辞小竟，勿复问。令道文难知，反益愤愤也。

– 唯唯。

– 行戒真人一事: 为已校书文殊方也, 卷投一善方, 始善养性之术于书卷, 下使众贤诵读, 此当为洞极之经竟者。因各集此方以自养, 诵此术以自全, 令各乐得久存。上贤可以为国辅, 中贤可为国小吏, 下小人不能仕者, 可长养其亲, 而久守其子孙。

– 善哉善哉! 天下大乐悦也, 为善无双, 无复恶人也。

– 子已知之矣, 行去, 思之念之。既为天问事, 勿懈。

– 唯唯。

Глава 91 (продолжение)

– 唯唯。

– 行, 子已大解矣。行, 帝王失之, 臣子得之; 臣子失之, 庶民得之。以类相从, 因以相补, 共成一善辞矣。真人知之耶?

– 唯唯。

– 行, 子已大解矣。行, 上老失之, 丁壮得之; 丁壮失之, 少者得之。以类相从, 因以相补, 共成一善辞矣。真人知之耶?

– 唯唯。

– 行, 子已解矣。行, 男子失之, 女子得之; 女子失之, 奴婢夷狄得之。以类相从, 因以相补, 共成一善辞矣。真人知之耶?

– 唯唯。

– 行, 子已知之矣。行, 或上古文失之, 中古文得之; 或中古文失之, 下古文得之。以类相从, 因以相补, 共成一善辞矣。真人知之耶?

– 唯唯。

– 行, 子以大解矣。行, 或上古人失之, 中古人得之; 中古人失之, 下古人得之。以类相从, 因以相补, 共成一善辞矣。真人知之乎?

—唯唯。

—行，子已解矣。行，或上失之，而下得之；或下失之，而上得之；或上下失之，而中得之；或中失之，而上下得之。或天神文失之，反圣文得之；或圣文失之，反贤者文得之；或贤者文失之，而百姓文得之；或百姓文失之，而夷狄得之。或内失之，反外得之；或外失之，反内得之。会有失之者，会有得之也，故上下外内，尊卑远近，俱收其文与要语，而集其长短，以类相补，则俱矣，然后文书及辞言，一都通具也。真人知之耶？

—唯唯。

—行之，子已知之矣。天地出生凡事，人民圣贤枝行万物之属，各有短长，各有所不及，各有所失，故所为所作，各异不同。其大率要俱欲乐得天地之心，而自安也。当时各自言所为是也，孔孔以为真真也，而俱反失天地之心，故常有余灾毒，或大或小，相流而不绝，是其明效也。故生承负之责，后生者病之日剧。真人知之耶？

—唯唯。

—行，子已解矣。故今天遣吾下，为上德道君更考文，教吾都合之，从神文圣贤辞，下及庶人奴婢夷狄，以类相从，合其辞语善者，以为洞极之经，名为皇天洞极政事之文也，乃后天地病一悉除去也。真人知之耶？

—唯唯。可恢哉！可恢哉！

—行，真人已应晓事生，已知之矣。天已使子寿矣，及上真人矣。

—不敢不敢。

—子自行得之，非吾力也。子为善，天下无双，故天爱之也。

—不敢不敢。今愚生但无忿天而已，无敢可望也。

—不赚也。

—唯唯。请问合是众类以相从，愿闻其诀意。

—然。善哉子难问！天使之□□乎哉？诺，安坐，为子分别道之也。

—唯唯。

— 行，假令正，共说一'甲'字也，是一事也正。投众贤明前，是宜天下文书，众人之辞，各有言说；此一旦无訾之文，无訾之言，取中善者、合众人心第一解者集之，以相证明而起，合于人心者，即合于天地心矣。”

— 以何明之？愿闻其诀。

— 然。凡人之行也，考之于心，及众贤圣心而合，而俱言善是也，其应即合于天心矣；考之于心自疑者，考之于众贤圣心，下及小人心，而言非者，即凶，天竟应之以凶也，是即更明证也。故集此说以为经，都合人心者是，不合人心者非也。子知之耶？

— 唯。

— 行，凡书文凡事，各自有本。按本共以众文人辞叶，共因而说之如此矣。俱合人心意者，即合神祇；不合人心意者，不合神祇。

— 善哉善哉！闻命矣！

— 今真人何故言闻命乎？

— 然。行善正，则得天心而生；行恶失天心，则凶死。此死生，即命所属也，故言闻命也。

— 善哉！真人言是也，吾无以加之也。是故天正其言与文，则吉；不正其言与文，则凶。是以吾教真人拘校之。

— 唯唯。

— 然后太平上皇之气立出，延年立来。天文圣人之辞，尚乃有短长，故上皇之气见囿于邪辞误言，未尝得来也。故天地后开辟以来，未尝有上皇之气来助帝王治也。今天欲都开出之，故拘校文书也。有余一邪言，辄余一病；余一邪说误文，辄有余一病；余十，十病；余百，百病除千，千病；余万，万病。随此余邪言、邪文误辞为病。天地病之，故使人亦病之；人无病，即天无病也；人半病之，即天半病之；人悉大小有病，即天悉病之矣。故使人病者，乃乐觉之也；而不觉，故死无数也。

– 请问合众类以相从。然。善正其言则吉，不善正其言则凶，然后太平上皇之气立来矣。夫人有病，皆愿速较为善；天地之病，亦愿速较为善矣。愿闻：以何以天病邪言、邪辞、邪文而有病乎？

– 噫！子反更冥冥暗愚，何哉？行安坐，为真人说之。夫邪言、邪文以说经道也，则乱道经书；道经乱，则天文地理乱矣；天文地理乱，则天地病矣。故使三光风雨、四时五行战斗无常，岁为其凶年，帝王为其愁苦，县官乱治，民愁患饥寒。此非邪文、邪言所病邪？如大用之，乃至于大乱不治也。子知耶？

– 唯唯。

– 夫邪文、邪言、误辞以治国也，日日得乱于是。邪言、邪辞、误文为耳所共欺，则国为之乱危，臣为之枉法而妄为，民为之困穷，共污天地之治，乱天官，大怒日教不绝也。人哭泣呼冤，亦不绝也。子知之耶？

– 唯唯。

– 邪言、邪文、误辞以治家也，则父子夫妇乱。更相憎恶，而常斗辩不绝，遂为凶家。子知之耶？

– 唯唯。可骇哉！见天师言，诚怖惶。愚生不深计，不知是恶致此也。

– 真人独愚日久矣。夫俗人以为小事，而不去之，乃不知此邪言、邪辞、邪文，乃与天地为大怨也。是乃国家之大贼也，百姓之烈鬼也，宁可不一都投而力去之耶？是故天爱上德之君，恐其不觉悟，复彼是大灾，故遣吾下，具言之。真人疾以文付之，使其疾思天意，可以自安；不者，天怒会不绝也。故天不复使圣人语，会不能悉都除其病，故使天下人共一言，俱一集古文考之也。今天忿忿，积患于是邪言、邪文、单言、孤佞辞也。今考是，真人欲知之，比若帝王愁患夷狄数来害人也，故发兵士万万往击之，病不怒也。怒者功赐多，不怒者帝王复考之。今考邪文，如此矣。真人知之耶？

– 唯唯。可畏乎！天下已正矣。

– 真人可谓已知之矣。今急是孤辞一人、邪言邪文邪辞，天地今以是为大怨，是帝王大贼也。本治不安，悉乱于是也。故今断之，皆使集言、集说，集

上书安定事，乃天气旦一悉得其所，邪言邪辞乃旦一悉绝也，灭亡也。天从今以往，旦使人亦考之，神亦且行考之，但有日急，非有懈时也！真人知之耶？

— 唯唯。愚生甚骇。

— 子知骇，可无并见考。

— 唯唯。愚生事事不及，有重谪过于天地，为天师忧患。谨已见此邪文、邪辞、一人之言戒，今愿更见敕戒丁宁，是正文之所到至戒。

— 善哉！书文已比言矣。子自若问之，何也？

— 暗昧之人，固固心结，聪明犹不达，不重反覆见晓敕者，犹矇矇冥冥，复乱天师道，故敢不反复问之也！

— 善哉子言也！诺，安坐，为诸群真人具说之。夫正言、正文、正辞，乃是正天地之根而安国家之宝器、父母也，而天下凡人万物所受命也，故当力正之也。

— 唯唯。愿闻正言、正文、正辞为天地根、国家宝器、凡民万物所受命决意。

— 噫！真人已比比受此语，吾文书中，悉病疾浮华邪言，子乃复重问之，何也？

— 愚生而随俗为愚积久，不知邪止所在，故不重见丁宁解之，殊不解也。

— 然。子欲知其审实也，俗人俱言善善而共力行之，而灾殊不除去者，即不善之文、不善之言之乱也；俗人言此可耳，不能善也，而按行之，反与天相应，灾日除去者，即正文、正言、正辞也，内独与天相应，得天地心意之明征也。是故正言、正文乃见是正，天地之心也。故言悉正，文悉正，辞悉正，而帝王按而行之，下及小民，莫不俱好行正，天地乃为大正，四时、五行、万物一旦皆各得其正，日月三光守度，各得正也。国家大安无忧，乃到于神负不老之方赐之，奇物善应悉出，奸猾妖恶悉灭绝；凡民各得保其家，而竟其天年；万物悉得长老终，各以时也。是即正言、正文、正辞之为天地根，而国家宝器父母、民万物之命大明效也。真人知之耶？

—唯唯。可恢哉！可恢哉！天地之根，国家宝器、命，反在此。

—行，子可谓晓事之生，知之矣。是故天遣吾下，悉考正之也。天地开辟以来，行正言、正文者，天地常为其大喜说，故常善；行邪言、邪文者，天地常为其大怒不悦喜，故常凶不安，而多危亡也。俗人不知是为天地大病，而乱帝王治也；而下愚之士反共巧工，下作篇记，习邪言、邪文，以相高下，以欺其上，而污天正法，乱天正仪，是乃天之大怨，地之大咎也，而国家之大贼也！今乃得天怨、地咎、国家贼，而日共行之，其治安得平哉？

—今天师责此邪言、邪文罪之，何一重也？

—噫，真人其愚耶？今人而共以邪言、邪文共乱天地，天地乃为其常有病，是非天之怨咎耶？比若人常行病人害人，人亦怨咎之不耶？

—唯唯。

—是故为天怨地咎明白矣。今邪言、邪文、邪辞乃已共欺其上，危国家，其治常失天心，其年命不增，为之绝者，前后非一人坐之，是非国家之大贱耶？诸真人知之不？

—唯唯。

—下古人多愚，或有见天文，反言不若此言，是纯复国贼之长也，天地之大怨咎也，民之大害，万物之烈鬼物也。德君慎毋用其言也，用其言者，天怨不正，当为身深计远虑，思其患害，以长自安。天乃与德君独厚，故为其制作可以自安而保国者也。真人知耶？

—唯唯。

—行，子已大觉矣。自慎自慎，天威不可犯也！

—唯唯。

—戒真人一言：自是之后，德君详察思天教天文，为得下吏民三道所共集上书文，到八月拘校之，分处为三部：始校书者，于君之东；已一通，传校于君之南；已再通，传校于君之西；已三通，传校者弃去于君之北。校者各异处，不得相时也。

- 何乎？愿闻之。

- 然。相睹复有奸，有可弊不实，复为欺。如是复忿天地，为怨咎，为国之大贼。天地恶人使帝王治乱，故异其处，使三校之，当共实核之也。以解天心，以安王者治也。

- 何必始校于君之东？

- 东者，天气有心而仁也。校源事者，当用心详，务力仁，以称天地，而念欲安帝王也，故于东也；仁者以行，当明察之，故传于君之阳也；已明察，当以义断除之，有功者因记有功，无功者使记无功，以为行状；已者藏于君之北，幽室而置之，以是知天下人行知善恶，勿去也。故德君案行，是名为大神人悉坐知天下之心，凡变异之动静也。真人知耶？”

- 可恢哉！可恢哉！

- 子知恢，畏天谈，子长活矣。

- 唯唯。

- 是故自是之后，长吏不复言行状，行状见于是，因以此为行状，故德君乃安枕而卧，无忧也。予知之耶？

- 唯唯

- 天戒校书，脱一事者，笞三十；十事者，笞三百；百事者，笞三千。德君使退之，勿复仕也。此人乃轻忽事，是天怨地咎，国之大贼。夫怨咎与贼，不可与久共事，必且忿天地，故当疾去之。

- 唯唯。

- 戒真人一大要：吾书文道，所以从上到下无穷也，悉爱正言、正辞、正文者，吾乃深受天敕而下也，诚知天爱是正言、正文、正辞；所以大疾是邪言、邪辞、邪文者，正知天地大怨咎之，以是敕吾，使吾下校，去是怨咎与贼，以安有道德之国，以长解天地开辟已来承负之谪，使害一悉去得休，使正气悉得前治也，然后六方极八远皇天平气，悉一旦自来。子知之耶？

- 唯唯。

—是故吾文者，纯天语，不失铢分也。天疾是邪文，故吾疾之也；天爱是正文，故吾爱之也。故吾之为道，悉守本而戒中而弃末。天守本，故吾守本也；天戒中，故吾戒中也；天弃末，故吾弃末也。吾之为文也，乃与天地同身、同心、同意，同分同理，同好同恶，同道同路，故令德君案用之，无一误也，万万岁不可去。但有日章明，无有冥冥时也；但有日理，无有乱时也；但有日善，无有恶时也；但有日吉，无有凶时也，故号为天之洞极正道。乃与天地心相抱，故得上诀者，可老寿；得其中诀者，为国辅；得其下诀者，可以常自安。行，吾语辞小竟，疑者乃复来问之。

—唯唯。请问无故脱误事一，正答三十乎？

—善哉子问也，天使子言耶？然。夫数者，起于一，十而终，是误脱一事，即其问一之本也。脱误不实，复为欺，则复为天怨地咎，国家之大贼也。答十者以谢于地，答十者以谢于帝王。天地人各十，合这为三十也。答此以谢过，以解天怨地咎、帝王之贼也，乃天地喜悦。神祇战怒也，本天地所以常乱；而战怒者，本由考实文书人言，不详多误，故生此流灾承负之厄也！今复不详，且复如此，故当答之也，不以故人也，乃以正事也。今已集议，实核□□，乃右上之；尚复集，实核□□，乃右下之，则名为上下已俱实矣。如独下□□，上不实，固固无益也；如独上□□，下不实，亦无益也。上下俱为实，乃天气平也。下实上不实，为上冤下，下复自冤，力为善无益，天怒复发矣。如上实下不实，为下冤上，地怒复发矣。上下尽已实，帝王不以意平理之，则四时五行、六亲之神吏，六宗之气，中和战怒，凶气复发矣。虽力使三道行文书，正天下之言及文，而自不力平之，无益也。故吾乃承天心，为上皇德君作化，不敢失天心也。故悉拘天法，以天地象为经，随阳为正，顺四时五行为令，万世不易也。子知之耶？

—唯唯。愚生谨以觉矣，甚畏天法。

—子知畏之，已长吉矣。戒真人一大要言也：夫拘校文书法，毋但言其神文如其书文言，如此以为真也，是名为聋文也。言事独无本柄耶？何以言如此哉？不禁其有也，但问其言之意，当得其意，乃事可明也。如不说其意，以何能

得知之乎哉？故当问其解决意。不者不可用也，名为聋治。子欲乐知其意，比若人语必有本，当有可由而起；不可但言东公言，以立事也。夫人证立事者悉有本，安得但空设伪空言乎？故亦凡事者，皆当以其实有据，乃可立事也。子欲得知其大效明征，比若吾为德君化法，皆以试立应为效言也。行之而不应，即伪言也；行之而不应，即为天也。夫实说文与言矣，比若此矣。安得空立征而言，其文言而无说乎？愚人或反有拘，何各神文言如是也？但可以解难拒穷之辞耳。夫神文何雄，或独有意？但传言其文不居一卷也。独自传，遥相说，人不深得其诀意，反但以拒难救穷！言东久言，以是自明，实非也，皆为失说意。令至道德辞不得通达者，悉坐是。子知之乎？

— 唯唯。愚生谨已觉矣

— 然。子如此而不觉，则遂迷矣。是故案吾书考文及人辞者，皆竟问其意，何以得其说者，以类聚之，乃后天下之文及辞言，且一穷竟，天道法可睹矣，善恶之辞得通矣。

— 善哉善哉！

— 行，吾之道见于此。真人自上下思之，思之悉更相征明，则无不解矣。天下之事，无不毕矣；大道得矣，天地悦矣，德君长安矣；天下俱同口皆曰‘善哉’，无复言天。治乃复得天地心意，故曰安；举事得凡人之心，故天下无复言。真人知之耶？

— 唯唯。

— 行，辞小异有疑，复来问。

— 唯唯。