

Василь Гамянін

Конфуціанський трактат "Чжун Юн" (до питання перекладу категорії "чжун-юн")

Морально-етичні відносини в китайському суспільстві протягом тисячоліть являли собою надзвичайно складну та розгалужену систему правил поведінки і комунікації, що охоплювала всі сфери буття кожного китайця ще до народження й на довгий час навіть після смерті. Функціонування даної системи у Китаї характерне своєю універсальністю: саме тут етика стала основою для "...відтворення і автономного саморегулювання суспільства, держави й усієї культури Китаю..." [Васильєв 1989, 3]. Окрім того, десаκραлізація первісних міфів і відповідних ритуалів (наприклад, солярний та місячний культу, вшанування душ померлих предків тощо) призвела до виникнення особливого явища: етичні критерії поведінки всередині держави, суспільства, сім'ї практично не диктувалися релігією. Навпаки, етична система цілком увібрала в себе регуляторно-організуючі функції релігійного ритуалу, трансформувавшись у суто "профанний" тип, так би мовити, соціальної релігії. Пантеон було замінено ієрархією авторитетів¹, у якій найвищий щабель посідав "верховний законодавець" – небо². Втім, внаслідок деміфологізації за останнім збереглися лише такі функції, як дозвільна (наприклад, надання імператору мандату на правління) та деміургічна (далеко не абсолютизована), якою були наділені також земля і людина. Не випадково всі названі форманти Великої Тріади визначаються (зокрема, у трактаті "Чжун Юн") як рівновеликі. Суттєвою відмінністю між небом і людиною є те, що перше, як вищий авторитет, постійно й незмінно перебуває у відповідності з фундаментальними етичними категоріями і нормами. Людині ж надається потенційна можливість шляхом самовдосконалення й неухильного дотримання цих норм зрівнятись у благочинності з небом.

Становлення складної та багатогранної системи етики у давньому Китаї відповідно супроводжувалося формуванням специфічної термінологічної бази, причому це виявлялося не лише у зростанні кількості "канонізованих" лексичних одиниць та наданні їм відповідного конотативного наповнення, а й у постійному русі семантики вже залучених категорій у бік нашарування додаткового змістовного забарвлення, розширення їх семантичного поля, нерідко – у появі нових значень, переважно внаслідок роботи по тлумаченню текстів вченими-коментаторами та послідовниками вчень. Цей процес активно проходив, зокрема, в епоху Сун, коли вчені неоконфуціанці, серед яких відзначимо братів Чен (Чен Хао та Чен І), а також Чжу Сі, доклали чимало зусиль, коментуючи та

роз'яснюючи стародавні канонічні тексти. Внаслідок цього кожна ієрогліфічна одиниця, що входить до термінологічного ряду конфуціанського етико-філософського вчення, навіть при найближчому розгляді виявляє, крім первісного етимологічного значення, наявність значної кількості пізніших семантичних напластувань різних епох (внаслідок активної коментаторської діяльності вчених і природного розвитку китайської мови) й відповідно несе величезне ідеологічне навантаження. Тож адекватне сприйняття цих одиниць виявляється можливим лише при знанні семантики поняття у його діахронічному розрізі, а також вірного розуміння всіх наявних канонічних інтерпретацій та коментарів. Проблеми іншого порядку виникають при перекладі текстів на іншу мову. Бажаним тут є не лише розуміння перекладачем історичних значень понять і пошук відповідника в рідній мові, а й збереження міжпонятійних семантичних зв'язків, які нерідко обумовлювали формування нових понятійних пар або навіть цілісних понять (наприклад, "дао-де", "чжун-юн").

Переклад термінів та понять значно ускладнюється цікавим феноменом китайської культури: упродовж віків засновники й адепти численних філософських вчень і шкіл вільно оперували одними й тими самими лексичними (ієрогліфічними) одиницями як ключовими термінами своєї філософської системи³. Тим небезпечніше при перекладі давньокитайських філософських текстів вдаватися до прийому прямої транслітерації термінів, оскільки в контексті різних учень їх переклад мусить чітко вирізнятися. Запропонований у додатку переклад було виконано саме виходячи з цих позицій. Важко не погодитися зі слушною думкою А. Мартинова [Мартинов 1998, 36–37] стосовно того, що заміна оригінальних термінів лексичними відповідниками мови перекладу ставить питання адекватності й потребує відповідних ґрунтовних пояснень.

Переклад трактату "Чжун Юн" уперше виконано українською мовою і тому потребує пояснень, які торкаються передусім структури тексту, а також інтерпретації найбільш суперечливих, складних категорій та понять конфуціанської етики, принципово важливих і для розуміння даного конкретного трактату. Для перекладу було взято текст трактату, опублікований у парному виданні двох творів класичного конфуціанського "Чотирикнижжя" – "Да Сюе" і "Чжун Юн" [Da Xue... 1997] і супроводжуваний пояснювальним коментарем сучасного вченого Лян Хайміна. При перекладі й укладанні приміток (див. додаток) було використано наступні видання: "Лунь Юй" (китайською мовою) [Lun Yu 1988]; "Конфуций: Я верю в древность" [Семененко 1998]; "Конфуций. Лунь Юй" [Переломов 1998]; "Шицзін" (у перекладі російською мовою) [Шицзин 1987].

Від часу свого створення "Чжун Юн" входив до складу трактату "Лі Цзі" як 31-й розділ [Васильєв 1989, 242] (в іншому варіанті – розділи 52–53 [Древне-китайская... 1973, 119]), і лише за Сунської епохи (960–1279) у період потужного руху на перегляд і переосмислення конфуціанства разом із "Да Сюе" (розділ 42) був виділений братами Чен Хао та Чен І, а також Чжу Сі в окремі канони, які разом з "Мен-цзи" та "Луньюй" увійшли до конфуціанського "Чотирикнижжя". Не маючи нагоди працювати безпосередньо у китайських бібліотечних архівах, складно робити переконливі твердження щодо авторства трактату. Зупинимося на найбільш поширених і авторитетних думках. Традиційно, починаючи від Сима Цяня до Чень І та Чжу Сі ([Da Xue 1997, 59; Ян Юнго 1957, 175–176] авторство приписується онуку Конфуція Цзи Си, який до того ж навчався в учня свого діда Цзен-цзи і був учителем Мен-цзи. На думку інших дослідників, у тому числі тайваньця Лян Юньхуа [Zhong Yong 1990, 3–4], сучасний текст "Чжун Юн" остаточно сформувався приблизно за часів правління імператорів династії Хань – Сюань-ді (73–49 рр. до н.е.) та Юань-ді (48–31 рр. до н.е.), а його укладачем був ханьський учений Дай Шен, який свого часу брав участь у знаменитому "Обговоренні конфуціанцями п'яти канонів" (близько 50 рр. до н.е.). В основу ж твору, безумовно, лягли перекази (насамперед усні) й нотатки учнів та послідовників Конфуція (цілком ймовірно, ці перекази саме й беруть початок від Цзи Си, хоча очевидних доказів цьому не знайдено). От що з цього приводу повідомляється в "Історичних записках" Сима Цяня: "... У Кун-цзи був син Лі на ім'я Бо Юй. У Бо Юя був син Цзі на ім'я Цзи Си... Цзи Си написав "Чжун Юн"... " (Сима Цянь. "Історичні записки. Родовід сім'ї Конфуція"). За цим же джерелом подаються й приблизні роки життя Цзи Си: 483–402 рр. до н.е.

За своїм ідейним наповненням "Чжун Юн" логічно вписується в наведений ряд: Кун-цзи ("Лунь Юй") – Цзен-цзи – Цзи Си ("Чжун Юн") – Мен-цзи ("Менцзи"), але у самому тексті наявна "компрометуюча" фраза, на яку часто посилаються прибічники гіпотези більш пізнього походження трактату: "... Тепер у Піднебесній колісниці мають однакові осі, книги пишуться однаковими письменами, вчинки [оцінюються за] єдиними етичними [нормами]..." (чжан 28). Подібні суспільні умови склалися в Китаї лише після встановлення династії Цінь (221–206 рр. до н.е.) – іншими словами, текст "Чжун Юн" має бути віднесений до епохи Цінь або, більш вірогідно, до епохи Хань (206 р. до н.е. – 220 р. н. е.). Принаймні у той час текст трактату було істотно дороблено. Тож можна припустити, що ідеї, представлені у трактаті, формувалися й реалізовувалися на письмі у період між епохами Воюючих Держав та Хань. Отже, самий

текст належить до кількох різних епох.

Судячи зі структурних особливостей, трактат "Чжун Юн" як частина "Лі Цзі" становив суцільний текст (див. також [Древнекитайская... 1973, 119–136]), а поділ на 33 окремі чжани (розділи), довжина кожного з яких коливається від однієї короткої фрази (5-й) до значних текстових блоків (20-й), та номінація цих чжанів були виконані вже в епоху Сун мислителем Чжу Сі⁴. Йому ж належить один з найбільш авторитетних у традиції конфуціанства коментарів до основного тексту, що є першим коментарем до "Чжун Юн" як до самостійного окремого трактату. Саме за його задумом структурна організація останнього базується на внутрішньому умовному поділі тексту коментарями на 4 блоки: чжан 1; чжани 2-11; чжани 12-20; чжани 21–33.

Варто зазначити, що у разі розгляду "Чжун Юн" як частини канону "Лі Цзі" його слід сприймати як суцільний текст – частину макротексту. Всяка ж спроба поглянути на цей твір як на окремий трактат веде до необхідності а) виокремлення тексту із загальної канви "Лі Цзі" та б) зважати з усією серйозністю на коментувальні блоки та структурний поділ єдиного тексту, виконані Чжу Сі. З цим необхідно рахуватися і при перекладі основних понять та категорій трактату, одній з яких – "чжун-юн" – слід приділити деяку особливу увагу⁵. Категорія ця досить специфічна, яка, на відміну від, наприклад, "дао", "де", "жень", "і" та ін., не є широко вживаною у конфуціанстві. Втім, роль її від того не стає менш важливою (недаремно Чжу Сі саме так нарік новий канонічний текст, хоча термін цей зустрічається у тексті досить спорадично). Тож спробуємо, виходячи з розглядуваного нами тексту трактату, знайти адекватний термін для перекладу поняття "чжун-юн" українською мовою.

Цікаво, що у трактаті категорія "чжун-юн", як і кожна її складова, функціонують радше на структурно-текстовому, ніж на кількісно-лексичному рівні. Практично кожен чжан трактату так чи інакше стверджує врівноваженість, помірність як основи функціонування вивіреної етичної системи, наприклад, у сферах ритуалу (чжани 18, 19, 28), етичних стосунків між членами суспільства (6, 10, 13, 14, 15, 17, 20, 27), державного управління (20, 29, 31), індивідуальної поведінки (1, 2, 6, 8, 11, 14, 20, 29, 33). Подекуди функції "чжун-юн" переносяться на метафізичний рівень (1, 22, 23, 30, 31, 32), залишаючись, втім, зорієнтованими на ціннісний чинник діючої етичної системи. Сама ж лексема "чжун-юн" зустрічається всього 9 разів, у т.ч. лише 1 раз після 11 чжану (межа 2-го блоку) – у чжані 27. При розгляді всіх місць у тексті (чжани від 2 до 27), де зустрічаються поняття "чжун" та "юн", напрошуються два попередні висновки: 1) досягнути "чжун-юн" (або опанувати вченням "рівноваги й виваженості") за наявних умов є надзвичайно складною справою: це певним чином характеризує тогочасне

суспільство як розбалансоване, таке, що втратило рівновагу; з цією ж метою наводяться численні “історичні” приклади ідеальних правителів та інших авторитетів (чжани 6, 8, 17–19, 28, 30 та ін.); 2) аксіологія “чжун-юн” є суто позитивною, оскільки *чжун-юн* і будь-які прояви неетичного є несумісними (на відміну, скажімо, від поняття дао-блага): “...Добродій [притримується] *чжун-юн*, негідник (сяожень) порушує *чжун-юн*...” (чжан 2), тобто їх буттєвість є взаємовиключною. Лише у вступному коментарі Чжу Сі та чжані 1 понятійним складовим цієї категорії даються визначення, про що буде сказано дещо нижче. У чжані 4 подається стисла, але конкретна характеристика сутності категорії “чжун-юн” у її застосуванні до повсякденного суспільного життя: “...*Благо не набуває поширення, і я знаю [причину] цьому: розумні його проминають, а нездари не ладні збагнути. Благо не проявляється [в усій величі], бо достойники минають, не помічаючи, а нікчеми не ладні сягнути. Серед людей немає таких, які б не пили й не їли, та мало хто здатен відчувати смак...*”. Очевидно, що “поширення” як дійовий вияв дао (блага) є неможливим без приведення членів суспільства до спільного знаменника виваженості вчинків та рівноваги у відносинах. Таким чином, з цього кута зору переклад категорії “чжун-юн” як “рівновага і виваженість” достатньо точно й об’ємно передає сутнісну орієнтацію конфуціанської етичної системи на певний рівень стандартизованої соціальної поведінки, що мало на меті охоплення всіх без винятку членів суспільства і приведення їх явленої моральності (суспільної поведінки) до спільних знаменників, розроблених та узаконених системою.

У спеціальній китаєзнавчій літературі зустрічається декілька варіантів перекладу “чжун-юн”, наприклад, “врівноваженість і гармонія” [Васильєв 1989, 242], “серединне й незмінне” [Фэн Юлань 1998, 197], “рівновага і постійність” [Кобзев 1998, 31], “Незмінна серединність” [Крушинский 1999, 57] або взагалі “вчення про середину” [Древнескитайская... 1973, 119–136]. Спробуємо дати обґрунтування нашому варіанту – “рівновага й виваженість”.

Почнемо з вихідних даних стосовно етимології складових цього поняття. Етимологія першого компоненту є досить прозорою: найдавніші піктограми “чжун” мають вигляд овала або прямокутника, перетнутого по центру прямою, на кінцях якої іноді зображувалися несиметричні хвилясті лінії або риски (одна чи дві) [Jiuti... 1991; Hanzi... 1993, 194; Shiyong... 1987, 9]. При його планіметричному розгляді (у горизонтальній площині) ця піктограма можна зрозуміти як схематичний поділ певної території або речі *навпіл*, рівно *посередині*. Таке трактування корелює з одним із основних значень ієрогліфа “чжун” – “середина”, “центр”. Проте, на думку китайського дослідника Ван Хун’юаня ця піктог-

рама зображає “... жердину з декоративними елементами, віткнуту посередині кола чи диску з позначками, тінь від якої мала показувати час удень...” [Hanzi... 1993, 195], – тобто примітивний гномон. Дане визначення вважаємо більш імовірним, оскільки у такому разі 1) піктограма зберігає свою первинну предметність; 2) семантика піктограми крім “центру” й “середини” поповнюється ще й значенням “незбоченість”, “неухильність”, “вірність” [Ci Yuan, v.1, 83]; претензія на подібну авторитетність (у вимірі часу, азимута) в межах китайської міфологічної традиції може брати початок лише з “горнього” світу, тобто від Неба або Сонця, що й справджується в образі гномона; 3) тут же виявляється більш достеменно для китайського космосу стереометрична орієнтованість піктограми “зверху донизу” – зображається вертикаль (об’єм), а не горизонталь (площина); 4) більш ніж доречним буде припустити, що так звані “декоративні елементи” теж мають певне функціональне навантаження, – цілком імовірно, як закріплені нитки для визначення азимуту за сонцем, або ж позначають тіньовий бік приладу (на відомих нам піктограмах обидва “декоративних” елементи, верхній і нижній, майже завжди зображаються по один бік rischi-жердини). У такому разі семантичне поле ієрогліфа “чжун” неодмінно збагачується такою важливою характеристикою як *рівновага*, що є неодмінним атрибутом “незбоченості” приладу, причому рівноваги подвійної, взаємно протиставленої але і взаємовизначальної *статично-динамічної* природи, яка визначається рухом тіні довкола непорушної вісі. Гномон реалізується, як *рівновага* єдності двох природ (характерів-*сін*) – статичної та динамічної. Зазначена семантична подвійність якраз і присутня в терміні “рівновага” (фактична статичність при потенційній динамічності), використаному для перекладу поняття “чжун”.

Найдавніші відомі значення ієрогліфа “юн” – “користування”, “трудова заслуга”, “праця”, “повсякденність” – є так чи інакше пов’язаними з відповідною піктограмою, де, на нашу думку, зображено пару рук, що дбайливо зобачіч підтримує щось на кшталт рослини на ґрунті або у горщику. Ймовірно, семантичне поле і цієї піктограми містить певну позалексичну характеристику, яка б поєднувала усі відомі лексичні значення між собою, а також із образно-піктографічним значенням ієрогліфа “юн”. Таким атрибутом усілякого роду трудової діяльності, користування й повсякденності є поміркованість та рівновага, а якщо взяти до уваги ще й піктограму, де природна симетрія й рівновага визначені “штучним” антропологічним чинником, отримаємо поняття “*виваженості*”.

Йдемо далі. Поняття “чжун” і “юн”, як і будь-яка категорія класичного конфуціанства, є сутнісно зорієнтованими на етику, або систему суспільних стосунків у Піднебесній (вступ⁶, чжани 1, 6), а значить, їх відповідник в українській мові не може являти собою порожню абстракцію, а мусить певним чином

співвідноситися з цілком конкретними та живими сторонами людського буття (див. напр. чжани 1, 2, 8). У сучасній китайській мові сполучення “чжун-юн” є цільним словом і означає “посередність” як характеристику людських здібностей і поведінки, причому далєбі без негативної конотації, яку має це слово в українській мові: тут воно протиставлене двом крайнощам (див. ще чжан 6) – винятковому й недостатньому. З цих міркувань термін “серединність”, вжитий для буквального перекладу поняття “чжун”, є неприйнятним як приклад “неживої” механічності, просторової абстракції. Отже, першою основоположною характеристикою категорії “чжун” є її “життєвість”, тобто пряма і повноцінна причетність до життя людини як суспільної одиниці. Це перше положення “життєвості” підтверджує вже згаданий вище елемент динамічності етичної системи. Такі ж терміни, як “незмінність”, “постійність” є статичними за визначенням і не передбачають наявності будь-яких змін (у тому числі й у плані самовдосконалення, освіти, поширення блага, тощо), або руху взагалі (включаючи, звісно, динаміку духовної сфери). При цьому важливо усвідомлювати, що динаміка постійної реалізації принципів “рівноваги й виваженості” всередині етичної системи не суперечить їхній непорушності як безумовно авторитетних зовнішніх мірил цієї системи.

Виходячи з вищесказаного, можна зробити висновок про адекватність, принаймні на філологічному рівні, перекладу термінів “чжун” і “юн” українською мовою як “рівновага” й “виваженість”.

ДОДАТОК.

“РІВНОВАГА Й ВИВАЖЕНІСТЬ”⁷

Вчитель Ченци⁸ сказав: “Те, що не збочується, зветься рівновагою. Те, що не [піддається] змінам, зветься виваженістю. Рівновага є праведним благом Піднебесної. Виваженість є встановленим порядком Піднебесної”. Ці слова переходили з покоління в покоління послідовників Конфуція як сутність учення. Цзи Си⁹ непокоївся, що з часом [точність переказу] втратиться, тому занотував усе в книгу, яку передав Менци¹⁰. Його книга напочатку виголошує принцип єдиного, всередині розсипається тьмою речей і наприкінці знов зливається у принцип єдиного. Вивільняючись, заповнювати всі шість сторін Всесвіту¹¹, згортаючись, приховатися в найдрібнішому; мати невичерпний смак, – усе це є [ознаками] справжнього вчення. Сумлінний учень впертістю та настирністю опанує [його] й користуватиметься все життя, бо ж [його] неможливо вичерпати.

Чжан 1. Основна Суть

Визначене небом зветься характером. Те, що спрямовує характер, зветься благом. Те, що виховує благо, зветься освітою. Від блага неможливо від'єднатись і на мить, [те, від чого] можливо від'єднатися, не є благом. Тому добродій обережний там, де його не бачать і обачний там, де його не чують. Немає нічого очевиднішого за приховане, немає нічого наочнішого за потаємне, тому добродій пильнує себе й на самоті. Коли радіщі, гнів, скорбота й веселощі не вириваються [назовні] – це зветься рівновагою; коли ж, вирвавшись, утримуються в межах рівноваги – це зветься гармонією. Рівновага є великим коренем Піднебесної. Гармонія є всепроникним благом Піднебесної. Коли досягаються рівновага і гармонія, небо й земля набувають [належних] положень та породжують тьму речей.

На зачин Цзи Си оповідає передані [йому в переказах] ідеї: насамперед пояснює, що корінь блага початково походить від неба і не може змінюватися. Субстанціально воно <благо> покоїться в нас самих і є невід'ємним [від нас]. Далі ведеться про необхідність плекати та виховувати [власні чесноти] і [повсякчас] пильнувати себе. Наприкінці говориться про досконалі діяння святих та мудреців. Здається, це і є прагненням до вчення: вибагливо ставлячись до себе, сам отримуєш [користь], позбуваючись егоїзму, [викликаного] зовнішніми знадами, натомість поповнюєш свою природнодану благість. – Ян-ши¹² вбачав у цьому корінний принцип усього трактату. В наступних 10-ти чжанах Цзи Си залучає слова Вчителя¹³ задля остаточного [прояснення] змісту попереднього чжану.

Чжан 2. Пізнання Людей

Чжунні¹⁴ сказав: "Добродій [живе у відповідності з] рівновагою і виваженістю, негідник протистоїть рівновазі й виваженості. Рівновага і виваженість добродія – у його постійній врівноваженості. Противлення рівновазі й виваженості негідником – у його легковажній необачності.

Чжан 3. Виправлення Серця

Учитель сказав: "Рівновага і виваженість – ось досконалість! Та в народі мало хто здатен довго [перебувати у цьому стані]"¹⁵.

Чжан 4. Виправлення Серця

Учитель сказав: "Благо не поширюється¹⁶, і я знаю [причину] цього: розумні його проминають, а нездари не ладні збагнути. Благо не прояснюється¹⁷, бо достойники минають, а нікчеми не ладні сягнути. Серед людей немає таких, які б не пили й не їли, та мало хто здатен відчувати смак".

Чжан 5. Самовдосконалення

Учитель сказав: “Мабуть, благо є нездійсненим!”

Чжан 6. Ретельність і Допитливість

Учитель сказав: “Велемудрим же був Шунь¹⁸! Шунь був допитливим і ретельно обмірковував [навіть] недбало кинуті слова. Тамував зле й плекав блага; в усьому стримуючи крайнощі, обирав середину¹⁹ для здійснення в народі, – саме тому й став Шунем!”

Чжан 7. Осягнення Блага

Учитель сказав: “Усі люди говорять “я знаю”, але, на повному скаку потрапивши до тенет або ями, не знають, як порятуватись. Усі люди говорять “я знаю” та, вибравши рівновагу і виваженість, не здатні протриматися й місяця”.

Чжан 8. Виправлення Серця

Учитель сказав: “Хуей²⁰ у стосунках з людьми обрав [мірилом] рівновагу і виваженість. Отримуючи щоразу благий²¹ здобуток, надійно вптокаював його в серці й більше не втрачав”.

Чжан 9. Виправлення Серця

Учитель сказав: “Країни й наділи Піднебесної²² можна привести до злагоди, від титулу й платні можна відмовитися, по голому крицевому лезу можна ступати [неушкодженим], та неможливо [так просто] набути рівноваги і виваженості”.

Чжан 10. Осягнення Блага

Цзи Лу²³ запитав про міць. Учитель одповів: “Міць півдня? Міць півночі? Твоя власна міць? [Власною] милістю й великодушністю навчати [інших], не мститися за негречне [ставлення до себе] – у цьому міць [людей] півдня, гідна добродія. Спати в бойовому обладунку, не випускаючи з рук зброї, воліти битися на смерть – у цьому міць [людей] півночі, гідна сильного. Тому [дії] добродія гармонійні, а не рознуздані – ось міць! Перебувати у рівновазі й не збочуватися – ось міць! Коли у країні панує благо, не ламатися перед негараздами – ось міць! Коли країна позбавлена блага, до самої смерті не зраджувати [собі] – ось міць!”

Чжан 11. Виправлення Серця

Учитель сказав: “Жити відлюдником і чинити всіляку дивину аби залишитися в переказах наступних поколінь – я не роблю того. [Декотрі] добродії вирушають у путь, керуючись благом, але все геть полишають на пів-шляху – я не здатний на таке. Добродій дотримується рівноваги й виваженості, ховається від світської суєти і не шкодує за славою – на таке здатен лише святий”.

Чжан 12. Пізнання Речей

Учитель сказав: “Благо добродія є вичерпно доступним, але й невлови-

мим. [Навіть] простуваті чоловік і жінка в змозі пізнати його. Та у його вищій досконалості навіть для святого дещо лишається невідомим. Нікчемна подружня пара спроможна чинити [благо], та у його вищій досконалості навіть для святого дещо лишається неможливим. Хоч які величезні небо й земля, люди однак знаходять на що нарікати. Тому коли говорити про найбільше, що має добродій, то в Піднебесній ніхто не ладен цього здійснити, а говорячи про найменше, ніхто у Піднебесній не годен цього знищити". У "Каноні Пісень"²⁴ говориться: "Шуліка злітає до самих небес, риба пірнає до самих глибин", – ці слова прояснюють верхня і нижня [межі]²⁵. Благо добродія бере початок із [простих] чоловіків та жінок, але у своїй досконалості охоплює небо й землю.

Сказаним Цзи Си роз'яснює суть 1-го чжану про неможливість від'єднання від блага. У наступних 8-ми чжанам слова Конфуція залучатимуться з метою подальшого тлумачення [вчення].

Чжан 13. Благородні Вчинки

Учитель сказав: "Благо не є віддаленим від людини. Віддалення від людей заради блага не може бути благом". У "Каноні Пісень"²⁶ говориться: "Тешу топорище, тешу топорище – самий зразок недалеко". Тримаючи сокиру, тесати [нове] топорище, приміряючи навскіс на око – усе одно видаватиметься надто не схожим [на зразок]. Тому добродій напучує людей, виходячи з [особливостей] самих людей, і зупиняється, коли ті виправляться. Відданість і гречність недалеко відстоять від блага; коли не бажаєш, аби тобі чогось заподіяли, не чини цього й іншим. "З чотирьох благ добродія"²⁷ [я.] Цю²⁸, не спромігся на жодне: не ладен доглядіти батька, як того вимагається від сина; не ладен слугувати правителю, як того вимагається від міністра; не ладен ставитись до старшого брата, як того вимагається від молодшого; не ладен на завбачливість у діях, як того вимагається від друзів". Поширюю чесноту виваженості, [але дотримуюсь] обережності, говорячи про виваженість. Трапляються недоліки – не насмілююсь не надолужити, коли [відчувається] надмірність – не насмілююсь продовжувати. Словами дбаючи про дії, діями дбаючи про слова, хіба ж може добродій бути неправдивим?!

Чжан 14. Самовдосконалення

Добродій робить вчинки відповідно до свого становища, не прагнучи нічого зайвого. Коли він багатий – то чинить, як годиться багатому; коли бідний – чинить, як годиться бідному; опинившись серед варварів, чинить, як годиться варвару; потрапивши у скруту, чинить, як слід чинити у скруті. Де б не опинився, добродій завше виносить для себе [духовний] здобуток. Керуючи зверху, [добродій] не принижує підлеглих, перебуваючи знизу, не запопадає перед ви-

щами [чинами]. виправляючись та самовдосконалюючись, [він] не вимагає [надто багато] від інших – тому не викликає нарікань. [Він] не скаржитися на небо узвиш і не звинувачує людей долі. Тому добродій перебуває у незворушності, слухаючись веління [неба], а негідник наражається на небезпеку у пошуках легкої вигоди. Вчитель сказав: “Стрілець з лука дещо нагадує добродія: не спромігся поцілити – шукай [причину] в собі”.

Чжан 15. Згуртування Родини

Благо добродія подібне до далекої подорожі, що неодмінно [починається] зблизка, подібне до сходження узвиш, яке неодмінно [починається] знизу. У “Каноні Пісень”²⁹ говориться: “[Життя] з дружиною та дітьми в любові й злагоді подібне грі на гусях та цитрі. Якщо брати [живуть] у злагоді – то є велика радість і гармонія. Давши ладу господі й сім’ї, [принесеш] радість і дружині, й дітлахам”. Учитель сказав: “Оце і є – [діяти] відповідно до [прагнень] батьків”.

Чжан 16. Згуртування Родини

Учитель сказав: “Великою ж є благочинність духів померлих! Дивишся на них і не бачиш, слухаєш їх і не чуєш, мають тіло, але не втратять його. [Вони] примушують людей Піднебесної [готувати] жертвове просо і [вдягати] ритуальне вбрання, аби [гідно] справити жертвоприношення, [вони] немов постійно витають десь угорі, ніби оточують зусибіч”. У “Каноні Пісень”³⁰ говориться: “Коли духи надходять – це неможливо вгадати, але усі знають [про їхню присутність]”. У цьому явність потаємного: щирість так само неможливо приховати.

Чжан 17. Пізнання Неба

Учитель сказав: “Великою ж є поштивість Шуня до батьків! Своєю благочинністю [він] рівнявся зі святими, величався Сином Неба, володіння його простягалися в межах 4-х морів, у храмах предків йому [постійно] справлялися жертвоприношення, дітям і онукам не було переводу. Тому [людина] великої благочинності неодмінно дістане належне місце [у громаді], неодмінно отримає належний достаток, неодмінно набуде належної слави, неодмінно здобуде належне довголіття. Тому небо, породжуючи речі, неодмінно діє виходячи з [властивостей] матеріалу. Тому те, що росте, – плакається, а те, що хилиться, – полишається напризволяще. У “Каноні Пісень”³¹ говориться: “Щасливий і радісний правитель є взірцем вищої благочинності. Належним чином керуючи народом, з повагою і любов’ю ставлячись до людей, отримує добробут від самого неба, пильнуючи виконання велінь [неба], дістає напучення від самого неба”. Тому [людина] великої благочинності неодмінно отримує веління [неба на управління Піднебесною]”.

Чжан 18. Згуртування Родини

Учитель сказав: "Єдиний [серед людей] Вень-ван³² не знав печалі й тривоги, маючи батька Ван Цзі³³ і сина У-вана³⁴. Батько розпочав, а син продовжив [його справу]. У-ван продовжив спадкоємну лінію Тай-вана³⁵, Ван Цзі і Вень-вана: одного разу вдягши військові обладунки, здобув Піднебесну і довіку не втратив у Піднебесній гучну про себе славу; величався Сином Неба, володіння його простягалися в межах 4-х морів, у храмах предків йому [постійно] справлялися жертвоприношення, дітям і онукам не було переводу. У-ван отримав веління [неба] у похилому віці, Чжоу-гун³⁶, продовжив благочинні діяння Вень[-вана і] У[-вана], справив жертвоприношення [душам] померлих князів Тай-вана і Ван Цзі, посмертно вшанувавши їх як Синів Неба. [Правила] цієї етики охопили усіх від чжухоу³⁷ і дафу³⁸ до ши³⁹ і простолоудинів. [Якщо] батько мав титул дафу, а син був ши, то ховали [батька], як личить дафу, а жертвоприношення справлялось, як для ши. [Якщо] батько був ши, а син – дафу, то ховали [батька] як ши, а жертвоприношення справлялось, як для дафу. Однорічну жалобу носили за дафу; трирічну жалобу носили за Сином Неба; жалобу за батьками [мусили] носити всі від верхів до низів.

Чжан 19. Згуртування Родини

Учитель сказав: "[Воістину] У-ван і Чжоу-гун сягнули верху поштивості [сина до батьків]! Поштивий [нащадок] дбає про справдження прагнень [предків], дбає про продовження справи [предків], навесні та восени ремонтує храми предків, [належним чином] лаштує жертвне начиння, впорядковує ритуальний одяг, підносить [у жертву] сезонні продукти". Етикет [обрядового дійства] у храмі предків обумовлює порядок розташування [учасників] за [приналежністю до] батьківської або синові [лінії покоління]⁴⁰. Порядок [розташування за] титулами визначає родовитість. Порядок проведення дійства визначає здібності й таланти [учасників]. Порядок вшанування господарями гостей першою чарою показує прихильність [предків до своїх нащадків]. Колір волосся [допомагає] розсадити [учасників] за віком. Обійняти належну посаду, справляти належні ритуали, виконувати належну музику, поважати шановане, любити рідних, слугувати мертвим як слугував живим, ставитись до небіжчиків ніби вони ще поруч, – ось довершеність у поштивості до батьків. [Суть] етикету жертвоприношення небу й землі – у слугуванні верховному божеству. [Суть] етикету храму предків – у принесенні жертв своїм пращурам. [Для того ж, хто] збагне сутність етикету жертвоприношення небу й землі, ритуалів "пір року"⁴¹, управління державою уподібниться розгляданню власної долони.

Чжан 20. Управління Державою

Ай-гун⁴² запитав про державне управління. Учитель сказав: “[Принципи] державного управління Вень[-вана і] У[-вана] виписані на бамбукових пластинах. Коли народ [країни живе] у добробуті, тоді живе і справа управління; коли народ сходить нанівець, тоді гине й справа управління. Благо людини живить справу управління, благо землі живить дерева. Тому справа управління [подібна] очерету⁴³”. Ось чому здійснення державного управління залежить від [залучених] людей. У виборі людей [слід] виходити з [якостей] особистості; у вдосконаленні особистості [слід] виходити з блага; у вдосконаленні блага слід виходити з людяності. Людяність є [мірою] людських стосунків, вершиною є любов до рідних. Справедливість є [мірою] належності, вершиною є вшанування добродесних. Різниця в турботі про [близьких і далеких] родичів, [а також] ступені вшанування достойних породжені етикетом. Тому добродій не може не займатись самовдосконаленням. Бажаючи самовдосконалюватись, не можна не піклуватись про рідних. Бажаючи піклуватись про рідних, не можна не розумітись на людях. Бажаючи розумітись на людях, не можна не знати [волю] неба. Вищих благ Піднебесної п'ять, здійснюються вони у трьох [благочинствах]. Сказано: “Стосунки між правителем і міністром, батьком і сином, чоловіком і дружиною, старшим і молодшим братами та між друзями є п'ятьма вищими благами Піднебесної. Знання, людяність, відвага є трьома вищими благочинствами. Здійснюються вони в єдиному⁴⁴. Хоч [мати] знання від народження, хоч [осягати] знання через навчання, а хоч [здобувати] знання тяжкою працею – усе то є одне [і те саме] знання. Хоч здійснювати [ці три благочинства] із задоволення, хоч задля вигоди, хоч під примусом, – заслуга однакова”. Учитель сказав: “Заповзятість у навчанні наближує до знання, невтомне розповсюдження блага наближує до людяності, усвідомлення сорому наближує до відваги. Знаючи ці три [правила], знатимеш, як самовдосконалюватись. Знаючи, як вдосконалити себе, знатимеш, як керувати людьми. Знаючи, як керувати людьми, знатимеш, як правити державами Піднебесної. Для кожного, хто править державами Піднебесної, існує дев'ять основоположних правил: самовдосконалюватися, шанувати добродесних, любити рідних, поважати вищих сановників, дбати про підлеглих, [плекати] простий люд, [немовби власних] дітей, закликати [до себе представників] ста ремесел, піклуватися про гостей здалеку, огортати турботою надільних правителів. Самовдосконалюючись, встановиш благо; шануючи добродесних, позбудешся сумнівів; люблячи рідних, не почувеш нарікань від батьків та братів; поважаючи високих сановників, уник-

неш розбрату; дбаючи про підлеглих, служилий люд віддячить суворим дотриманням етикету; [плакаючи] простий люд [мов власних] дітей, сто родів не шкодуватимуть [для тебе] сил; закликаючи [до себе представників] ста ремесел, [завжди] матимеш вдосталь коштів; піклуючись про гостей здалеку, [матимеш] підтримку зусибіч; огорнувши турботою надільних правителів, Піднебесна скориться. [Своєчасно готувати] жертвне просо і [вдягати] ритуальне вбрання, не чинити всупереч етикету, – так самовдосконалюються. Класти край лихослів'ю, триматися далі від [жіночих] знад, низько цінувати власність і високо – благочинність, – так напучують на добродесність. Гідно займати своє положення [у суспільстві], примножувати свій добробут, ділити [з сім'єю] щастя й біди, – так напучують на любов до рідних. Піклуватися про чиновництво, довіряючи [відповідальні] доручення, – так напучують вищих сановників. Виказувати довіру й [сприяти] підвищенню добробуту, – так напучують служилий люд. Своєчасно збирати помірну подать, – так напучують сто родів. Щоденно пильнувати і щомісячно перевіряти [роботу], нагороджуючи здібних і працьовитих, – так напучують [представників] ста ремесел. Проводжати відбуваючих і вітати зновприбулих, схвалювати добродесних і являти милість немічним, – так піклуються про гостей здалеку. Давати продовження згасаючому роду й відроджувати державу, що занепала, приборкувати заворушення й усувати небезпеку, вчасно влаштовувати аудієнції, щедро дарувати і скромно приймати [підношення], – так виявляють турботу про надільних правителів. Для кожного, хто править державами Піднебесної, існує дев'ять правил, а здійснюються вони в єдиному⁴⁵. У всякій справі підготовка обумовлює успіх, непідготованість призводить до краху. Передвизначивши слова, не затнешся [у промові]. Передвизначивши [хід] справи, не зазнаєш труднощів. Передвизначивши [власні] дії, не будеш шкодувати. Передвизначене благо не вичерпається [повік]. [Якщо] підлеглий не здобуде [прихильності] начальника, [він] не буде спроможний керувати народом. Здобуття [прихильності] начальника визначається [іншим] благом: не [користуючись] довірою друзів, неможливо здобути [прихильність] начальника. Довіра друзів визначається [іншим] благом: не виказуючи поштивості до рідних, не будеш користуватись довірою друзів. Поштивість до рідних визначається [іншим] благом: без щирості перед самим собою не будеш поштивим до рідних. Щирість перед собою визначається [іншим] благом: не прозрівши благість [людини], не будеш щирим перед собою. Щирість є небесним благом⁴⁶. Набуття щирості є людським благом. Щирий [від природи] оволодіває [знаннями] не [заглиблюючись у] міркування, сягає [мети], не докладаючи зусиль, смиренно слідує благу рівноваги, [а отже] є святим. Той, хто набув щи-

рості, обирає благість [критерієм вчинків] і твердо його дотримується. [Необхідно бути] нестримним у навчанні, ретельним у допитливості, обережним у думках, [здатним] ясно розрізняти [хибне й вірне], самовідданим у вчинках. Можна і не навчатись, [але], навчаючись, не кидай [науки], доки не опануєш. Можна і не допитуватись, [але], допитуючись, не кидай [питати], доки не дізнаєшся. Можна і не міркувати, [але], розмірковуючи, не кидай [міркувань], доки не оволодієш [предметом]. Можна і не [намагатися] розрізняти [вірне й хибне, але, взявшись] розрізняти, не кидай, доки не з'ясуєш. Можна і не робити вчинків, [але] роблячи, не кидай [діяти], доки не докладеш усіх зусиль. Дехто здатний осягнути щось одразу, я – [лише після] ста [спроб]. Дехто здатен осягнути щось із десятого [разу], я – [лише після] тисячі [спроб]. Опанувавши цим благом, навіть нетямущий неодмінно порозумнішає, навіть кволий неодмінно зміцніє”.

Чжан 21. Пізнання Характеру

Розуміння через щирість зветься характером. Щирість через розуміння зветься освітою. Де щирість – там розуміння, де розуміння – там щирість.

На зачин Цзи Си вдається до [викладених у] попередніх чжанах ідей Учителя про небесне й людське благо. В усіх наступних дванадцяти чжанах словами Цзи Си знову і знову дається тлумачення ідей цього чжану.

Чжан 22. Щирість Прагнень

У Піднебесній лише гранично ширий є спроможним вичерпно [осягнути] власний характер. [Той, хто] спроможний вичерпно [осягнути] власний характер, є здатним вичерпно [осягнути] характер людини. [Той, хто] спроможний вичерпно [осягнути] характер людини, здатен вичерпно [осягнути] характер речей. [Той, хто] спроможний вичерпно [осягнути] характер речей, годен впливати на породження й плекання [речей] небом і землею. [Той, хто] спроможний впливати на породження й плекання [речей] небом і землею, годен зрівнятися з небом і землею.

Чжан 23. Щирість Прагнень

Наступним після [гранично широкого] є ретельний у дрібницях. Ретельністю можна набути ширості. [Поява] ширості обумовлює [її] вияв назовні; вияв назовні обумовлює [її] очевидність; очевидність обумовлює осяйність; осяйність обумовлює дію⁴⁷; дія обумовлює зміни⁴⁸; зміни обумовлюють перетворення⁴⁹. У Піднебесній лише гранично ширий є спроможним перетворювати [речі].

Чжан 24. Управління Державою

Благо граничної ширості – у здатності знати наперед. Напередодні розквіту країни неодмінно з'являються щасливі знамення⁵⁰. Напередодні загибелі країни неодмінно виникають лихі провісники нещастя⁵¹. Все це можна угле-

діти на стеблах деревію і черепаших панцирах⁵², [відчуті в] руках чотирьох кінцівок⁵³. При наближенні негоди чи щастя [ширий] напевно знає добре й лихе наперед. Тому гранично широкий подібний духам.

Чжан 25. Щирість Прагнень

Щирість є самотварною, благо є самоспрямовуючим. Щирість є кінцем і початком речей, без щирості немає речей. Саме тому добродій [високо] цінує щирість. Щирість не обмежується творінням самої себе, відтак створює речі. Творити себе – це людяність. Творити речі – це знання. [Щирість є] благочинністю характеру, що поєднує зовнішнє і внутрішнє благо, тому постійне її здійснення є [завжди] доречним.

Чжан 26. Поглиблення Вчення

Тому граничну щирість неможливо вичерпати. Невичерпність обумовлює тривалість; тривалість обумовлює сталість; сталість обумовлює далечінь; далечінь обумовлює широту й родючість; широта й родючість обумовлюють осяйну велич. Широта й родючість є тим, що вирощує речі; осяйна велич є тим, що огортає [собою всі] речі; далечінь і тривалість є тим, що творить речі. Широта й родючість личить землі; осяйна велич личить небу. Далечінь і тривалість не мають меж. Той, хто відповідає цим [ознакам], не розмірковуючи розрізняє [лихе й добре], не рухаючись, змінюється, не діючи, твориться. Благо неба й землі можна вичерпно [пояснити] однією фразою: "Створюючи речі, не повторюватись; породжуючи речі, не міряти". Благами неба й землі є широта, родючість, велич, осяйність, далечінь і тривалість. Ось – небо, [складається з] множини дрібних яскравих [цятки], але у своїй незмірності тримає на вазі сонце, місяць, зорі й планети, огортає [собою] тьму речей. Ось – земля, [складається з] множини жменьок ґрунту, але у своїй протяженості й товщі несе [на собі] гори й пагорби, не відчуваючи тягара, приводить у рух ріки й моря, не розріджуючись, вирощує [на собі] тьму речей. Ось – гори, [складаються з] множини купок камінців, але на їх кручах і висотах ростуть трави й дерева, мешкають птаство і звірі, накопичуються затаєні багатства. Ось – вода, [складається з] множини начерпів, але в своїй неглибимості породжує крокодилів і черепах, водяних драконів та рибу, розроджується скарбами. У "Каноні Пісень"⁵⁴ говориться: "Лиш веління неба воістину вічні". Інакше кажучи, небо саме через це і є небом. "Хіба ж не величною є чистота добродійності Вень-вана?!" Інакше кажучи, Вень-ван і є Вень[-ваном] завдяки своїй безмежній чистоті.

Чжан 27. Самовдосконалення

Грандіозним є благо святого! Розстилаючись безмежно, живить тьму речей, височиною сягає неба. У своїй величній неозорій повноті вміщує триста

правил ритуалу⁵⁵ і три тисячі настанов⁵⁶, які здійснюються лише після появи потрібної людини⁵⁷. Тому говориться: без довершеної благочинності довершене благо буде нетривким. Тому добродій у характері цінує благочинність і благом [вважає] допитливість та навчання; [він є] всеосяжним і всепроникним, сповненим осяйної величі і благом [вважає] рівновагу й виваженість; повторює відоме й пізнає нове, самовіддано шанує етикет. Саме з цих причин [добродій], посівши високу [посаду], не чваниться, не одвертається од нижчих [за чином]. Коли у країні є благо, його слів достатньо для її розквіту. Коли у країні немає блага, його мовчання достатньо для збереження [власного життя]. У “Каноні Пісень”⁵⁸ говориться: “Освіченістю й мудрістю оберігати своє життя” – саме про це і йде мова.

Чжан 28. Осягнення Блага

Учитель сказав: “Той неук, що зятято править власну непохибність, той негідник, котрий чинить [неподобства] на власний розсуд, той, хто, народившись у нашу епоху, [пнеться] навернути благо давнини – всі подібні їм накликають на себе лихо”. Окрім Сина Неба, [ніхто] не запроваджує етикет, не встановлює законів, не затверджує норм писемності. Зараз у Піднебесній колісниці [мають] однакові вісі, книги [укладаються] однаковим письмом, поведінка [людей обумовлюється] однаковими етичними нормами. Тож, маючи престол, але не маючи благочинності, [ніхто] не наважиться запроваджувати ритуал і музику. Маючи ж благочинність, але не маючи престолу, також [ніхто] не наважиться запроваджувати ритуал і музику. Вчитель сказав: “Я міркував над етикетом [династії] Ся⁵⁹, [але у царстві] Ці⁶⁰ не [лишилося] достатніх свідчень. Я вивчав етикет [династії] Їнь⁶¹, [адже] маємо наявний [приклад земель] Сун⁶². Я вивчав етикет [династії] Чжоу⁶³ – ним користуються і по сей день, тож я дотримуюсь [етикету] Чжоу”⁶⁴.

Чжан 29. Осягнення Розпізнавання

В управлінні Піднебесною є три важливі [справи], які [дозволяють] уникати багатьох помилок. [Настанови] попередників є благими, але цьому немає свідчень. Без свідчень немає довіри, а без довіри народ не буде підкорятися їм. [Настанови] наступників є благими, але не здобули [належного] вшанування. Без шани немає довіри, а без довіри народ не піде [за ним]. Тому благо [доброго] правителя [полягає в тому, щоб], маючи основу у власному житті, діставати визнання всього народу, аналізуючи [діяння] “трьох ванів⁶⁵”, не [припускати] помилок; засновуючи вотчину, не [дозволяти] безладдя; запитуючи душі [померлих] та духів, не вагаться; очікуючи за сто [поколінь] появи святого, не сумніватись. [Той, хто], запитуючи душі [померлих] та духів, не вагається – ро-

зуміє небо. [Той, хто], очікуючи за сто поколінь [появи] святого, не сумнівається – розуміє людей. Саме тому дії добродія надовго ставали благом Піднебесної, [його] вчинки надовго ставали законами для Піднебесної. Віддалені [люди] ставляться до нього зі сподіванням, а близькі – без розчарування. У "Каноні Пісень"⁶⁶ говориться: "Там [ним] не погідують, тут [ним] не погордують. Працювати над собою день і ніч – так заживають безсмертної слави". Не було ще добродія, який, не чинячи так, рано зажив би слави в Піднебесній.

Чжан 30. Пізнання Закону

Чжунні [дотримувався] настанов своїх попередників Яо⁶⁷ і Шуня, пильнував законів Вень[-вана та] У[-вана], вгорі керувався [плином] небесного часу⁶⁸, долі перебував у злагоді з водами і землею. Наприклад, подібно небу і землі: немає нічого, чого б не несла й не тримала [земля], немає нічого, чого б не покривало [небо]. Наприклад, подібно зміні чотирьох пір року, подібно почерговому світінню сонця і місяця: тьма речей розвивається укупі й ніщо не завдає шкоди іншому. Благо [кожного] діє сукупно [з іншим] і не наражається на протидію одного одному. Мала благочинність [рухає] течіями рік, велика благочинність облагороджує [тьму речей]. Ось у чому велич неба й землі.

Чжан 31. Самовдосконалення

У Піднебесній лише досконалий святий здатен чути, бачити, мати мудрість і знання, достатні, аби піднятися [над усім], [бути] достатньо милостивим і ласкавим, щоб [виявляти] милосердя [до всього], [мати] достатньо міцї й залізної волі, щоб виносити [вірні] судження, [бути] достатньо суворим і безстороннім, щоб користуватись повагою, [бути] достатньо освіченим, розсудливим і пильним, щоб [непохибно] розрізняти [добре й лихе]. Неосяжна і неглибима [мудрість його] у вияві своєму є неосяжною, мов небо, неглибимою, мов [земна] безодня. [Коли він] з'являється, немає серед народу нікого, хто б зневажив [його]; [коли він] говорить, немає серед народу нікого, хто б не йняв віри; [коли він] вдається до вчинків, немає серед народу нікого, хто б не схвалював [його] діяння. Його слава переповнює Серединну Державу, сягаючи південних і північних варварів. [Скрізь, куди] сягають човни й колісницї, де здатна пройти людина, [все, що] вкривається небом, тримається землею, опромінюється сонцем і місяцем, [усюди, де] випадають іней і роси, серед усіх, у кого є кров і дихання, немає [нікого й нічого], хто б не вшановував [його, як] рідного, – тому говорять, [що він є] гідним неба.

Чжан 32. Щирість Прагнень

У Піднебесній лише гранично щирий здатен втілити у життя великі основоположні правила Піднебесної, встановити великий корінь Піднебесної, пізнати перетворення і становлення неба й землі – чи ж залежатиме він від чогось?

Непогрішна його людяність, невимірна його глибина, неогорненне його небо. Коли не одвічно досконаломудрий святий, що сягнув благочинності неба, то хто ж ще спроможний пізнати все це?

Чжан 33. Виправлення Серця

У “Каноні Пісень”⁶⁹ говориться: “Надягати свитку поверх парчового вбрання”, гребуючи візерунками, що [надто] впадають у вічі. Тому благо добродія є добре прихованим, але яскраво виявляється з часом. Благо негідника є добре помітним, але з часом сходить нанівець. Благо добродія пісне, але не приїдається, скромне, але шляхетне, податливе, але розважливе. [Воно дає змогу] зрозуміти близьке у далекому, пізнати витoki виховання [інших], збагнути явність непомітного, [воно] здатне сприяти входженню в благочинність. У “Каноні Пісень”⁷⁰ говориться: “Глибини [вод] хоча і впотаєні, та все одно [можуть] добре освітлюватися”. Тому добродій самосвідомо звільняється від душевних страждань, а [його] наміри позбавлені лихого. [Благочинності] добродія неможливо сягнути тому лише, що люди не здатні цього сприйняти. У “Каноні Пісень”⁷¹ говориться: “Сидячи насамоті у своїй оселі, не соромитись [навіть] перед діркою в дасі”⁷². Тому добродій [виказує] повагу, не [вдаючись до] дій, [викликає] довіру, не вимовивши слова. У “Каноні Пісень”⁷³ сказано: “Коли мовчать урочисті музики [введення чиновника до храму], тоді не буває суперечок”. Саме тому добродій [хоч і] не роздає нагород, але народ самовіддано [працює], [хоча й] не карає, але народ схиляється перед сокирою влади. У “Каноні Пісень”⁷⁴ сказано: “Виявивши власну благочинність, сто намісників наслідуватимуть її”. Саме тому добродій старанно й самовіддано [виконує обов’язки], і в Піднебесній [панує] спокій. У “Каноні Пісень”⁷⁵ сказано: “Плекаючи в собі осяйні чесноти, не слід гучно кричати аби словістити [про це усіх]”. Учитель сказав: “Вдаватись до гучності й пишності у вихованні народу – остання [справа]”. У “Каноні Пісень”⁷⁶ сказано: “Благочинність є легкою, мов пух”. Але пух усе-таки є з чим порівняти. “Горня небесна ноша є беззвучною і не має запаху”⁷⁷, – ось досконалість!

Оповідши у попередніх чжанах про граничну досконалість, Цзи Си дістається до самої основи [вчення]. У цьому [чжані він] розпочинає навчання зі справи обачного поводження насамоті і, розгортаючи далі свою проповідь, дає напучення сягнути найвищої межі в [особистій] старанності й самовідданості та спокої Піднебесної. Далі підноситься велична втаємниченість [вчення], аж до беззвучності й відсутності запаху, і після цього [напучення] закінчується. Тут стисло висловлена сама суть трактату. Він знову й знову на-вертає до напучення людини, сягаючи граничної глибини та влучності – хіба може вичерпатися наснага того, хто вивчає це!

ЛІТЕРАТУРА

- Васильев Л.С.* Проблемы генезиса китайской мысли. – М., 1989.
- Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах.* – Том 2. – М., 1973.
- Китайская философия. Энциклопедический словарь.* – М., 1994.
- Кобзев А.И.* Дэ и коррелятивные ей категории в китайской классической философии // От магической силы к моральному императиву: категория "дэ" в китайской культуре. – С-Пб., 1998. – С.12–35.
- Крушинский А.А.* Логика "И цзина". Дедукция в древнем Китае. – М., 1999.
- Мартынов А.С.* "Искренность" мудреца, благородного мужа и императора // Из истории традиционной китайской идеологии. – М., 1984. – С.11–52.
- Мартынов А.С.* Категория дэ – синтез "порядка" и "жизни" // От магической силы к моральному императиву: категория "дэ" в китайской культуре. – С-Пб., 1998. – С.36–75.
- Семененко И.И.* Конфуций. Я верю в древность. – М., 1998.
- Переломов Л.С.* Конфуций. Лунь Юй. – М., 1998.
- Фэн Юлань.* Краткая история китайской философии: Пер. с кит. – С-Пб., 1998.
- Шицзин.* Книга песен и гимнов (пер. с кит.). – М., 1987.
- Ян Юн-го.* История древнекитайской идеологии. – М., 1957.
- Ci Hai* ("Море слів": енциклопедичний словник): Кит. мовою. – Shanghai, 1979.
- Ci Yuan* ("Витоки слів": етимологічний словник китайської мови у 4-х томах): Кит. мовою. – Beijing, 1979.
- Da Xue. Zhong Yong* ("Да Сюе. Чжун Юн" – тексти трактатів китайською мовою з передмовою та коментарями Лян Хайміна). – Sheyang, 1997.
- Hanzi Ziyuan Rumeng* (Китайська ієрогліфіка: вступ до етимології). – Beijing, 1993.
- Jiu Ti Yingbi Shufa Zidian* (Ієрогліфічний словник дев'яти стилів китайської каліграфії): Кит. мовою. – Hebei, 1991.
- Lun Yu* ("Лунь Юй"): Кит. мовою. – Shandong, 1988.
- Shiyong Liu Ti Shu Zidian* (Практичний ієрогліфічний словник шести стилів китайської каліграфії). – Sichuan, 1987.
- Zhong Yong* ("Чжун Юн" – текст трактату з поясненнями та передмовою Лян Юньхуа): Кит. мовою. – Beijing, 1990.

ПРИМІТКИ

¹ У системі конфуціанської етики авторитети відігравали роль статичних опорних точок динамічної практики ритуалу. Причому характерно, що усі авторитети виступали а ргіогі *реальними*, навіть якщо це суперечило об'єктивній фактуальності історії (наприклад, історична література давнього Китаю не піддає жодним сумнівам факти існування епох правління "П'яти Імператорів" та наступної династії Ся). Особливо важливу виховну функцію виконувало посилення на "реальні" авторитети давнини (легендарний імператор Шунь – чжани 6, 17; вани Вень, У, Чжоу-гун – чжани 18, 19), на загальновідомі історичні персоналії (Конфуцій – чжани 28, 30 та ін.; Хуей – учень Конфуція – чжан 8), на потойбічні сили (духи померлих – чжан 16), на канонічні тексти ("Канон Пісень").

² Семантично це відобразилось у таких термінах як, наприклад, "Син Неба", "Піднебесна" та ін.

³ Одним з найбільш характерних прикладів семантичної варіативності терміну є трактування поняття "дао" у вченнях даосизму та конфуціанства.

⁴ Цьому передувала коментувальна робота, виконана його вчителями братами Чен Хао і Чен І.

⁵ Чи можна взагалі визначати поняття "чжун-юн" як категорію? Відповідь на це запитання, можливо, знайдеться у подальших дослідженнях.

⁶ Вказуються відповідні місця у тексті трактату.

⁷ "Чжун Юн" первісно є одним з розділів книги канонічного конфуціанського "П'ятикнижжя", "Лі Цзі" (розділ 31). За епохи Сун "Чжун Юн" було виділено філософами-неоконфуціанцями Чен І та Чжу Сі у окремий трактат і включено до "Чотирикнижжя" разом з "Лунь Юй", "Да Сюе" та "Мен-цзи". У перекладі курсивом виділено коментарі до трактату, зроблені Чжу Сі. Назви чжанів введені Чжу Сі, як і взагалі поділ трактату на чжани. Запропонований переклад здійснено за виданням: "Да Сюе. Чжун Юн" (з передмовою і коментарем Лян Хайміна). – Шеньян, 1997.

⁸ Один зі славетних "двох Ченів" Сунської династії, Чен І (1033–1107) – філософ і педагог епохи Північна Сун (960–1127). Свого часу виступав проти політичних реформ Ван Аньши. Разом зі своїм братом Чен Хао (1032–1085) був учнем Чжоу Дуньї і духовним учителем Чжу Сі. У неоконфуціанській традиції філософське вчення, основи якого були закладені братами Чен (передусім, Чен І), а якому остаточного вигляду надав Чжу Сі, називають зазвичай "школою Чен Чжу".

⁹ Цзи Си (483–402 до н.е.) – філософ епохи Воюючих Держав, онук Конфуція. За переказами, перейняв конфуціанське вчення від Цзенцзи, учня Конфуція. Вважається, що три розділи книги "Лі Цзі", у тому числі "Чжун Юн",

написані саме ним, але достеменних історичних свідчень цьому немає; до того ж, співставний текстологічний аналіз трактатів "Чжун Юн" та "Мен-цзи" свідчить швидше про хронологічну першість останнього (див. [Мартынов 1984, 11–52]). Тому цілком ймовірно, що текст цього трактату належить більш пізньому автору 3–2 ст. до н.е.

¹⁰ Менцзи (372–289 до н.е.) – мислитель, педагог і політичний діяч епохи Воюючих Держав. Ідейний послідовник етико-політичного вчення Конфуція, Менцзи значно розвинув його. Його трактат "Мен-цзи" мав неабиякий вплив на формування філософського світогляду вчених-неоконфуціанців епохи Сун.

¹¹ Південь, північ, захід, схід, верх і низ.

¹² Ян Ши (1053–1135) – вчений епохи Північна Сун, один з чотирьох славетних учнів школи братів Чен. Положення його основного твору "Збірка Черепахової Гори" справили неабиякий вплив на формування філософського світогляду Чжу Сі.

¹³ Конфуція.

¹⁴ Одне з найбільш поширених іменувань Конфуція.

¹⁵ Дещо видозмінена цитата з книги Конфуція "Лунь Юй", розділ 6 ("Юн").

¹⁶ Сін – "поширення". Мається на увазі здійснення через людей, а не автономного поширення (у даному випадку йдеться про дао-благо).

¹⁷ Мін. Основні значення: 1) світлий, ясний; 2) зрозуміти, збагнути (завдяки властивості людини мислити і розуміти). У даному контексті ці два значення суміщені в термін "прояснення" – проявлення чогось (тут: дао-блага) назовні через власне розуміння (просвітлення).

¹⁸ Міфічний імператор Китаю, за переказами – останній правитель епохи "П'яти Імператорів" (~26 ст. до н.е. ~21 ст. до н.е.), відомий своїми високими чеснотами та мудрістю в управлінні Піднебесною. Разом зі своїм попередником Яо розглядаються у конфуціанській традиції як ідеальні правителі усіх часів. Передав трон "приборкувачу потопу" Юю – першому імператору епохи Ся.

¹⁹ В даному контексті більш влучним буде перекласти ?не як "рівновага", а як "середина" зі значенням "оптимального вибору між двома крайностями".

²⁰ Янь Юань (521–490 рр. до н.е.), ім'я Хуей, кликання Цзи Юань, житель князівства Лу – улюблений учень Конфуція. Відомий своїми високими чеснотами, незважаючи на бідність. Згадується також у "Лунь Юй".

²¹ Шань – добро, благість.

²² Очевидно, йдеться про численні князівства та вотчини намісників, вимушено передані надільним князям правителем династії Західна Чжоу (~11 ст. до н.е. – 771 рр. до н.е.).

²³ Цзи Лу (542–480 рр. до н.е.), житель князівства Лу – учень Конфуція.

Згадується також у "Лунь Юй".

²⁴ "Шицзін. Великі оди. Підніжжя Ханьської гори". В оді оспівуються людські чесноти.

²⁵ Йдеться про всеосяжність, неогорненність дао-благо добродія (цзюнь-цзи).

²⁶ "Шицзін. Пісні царства Бінь. Тесання топорюща". Пісня про сватання.

²⁷ Слухняність (батькам), відданість (правителю), шанобливість (до старших братів), довіра (у друзів).

²⁸ Цю – прізвище Конфуція. Так називати себе міг лише сам Конфуцій.

²⁹ "Шицзін. Малі оди. Квіти сливи". Тут йдеться про злагоду у сім'ї та любов між братами.

³⁰ "Шицзін. Великі оди. Повчання". Тут даються настанови правителям династії дотримуватись ритуалу і виховувати чесноти, а також засуджується нікчемність деяких володарів.

³¹ "Шицзін. Великі оди. Радість". В оді оспівуються чесноти Чен-вана – другого правителя династії Чжоу.

³² Вень-ван ("Правитель Просвітний") – наприкінці епохи Шан був старійшиною клану Чжоу протягом 50-ти років і досяг значного зміцнення впливу свого клану в країні. Батько У-вана – першого правителя династії Чжоу після падіння останнього тирана династії Шан, Чжоу (Сіня).

³³ Ван-цзі (перше ім'я – Цзі Ле) – батько Вень-вана, син засновника клану Чжоу. Після свого сходження на трон, У-ван вшанував діда титулом Ван-цзі.

³⁴ У-ван ("Правитель Войовничий") – засновник китайської правлячої династії Чжоу.

³⁵ Тай-ван – засновник клану Чжоу, батько Ван-цзі.

³⁶ Чжоу-гун – молодший брат У-вана по лінії матері, політичний діяч династії Чжоу. Після смерті У-вана тривалий час був незмінним регентом малолітнього спадкоємця престолу, Чен-вана. Приборкавши у так званому "Східному поході" повстання претендентів на престол (братів У-вана), щедро нагородив землями надільних намісників і заснував Східну столицю династії – місто Лої (Лоян).

³⁷ Чжухоу – надільні правителі.

³⁸ Дафу – за до-ханьських часів – чиновник середнього рангу.

³⁹ Ши – за до-ханьських часів – чиновник нижчого рангу.

⁴⁰ Чжао-му. Порядок розташування капищ і храмів предків. Храм найстаршого предка розташовувався посередині а обабіч нього – ліворуч храми по лінії батька (чжао), а праворуч – сина (му). За тим же правилом розташовувалися й місця поховань (могили) родичів на цвинтарі. У тому ж порядку шикува-

лися родичі чоловічої статі під час церемоній у храмі предків. Цей принцип дозволяв чітко вирізняти родичів за приналежністю до батьківської чи синовної лінії поколінь, віком, ступенем спорідненості, а також за віддаленістю [Сі Наї 1979, 1395].

⁴¹ За текстом: "ді, чан" – назви сезонних ритуалів у храмах предків. Дійство навесні має назву "ює", влітку – "ді", восени – "чан", взимку – "чжен".

⁴² Ай-гун – правитель князівства Лу з 494 р. до н.е. по 476 р. до н.е.

⁴³ На родючому ґрунті очерет росте надзвичайно швидко.

⁴⁴ Йдеться про категорію "рівновага й виваженість" (чжун-юн), яка обумовлює реалізацію людських благочинств / чеснот як у суспільному, так і в космічному вимірі.

⁴⁵ Див. прим. 38.

⁴⁶ Наголошується на об'єктивній даності ширості небом в окремих випадках ("щирість від природи") – співставляється зі щирістю, набутою самою людиною в процесі самовдосконалення й опанування вчення.

⁴⁷ Тобто діяльність людини по відношенню до "речей" (навколишнього світу).

⁴⁸ Тобто внутрішні зміни у свідомості людини.

⁴⁹ Тобто моральне перевиховання людей і народу в цілому, перетворення лихого на добре.

⁵⁰ Щасливі знамення ("чжень-сян"): "чжень" – зникнення чогось, постійно присутнього; "сян" – поява чогось постійно відсутнього.

⁵¹ Провісники нещастя ("яо-не"): "яо" – демонічні рослини; "не" – демонічні тварини і комахи.

⁵² Традиційні стародавні знаряддя для ворожби у Китаї.

⁵³ Можливо, йдеться про рухи ворожбитів під час ритуалу ворожіння. За іншою версією, мається на увазі поведінка людей (чотири кінцівки – руки й ноги).

⁵⁴ "Шицзін. Гімни дому Чжоу. Веління неба". Гімн-вшанування Вень-вана.

⁵⁵ Принципи так званої "канонічної етики" – основні правила взаємного поводження між людьми у суспільстві.

⁵⁶ Принципи так званої "музичної етики" – правила зразкової поведінки, спілкування та поводження з речами, деталізоване роз'яснення правил "канонічної етики".

⁵⁷ Тобто святого, або "досконаломудрого".

⁵⁸ "Шицзін. Великі оди. Народ". В оді оспівуються діяння Чжун Шаньфу – міністра Чжоуського Сюань-вана.

⁵⁹ Ся – легендарна династія Китаю, існування якої досі історично не

підтверджене. За переказами, правління дому Ся припадає на період приблизно з кінця 22 ст. до н.е. по 17 ст. до н.е.

⁶⁰ Ці – назва стародавньої країни, що існувала на території волості Ці сучасної провінції Хенань. За переказами, засновником Ці був потомок легендарного Юя (династія Ся) на ім'я Дунлоу-гун. Тут мається на увазі неможливість говорити про ритуал усієї династії Ся на підставі лише незначних свідчень, які збереглися на незначній території Ці.

⁶¹ Їнь (Шан-Їнь) – династія Китаю. Існувала приблизно з 17 ст. до н.е. по 11 ст. до н.е.

⁶² Сун – назва стародавньої країни, що знаходилася на південь від волості Шанцю сучасної провінції Хенань. За переказами засновником Сун був Вей Цици – молодший брат останнього правителя династії Шан, тирана Чжоу.

⁶³ Династію Чжоу (ранній період) конфуціанці вважали "Золотою Добою" моральності та високої етики відносин.

⁶⁴ Дещо видозмінена, ця фраза зустрічається у творі "Лунь Юй", зокрема, у розділах "Управління" (2) та "Ба Цзяо" (3).

⁶⁵ Вень-ван, У-ван, Чжоу-гун.

⁶⁶ "Шицзін. Гімни дому Чжоу. Політ чаплі". Вітальна пісня Чжоуського правителя вельможним гостям.

⁶⁷ Міфічний імператор Китаю, за переказами 4-й правитель епохи "П'яти Імператорів" (~26 ст. до н.е. ~21 ст. до н.е.), відомий своїми високими чеснотами. Добровільно передав трон Шуню.

⁶⁸ Зміна пір року, тобто річний календарний цикл.

⁶⁹ "Шицзін. Пісні царства Вей. Красуня". Тут йдеться про незабутнє враження, яке справила на Вейського Чжуан-гуна при першій зустрічі його дружина красуня Цзян.

⁷⁰ "Шицзін. Малі оди. Перший місяць року".

⁷¹ "Шицзін. Великі оди. Повчання". Див. прим. 20.

⁷² Тобто, поводитись так, що навіть у відкритому для сторонніх очей місці не соромитися за свої вчинки.

⁷³ "Шицзін. Гімни дому Шан. Предку". Гімн попередникам царства Сун – правителям Шан – під час церемонії жертвоприношення.

⁷⁴ "Шицзін. Гімни дому Чжоу. Просвітним предкам". Гімн виконувався правителем Чжоу на церемонії роздачі намісникам наділів.

⁷⁵ "Шицзін. Великі оди. Небесний володар". Історична ода. Тут розповідається про заснування дому Чжоу.

⁷⁶ "Шицзін. Великі оди. Народ". Див. прим. 45.

⁷⁷ Цитата з "Шицзін. Великі оди. Вень-ван".