

А.Е. Иванов

**Богобоязненность *ходящих прямыми путями*
(к вопросу о происхождении и точном значении
чжоуских категорий *дэ* 德 и *вэй* 威儀)**

**Часть II
Категория *вэй* 威儀**

От исследования вопроса о происхождении и значении чжоуской категории *дэ* 德 (представленного в первой части настоящей статьи)¹ обратимся к рассмотрению понятия *вэй* 威儀, являвшегося, по справедливому заключению В.М. Крюкова, прямым ее коррелятом².

В автохтонной комментаторской традиции за два с половиной тысячелетия ее существования утвердилось самое превратное истолкование понятия *вэй* 威儀, какое только можно себе представить. Однако — наряду с туманнейшим представлением о *дэ* 德 — и это истолкование в целостности и сохранности перекочевало в западную синологию. В результате со второй половины XIX в. мировая наука о древнем Китае понимает словосочетание *вэй* 威儀 как «величественный облик», выражающий человеческое достоинство (“dignified manner”)³, или определенным образом регламентированную «манеру достойного поведения» (“demeanour”)⁴. Соответственно, иероглиф *вэй* 威 трактуется в нем как «величественность» (“majesty”) или «достоинство» (“dignity”), а иероглиф *и* 儀 — как «внешний облик» или «манера держаться». Подобное представление утвердилось в синологии настолько прочно, что и в «Словаре раннечжоуского китайского языка», изданном А. Шусслером в 1987 г., напротив словосочетания *вэй* 威儀 значатся *все те же* “Demeanor, dignity”⁵ с *разве что* успешшим измениться за истекшее столетие правописанием слова “demeanour”.

Начало более или менее *самостоятельного* (впрочем, столь же далекого от истины) направления в осмыслении обсуждаемого понятия было положено в 1962 г. трактовкой У. Добсона иероглифа *вэй* 畏 (древний прототип знака *вэй* 威) как «способности вызывать благоговейный страх» (“fearfulness”)⁶. Три десятилетия спустя Э. Чайлд-Джонсон вслед за канадским исследователем высказывает мнение о том, что в ранних западночжоуских контекстах идеограмма *вэй* 畏, традиционно понимаемая как «величие» (“majesty”), имеет более точное значение «внушать благоговейный трепет; быть устрашающим» (“to be awe-inspiring, fearsome”)⁷. Наконец,

¹ См.: Иванов А.Е. Богобоязненность *ходящих прямыми путями* (к вопросу о происхождении и точном значении чжоуских категорий *дэ* 德 и *вэй* 威儀). Часть I. Категория *дэ* 德 // Письменные памятники Востока. 2 (7). М., 2007. С. 47–77.

² Крюков В.М. Текст и ритуал. Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу. М., 2000. С. 240.

³ Legge J. The Chinese Classics. Vol. IV. The She King, or The Book of Poetry. Hongkong–London, 1871. P. 38; Vol. V. The Ch’un Ts’ew with the Tso Chuen. Hong Kong, 1872. P. 566.

⁴ Legge J. The Chinese Classics. Vol. V. P. 381, 385, 718.

⁵ Schuessler A. A Dictionary of Early Zhou Chinese. Honolulu, 1987. P. 632.

⁶ Dobson W.A.C.H. Early Archaic Chinese. Toronto, 1962. P. 224–225.

⁷ Childs-Johnson E. The Ghost Head Mask and Metamorphic Shang Imagery // Early China. No. 20. Berkeley, 1995. P. 90.

Ю. Пинес, толкуя в статье 1997 г. словосочетание *вэй и* 威儀 как «внушающие благоговейный трепет церемонии» (“awe-inspiring ceremonies”)⁸, сопровождает это — все еще явно развивающее трактовку Добсона — толкование примечательной оговоркой о том, что оба понятия — *и* 儀 и *вэй и* 威儀 — «относятся к педантичности, к аккуратному исполнению сложных церемоний, в которых каждый из участников должен был вести себя сообразно своему рангу и старшинству происхождения»⁹. Тем самым не лишенным изящества приемом *несанкционированное* движение исследовательской мысли благополучно возвращается в покойное лоно двухтысячелетней традиции.

В своей монографии о древнекитайской эпиграфике эпохи Инь-Чжоу В.М. Крюков посвящает обсуждению понятия *вэй и* 威儀 несколько небезыntenесных страниц. Однако *и* *здесь* оно понимается как «способность внушать священный трепет», а входящие в его состав иероглифы — как «сила»/«устрашение» (*вэй* 威) и «внешнее обличье» (*и* 儀)¹⁰.

Все представленные выше трактовки категории *вэй и* 威儀 являются, на мой взгляд, в корне ошибочными, поскольку в действительности данное понятие обладало — едва ли не прямо противоположным им — значением «**богобоязненность**».

Во всех надписях на чжоуской ритуальной бронзе, включая и такую — относительно позднюю — их разновидность, как надписи на бронзовых колоколах¹¹, обсуждаемое словосочетание еще неизменно имеет вид 威義, единственно и подлежащий интерпретации. Впрочем, по утверждению Чжоу Фа-гао, точно так же обстоит дело и в древнейших списках канонических книг¹². Поскольку иероглиф *и* 義 ни при каких обстоятельствах не эквивалентен со временем сменившему его в выражении *вэй и* 威義 знаку *и* 儀 с детерминативом «человек», то ни о каком «внешнем обличии» применительно к исходному значению рассматриваемой категории не может быть и речи. Идеограмма же *и* 義, обозначавшая *того, кто* «водит (перегоняет, пасет) овец», имела значение *божественного имени «Пастырь»*, благодаря которому *впоследствии* она, собственно, и оказалась пригодной для всех ее высоких конфуцианских осмыслений вроде *Справедливости, Нравственности, Долга* и т.п.

Что касается знака *вэй* 威, то в целом ряде надписей на бронзе на его месте в рассматриваемом словосочетании обнаруживается иероглиф *вэй* 畏 в разнообразных формах своего написания¹³ —



— очевидно восходящих к его еще иньскому прообразу¹⁴:



⁸ Pines Y. Intellectual Change in the Chunqiu Period: The Reliability of the Speeches in the *Zuo Zhuan* as Sources of Chunqiu Intellectual History // *Early China*. No. 22. Berkeley, 1997. P. 101.

⁹ Там же. С. 101. Примеч. 85.

¹⁰ Крюков В.М. Текст и ритуал. С. 229.

¹¹ Самые ранние надписи на бронзовых колоколах датируются концом западночжоуской эпохи (IX–VIII вв. до н.э.). См.: Крюков В.М. Ритуальная коммуникация в древнем Китае. М., 1997. С. 70.

¹² Чжоу Фа-гао 周法高. Цзиньвэнь гулинь бу 金文詁林補 (Свод комментариев к надписям на бронзе. Приложение). Тайбэй, 1997. С. 3687.

¹³ Ли Сюэ-дин 李孝定. Цзягу вэньцзы цзи-ши 甲骨文字集釋 (Собрание толкований иероглифики гадательных надписей). Тайбэй, 1991. С. 2911–2912.

¹⁴ Цзягу вэньбянь 甲骨文編 (Иероглифический словарь надписей на гадательных костях). Пекин, 1965. С. 382.

Оба иероглифа *вэй* 畏 / 威 обозначали один и тот же предикатив со значением «**бояться/страшиться [кары свыше]**». Вот почему в тех случаях, когда данный предикатив выступает в функции сказуемого, управляющего дополнением, в качестве последнего наиболее ожидаемым и естественным было бы обнаружение **имени того или иного божества**. Действительность в полной мере оправдывает таковые ожидания. Так, в «Шан шу» в главе «Цзю гао» («Обращение по поводу вина») говорится: «В былые времена прежние мудрые цари Инь **страшились всевидения Тяня (вэй Тянь сянь)**» (在昔殷先哲王 迪畏天顯)¹⁵, а в главе «Тан ши» («Клятва Тана») главный ее герой (родоначальник шанской династии Чэн Тан), отвечая на обращенные к нему жалобы «множеств» народа на тяжкие притеснения со стороны последнего царя династии Ся, объявляет: «Я услышал речи ваших **множеств**. Владыка Ся [в самом деле] виновен, [и] я, **страшась Шан Ди (вэй Шан Ди)**, не смею не покарать его» (予惟聞汝眾言. 夏氏有罪. 予畏上帝. 不敢不正)¹⁶. В тех же случаях, когда предикатив *вэй* 畏 / 威 выступает в качестве сказуемого *без дополнения, имя Божие* органично и закономерно обнаруживается при нем в качестве подлежащего. Так, в «Ши цзин» в оде «Юй у чжэн» (№ 194) читаем: «[Когда] пастырь¹⁷ **Тянь** яростен и **страшен (вэй)**, [он] не раздумывает и не разбирает [сбесившееся стадо на виноватых и невиновных]» (昊天疾威. 弗慮弗圖)¹⁸. Предикатив *вэй* 畏 / 威 мог сопровождать **имя божества** и в функции его определения. Примеры подобного словоупотребления также засвидетельствованы в «Ши цзин». Так, в оде «Тан» говорится: «Яростный [и] **страшный Шан Ди (вэй Шан Ди)** повелевает множеством [земных] правителей» (疾威上帝. 其命多辟)¹⁹. Наконец, обсуждаемый предикатив был способен выполнять функцию, и вовсе свойственную главным образом имени, — в частности, играть роль дополнения, приобретая *вместе с тем* значение отвлеченного качества.

Наиболее ярким примером отмеченной амбивалентности грамматических функций предикатива *вэй* 畏 / 威 может служить примечательный фразеологизм, в котором он засвидетельствован одновременно в обеих своих ипостасях — предикативной и именной. Данный фразеологизм содержится в очень ранней — времени Кан-вана (по Чэнь Мэн-цзя, 1004–984 гг. до н.э.) — западножюуской надписи на сосуде Да Юй дин 大盂鼎²⁰. Владелец сосуда — крупный вассальный владетель и военачальник Юй — приводит в ней следующие слова полученного им царского повеления:

¹⁵ Шан шу цзинь гу вэнь чжушу 尚書今古文注疏 («Книга документов» в записи новыми иероглифами) с комментариями и пояснениями к ним [Сунь Син-яня]. Цз. 16 // Сы бу бэй яо 四部備要 (Собрание текстов в четырех разделах). Шанхай, 1936. С. 114.

Слово *сянь* 顯, означающее, по Сюй Шэню, «всевидящее (зоркое; лучезарное) головное украшение» (顯: 頭明飾也), невольно напоминает об урее (змеином «оке») на коронах египетских фараонов или так называемой «змейке впрямь» на амарнских изображениях солнечного диска.

¹⁶ Шан шу 尚書 (Книга документов). Цз. 3.4 // Сы бу бэй яо 四部備要 (Собрание текстов в четырех разделах). Шанхай, 1936. С. 21.

¹⁷ Иероглиф *хао* 昊, согласно «Шо вэнь цзе цзы», составлен из пиктограммы «Солнце» 日 и идеограммы *хао* 夬, определяемой Сюй Шэнем знаком *фан* 放 «выгонять; пасти [скот]». Анализ семантики обоих иероглифов убеждает в правильности данного определения. Так, знак *хао* 夬, по Сюй Шэню, состоит из элементов *да* 大 «великий» и числительного *ба* 八 «восемь», которое здесь, по-видимому, следует понимать в смысле полноты пространства, памятуя о том, что *ба-фан* 八方 «восемь стран света» это — весь мир. Тогда *хао* 夬 это — «Великий среди восьми [стран света]». Добавление к идеограмме подобного значения пиктограммы 日 «Солнце» (в знаке *хао* 昊) окончательно проясняет вопрос, о ком, собственно, идет речь. Второй иероглиф — *фан* 放 — состоит из идеограммы руки с палкой *пу* 攴 «бить» и идеограммы *фан* 方 «часть света (страны света)», которые в своей контаминации синтезируют представление о великом «Пастыре мира» с не меньшей очевидностью. Итак, *хао* 昊 — это **Солнце** в ипостаси **Пастыря, пасущего мир**.

¹⁸ Мао ши 毛詩 («Песни» [в редакции] Мао [Хэна]). Цз. 12.19 // Сы бу бэй яо 四部備要 (Собрание текстов в четырех разделах). Шанхай, 1936. С. 88.

¹⁹ Мао ши 毛詩. Цз. 18.25. С. 137.

²⁰ *Го Мо-жо* 郭沫若. Лян Чжоу цзиньвэнь цы даси 兩周金文辭大系 (Большой свод надписей на бронзе эпохи обих Чжоу. Т. 1–8). Пекин, 1958. Т. 2. С. 18; Т. 6. С. 33–35.

女妹辰又大服
余佳卽朕小學
女勿剋余乃辟一人

今我佳卽井窻
于玫王正德
若玫王令二三正
今余佳令女孟鹽 榮
敬離德至敏朝夕

«Ты смолоду управляешь большим владением, я [же лишь] приступаю к азам постижения [науки управления].

Ты не должен оказывать давление на меня, твоего государя, *Единственного из людей*.

Ныне, приступая к копированию и сбережению²¹ прямых путей Вэнь-вана, я, подобно Вэнь-вану, отдаю [надлежащие] повеления удельным правителям.

Ныне я приказываю тебе, Юй, исполнять обязанности [правителя] Жун²². Почитай мир, ходи прямыми путями, будь усерден денно и ночью²³.

²¹ Слово сочетание *цзин линь* 井窻 интерпретируется Го Мо-жо как *син линь* 刑廩 «следовать образцу и хранить». Более точной, возможно, является интерпретация *син линь* 型廩 того же, впрочем, значения.

²² Идеограмма  (饗 или 鹽) идентифицировалась специалистами чуть ли не со всеми иероглифами, содержащими в своем составе фонетический комплемент *чжао* 召 «призывать». Кроме непосредственно самого *чжао* 召 (Чжоу Фа-гао) предлагались также *чжао* 詔 «наставлять» (Го Мо-жо), *чжао* 紹 «помогать» (У. Добсон) и др. Ключевым элементом данного иероглифа является идеограмма *юй* 昇, состоящая из изображения двух пар рук (в верхней и нижней своих частях), очевидно передающих представление о вертикальной структуре социальной коммуникации того или иного рода (административной или ритуальной). Содержащая данный ключевой элемент идеограмма  по-видимому, означает «возложение на кого-то (и — исполнение кем-то) неких административных обязанностей». В ней нижняя пара рук, **возносящая вверх сосуды**, явно символизирует подношения снизу, тогда как верхняя, **спускающая вниз** идеограмму *чжао* 召 (= *чжао* 詔 «царский приказ»), несомненно, олицетворяет высочайшие повеления. Другими словами, с точки зрения авторов древнекитайской иероглифики, образ нерасторжимого единства **нижайшего подношения и высочайшего пожалования (повелений)** наиболее адекватно передавал такое абстрактное представление, как «возложение на кого-то» или «исполнение кем-то» тех или иных «административных обязанностей». Правильность такого понимания может быть удостоверена даже в рамках одной обсуждаемой надписи, в которой кроме рассматриваемого случая идеограмма  встречается в том же самом значении еще дважды:

孟廼鹽 夾死嗣 戎
敏諫嗣訟

«А еще, Юй, пожизненно исполняй обязанности военачальника, усердно призывай к порядку, карай и суди [непокорных].

夙 夕鹽
我一人嗣 四方
寧 我其通省先王
受民受疆土

Постоянно исполняй обязанности [распорядителя] моих — Единственного из людей — жертвоприношений четырем странам света, ради [того, чтобы] я продолжал, с одобрения покойных государей, [благополучно] владеть [своим] народом и страной».

Характер возлагаемых начальственных обязанностей во всех трех случаях конкретизируется соответствующими дополнениями: 鹽 榮 «исполнять обязанности [правителя] Жун»; 鹽 嗣 戎 «исполнять обязанности **военачальника**»; 鹽 嗣 «исполнять обязанности [распорядителя] **жертвоприношений**».

Что касается идеограммы  обычно идентифицируемой с иероглифом *жун* 榮 (см.: Чжоу Фа-гао 周法高. Цзиньвэнь гулинь бу. С. 1887–1892), то Го Мо-жо видел в ней имя собственное, понимая словосочетание  как *чжао* Жун 詔榮 «наставлять *некого* Жуна». Соображения последовательности заставили китайского филолога во втором случае соответствующего словоупотребления объявить именем собственным еще и иероглиф *цзя* 夾 (из словосочетания *цзя сы* 夾死 «пожизненно»), понудив героя надписи *заодно* «наставлять» *еще и какого-то* Цзя. (У менее последовательного У. Добсона Юю предписывается «помогать» одному лишь Жуну.) На мой взгляд, знак *жун* 榮 здесь — определенно название наследственного владения автора инскрипции. Во всяком случае, среди примеров словоупотребления данного иероглифа в надписях на бронзе наиболее употребительным является словосочетание *жун бо* 榮白 «жунский бо (правитель)» (см.: Чжоу Фа-гао 周法高. Там же. С. 1892). Не забудем к тому же, что царь предваряет свой приказ Юю словами о том, что «ныне» он «отдает повеления **удельным правителям**», к каковым Юй, очевидно, и принадлежит. То обстоятельство, что царь перво-наперво спешит подтвердить права своего могучего вассала на управляемое им удельное владение (*Жун* 榮), также выглядит вполне логично и естественно.

²³ Разбивка текста, предложенная Го Мо-жо, — *敏朝夕入鬪... (Минь чжао-си жу лань...)* — вызывает сомнения ввиду места, которое получает при этом обстоятельство времени *чжао-си* 朝夕. На мой взгляд,

入闢宮 奔走畏天畏 Входя [в храм] молиться²⁴ [или] приносить жертвы, будь предельно осторожен²⁵, — **страшись страхом Господним.**
 王曰令女盂井 Итак!²⁶ Повелеваю тебе, Юй, следовать образцу²⁷ [и]
 乃嗣且南公 быть достойным преемником твоего предка Нань-гуна».

В оригинале надписи интересующее нас выражение — *вэй тянь вэй* 畏天畏 («страшись страхом Господним») — выглядит следующим образом²⁸:

вероятнее любой из двух альтернативных вариантов: либо предложение со сказуемым *жу лань* 入闢 начинается со слов *чжао-си* 朝夕 (...минь. Чжао си жу лань...), либо слова эти завершают предшествующее предложение (...минь чжао си. Жу лань...). Я склоняюсь в пользу последнего варианта. Такого рода конструкции засвидетельствованы в раннежоуских надписях, например во фразе *юн цзин су е* 用敬夙夜, которую В.М. Крюков переводит следующим образом: «Используй [дары], дабы выражать благоговение с утра до вечера» (Крюков В.М. Текст и ритуал. С. 139). Нетрудно заметить, что выражения *цзин су е* 敬夙夜 и *минь чжао-си* 敏朝夕 практически синонимичны.

²⁴ Го Мо-жо толкует выражение *жу лань* 入闢 как *жу цзянь* 入諫, понимая его как «выступать с увещеваниями (наставлениями)» или «принимать добрые советы». Несмотря на наличие у подобной трактовки известных формальных оснований, она, по-видимому, ошибочна. Во всяком случае, указание царя «выступать с наставлениями (принимать добрые советы)» выглядит довольно нелепо между наказом «ходить прямыми путями» и предостережением «проявлять крайнюю осмотрительность при совершении жертво-

приношений». Оригинальная идеограмма  (*лань* 闢) в буквальном прочтении означает некое «говoreние (янь 言) в закрытом помещении (лань 闢)», являющееся, на мой взгляд, храмовой службой или молитвой. На священный характер «закрытого места» *лань* 闢 указывает одно примечательное обстоятельство. В надписях на ритуальных бронзовых сосудах времени последнего иньского царя Ди Синя (Шоу дэ) знаком *лань* 闢 обозначается излюбленное место царского пребывания и важнейших государственных церемоний, причем в качестве географического названия *такое* не известно ни авторам «Шан шу», ни Сыма Цяню, ни кому бы то ни было вообще. Среди фразеологизмов, вводящих в надписях описание церемонии царских пожалований встречаются такие, как *Ван цзай лань* 王在闢 «Царь находился в лань» и даже *Ван фань жу лань* 王返入闢 «Царь, возвратившись (с ритуальной церемонии *бинь*, посвященной его покойному отцу Ди И), вошел в лань» (См.: Ли Сюэ-цинъ 李學勤. Шилунь синьфа сяньды Бань фан дин хэ Жун-чжун фан дин 試論新發現的 斿方鼎和榮仲方鼎 (Исследование недавно обнаруженных квадратных жертвенных сосудов Бань дин и Жун-чжун дин) // Вэнь у 文物 (Культурные реликвии). Пекин, 2005. № 9. С. 59, 61). Поскольку знак *лань* 闢 занимает в такого рода надписях стандартное место иероглифов, обозначающих храмовые сооружения, вряд ли и сам он означает что-либо иное. Учитывая к тому же глубочайшую богобоязненность и гипертрофированную набожность Ди Синя, унаследованные им от своего отца Ди И и стоившие ему в конечном счете царства и жизни, можно с большой долей вероятности заключить, что «закрытое место» *лань* 闢 являлось храмом. Но тогда и «говoreние в храме» *лань*  (*янь* 言 + *лань* 闢), видимо, резоннее всего понимать именно как молитву или славословие божеству, произносимые в сени святилища.

²⁵ Образ бегущего человека — доминирующий в идеографии знаков   (*бэнь цзоу* 奔走). При этом если в первом иероглифе под бегущим человеком обнаруживается идеограмма травы (т.е. человек на самом деле бежит), то во втором — идеограмма со значением «стоять» (*чжи* 止), превращающая данное бегство в «бег на месте» и придающая ему уже сугубо переносное значение. Возможно, именно поэтому иероглиф *цзоу* 走 и стал впоследствии означать согбенную, трепещущую и суетливую челядь.

²⁶ Перед эмфатической частицей *юй* 於  (если это только не *ши* 示!), отраженной в моем переводе выражением «Итак!», в тексте надписи значатся слова *ван юэ* 王曰 «Ван сказал», представляющиеся излишними перед финальным предложением ничем не прерывавшейся единой и цельной царской сентенции. В самом деле, начав свою речь с декларации о собственном следовании образцу своего предка *Вэнь-вана* (*цзин линь юй* *Вэнь-ван* *чжи дэ* 井甯 于致王正德) и отдав конкретные повеления Юю, царь заканчивает ее сообразным исходному посылу указанием на то, что *таким образом* он повелевает и своему вассалу *точно так же* **следовать образцу собственного предка Нань-гуна** (*цзин най сы цзу* *Нань-гун* 井乃嗣且南公).

²⁷ Иероглифы *най* 乃 и *сы* 嗣 явно перепутаны в тексте местами.

²⁸ Го Мо-жо 郭沫若. Лян Чжоу цзиньвэнь. Т. 2. С. 18.

Наиболее веским аргументом в пользу его предложенного выше перевода является, на мой взгляд, *само начертание* идеограммы *тянь* 天, обыкновенно понимаемой как «Небо», причем не столько даже обнаруживающийся в ней *очевидно антропоморфный* образ (едва ли соотносимый со всеми известными представлениями о «Небе»), сколько создающая его бинарная структура вполне прозрачного содержания: изображение **Солнечного Диска** в контаминации с идеограммой «**Великий**» 大. Как это ни удивительно, адекватность подобной интерпретации верхнего графа иероглифа *тянь* 天 вполне доказуема. Дело в том, что *по данному графу* идеограмма *тянь* 天 является *однокоренной* с весьма примечательной и информативной идеограммой *чжэн* 正, обладавшей значением «**вертикальный, прямой; выпрямлять(ся)**». Данное абстрактное представление остроумно передавалось в этой идеограмме посредством изображения **укорененного в земле ростка, тянущегося к Солнцу**. Сопоставим теперь рассматриваемое начертание идеограммы *тянь* 天 с разнообразными начертаниями знака *чжэн* 正 (также взятыми из инскрипций на чжоуской ритуальной бронзе, в том числе и из обсуждаемой надписи на сосуде *Да Юй дин*)²⁹:



<i>тянь</i> 天 (大 + солнечный диск):	
<i>чжэн</i> 正 (止 + солнечный диск):	

Засим, утверждение о том, что в верхней части идеограммы *тянь* 天 изображено *именно* Солнце, может, по-видимому, считаться доказанным, тем более что вслед за анализом идеографии к такому же выводу склоняет и анализ фонетики. Как известно, **имя Бога в образе Солнечного Диска** звучало у древних египтян как **Jtn (Йтмен)**³⁰. У китайцев же оно звучало как ***T'ien** (древнее чтение идеограммы *тянь* 天)³¹. Вряд ли столь *точное фонетическое соответствие* в именовании *одного и того же божественного образа* вкупе с той исключительной ролью, которую он сыграл в религиях Амарны и древнего Китая, могло быть простой случайностью. Однако обратимся, наконец, к предикативу *вэй* 畏 / 威.

Ван Го-вэй, анализируя выражение *вэй тянь вэй* 畏天畏, акцентировал внимание на отчасти различающемся написании в нем двух иероглифов *вэй* 畏³². Го Мо-жо, также, по-видимому, полагая данное обстоятельство существенным, даже предлагал интерпретацию второго *вэй* 畏 как *вэй* 威³³. Не исключено, однако, что подобное предложение отталкивалось не столько от отмеченной разнописи двух знаков, сколько от известного параллельного места «Ши цзин» из литургического гимна «Во цзян», сопровождавшего жертвоприношение Вэнь-вану³⁴:

²⁹ Чжоу Фа-гао 周法高. Цзиньвэнь гулинь 金文詁林 (Свод комментариев к надписям на бронзе). Гонконг, 1974. С. 840.

³⁰ В более привычной для нас условной транскрипции XIX в. — Атен или Атон.

³¹ Karlgren B. Grammata Serica Recensa // BMFEA (Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities). No. 29. Stockholm, 1957. P. 104.

³² Цитирую по: Ли Сяо-дин 李孝定. Цзягу вэньцзы цзи-ши. С. 2909.

³³ Го Мо-жо 郭沫若. Лян Чжоу цзиньвэнь. Т. 6. С. 34.

³⁴ Мао ши 毛詩. Цз. 19.26. С. 152.

我其夙夜
畏天之威
于時保之

Я с утра до вечера
страшусь (*вэй* 畏) страхом (*вэй* 威) Господним (*тянь* 天), —
благодаря чему³⁵ сохраняю [прямыню своих путей].

Впрочем, *особенного* смысла подобного рода изыскания, видимо, не имеют, поскольку, как уже было сказано, идеограммы *вэй* 威 и *вэй* 畏 суть различные формы обозначения одного и того же предикатива.

Представленный выше материал со всей очевидностью свидетельствует о том, что словосочетание *вэй* и 威義 (畏義) было совершенно синонимично таким словосочетаниям, как *вэй* Тянь 畏天 и *вэй* Шан Ди 畏上帝 (威上帝). Не менее очевидно и то, что разнообразные, но весьма специфические дополнения предикатива *вэй* 畏 / 威 — **Атон** (*Тянь* 天), **Всевышний** (*Шан Ди* 上帝) и **Пастырь** (*И* 義) — представляют собой различные ипостасные имена одного и того же божества. Единственное отличие выражения *вэй* И 威義 / 畏義 («бояться Бога-Пастыря») от прочих его коррелятов состояло в той его грамматической особенности, что *только* и *именно* оно, — очень рано, по-видимому, превратившись в устойчивое словосочетание, — субстантивировалось до универсального именного значения «**богобоязненность**».

В этом своем *единственном* значении категория *вэй* и 威儀 фигурирует уже в надписях на западножюуской бронзе³⁶, где она впервые и засвидетельствована. Однако — в силу специфики соответствующих фразеологизмов и общей лапидарности инскрипций — последние, к сожалению, не могут служить тому доказательством³⁷. Другое дело — классические литературные источники, в которые данная категория, несколько не изменив своего смысла, из этих надписей быстро и благополучно перекочевала. Гораздо более информативные и разнообразные, они позволяют установить указанное значение с исчерпывающей определенностью, обеспечивая его достаточно прочной доказательной базой. Важнейшими среди такого рода источников являются «Ши цзин», «Шан шу» и «Цзо чжуань»³⁸. Выбор в рамках данной публикации —

³⁵ Юй ши 于時, согласно Чжэн Сюаню, следует понимать как союз юй ши 於是.

³⁶ На ритуальных сосудах разного типа (*дин* 鼎, *гуй* 簋, *пань* 盤) и колоколах *чжун* 鐘.

³⁷ Нельзя, разумеется, доказать с их помощью и общепринятые интерпретации *вэй* и 威儀 — такие как «устрашающий вид» или «способность внушать священный трепет». Дело в том, что в подобных надписях стандартной для словосочетания *вэй* и 威儀 является функция дополнения к сказуемому, в роли которого выступают довольно специфические предикативы, как, например, в выражении *бин вэй* и 秉威儀 «овладевать *вэй* и», «руководствоваться *вэй* и», «держаться *вэй* и». Приведу в качестве примера два варианта перевода одной и той же надписи с сосуда Шу Сяньфу гуй (см.: Го Мо-жо 郭沫若. Лян Чжоу цзиньвэнь цы даси. Т. 7. С. 132):

Шу Сяньфу Юй сказал: «Я, малое дитя, наследовал своему величественному родителю и, подражая прежним просвещенным предкам, начал стяжать просветленную благодать (*гун мин дэ*) и овладевать способностью внушать священный трепет (*бин вэй и*)» (Крюков В. М. Текст и ритуал. С. 229).

Шу Сяньфу Юй сказал: «Я, малое дитя, наследуя своему величественному родителю, подражаю прежним просвещенным предкам и, приобщаясь к прямым путям мудрых (*гун мин дэ* 共明德), руководствуюсь богобоязненностью (*бин вэй и* 秉威義)» (мой перевод. — А.И.).

Ввиду того, что в дальнейшем тексте такого рода надписей значение выражений, подобных *бин вэй* и 秉威儀, никак дополнительно не раскрывается, переводчикам не остается ни малейшей надежды доказать правильность предлагаемой ими трактовки входящего в их состав дополнения.

³⁸ В «Ши цзин» словосочетание *вэй* и 威儀 встречается 17 раз; в «Шан шу» — 2, в «Цзо чжуань» — 18. Во всех 37 случаях оно имеет одно и то же значение — «богобоязненность».

Уступая «Ши цзин» в плане древности источника и будучи равнозначным ему по частоте употребления категории *вэй* и 威儀, текст «Цзо чжуань» имеет в интересующем нас отношении и известные преимущества перед «Книгой Песен». Наряду с энциклопедической широтой представленного в памятнике материала и выдающимся литературным талантом его автора, это — прежде всего — свободная форма изложения, обеспечивающая несравненно большую ясность и однозначность текста, чем предельно лаконичные формы поэтического канона.

в качестве объекта исследования — именно текста «Цзо чжуань» обусловлен главным образом обеспечиваемой им простотой решения поставленной задачи.

В настоящей статье исследуются все случаи словоупотребления термина *вэй и* 威儀 в «Цзо чжуань»³⁹. В шести небольших в литературном отношении блистательных фрагментах насчитывается в общей сложности 18 случаев употребления данной категории (три из которых представляют собой цитаты из «Ши цзин»), а также два ее «аналитических определения», толкующих пару составляющих словосочетание *вэй и* 威儀 иероглифов в отдельности друг от друга (см. фрагменты 1 и 5). Филологическое толкование рассматриваемых источников по возможности сопровождается их более или менее широкой антропологической интерпретацией, по тонкому замечанию В.М. Крюкова, «принимающей в расчет не только их конкретное содержание, но и ту незримую духовную среду, которая их формировала»⁴⁰. В заключение приводятся некоторые соображения в пользу иньского происхождения исследуемой категории, попутно выявляющие в ее значении дополнительные довольно любопытные нюансы.

Итак, обратимся к тексту «Цзо чжуань».

1) 31-й год правления Сян-гуна (542 г. до н.э.)⁴¹:

衛侯在楚。 北宮文子見 令尹圍之威儀。 言於衛侯曰。 令尹似君矣。 將有他志。 雖獲其志。 不能終也。詩云。	Когда <i>вэйский</i> государь находился [с визитом] в Чу, Бэй-гун Вэнь-цзы, обратив внимание на [не подобающую статусу форму выражения] богобоязненности [чуским] <i>лин-инем</i> ⁴² Вэем, обращаясь к <i>вэйскому</i> государю, сказал: « <i>Лин-инь</i> [Вэй] подражает государю! — должно быть, [он] имеет соответствующие намерения. [Впрочем,] даже заполучив желаемое, [он] не сможет [обладать им] до конца [своих дней]. [Недаром] в „Песнях“ сказано:
---	---

³⁹ Об аутентичности текста «Цзо чжуань» см.: *Karlgren B. On the Authenticity and Nature of the Tso Chuan // Göteborgs högskolas årsskrift. V. XXXII. Göteborg, 1926. Liber 3. О надежности его датировки второй половиной IV в. до н.э. см.: Рубин В.А. О датировке и аутентичности «Цзо-чжуань» // Проблемы востоковедения. М., 1959. № 1. С. 78–85.*

⁴⁰ Крюков В.М. Текст и ритуал. С. 41.

⁴¹ Чунь-цю цзин чжуань цзи цзе 春秋經傳集解 («Весны и осени». Свод Канона и Комментария [Цзо-ши] с толкованиями). Цз. 19 // Сы бу бэй яо 四部備要 (Собрание текстов в четырех разделах). Шанхай, 1936. С. 294.

При обсуждении значений отдельных иероглифов — здесь и далее — приводятся их определения из ханьского словаря Сюй Шэня 許慎 «Шо вэнь цзе цзы» 說文解字 в издании: Шо вэнь цзе цзы у цэ Сюй Сюань дэн 說文解字五冊徐鉉等 («Объяснение простых знаков и истолкование сложных») в пяти книгах с добавлением толкований Сюй Сюаня). Шанхай, 1935.

⁴² *Лин-инь* 令尹 — высшая государственная должность в царстве Чу.

Казалось бы, в данной фразе категорию *вэй и* 威儀 вполне резонно было бы понимать в ее общепринятой трактовке «грозный вид», *каковой*, как легко можно предположить, напускал на себя *чуский* сановник в своем стремлении подражать государю. Однако же, как явствует из всего последующего текста и содержащихся в нем многочисленных цитат, это не так. По-видимому, под *наблюдаемой* Бэй-гуном Вэнь-цзы «**богобоязненностью**» (*вэй и* 威儀), демонстрируемой *лин-инем* Вэем, в данном случае имеются в виду какие-то *особые ритуальные жесты* (вроде воздетых к небу рук или очей) или *фигуры речи*, посредством которых цари (и только они) публично выражали свою богобоязненность. Поскольку богобоязненность любого другого человека, в том числе и самого высокопоставленного сановника, коренится *прежде всего* в его смиренной удовлетворенности собственным социальным статусом (что также явствует из дальнейшего повествования), публичные формы ее выражения должны были отражать и подчеркивать в первую очередь именно этот статус.

靡不有初.
鮮克有終.

終之實難.
令尹其將不免.
公曰.子何以知之.

對曰.詩云.
敬慎**威儀**.

惟民之則.
令尹**無威儀**.
民無則焉.
民所不則.
以在民上.
不可以終.

公曰.善哉.
何謂**威儀**

對曰.
有威而可畏
謂之**威**.

有儀而可象
謂之**儀**.

君**有君之威儀**.
其臣畏而愛之.
則而象之.
故能有其國家.
令聞長世.

臣**有臣之威儀**.
其下畏而愛之.
故能守其官職.
保族宜家.

順是以下.
皆如是.
是以

上下能相固也.
衛詩曰.

威儀棣棣.
不可選也.

„Не бывало таких, кто не получал бы [небесных повелений] в начале [своего царствования], [но] мало кому удавалось получать [их] в [его] конце!“⁴³

Конец [жизни] — воистину — [время] расплаты, — и *лин-инь* [тогда], наверняка, не избежит [заслуженной им] кары».

*Гун*⁴⁴ спросил: «Откуда Вы это знаете?»

[Его] собеседник ответил: «В „Песнях“ сказано:

„Благоговейно хранящий **богобоязненность** является образцом для народа“⁴⁵.

[Поскольку] *лин-инь* [Вэй] **не обладает** [истинной] **богобоязненностью**, — народ не обретет в нем „образца“. Если тот, кого народ не считает образцом, [и] оказывается главой народа, то [он, обычно,] не в состоянии оставаться им до конца [своих] дней».

Гун сказал: «Прекрасно! — [Но] что значит „[обладать] **богобоязненностью**“?»

[Его] собеседник ответил:

«[Тот, кто] **имеет** „**Страх** [перед *богом*-Пастырем]“, [сам] способен вызывать страх [у других], — *вот что* значит „[иметь] **Страх** [перед *богом*-Пастырем]“.

[Тот, кто] **имеет** „**бога**-Пастыря“, [сам] способен стать тем, за кем последуют [другие], — *вот что* значит „[иметь] **бога**-Пастыря“.

Когда государь **обладает богобоязненностью**, [сообразной статусу] государя, [одни его] подданные — **боятся**, а [другие] — **любят** его, считают [его] образцом и следуют за ним. Вот почему [такой государь] способен основать династию [и его] наставлениям внимают грядущие поколения.

Когда сановник **обладает богобоязненностью**, [сообразной статусу] сановника, [одни его] подчиненные — **боятся**, а [другие] — **любят** его. Вот почему [такой сановник] способен сохранять свой ранг, поддерживать [свой] род и содержать в порядке [свою] семью.

Рассуждая таким же образом о [все] ниже [и ниже] стоящих, во всех случаях [получим] ту же [картину]. Так, вследствие [*надлежащей богобоязненности каждого*] высшие и низшие оказываются способными поддерживать друг друга.

В „Песнях Вэй“ сказано:

„**Богобоязненность** вплетена в [нашу душу], — [от нее] невозможно освободиться“⁴⁶.

⁴³ «Ши цзин», ода № 255 «Тан» 蕩 (Мао ши 毛詩. Цз. 18.25. С. 137). См.: Приложение (1). (Здесь и далее — предлагаемый перевод цитируемого двустигхия «Ши цзин» комментируется в соответствующем разделе «Приложения».)

⁴⁴ *Гун* 公 — наследственный титул *вэйского* государя; высший ранг знатности в иерархии удельных правителей.

⁴⁵ «Ши цзин», ода № 256 «И» 抑 (Мао ши 毛詩. Цз. 18.25. С. 138). См.: Приложение (2).

⁴⁶ «Ши цзин», ода № 26 «Бо чжоу» 柏舟 (Мао ши 毛詩. Цз. 2.3. С. 11). См.: Приложение (3).

言君臣上下.父子. [Здесь] имеется в виду то, что государь и вассалы, высшие и низшие, отцы и дети, старшие братья и младшие братья, жители столицы и жители окраин, „большие“ и „малые“ — **все обладают „богобоязненностью“**⁴⁷.

兄弟.内外.大小.

皆有威儀也.

周詩曰.

朋友攸攝.

攝以威儀.

言朋友之道.

必相教訓以威儀.

В „Песнях Чжоу“ сказано:

„Помощники, осторожно ступая, затаили дыхание.

[Они] затаили дыхание от [глубокой] **богобоязненности**“⁴⁸.

[Здесь] имеется в виду *Установление [царских] помощников* об обязательном назидании друг друга [личным примером] **богобоязненности**.

周書數文王之德.

曰.

大國畏其力.

小國懷其德.

言畏而愛之也.

詩云.

不識不知.

順帝之則.

„Чжоу шу“, анализируя *хождение Вэнь-вана прямыми путями*⁴⁹, отмечает:

„Большие царства боялись его силы,

[а] малые царства восхищались его *прямыми путями*“⁵⁰. —

[Иначе] говоря, [одни] — **боялись**, а [другие] — **любили** его.

В „Песнях“ сказано:

„Не мудрствуя, не [стремясь их] постичь,

[он] следует откровениям⁵¹ Божиим [и — только!]“⁵².

⁴⁷ Эта фраза автора «Цзо чжуань», представляющая собой единственную верную трактовку цитируемого двустигии из оды «И», не была учтена ни комментаторской традицией «Ши цзин», ни его переводчиками на европейские языки, о чем свидетельствуют многочисленные примеры:

My dignified manner is mixed with ease,
And cannot be made the subject of remark.

(Legge J. The Chinese Classics. Vol. IV. P. II.
Hongkong-London, 1871. P. 38)

my dignified demeanour has been perfect,
you cannot measure it.

(Karlgren B. The Book of Odes // BMFEA. No. 16.
Stockholm, 1944. P. 179)

Вид величав мой, поступки разумны всегда —
В чем упрекнуть меня можно? Не знаю сама.

(Штукин А.А. Шицзин. М., 1957. С. 36)

Стоит ли обсуждать очевидную несовместимость подобных трактовок с рассматриваемым контекстом «Цзо чжуань»? Что касается словосочетания *вэй и* 威儀, то «богобоязненность» (а хоть бы и «страх Господень») оказывается здесь вообще едва ли не единственно возможным его значением. В самом деле, ну, не «достойные» же «манеры» или «величавый вид» одинаково присущи «высшим и низшим», «государю» и «простолюдину с окраины»?!

⁴⁸ «Ши цзин», ода № 247 «Цзи цзуй» 既醉 (Мао ши 毛詩. Цз. 17.24. С. 129). См.: Приложение (4).

⁴⁹ Здесь и далее я перевожу иероглиф 德 его исходным значением («ходить прямыми путями»), устанавливаемым в первой части настоящей статьи, с учетом того, что чжоусцы употребляли этот иньский предикатив преимущественно в именной функции.

⁵⁰ «Шу цзин», глава «У чэн» 武成 (Шан шу 尚書. Цз. 6.5. С. 38). В оригинале вместо иероглифа 國 «царство» используется знак 邦 того же значения.

⁵¹ Если в авторском тексте данного фрагмента «Цзо чжуань» иероглиф 則 則 (во всех шести случаях его употребления) имеет значение «образец» или «считать образцом», то в цитируемом двустигии «Ши цзин» он означает «закон» или «откровение». Более точным представляется второй вариант. В самом деле, если о «следовании **Законам** [Шан] Ди» (шунь Ди чжи цзэ 順帝之則) нельзя было бы сказать ничего сколько-нибудь определенного, то «следование Его **откровениям**» — очевидная парадигма шан-иньского мировоззрения. Постоянные гадания иньских владык о намерениях Шан Ди и получаемые в их результате **откровения** последнего представляют собой несомненное религиозное средоточие всей духовной жизни иньского общества. О том, что Божественный Промысел в процессе гадания именно **открывался**, красноречивее всего свидетельствует этимология иероглифа чжэнь 貞, введившего формулировку обращаемых к Шан Ди вопросов. Означая просьбу к божеству «открыть» одному ему ведомую истину, идеограмма чжэнь 貞 изображала не что иное, как «**открываемую** раковину» («раковина каури» 貝 + «инструмент [для её] **открывания**» 卜). Резонно предположить, что иероглиф 則 則, имеющий практически ту же этимологию (рядом с «раковиной каури» 貝 вместо *орудия ее вскрытия* бу 卜 в нем обнаруживается «нож» дао 刀, выполняющий, надо полагать, аналогичную функцию), в древности был вполне синонимичен знаку чжэнь 貞.

⁵² «Ши цзин», ода № 241 «Хуан и» 皇矣 (Мао ши 毛詩. Цз. 16.23. С. 123). См.: Приложение (5).

言則而象之也。

紂囚文王七年。
諸侯皆從之囚。
紂於是乎懼而
歸之。可謂愛之。
文王伐崇。再駕
而降爲臣。
蠻夷帥服。
可謂畏之。

文王之功。
天下誦而歌舞之。
可謂則之。
文王之行。
至今爲法。
可謂象之。
有威儀也。

故君子
在位可畏。
施舍可愛。
進退可度。
周旋可則。
容止可觀。
作事可法。
德行可象。
聲氣可樂。

動作有文。
言語有章。
以臨其下。
謂之有威儀也。

[Здесь] имеется в виду то, что, руководствуясь откровениями свыше, [Вэнь-ван всего лишь строго] следовал им⁵³.

[Когда] Чжоу продержал Вэнь-вана в заключении семь лет, все удельные князья отправились за ним в тюрьму. Тогда Чжоу испугался и освободил его. — [Вот почему] можно говорить, что [определенно существовали те, кто] **любил** его.

[Когда] Вэнь-ван, покарвав Чун и еще более усилившись, [тем не менее] изъявил покорность и продолжил служить [Чжоу], варвары *мань* и *и*, [испугавшись, сами] подчинились [ему]. — [Вот почему] можно говорить, что [определенно существовали и те, кто] его **боялся**.

Заслуги Вэнь-вана Поднебесная воспела в стихах и прославила в песнях и плясках. — [Вот почему] можно говорить, что его почитают за образец.

Хождение Вэнь-вана [*прямыми путями*]⁵⁴ к нашему времени обрело статус эталона. — [Вот почему] можно говорить, что за ним последовали.

— [Вот что] значит „**обладать богобоязненностью!**“!

Благодаря [богобоязненности] благородный человек, пребывая в должности, способен быть тем, кого **боятся**, а живя частной жизнью, способен быть тем, кого **любят**.

Вступая ли в должность, уходя ли в отставку, [он] способен задавать нормы [должного поведения]; верша [жизненный] круг, — способен служить образцом; обладая чувством собственного достоинства, — способен воодушевлять [окружающих]; занимаясь исполнением [каких-либо] обязанностей, — способен служить эталоном [должного отношения к ним]. *Ходя прямыми путями*, [он] способен быть [тем, за кем] следуют [другие]⁵⁵; общаясь [с окружающими], способен доставлять радость.

[Его] действия и поступки исполнены глубокого смысла, [а] речи и суждения — предельной ясности. Тем и оказывает [он] свое благотворное] воздействие на низших.

— *Вот что* значит „**обладать богобоязненностью!**“⁵⁶.

Представленный фрагмент позволяет сделать следующие важнейшие заключения относительно содержания категории *вэй* и *威儀*:

⁵³ Данное обстоятельство, свидетельствуя о том, что Вэнь-ван определенно «имел Бога-[Пастыря]» (*ю* и *有儀*) и естественный «страх перед Ним» (*ю вэй* *有威*), возвращает читателя к аналитическому определению «богобоязненности» в начале речи Бэй-гун Вэнь-цзы.

⁵⁴ Пропуск в предложении *Вэнь-ван чжи [дэ] син* 文王之[德]行 знака *дэ* 德 перед иероглифом *син* 行 очевиден из последующей экстраполяции качеств Вэнь-вана на качества «благородного человека», конкретно же — из фразы *дэ син кэ сянь* 德行可象 (см. следующее примечание). Не забудем и о том, что весь *мини*-фрагмент, касающийся Вэнь-вана, вводился фразой: «[И] Чжоу шу» шу *Вэнь-ван чжи дэ юэ* [逸]周書 數文王之德. 曰. — «„[И] Чжоу шу“, исследуя *прямые пути* Вэнь-вана, отмечает...».

⁵⁵ Фраза *дэ син кэ сянь* 德行可象, прямо корреспондирующая к фразе: *Вэнь-ван чжи [дэ] син* 文王之[德]行, отсылает также к встречавшейся ранее формулировке *ю и эр кэ сянь* 有儀而可象 «Имеющий „бога-Пастыря“» [сам] способен быть [тем, за кем] последуют [другие]».

⁵⁶ Заключительная фраза непосредственно корреспондирует к формулировке исходного вопроса *вэй-ского* правителя: *Хэ вэй вэй и* 何謂威儀 «Что значит „[обладать] богобоязненностью“?».

1. Как явствует из цитируемого в нем двустишия из оды «Бо чжоу» 柏舟 и соответствующего комментария к нему автора «Цзо чжуань», понятие *вэй и* 威儀 представляет собой **универсальную нравственную категорию**, обозначающую качество, укорененное в самой человеческой природе. Этим качеством в равной мере обладают «государь и его вассалы, высшие и низшие, отцы и дети, старшие братья и младшие братья, жители столицы и жители окраин, большие и малые».

Данное обстоятельство, как уже отмечалось (см. примеч. 47), практически полностью исключает все общепринятые трактовки категории *вэй и* 威儀, такие как «величавый (грозный) вид», «способность внушать священный трепет», “demeanor”, “dignity”, “dignified manner”, “dignified demeanour” и т.п. Представить себе «низших», «детей», «младших братьев», «жителей окраин» и «малых» в роли обладателей качества *вэй и* 威儀 в подобной его интерпретации совершенно невозможно.

2. Религиозная подоплека данной **нравственной категории** также не подлежит ни малейшему сомнению. Словосочетание *вэй и* 威儀 самым очевидным и непосредственным образом обозначает в рассматриваемом фрагменте **благоговейное отношение человека к Богу и его естественный страх перед Ним**. В своем пределе означенное отношение предстает как неуклонное следование Высшей Воле, что недвусмысленно засвидетельствовано в похвале, высказанной в адрес Вэнь-вана самим Богом: «Не мудрствуя, не [стремясь их] постичь, [он] следует откровениям Божиим [и — только!]». Из этого явствует, что, беспрекословно подчиняясь ведущему его Богу, основатель чжоуского дома относится к Нему не иначе как к своему *Пастырю*, которого он страшится и не мыслит себе ослушаться. Так, перевод понятия *вэй и* 威儀 словом «**богобоязненность**» оказывается не только абсолютно адекватным, но и едва ли не единственно возможным.

В связи с этим трудно, конечно, не обратить внимания на то примечательное обстоятельство, что родоначальник чжоусцев Вэнь-ван демонстрирует *в точности такое же* отношение к божественному откровению, что и родоначальник еврейского народа Авраам.

И сказал Господь Авраму: пойд из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, в землю, которую Я укажу тебе. И я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое; и будешь ты в благословение. Я благословлю благословляющих тебя, и злословящих тебя прокляну; и благословятся тебе все племена земные. **И пошел Аврам, как сказал ему Господь**; и с ним пошел Лот. Аврам был семидесяти пяти лет, когда вышел из Харрана. (Быт. 12. 1–4)

Бог сказал: возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; **и пойд** в землю **Мория** и там принеси его во всесожжение на одной из гор, о которой Я скажу тебе. **Авраам** встал рано утром, оседлал осла своего, **взял** с собою двоих из отроков своих и **Исаака, сына своего**; наколол дров для всесожжения, **и встав пошел на место, о котором сказал ему Бог**. (Быт. 22. 2–3)

По-видимому, можно с полной уверенностью утверждать, что описанное в представленных цитатах поведение Авраама вполне могло быть одобрено *его* Богом *в тех же в точности словах*, что и поведение Вэнь-вана: «Не мудрствуя, не [стремясь их] постичь, [он] следует откровениям Божиим [и только]». Но стоит ли этому удивляться? Разве различались вообще, хоть сколько-нибудь, роль, место и даже сам *характер памятования* обоих патриархов в обеих традициях?

Содержащееся в начале речи Бэй-гуна Вэнь-цзы *аналитическое определение* понятия «богобоязненность», абстрактно толкующее о том, *что значит: иметь Пастыря (ю и 有儀) и страх перед Ним (ю вэй 有威)*, оказывается применительно к Вэнь-вану совершенно конкретным объяснением причин его воцарения. В самом деле, обсуждаемый текст едва ли допускает какие-либо сомнения в бытовании четкого представления о том, что Вэнь-ван обрел беспрекословное подчинение народа и стал для него пастырем потому только, что сам беспрекословно подчинялся *собственному* Пастырю (Богу). Так же и страх перед ним со стороны пасомого им народа был всецело обусловлен лишь искренностью и глубиной его *собственной* богобоязненности. С тем же в точности явлением мы сталкиваемся и в религиозном мировоззрении древнего Израиля. Разве не потому еврейский народ так послушно следовал за Авраамом или Моисеем, что сами они — очевидным для этого народа образом — неотступно следовали за своим незримым *Пастырем*? И не потому ли народ этот так боялся их, что ясно видел их собственный неподдельный страх перед *Ним*?

О *единственности и сущностной идентичности* Бога Вэнь-вана и Бога Авраама уже вполне можно было бы и не упоминать — не будь необходимости в окончательном определении понятия *вэй и 威儀* как **религиозно-нравственной категории монотеистической религии откровения**.

3. О внутренних основаниях богобоязненности — в силу известного изоморфизма, присущего всему комплексу понятий и представлений древнего общества, — достаточно надежно можно судить по содержанию **внешней реакции на данное качество**. Последняя же, как явствует из текста, характеризуется *двумя чувствами*, которые богобоязненный человек вызывает у окружающих. Это чувства — **страха** перед ним и **любви** к нему. Мысль о том, что всякого богобоязненного человека *одна* часть людей — «**боятся**», а *вторая* часть — «**любит**», проводится автором столь четко и последовательно, что можно не сомневаться в том, что и сама «**богобоязненность**» отдельного человека как таковая представлялась ему покоящейся на аналогичных **внутренних основаниях «страха» и «любви»**. Надо полагать, по отношению к Богу. Но тогда и природа — несколько неожиданной — антиномии двух означенных чувств находит свое простое и очевидное объяснение: все лучшее в человеческой душе исполнено **любви** к Богу, тогда как все худшее в ней **страшится** Его. В этом — онтологические истоки аналогичной двойственности, которую, согласно тексту, демонстрирует общество в своем отношении к *богобоязненному человеку*, — когда лучшая часть этого общества **любит** его; а худшая — склонная, в силу недостатка богобоязненности, к греху и преступлению, — **боятся**.

Остается добавить, что совокупное единство **страха** и **любви** в душе отдельного человека — уже само по себе — недвусмысленно указывает на его отношение к Богу как к *Пастырю*. То же самое можно сказать и о народе, осознаваемом как аналогичное отдельному человеку целое, и — *потому уже* — в той же мере причастном как обсуждаемой двойственности чувств, так и связанному с ней соответствующему отношению к Богу. В самом деле, чем больше «*паршивых овец*», вроде чуского сновника Вэя, в таком народе обнаруживается, тем определеннее сам он оказывается *паствой*.

4. Кроме означенных выше **внутренних** оснований, *богобоязненность*, как всякая религиозно-нравственная категория, нуждается в наличии *также и внешних* точек опоры, призванных постоянно удостоверять актуальность существующей системы общественной религиозно-нравственной коммуникации. На данное обстоятельство

обращает внимание соответствующая цитата из оды «Цзи цзуй» 既醉 и комментариев к ней автора «Цзо чжуань», поминающий «Установление [царских] помощников об обязательном назидании друг друга [личным примером] богобоязненности».

Однако при всей своей очевидной необходимости всякая внешняя акцентуация живого религиозного переживания чревата неизбежным снижением его остроты, а вслед за тем и искренности — с реальной перспективой профанации или даже полной утраты его религиозного содержания. Собственно, с указания на данную проблему и начинался обсуждаемый фрагмент. Я имею в виду исходное замечание Бэй-гуна Вэнь-цзы об отсутствии у первого сановника Вэя истинной богобоязненности. На чем же основывалось столь категоричное заключение? — Да, вероятно, на том, что вместо того, чтобы демонстрировать свое благоговение и страх совершить какую-либо оплошность перед назначившим его на высшую в стране должность государем (что — *единственное* — могло бы свидетельствовать о его *искренней* богобоязненности), *лин-инь* Вэй, по-видимому, позволил себе выражать страх перед *самим* Тянем (Шан Ди), выглядевший в глазах окружающих, кроме прочего, еще и вопиюще лживым. Ведь всем присутствовавшим при этом доподлинно было известно, что Тянь (Шан Ди) отдает свои повеления *одному только* царю, который *один только* и может страшиться Его гнева в случае их ненадлежащего исполнения. Сановник же, позволявший себе выражать свою богобоязненность в столь несообразной форме, тем самым, по сути, признавался в отсутствии у него *оной как таковой*.

5. Понятно, что богобоязненность всякого члена иерархического социума — от государя до последнего «простолюдина с окраины» — должна проявляться главным образом в его поведении по отношению к вышестоящему и нижестоящему и потому *в формальном отношении* жестко детерминироваться социальным статусом индивида. По *сути* же и по *мере* своей богобоязненность никак, конечно, от социального статуса не зависит. (В самом деле, «простолюдин с окраины», почитающий родителей и заботящийся о детях, благоговеющий перед мелким своим начальником и добросовестно исполняющий все его распоряжения, очевидно, *богобоязнен* не меньше, чем государь, столь же добросовестно выполняющий повеления Бога и должным образом заботящийся о своем народе, и — гораздо больше, чем тот же государь, — пренебрегающий своими обязанностями.) Это, собственно, и позволяло **богобоязненности *вэй и* 威儀** служить одним из важнейших консолидирующих оснований теократического общества и государства. Вывод автора «Цзо чжуань» о том, что *лишь* «вследствие [*должной* богобоязненности *каждого*] высшие и низшие оказываются в состоянии поддерживать друг друга» (а, вместе с тем, и весь существующий миропорядок), обоснован им в высшей степени убедительно и последовательно.

Понятно также, сколь большое значение при этом имела богобоязненность, демонстрируемая представителями высшего сословия, — ведь *именно* «ее посредством» предполагалось «оказывать [благотворное] воздействие на низших». Вот почему формы проявления богобоязненности благородного человека раскрываются (в финале фрагмента) так подробно и всесторонне. Что же касается форм, в которых богобоязненность проявляется у простолюдинов (в данном контексте не упоминаемых), то они достаточно ясно обнаружат себя в одном из отрывков, рассматриваемых ниже.

6. Важнейшим во всем обсуждаемом фрагменте, несомненно, является пассаж, посвященный Вэнь-вану, не только подтверждающий факт наличия неразрывной взаимосвязи между категориями *вэй и* 威儀 («богобоязненность») и *дэ* 德 («хождение прямыми путями»), но и позволяющий исчерпывающим образом прояснить ее характер в онтологическом отношении.

Согласно тексту, при попытке разобраться в причинной и сущностной подоплеке морально безупречного поведения Вэнь-вана (его «*хождения прямыми путями*») автор «Чжоу шу» 周書 обнаруживает одни лишь доказательства его богобоязненности, свидетельствуемой соответствующим отношением к нему со стороны окружающих стран. Цитирующий же его автор «Цзо чжуань» дополнительно подчеркивает данное обстоятельство, обобщая цитату «Чжоу шу» в стандартной для всего рассматриваемого фрагмента формулировке «[одни] — **боялись**, [а другие] — **любили** его» (*вэй эр ай чжи е 畏而愛之也*), со всей определенностью указывающей на **богобоязненность** человека, *таковые чувства* вызывающего. Дабы исключить в данном вопросе всякое недопонимание, он добавляет, сверх того, рассуждение аналогичного содержания, касающееся уже не стран, а *непосредственно* людей. (Здесь *отдельного* внимания, конечно, заслуживает обнаруживающееся в нем ясное представление о том, что богобоязненность отнюдь не является исключительным свойством и достоянием просвещенных жителей древнекитайских царств, но определенно знакома даже варварам *мань* 蠻 и *и* 夷.) Таким образом, безупречное в *моральном отношении* поведение Вэнь-вана (его «**прямые пути**» 直德) на поверку оказывается оборотной (внешней) стороной его исключительной **богобоязненности**. В более общем виде вывод из всего вышеизложенного сводится к следующему: *как таковое* наличие богобоязненности (от природы присущей всякому человеку) *в силу фундаментального принципа свободы воли* вовсе не гарантирует безупречного в этическом отношении жизненного пути ее обладателя, но безупречный в этическом отношении жизненный путь однозначно предполагает наличие в его основании **истинной богобоязненности**.

Так устанавливается несомненная **первичность категории вэй и 威儀 по отношению к категории дэ 德**. И хотя ничего удивительного в этом, конечно, нет, а нелепость обратного предположения вполне очевидна (**хождение человека прямыми путями** едва ли способно порождать в нем **богобоязненность**), важность данного вывода (в *историческом* аспекте) трудно переоценить. Дело в том, что с самого начала Западного Чжоу в надписях на ритуальной бронзе наряду с упоминаниями о том, что **прямые пути дэ 德** были «впервые ниспосланы» Вэнь-вану и У-вану непосредственно *Тянем* 天 или *Шан Ди* 上帝, встречаются *также* обращенные к духам предков многочисленные мольбы частных лиц *о ниспослании* им *аналогичного дара*, мольбы — очевидно абсурдные, поскольку **прямые пути**, как явствует из обсуждаемого фрагмента, обретаются отнюдь не мольбами, а соответствующими волевыми усилиями и устремлениями самого человека. Именно последние, обусловленные силой и глубиной его *собственной богобоязненности*, и «вознаграждаются» **прямотой** «даруемых» человеку **жизненных путей**. Излишне говорить, что *пути* эти лишь поверхностному взгляду *неофита* могли казаться *вознаграждением* или *полученным свыше даром*. Неужели Вэнь-ван, который, «не мудрствуя, не [стремясь их] постичь, следовал откровениям Божиим [и только]», прошел свою жизнь **прямыми путями дэ 德** не в силу *этой своей волевой и осознанной позиции*, а потому лишь, что *таковые были дарованы ему свыше*?! Если уж сама «вольтова дуга» **богобоязненности**, рождающаяся и сущая в *разрыве между* «страхом» и «любовью» внутри всякого человеческого сердца, — *ни откуда и ни кем* в него не привносится, то, тем паче, не являются трансцендентными и те жизненные **пути**, которые человек *сам себе выбирает*, — в том числе и **прямые**. Из сказанного следует, что — выдающие крайне слабое понимание предмета — мольбы ритуальных надписей о ниспослании их авторам **прямых путей дэ 德** (обнаруживаемые уже в самых ранних чжоуских источниках) свидетельствуют об очевидном декадансе религиозного мировоззрения, центральны-

ми понятиями которого, наряду с именами Божиими *Шан Ди* 上帝, *Тянь* 天, *И* 義, *Шэнь* 神 и др., являлись такие категории, как **богобоязненность** (*вэй* 威儀) и **хождение прямыми путями** (*дэ* 德). И это был декаданс отнюдь не чжоуской религиозной традиции.

2) 5-й год правления Инь-гуна (718 г. до н.э.)⁵⁷:

五年.春.公將
如棠觀魚者.
臧僖伯諫曰.
凡物不足
以講大事.
其材不足
以備器用.
則君不舉焉.
君將納民
於軌物者也.
故講事
以度軌量
謂之軌.
取材
以章物采
謂之物.
不軌不物.
謂之亂政.
亂政亟行.
所以敗也.

Весной пятого года [своего правления] *гун* вознамерился отправиться в Тан понаблюдать за [тамошней] ловлей рыбы.

Цзан Си-бо, отговаривая [*гуна*], сказал:

«Поскольку **система категорий [рыбной] ловли**⁵⁸ не годится для разъяснения [народу основного смысла] жертвоприношений⁵⁹, [а] предмет *данного* промысла не годится для изготовления *фурнитуры* воинских бунчуков и знамен⁶⁰, — государь не [должен] в этом участвовать!

Государь должен приобщать [свой] народ к **системе категорий Закона**.

⁶¹Разъяснение [народу основного смысла] жертвоприношений осуществляется посредством *строгого* соблюдения [государем всех существующих] законов и ограничений. — [Вот что] называется „**Законом**“. Выбор *надлежащих* предметов промысла осуществляется на основе [их] *четкой* градации по категориям и видам. — [Вот что] называется „**системой категорий**“.

[Когда же в стране] нет ни **Закона**, ни **системы категорий**, это называется безалаберным управлением. Безалаберное управление, стремительно прогрессируя, ведет к гибели [государства].

⁵⁷ Чунь-шо цзин чжуань цзи цзе 春秋經傳集解. Цз. 1. С. 51.

⁵⁸ Несколько неожиданное, в силу редкого использования, значение иероглифа *фань* 凡 — «искусство ловли (охоты)» — вполне надежно подтверждается совокупностью следующих определений «Шо вэнь цзе цзы»:

凡: 最括也	<i>фань</i> 凡 означает <i>цзуй ко</i> 最括 («искусство ловли из укрытия»)
最: 犯而取也	<i>цзуй</i> 最 означает «хватать (<i>цзуй</i> 取), нападая из укрытия (<i>фань</i> 犯)»
犯: 侵也	<i>фань</i> 犯 означает «напасть из укрытия» (букв. «притаившаяся собака»)
括: 絜也	<i>ко</i> 括 означает <i>се</i> 絜 («искусство»)
絜: 巧也	<i>се</i> 絜 означает «мастерство / искусство»

Лишь такое понимание иероглифа *фань* 凡 позволяет обнаружить замечательную антиномию *фань у* 凡物 «система категорий **ловли**» — *гуй у* 軌物 «система категорий **Закона**», на обыгрывании которой строится вся вводная часть сентенции Цзан Си-бо.

⁵⁹ Под «важнейшими (великими) делами» *да ши* 大事, как явствует из отрывка, который будет рассмотрен ниже (13-й год правления Чэн-гуна), автор «Цзо чжуань» имеет в виду две разновидности государственных жертвоприношений — жертвоприношения, связанные с годовым циклом и военными действиями (см. Примеч. 82, 83).

⁶⁰ Согласно толкованию Ду Юя, слово *цай* 材 «материал / сырье» (в моем переводе — «предмет *промысла*») здесь подразумевает упоминаемые далее в тексте субпродукты животного происхождения, а именно «кожи, шкуры, зубы, бивни, кости, рога, хвосты и перья» (材. 謂皮革 齒牙 骨角 毛羽也). Слово-сочетание *ци юн* 器用, по мнению того же Ду Юя, означает «воинские и государственные атрибуты» (器用. 軍國之器). Однако, как явствует из дальнейшего текста, оно здесь, скорее всего, имеет в виду *исключительно* воинские бунчуки и знамена. Поскольку последние были, несомненно, сделаны из ткани, означенное выше «сырье», по-видимому, предназначалось для изготовления каких-то дополнительных элементов их *фурнитуры*.

⁶¹ Начинаящее данное предложение слово *гу* 故 («поэтому») оставляет впечатление позднейшей вставки, поскольку само это предложение не только не связано с предыдущим какой бы то ни было причинно-следственной связью, но, напротив, явно продолжает его, раскрывая смысл фигурировавшего в нем слово-сочетания *гуй у* 軌物 («система категорий Закона»).

故春蒐
夏苗
秋獮
冬狩。
皆於農隙
以講事也。

三年而治兵。
入而振旅。
歸而飲至。
以數軍實。
昭文章。
明貴賤。
辨等列。
順少長。
習威儀也。
鳥獸之肉。不登
於俎。皮革。齒牙。
骨角。毛。羽。不登
於器。則公不狩。
古之制也。
若夫山林川澤
之實。器用之資。
阜隸之事。
官司之守。
非君所及也。

Потому-то, [охотясь] весной, [государь] выбирает [живность, не ожидающую потомства]⁶²; летом — [дичь, наносящую урон] урожаю; осенью — [ту, что можно преследовать] по следу⁶³; [и лишь] зимой охотится [на все без разбору]⁶⁴. [При этом] все [виды царской охоты осуществляются строго] в промежутках между этапами сельскохозяйственных работ⁶⁵, что и проясняет [для народа основной смысл] жертвоприношений.

Раз в три года [в стране] проводятся учения армии. Отправляясь [на них, воины] совершают жертвоприношения во спасение войск⁶⁶, а возвращаясь, возносят [предкам благодарственные] винные жертвы⁶⁷ и перечисляют [им свои] ратные достижения. [Таким образом,] выставляя бунчуки и знамена [командировавших их владений]⁶⁸, четко разделяясь на благородных и простолюдинов, строго различаясь рангом и местом в строю, занимая места, предписанные младшим и старшим, — [воины, *кроме прочего,*] **утверждаются в богобоязненности.**

Когда мясо *всякой* живности не возносится на столы предложения, [а ее] кожа *или* шкура, зубы *или* бивни, кости *или* рога, хвост *или* перья не водружаются на воинские бунчуки и знамена, — правитель не охотится [на нее]⁶⁹. Это — древний Закон.

[И, вообще,] что касается *всего* добываемого в горах, лесах, на реках и болотах, [включая и добычу] сырья для [изготовления] воинских бунчуков и знамен, то [все] это — занятия простолюдей и компетенция чиновников, а не то, в чем принимает [личное] участие государь».

⁶² Поскольку рыба весной откладывает икру, намерение Инь-гуна принять участие в весенней рыбалке очевидно обнаруживает свою противозаконность.

⁶³ В начертании *сяочжуань* знак *сянь* 獮, глухо определяемый в «Шо вэнь цзе цзы» как «осенняя охота», содержит наряду с ключевым элементом «собака» 犬 идеограмму *си* 𠂔 с предикативным значением «прикладывать печать; оставлять отпечаток». Данное обстоятельство и позволяет дать, как представляется, более точную его интерпретацию, предложенную в переводе.

⁶⁴ В целом представленная трактовка фразы не выходит за рамки комментария Ду Юя.

⁶⁵ Таким образом, и с этой точки зрения желание Инь-гуна съездить на рыбалку весной (в разгар полевых работ) также не находит себе оправдания.

⁶⁶ Иероглиф *чжэнь* 振 трактуется в «Шо вэнь цзе цзы» как *цзюй цзю* 舉救 «жертвоприношение во спасение кого-л.» или «жертвоприношение с целью получения поддержки свыше». Соответственно, *чжэнь люй* 振旅 означает «жертвоприношение во спасение войск».

⁶⁷ Как уже говорилось (см. примеч. 59), жертвоприношения, связанные с военными действиями, являлись одним из двух важнейших государственных дел *да ши* 大事, о необходимости разъяснения народу смысла которых и толкует вся сентенция Цзан Си-бо.

⁶⁸ Ду Юй поясняет словосочетание *вэнь-чжан* 文章 выражением *цзюй-фу цзин-ци* 車服旌旗, которое может быть понято двояко (в зависимости от значения в нем слова *фу* 服). Во-первых, как перечень разновидностей царских пожалований — «колесницы, **платья (фу 服)**, бунчуки и знамена» («бунчуки и знамена» в таком случае приходится понимать как родовые штандарты). Во-вторых, как опознавательные знаки воинских соединений удельных владетелей, «устанавливаемые на колесницах штандарты *тех или иных вассальных владений (фу 服)*». Последние, как известно, подразделялись на пять концентрических зон, окружавших царское владение. Не без серьезных колебаний я склоняюсь ко второй интерпретации.

⁶⁹ Имеется в виду **весна**, когда вся фауна (*няо-шоу* 鳥獸) обзаводится потомством и на ее промысел издревле налагался строжайший запрет. В такое время ни мясо, ни субпродукты животного происхождения не должны были использоваться в ритуальных или государственных нуждах, чем подчеркивалось непреходящее значение данного запрета. Что касается непосредственно рыбы, то очень трудно представить себе какие-либо рыбные субпродукты (?) в качестве украшения воинских бунчуков и знамен, хотя сама рыба — как известно из текста «И ли» 儀禮 — являлась стандартной жертвой и систематически «возносились на столы предложения».

公曰。 Гун, [продолжая упорствовать,] сказал:
 吾將略地焉。 «Я намереваюсь совершить [лишь] инспекционную поездку, по
 遂往陳魚 ходу следования включающую рыбный промысел [в Тан], и до-
 而觀之。 смотреть его».
 僖伯稱疾不從。 [Тогда Цзан] Си-бо, сказавшись больным, не последовал за [царем].

Настоящий фрагмент позволяет выявить *универсальную форму*, в которой проявляется богобоязненность всякого члена архаического социума, хотя на первый взгляд речь в нем идет о двух довольно частных случаях ее проявления.

В лаконичном контексте, повествующем о воинских учениях, раскрывается представление о **богобоязненности воинов**. Из него, в частности, следует, что воинская дисциплина, состоящая в строжайшем исполнении множества перечисляемых в тексте уставных предписаний, является не только (а видимо, — и не столько) исполнением долга воинов перед царем, сколько — перед сферой сакрального: с жертвоприношения Богу (см. примеч. 80, 84) их учения начинаются и жертвоприношением предкам и отчетом перед ними заканчиваются. Таким образом, обыкновенная *воинская дисциплина* неожиданно оказывается... *формой проявления богобоязненности воинов*.

При этом сразу становится понятно, что и представление о **богобоязненности царя** (от которого *столь же по-военному жестко* требовалось неукоснительное соблюдение всех законов и повелений Неба) идеально укладывается в *ту же в точности* форму, обнаруживающую *тем самым* очевидные признаки универсальности. Во всяком случае, нарушение *дисциплины воинами* или *царем* чревато абсолютно тождественными (типологически идентичными) последствиями в соответствующей сфере компетенции. В самом деле, если воины, утратив «богобоязненность», начинают пренебрегать исполнением царского закона (четких предписаний воинской службы), то составленная из них армия приходит в расстройство. Если же царь, утратив «богобоязненность», начинает нарушать Законы Неба, — приняв, к примеру, весной участие в рыбной ловле, *самим Небом* в этот сезон *запрещенной* (см. примеч. 62, 65, 69), — в расстройство приходит *вся страна*.

3) 13-й год правления Чэн-гуна (578 г. до н.э.)⁷⁰:

公及諸侯朝王。 [После того, как луский] гун вместе с [другими] князьями
 遂從劉康公。 представился государю, [он] последовал за *луским* Кан-гуном и
 成肅公會晉侯 *чэнским* Су-гуном — [с тем чтобы], соединившись с [войсками]
 伐秦。 *цзиньского* царя, напасть на княжество Цинь.

Когда [во время общего жертвоприношения перед походом]
 成子受賑于社。 *чэнский* правитель получил сырое мясо с алтаря *Шэ*⁷¹, [он] не
 不敬。 проявил [должной] почтительности [к ритуалу]⁷².

劉子曰。 *Луский* правитель [тогда] сказал:

吾聞之。民受 «Я слышал, что люди, получая [свое] место между Небом и
 天地之中以生。 Землей⁷³ вместе с рождением, называют это „[получением] ман-
 所謂命也。 дата [на жизнь]“⁷⁴.

⁷⁰ Чунь-цю цзин чжуань цзи цзе 春秋經傳集解. Цз. 13. С. 199.

⁷¹ См. примеч. 84 и 87.

⁷² По-видимому, *чэнский* правитель *просто* отказался вкушать его.

⁷³ Выражение *тянь ди чжи чжун* 天地之中 «срединное положение между Небом и Землей», или *просто* «место между Небом и Землей», означает сферу обитания всего живущего и синонимично не только понятие *мира* как *обители жизни*, но и самому понятию «жизнь». Сказать: «я занимаю место между Небом и Землей» — то же, что сказать: «я живу». До своего рождения и после своей смерти человек находится вне сферы *тянь ди чжи чжун* 天地之中.

⁷⁴ Так, в представлении о даруемой каждому отдельному человеку жизни — *шэн мин* 生命 — обнаруживается тот же самый *план рассмотрения*, что и в представлении о даруемом царю праве на цар-

是以有動作禮義
威儀之則。
以定命也。
能者養之以福。
不能者敗以取禍。

是故君子動禮。
小人盡力。

動禮莫如致敬。
盡力莫如敦篤。

Поэтому, располагая ритуалом и чувством долга, [они долж-
ны] действовать⁷⁵, [являя] образец **богобоязненности**, — с тем
чтобы сохранить [этот *дарованный свыше*] мандат⁷⁶.

Человек одаренный, пестуя в себе **богобоязненность**⁷⁷,
приобретает поддержку свыше⁷⁸; человек же посредственный,
отбрасывая [ее], навлекает [на себя] отказ в [таковой] под-
держке⁷⁹.

Имея все это в виду, люди благородные действуют посредст-
вом ритуала, а люди простые — посредством приложения уси-
лий.

Среди действий ритуала — нет лучшего, чем выражение
почтительности; а среди [объектов для] приложения усилий —
нет лучшего, чем соблюдение верности.

ствование — *Тянь мин* 天命. Логика данного явления проста и понятна: если царь царствует, — значит Бог дал ему «мандат на царствование»; если человек родился, — значит Бог дал ему «мандат на жизнь». Та же параллель — в *той же* терминологии доктрины божественного мандата — обнаруживается и в «Ши цзин» в первых строфах оды «Тан» 蕩 (Мао ши 毛詩. Цз. 18.25. С. 137), гласящих, что бог Тянь 天 «повелевает» (*мин* 命) как «бесчисленным народом» (*чжэнь-минь* 烝民), так и всем «множеством его правителей» (*до-би* 多辟). Таким образом, источником обеих разновидностей обсуждаемых повелений (человеку — родиться; царю — царствовать) является один и тот же божественный Субъект, под каким бы из множества своих ипостасных имен он ни фигурировал в том или ином древнем тексте — *Тянь* 天, *Шан Ди* 上帝 или *Шэнь* 神 (см. примеч. 84).

⁷⁵ В данной фразе две следующих друг за другом пары иероглифов перепутаны местами. Знаки *дун цзо* 勳 и *ли* 勳 следует читать: *ли* и *дун цзо* 禮義勳, что справедливо отмечает «Указатель к „Чунь-цю“ и [трем ее] комментариям» (Чунь-цю цзин чжуань иньдэ 春秋經傳引得. Шанхай, 1983. С. 234).

⁷⁶ Появление в данном контексте словосочетания *дин мин* 定命 служит дополнительным доказательством справедливости представленной трактовки «рождения» как «получения мандата на жизнь». Дело в том, что проблема *дин мин* 定命 — «сохранения» царем полученного им «мандата на царствование» — являлась одним из важнейших средоточий древнекитайской религиозно-политической мысли, начиная с западночжоуской эпиграфики, древнейших глав «Шан шу», *Гимнов* и *Великих од* «Ши цзин». Если рождение человека *действительно* рассматривалось в рамках *той же* доктрины «высочайших повелений», что и получение власти царем (*иэнь мин* 生命 — *Тянь мин* 天命), то и представление об условиях «сохранения *однажды полученного* мандата» (*дин мин* 定命), *также* оказываясь универсальным, должно было *автоматически* занять в этом рассмотрении свое *стандартное* место, о чем и свидетельствует обсуждаемый контекст. Короче говоря, как царю надлежало посредством достойного правления постоянно оправдывать полученный им мандат на царствование, так обычному человеку полагалось надлежащим поведением постоянно оправдывать полученный им мандат на *саму* жизнь.

⁷⁷ Ду Юй справедливо полагает, что местоимение *чжи* 之 заменяет здесь *именно* словосочетание *эй* 威儀 «богобоязненность»: *養威儀以致福* («пестовать **богобоязненность**, чтобы снискать поддержку свыше»).

⁷⁸ Иероглиф *фу* 福, обыкновенно переводимый маловразумительным словом «счастье», имеет, согласно «Шо вэнь цзе цзы», гораздо более точное и осмысленное значение — «помощь, *ниспосылаемая* свыше» (福: 祐也).

⁷⁹ Поскольку иероглиф *хо* 禍 является антонимом иероглифа *фу* 福, в его указанном в предыдущем примечании значении, я и перевожу его соответствующим образом, тем более что «Шо вэнь цзе цзы» предоставляет для этого все необходимые формальные основания:

禍: 害也	<i>Хо</i> 禍 это — вред (ущерб, бедствие, гибель и т.п.)
神不福也	это — [то, что случается, когда] Бог не оказывает поддержки

Я отказываюсь от традиционного перевода иероглифов *фу* 福 и *хо* 禍 словами «счастье» и «несчастье» ввиду их очевидной непригодности для передачи идеи *того* или *иного* варианта божественного воздаяния, жестко обусловленного поведением человека, — идеи, составляющей саму суть данных категорий.

敬在養神。
篤在守業。
國之大事。
在祀與戎。

祀有執爨。
戎有受脔。
神之大事也。

今成子惰。
弃其命矣。
其不反乎。

Почтительность обитает в служении Богу⁸⁰, а верность — в сохранении профессии отца⁸¹.

Важнейшие дела государства это — жертвоприношения годового цикла⁸² и жертвоприношения, связанные с военными действиями⁸³.

При жертвоприношениях годового цикла [их участники] держат в руках жареное мясо; при жертвоприношениях же, связанных с военными действиями, принимают сырое мясо [с алтаря *Шэ*]⁸⁴, — [в этих ритуалах реализуется] максимально возможная связь⁸⁵ [человека] с Богом⁸⁶.

Ныне *чэнский* правитель, проявив неуважение⁸⁷ [к Богу, тем самым] пренебрег [своим] мандатом [на жизнь]! — Он не вернется [из похода на Цинь]!»

⁸⁰ По поводу перевода иероглифа *шэнь* 神 словом «Бог» см. примеч. 54 в части I наст. статьи, а также примеч. 84 в части II (ниже).

⁸¹ Под «сбережением дела отцов» здесь имеется в виду передаваемая из поколения в поколение профессиональная деятельность простонародья. Смысл всего данного пассажа довольно прост: богобоязненность в равной мере присуща всем людям — как благородным, так и простым, — различны лишь формы ее проявления. Если богобоязненность благородных людей находит свое выражение в глубокой и искренней почтительности к ритуалу, то богобоязненность простолюдинов — в их преданности (верности) делу (профессии) своих отцов и дедов. Вспомним о воинской дисциплине, трактовавшейся как форма проявления богобоязненности воинов.

⁸² *Сы* 祀 — постоянные жертвоприношения годового цикла — определяются в «Шо вэнь цзе цзы» как «жертвоприношения, не имеющие конца» (祀: 祭無已也).

⁸³ Как явствует из последующего текста, знак *жун* 戎 — наряду со всеми своими известными значениями — означал еще и «жертвоприношения, связанные с военными действиями».

⁸⁴ То обстоятельство, что при сопровождающем выступлении в военный поход жертвоприношении *жун* 戎 принятие его участниками сырого мяса с алтаря *шэ* 社 объявляется в тексте ритуалом, в котором реализуется максимально достижимая связь человека с «Богом» (*Шэнь* 神), ставит под большое сомнение общепринятую интерпретацию данных алтарей как алтарей Земли. В самом деле, божество *Шэнь* 神 не только никак не связано с природой земли, но *определенно* является «небесным» (см. примеч. 54 части I наст. статьи). Сюй Шэнь называет его «тянущим все сущее вверх» и прямо отождествляет с *Тянем* 天, что в полной мере подтверждается и рассматриваемым контекстом, согласно которому бог *Шэнь* 神 является сувереном «мандата на жизнь» (*шэнь мин* 生命) для всякого человека. Покойные предки (при всем к ним почтении) ни в коем случае не могли выступать в подобной роли по отношению к своим потомкам. По-видимому, и выразительная специфичность *самой жертвы* — сырое мясо — также исключает возможность истолкования данного жертвоприношения как адресованного духам предков его участников. Вот почему омонимичность слова *шэнь* 脔 («сырое жертвенное мясо») и божественного имени *Шэнь* 神, может стать, не лишена известного *физического* смысла.

Что касается самого знака *шэ* 社, то, по Сюй Шэню, его значение — «Владыка Земли» (社: 地主也). Данное определение, однако, вовсе не так однозначно, как это принято считать; а его указанное понимание, быть может, самое натянутое из всех возможных. Дело в том, что «владыка» («хозяин») — это довольно позднее значение идеограммы *чжу* 主, изначально *изображавшей* и *означавшей*, согласно тому же Сюй Шэню, не что иное, как «светильник» (主: 燈中火主也). Так что и его определение 社: 地主也, скорее всего, говорит о «Светильнике Земли», а не о ее «Владыке». Если это так, то иероглиф *шэ* 社, по-видимому, оказывается обозначением еще одного имени Бога (несомненно, *небесного*), означая вместе с тем и жертвоприношение, надо полагать, *именно* Ему (а не кому-то другому, вроде *Духа полей*, божества Земли *Хоу-ту* или покойных предков).

⁸⁵ Иероглиф *цзе* 節 означает, по Сюй Шэню, «сочленение бамбука» (節: 竹約也) — его так хорошо всем известный «сустав», прочнейшим образом «связывающий» (約: 纏束也) знаменитые *коленца* растения. Вот почему за иероглифом *цзе* 節 — среди прочих — утвердилось также и метафорическое значение «прочнейшей (нерасторжимой) связи».

⁸⁶ См. примеч. 84.

⁸⁷ Иероглиф *до* 惰 определяется в «Шо вэнь цзе цзы» как *бу цзин* 不敬 «непочтительность (неуважение, дерзость)».

Собственно, именно фраза *цзинь Чэн цзы до* 今成子惰 («Ныне *чэнский* правитель проявил неуважение [к Богу]») вкупе с предшествующей ей фразой *жун ю шоу шэнь* 戎有受脔 («при жертвоприношениях, связанных с военными действиями, принимают сырое мясо [с алтаря *Шэ*]») и позволяет предполагать, что правитель владения *Чэн*, получив сырое мясо с алтаря *Шэ*, не стал его есть (см. примеч. 72).

Итак, **человеческая жизнь**, в силу упоминавшегося уже изоморфизма системы древних представлений, трактуется в рамках той же самой доктрины божественных повелений, что и **царская власть**. В соответствии с ней всякий **человек** (в той же мере, что и царь в отношении собственной власти) обременен необходимостью решения *универсальной проблемы* — **сохранения полученного свыше мандата** (*применительно к человеку* — мандата на саму жизнь). Решение это, по мнению автора «Цзо чжуань», также достигается вполне *универсальным способом* — посредством «пестования в себе **богобоязненности** (*вэй и 威儀*)», которая одна только и способна обеспечить человеку *жизненно необходимое* божественное благоволение. В чем заключается и чем различается «пестование в себе богобоязненности» для людей «благородных» и «простых», изложено в последующем тексте едва ли не с математической логикой и точностью:

Люди благородные **действуют посредством ритуала**,
а люди простые — **посредством приложения усилий**.
Среди **действий ритуала** нет лучшего, чем выражение **почтительности**;
а среди [объектов для] **приложения усилий** нет лучшего,
чем соблюдение **верности**.
Почтительность обитает в служении Богу,
а **верность** — в сохранении профессии отца.

Так разъясняется вопрос о форме проявления богобоязненности у простолюдинов. Богобоязненный простолюдин, не способный, конечно, демонстрировать свою богобоязненность в ритуальном служении Богу (составляющем квинтэссенцию религиозной почтительности), мог тем не менее проявить оную в полной мере посредством верности делу своего отца, проще же говоря, — наследуя его профессию. Таким, казалось бы, незатейливым способом даже самому простому человеку представлялась возможность *разом* выразить свое почтение и к божественному мироустройству, и к собственным предкам.

Что касается главного героя рассматриваемого повествования — правителя владения Чэн, то он, *как человек благородный*, мог явить свою богобоязненность в одном лишь *почтительнейшем отношении к ритуалу*, в котором участвовал. Однако, по-видимому, считая древний обычай поедания *сырого* жертвенного мяса рудиментарным пережитком старины и презрительно отказавшись исполнять его, он, очевидным для всех образом, пренебрег этой *единственной для себя* возможностью. Если же принять во внимание замечание автора «Цзо чжуань» о том, что посредством жертвоприношения на алтаре *иэ 社* реализуется «максимально достижимая связь [человека] с Богом» (*Шэнь чжи да цзе 神之太節*), то нетрудно понять, что — *тем самым* — чэнский правитель пренебрег *самою связью* с Тем, от Кого всецело зависело **сохранение** за ним однажды выданного ему **мандата на жизнь**.

4) 14-й год правления Чэн-гуна (577 г. до н.э.)⁸⁸:

衛侯饗若成叔. 甯惠子相. 若成叔傲. 甯子曰.	Когда <i>вэйский</i> государь угощал [<i>цзиньского</i>] Жо Чэн-шу жертвенной пищей, а Нин Хуй-цзы выступал в роли распорядителя [ритуала], Жо Чэн-шу позволил себе развязность ⁸⁹ . [По окончании церемонии] Нин-цзы, [обращаясь к государю,] сказал:
-----------------------------------	---

⁸⁸ Чунь-шо цзин чжуань цзи цзе 春秋經傳集解. Цз. 13. С. 201.

⁸⁹ Иероглиф *ao 傲* определяется в «Шо вэнь цзе цзы» как *цзюй 倨* «нескромный, распушенный» (倨: 不遜也).

若成家其亡乎。
古之爲享食也。
以觀威儀。
省禍福也。
故詩曰。
兕觥其觶。
旨酒思柔。
彼交匪傲。

萬福來求。
今夫子傲。
取禍之道也。

«Род Жо Чэна погибнет! —

Когда люди древности принимали участие в жертвенной трапезе, [они] проявляли [величайшую] **богобоязненность**, дабы избежать отказа в поддержке, *даруемой* свыше⁹⁰. Вот почему в „Песнях“ говорится:

„[Пусть] рог носорога поднимается [все выше]⁹¹,
сладкое [жертвенное] вино⁹² исполнено⁹³ мягкости⁹⁴.

[Поскольку] участники [жертвенной трапезы] не позволяют себе [ни малейшей] развязности⁹⁵,

всемерная поддержка свыше⁹⁶ прибывает [им] в помощь“⁹⁷.

Ныне же *господин* — позволив [себе] развязность — избрал путь отказа от поддержки, *даруемой* свыше⁹⁸!»

В интересующем нас отношении данный фрагмент практически идентичен предшествующему и ничего нового в понимание понятия «богобоязненности» не привносит.

⁹⁰ Фразеологизм *шэн хо фу* 省禍福 «избежать отказа в поддержке, *даруемой* свыше» — дополнительное свидетельство обсуждавшейся выше невозможности перевода понятий *хо* 禍 и *фу* 福 словами «несчастье» и «счастье» (см. примеч. 78, 79).

⁹¹ Чтобы понять смысл данной строки, достаточно представить себе, что, будучи **наполнен** вином, *рог носорога* **направлен вниз** и начинает подниматься вверх по мере его опорожнения. Фраза «Рог носорога поднимается [все выше]» означает, что распитие вина близится к завершению. Когда означенный рог оказывается **направлен прямо вверх**, кубок — **пуст**.

⁹² Словосочетание *чжи цзю* 旨酒, согласно определению «Шо вэнь цзе цзы» (旨: 美也), следовало бы переводить как «прекрасное вино». Однако, учитывая то обстоятельство, что наряду с ним при жертвоприношениях применялось «ароматное вино» *чан* 鬯, по-видимому, целесообразно конкретизировать и характер напитка *чжи цзю* 旨酒 *соответствующим образом*, чему весьма способствует наличие в составе иероглифа *чжи* 旨 идеограммы *гань* 甘 «сладкий».

⁹³ Знак *си* 思, по «Шо вэнь цзе цзы», значит *жун* 容 «заклучать (содержать) в себе; быть исполненным чего-л.» (容: 盛也).

⁹⁴ Первое двустишие подчеркивает принципиально важную особенность жертвенной трапезы: **мягким** (слабым) жертвенным вином не напиваются допьяна.

⁹⁵ О вариантах истолкования словосочетания *би цзю* 彼交 в китайской комментаторской традиции см.: *Karlgren B. Glosses on the Kuo Feng Odes // BMFEA. No. 14. Stockholm, 1942. P. 227*. По моему мнению, значение данного словосочетания — «участники *чего-либо*» или «участвующие в *чем-либо*». В рассматриваемой строке оно подразумевает «участников [жертвенной трапезы]».

⁹⁶ О значении иероглифа *фу* 福 «поддержка, ниспосылаемая свыше» см. примеч. 78.

⁹⁷ Два классических англоязычных перевода данной строфы достаточно точно характеризуют реальное положение дел с переводом «Ши цзин» на европейские языки:

There is the curved cup of rhinoceros horn,
With the spirits in it, rich and soft.

While it passes from one to another, they show no pride.
All blessings must come to seek them.

(Legge J. The Chinese Classics. Vol. V.
Hongkong, 1871. P. 385)

The *kuang* vase of rhinoceros horn is long and curved,
the good wine is mellow;

they associate without being haughty,
a myriad blessings will come and unite (in them).

(Karlgren B. The Book of Odes // BMFEA.
No. 16. Stockholm, 1944. P. 249)

Ее классический русский перевод (никогда не претендовавший на научный статус), на мой взгляд, несколько не уступает приведенным выше «*научным*» переводам:

Кривые рога носорожьи возьмем,
Наполним их сладким и вкусным вином,
Без гордости друг перед другом мы пьем,
Пусть многие блага наполнят ваш дом!

(Штукин А.А. Шицзин. М., 1957. С. 298)

Ясно, впрочем, что все представленные варианты ни в малейшей степени не передают действительного содержания оригинала.

⁹⁸ О значении иероглифа *хо* 禍 «отказ в поддержке свыше» см. примеч. 78, 79, 90.

5) 5-й год правления Чжао-гуна (537 г. до н.э.)⁹⁹:

晉韓宣子
如楚送女。
叔向爲介。
鄭子皮子大叔。
勞諸索氏。
大叔謂叔向曰。
楚王汰侈已甚。
子其戒之。
叔向曰。
汰侈已甚。身之
災也。焉能及人。

若奉吾幣帛。
慎吾威儀。
守之以信。
行之以禮。
敬始而思終。
終無不復。

從而不失儀。
敬而不失威。
道之以訓辭。
奉之以舊法。
考之以先王。
度之以二國。

Цзиньский Хань Сюань-цзы отправился в Чу, сопровождая [царскую] невесту, [а] Шу Сян исполнял [при нем] обязанности помощника.

[Во время путешествия] чжэнские Цзы Пи и Цзы Да-шу побеспокоили их [своим визитом] в Со-ши¹⁰⁰.

[Цзы] Да-шу, обратившись к Шу Сяну, сказал:

«Разнузданность¹⁰¹ чуского царя доходит до крайностей¹⁰², — вам [следует] остерегаться его».

Шу Сян ответил:

«Когда разнузданность [человека] доходит до крайностей, это — его несчастье! Как может [оно] настичь кого-то другого?!

Если [мы], преподнося [чускому царю] наши дары, будем пещься о собственной **богобоязненности**; храня **ее**, будем искренни; используя **ее** по [прямому **ее**] назначению, соблюдаем [предписанные] ритуалы; будем „благоговейны с *самого* начала и осмотрительны до *самого* конца“¹⁰³, — то к концу [нашей миссии среди нас] не окажется тех, кому не [придется] вернуться обратно.

[Ведь] „будучи осмотрительными“¹⁰⁴, [мы] не упустим [из виду] **Бога**; а „благоговей“, — не утратим **страха** [перед Ним].

Говоря с [чуским царем], [мы] будем ссылаться¹⁰⁵ на [полученные от нашего государя] инструкции; преподнося ему дары, — на установления древности; желая ему дожить до глубокой старости¹⁰⁶, — на [пример его] покойного отца¹⁰⁷;

⁹⁹ Чунь-шо цзин чжуань цзи цзе 春秋經傳集解. Цз. 21. С. 315.

¹⁰⁰ Согласно толкованию Ду Юя, Со-ши 索氏 — название населенного пункта.

¹⁰¹ Что касается иероглифа тай汰 из словосочетания тай чи汰侈, то он представляет собой характерный для «Цзо чжуань» вариант написания иероглифа тай太 «великий; крайний; чрезмерный», являющегося в свою очередь, разнописью знака тай泰 (того же значения).

¹⁰² Иероглиф шэнь甚, по «Шо вэнь цзе цзы», значит «резко отличаться от привычного; выходить из ряда вон» (甚: 尤安樂也), т.е. нечто «крайнее», «исключительное».

¹⁰³ Поскольку фраза цзин ши эр си чжун 敬始而思終 оставляет впечатление поговорки или какого-то обиходного афоризма, решаюсь взять ее в кавычки.

¹⁰⁴ В тексте — очевидная ошибка. В двух параллельных фразах явно раскрывается смысл приведенной ранее поговорки цзин ши эр си чжун 敬始而思終, точнее, двух ее сказуемых — си思 и цзин敬. Но если иероглиф цзин敬 в тексте уцелел, то на месте иероглифа си思 — надо полагать, по вине какого-нибудь переписчика — оказался знак цун從. Таким образом:

В тексте значится:

從¹而不失儀。
敬而不失威。

Следует читать:

思¹而不失儀。
敬而不失威。

¹⁰⁵ Возможны и иные варианты перевода иероглифа и以 в четырех параллелизмах данного фрагмента — «апеллировать к...» или «руководствоваться (тем-то)».

¹⁰⁶ Согласно «Шо вэнь цзе цзы», иероглиф као考 синонимичен знаку лао老 с глагольным значением «достигать глубокой старости» (Сюй Шэнь определяет оба иероглифа друг через друга: «Као考 это лао老»; «Лао老 это као考»). Однако в рассматриваемом контексте он, по-видимому, имеет значение «желать» достижения глубокой старости». Во всяком случае, такая трактовка делает понятной ссылку на покойного отца Лин-вана — Гун-вана, процарствовавшего 31 год и почившего в старости доброй. Понятно, наверное, намеревались пожелать Лин-вану того же.

¹⁰⁷ Под «покойным государем» сянь ван 先王 здесь, на мой взгляд, имеется в виду отец Лин-вана — Гун-ван (590–560 гг. до н.э.).

雖汰侈。 настраивая его [на дружественный лад], — на интересы обоих
若我何。 [наших] государств. И пусть даже [чуский царь] и разнудан [до
крайности], *нам-то* — что [до того]?!¹⁰⁸».

Настоящий фрагмент — бесспорное свидетельство того, как велика и тверда в соответствующую эпоху была вера в *спасительную силу* богобоязненности *вэй и* 威儀. Собственно, *на нее* только и уповают посланцы Цзинь, направляющиеся к *чускому* Лин-вану, прославившемуся на всю Поднебесную своими немислимыми и нескончаемыми злодействами. Вот почему, отвечая на полученные в дороге предостережения, Шу Сян даже не заикается о защитных функциях своего посольского статуса, который при иных обстоятельствах *и один* был бы в состоянии обеспечить *цзиньской* делегации необходимые гарантии безопасности. В реальности же приходилось рассчитывать исключительно на *защиту свыше*, которая, как представлялось, гарантировалась лишь людям истинно богобоязненным. Именно поэтому *цзиньским* эмиссарам так важно было ни на секунду не терять остроты данного религиозного переживания. В означенных целях была, по-видимому, выработана даже специальная психотехника, предписывавшая в особо опасных ситуациях непременно сохранять предельно настороженный и благоговейный вид — «быть благоговейными с *самого* начала и осмотрительными до *самого* конца».

В самом деле, *настороженный* вид, призванный отражать предельную осмотрительность, автоматически индуцирует и активизирует соответствующие психические состояния — внутреннюю настороженность и осмотрительность. Индуцированное подобным образом *действительное переживание* опасности, в свою очередь, столь же автоматически обращает сознание религиозного человека к Богу, которого он *ни на секунду* теперь уже «не упускает из виду». Еще очевиднее срабатывает данная модель применительно к личине *благоговейности*. Индуцируемое последней *действительное переживание* чувства благоговения неминуемо обращается в религиозном сознании к своему *единственному Адресату*, не страшиться которого невозможно. Тем самым обеспечивается перманентная актуализация чувства богобоязненности *как такового*, а вместе с тем и гарантируемая им — *искомая* — защита свыше.

Таким образом, и вторая *аналитическая конструкция*, характеризующая словосочетание *вэй и* 威儀 через входящие в его состав элементы, взятые порознь, благополучно выдерживает его предложенную трактовку.

б) 26-й год правления Чжао-гуна (516 г. до н.э.)¹⁰⁹:

在定王六年。 На шестом году царствования Дин-вана (601 г. до н.э.) [один]
秦人降妖。曰。 цинец получил откровение свыше, гласившее¹¹⁰:

¹⁰⁸ Заключительный вопрос можно переводить по-разному, главное — чтобы он как можно очевиднее корреспондировал посылке, сформулированной в начале речи Шу Сяна: «Когда разнуданность [человека] доходит до крайностей, это — *его* несчастье! Как может [оно] настичь кого-то *другого*?!».

¹⁰⁹ Чунь-цю цзин чжуань цзи цзе 春秋經傳集解. Цз. 25. С. 375.

Данный фрагмент «Цзо чжуань» содержится в контексте подробнейшего описания событий 516 г. до н.э., связанных с жесточайшей борьбой за власть между претендентами на чжоуский престол. Подоплека последней состояла в противоречии между неадекватным выбором преемника, сделанным покойным государем, и наличием достаточного количества более законных его наследников, также сославшихся — хотя и ложно — на волю покойного. Краткое описание данных событий содержится в «Исторических записках» (см.: *Сьма Цянь*. Исторические записки. Т. I. М., 1972. С. 208, 337; Т. V. М., 1987. С. 179).

¹¹⁰ Иероглиф *яо* 妖(譴) в словосочетании *цзян яо* 降妖(降譴) представляет собой характерный для «Цзо чжуань» вариант разнописи иероглифа *яо* 譴 и означает «чудесное знамение». Поскольку это *ниспосланное свыше* (цзян 降) «чудесное знамение» облечено в сугубо *вербальную* форму, его затруднительно интерпретировать иначе как «откровение».

周其有顓王。
亦克能脩其職。

«В Чжоу появится царь, [который родится] с усами¹¹¹, а, кроме того, будет наделен¹¹² способностями самым совершенным образом отправлять свои обязанности.

諸侯服享。
二世共職。

[Тогда] удельные князья, [добровольно] подчинившись, [сами станут] приносить [ему свои] дары [и] на протяжении двух царствований будут добросовестно исполнять [свои вассальные] обязанности.

王室其有閒王位。
諸侯不圖。
而受其亂災。

[Однако затем, когда] в царском доме случится усобица из-за престолонаследия, удельные князья [вновь] перестанут считаться с [ним], [и страна снова] будет ввергнута в смуты и бедствия».

至于靈王.生而
有顓.王甚神聖。

Что касается Лин-вана, [то он,] родившись, [действительно] имел усы. [К тому же] царь [и в самом деле] оказался чрезвычайно набожен и мудр.

無惡於諸侯。

Не вызывая [ни малейшего] раздражения у удельных князей, Лин-ван и [его сын] Цзин-ван [и впрямь благополучно] владели¹¹³ [страной] до конца своих дней.

靈王.景王。

克終其世。

今王室亂。

單旗劉狄。

剝亂天下。

壹行不若.謂

先王何常之有。

唯余心所命。

其誰敢討之。

帥羣不弔之人。

以行亂于王室。

侵欲無厭。

規求無度。

Ныне же царский дом охватила [предсказанная] смута, [и] *шэньский* Ци с *люским* Ди раздирают и ввергают в хаос [всю] Поднебесную. Творя произвол и [никому] не подчиняясь, [они] говорят:

«А какой закон был у покойного государя (Цзин-вана)?! — Мы, [как и он,] действуем по велению сердца¹¹⁴, [и] кто смеет спрашивать [с нас] за это?!»

Предводительствуя толпами не знающих милосердия людей [и] пользуясь смутой, разразившейся в царском доме, [они] захватывают желаемое, не ведая насыщения; стремятся к вождьленному, не зная удержу.

¹¹¹ То, что речь здесь идет не просто об «усатом царе» (каковых было, разумеется, превеликое множество), а именно о царе, который родился уже с усами, явствует из нижеследующей фразы: «Что касается Лин-вана, [то он,] родившись, [в самом деле] имел усы» (至于靈王. 生而有顓).

¹¹² Слово *кэ* 克 в словосочетании *кэ нэн* 克能 выступает, по-видимому, в своем исходном значении «нести на плечах», причем под *ношей* предполагалось не что иное, как *добыча*. Таким образом, смысл метафоры «несения на плечах» состоял во «владении *чем-либо*» или даже в «овладении *чем-либо*». В последнем смысле рассматриваемый иероглиф нередко употребляется в «Шан шу». Так, например, в главе «Тан гао» читаем: *ван гуй цзы кэ Ся* 王歸自克夏 — «Царь возвратился с **покорения / овладения (кэ 克) Ся**» (букв. «Царь возвратился, с **принятия на плечи Ся**). Но «владеть / овладеть *чем-либо*» это и «быть *этим чем-либо* наделенным». Отсюда перевод словосочетания *кэ нэн* 克能 «быть наделенным (обладать) способностями».

¹¹³ См. примеч. 112.

¹¹⁴ Смысл данного заявления разбойничающих владетелей Шэнь и Лю состоит в оправдании собственного своеволия ссылкой на **столь же своевольное** поведение покойного Цзин-вана, который вопреки существовавшему закону о престолонаследии решил передать свой трон не законному наследнику, а сыну от побочной жены, что, собственно, и привело к описываемой смуте. В связи с указанными обстоятельствами формулировка о «действии по велению сердца» — на редкость точна и ядовита. У Сыма Цяня решение Цзин-вана объясняется примерно так же:

景王愛子朝
欲立之。

Цзин-ван любил сына Чжао
и хотел возвести его на престол.

Ши цзи 史記 (Исторические записки). Цз. 4 // Сы бу бэй яо 四部備要. Шанхай, 1936. С. 73.

Так, произвольное решение Цзин-вана послужило примером «действия по велению сердца» (а не по Закону), на что и указывают правители Шэнь и Лю, утверждая, что и они действуют ровно на тех же освященных поступком царя основаниях, — потому что им *так хочется*.

賁瀆鬼神。
慢弃刑法。
倍奸齊盟。
傲很威儀。
矯誣先王。

Исполнившись презрения к духам предков и Богу¹¹⁵, дерзко¹¹⁶ пренебрегая соблюдением Закона, [они] нарушают заключенные [ими] клятвенные союзы; [и] высокомерно презирая **богобоязненность**, лжесвидетельствуют о [воле] покойного государя.

Этот, последний из 18 случаев словоупотребления категории *вэй и* 威儀 в «Цзо чжуань», вносит завершающие штрихи в семантический абрис данного понятия. В двадцати заключительных иероглифах фрагмента «богобоязненность» прямо противопоставляется «лжесвидетельству» (1), «презрению к предкам» (2), «пренебрежению к соблюдению закона» (3), «нарушению заключенных союзов» (4) и «клятвопреступлению» (5). В силу очевидной для иудеохристианского сознания *богопротивности* пяти означенных качеств (два из которых непосредственно упомянуты в Декалоге) очевиден и смысл их противопоставления «богобоязненности». Остается, разве что, непосредственно сопоставить их с соответствующими библейскими цитатами:

- (1) Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего. (Исх. 20. 16)
Лжесвидетель не останется ненаказанным, и кто говорит ложь, не спасется. (Притч. 19. 5)
- (2) Не нарушай межи ближнего твоего, которую положили предки в уделе твоём... (Втор. 19. 14)
Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе. (Исх. 20. 12)
- (3) Мои законы исполняйте и Мои постановления соблюдайте, поступая по ним, Я Господь, Бог ваш (Лев. 18. 4)
... и они будут терпеть за свое беззаконие, за то, что презирали законы Мои и душа их гнушалась постановлениями Моими (Лев. 26. 43)
- (4–5) Он презрел клятву, чтобы нарушить союз, и вот, дал руку свою и сделал все это; он не уцелеет. Посему так говорит Господь Бог: живу Я! клятву Мою, которую он презрел, и союз Мой, который он нарушил, Я обращаю на его голову. (Иез. 17. 18–19)
Ибо так говорит Господь: Я поступлю с тобою, как поступила ты, презревши клятву нарушением союза. (Иез. 16. 59)

Итак, предложенная трактовка понятия *вэй и* 威儀 как «богобоязненности» не только благополучно «выдержала» все оперирующие им контексты «Цзо чжуань», но и обнаружила их полную внутреннюю непротиворечивость в ее отношении. Данное обстоятельство, освобождая от необходимости какого-либо дополнительного обобщения сделанных в ходе изложения выводов, позволяет непосредственно перейти к заключению, в рамках которого представить некоторые соображения в пользу иньского происхождения обсуждаемой категории.

¹¹⁵ О переводе иероглифа *шэнь* 神 словом «Бог» см. примеч. 54 в части I наст. статьи, а также примеч. 80, 84 в данной ее части.

¹¹⁶ Иероглиф *мань* 慢 отождествляется в «Шо вэнь цзе цзы» со знаком *до* 惰(惰), в свою очередь, определяемым как *бу цзин* 不敬 «неуважительный; непочтительный; дерзкий».

* * *

Поскольку иныцы располагали представлением о «хождении прямыми (правильными, истинными) путями» ㄨㄣ (德), *обращали на эти пути* своих соседей и *воспроизводили их* в своих ритуальных процессиях (см. первую часть наст. статьи), они, несомненно, должны были оперировать и таким понятием, как «богобоязненность». Чем же еще могла быть обусловлена необходимость «хождения прямыми путями» ㄨㄣ (德), как не страхом неотвратимого божественного наказания в случае отклонения от них?! К этому-то «страху» иныцев и восходит, на мой взгляд, западночжоуская категория *вэй и* 威儀(畏義).

Хотя идеограмма и 義 встречается в иньских гадательных надписях —



— иньское понятие «богобоязненности», по-видимому, обходилось без нее и выражалось одним-единственным иероглифом *вэй* 畏. Приписывая последнему *в целом* правильное значение «испытывать страх [перед бедствием, посылаемым духами]», В.М. Крюков ссылается на мнение Мацумару и Такасимы, согласно которому «пиктограмма *вэй* представляет собой изображение духа-гуй (鬼), держащего в руке палицу»¹¹⁷. На мой взгляд, данное мнение (вполне справедливое для чжоуских *надписей на бронзе*) в отношении иньских *надписей на костях и панцирях черепах* как минимум сомнительно, а скорее всего, ошибочно.

Мацумару и Такасима трактуют предмет в руке божества как пиктограмму бу 卜 («палицу», впрочем, отнюдь не обозначающую); или, выражаясь несколько иначе, рассматривают идеограмму *вэй* 畏 как контаминацию графов гуй 鬼 («дух; божество») и ну 攴 (изображение руки с предметом бу 卜, обладавшее предикативным значением «бить; ударять»).

Однако если обратиться к иньским начертаниям идеограммы *вэй* 畏¹¹⁸



и сопоставить их с начертаниями пиктограммы бу 卜 (как в самостоятельном написании, так и в составе сложных идеограмм)¹¹⁹

卜					占	囧	用
A	B	C	D	E			
147					149	150	152

то признать ее в предмете, который держит в своей руке «божество» гуй 鬼, будет довольно затруднительно. *Форма E* — единственная мало-мальски пригодная для подобной идентификации — исключительно редка (1–2% от общего числа известных начертаний данной пиктограммы). К тому же заключению склоняют и представленные в правой части таблицы сложные идеограммы, содержащие пиктограмму бу 卜 в качестве составного элемента своей структуры.

¹¹⁷ Крюков В.М. Текст и ритуал. С. 231.

¹¹⁸ Цзягу вэньбянь 甲骨文編. С. 382.

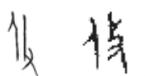
¹¹⁹ Там же. Номера страниц указаны в нижней строке таблицы.

Не лучше обстоит дело и при сопоставлении иньских начертаний знака *вэй* 畏 с начертаниями пиктограммы *пу* 支 — руки, держащей предмет *бу* 卜¹²⁰:

徹	效	攷	攸	敗	改	牧	敵	敝	黻	敕	攷	教
138	139	140		141	142	143	145	146				

В подавляющем большинстве представленных выше сложных идеограмм предметом, находящимся в руке *пу* 支, оказывается простая прямая палка, от которой, конечно, до «палочки» Мацумару и Такасимы рукой подать, кабы последняя в идеограмме *вэй* 畏 была хоть сколько-нибудь на нее похожа. Иногда (как в начертании иероглифа *гай* 改) в руке *пу* 支 обнаруживается предмет *бу* 卜. И совсем уже редко (в единичных начертаниях иероглифа *му* 牧 или в иероглифах 黻 и 敝) рука *пу* 支 действительно держит предмет, пригодный для отождествления с предметом в руке божества *гуй* 鬼 в идеограмме *вэй* 畏.

В то же время в связи с обсуждаемой проблемой не могут не привлечь к себе внимания представленные в таблице иньские написания иероглифа *ю* 攸, состоящего из идеограммы *пу* 支 и пиктограммы *жэнь* 人 «человек» и еще не содержащего позднее добавленного чжоусцами внутреннего графа (вертикальной черты, изображавшей «воду»):



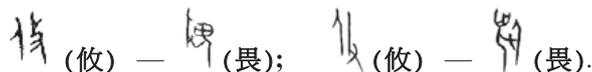
Нетрудно заметить, что форма пиктограммы «человек» (левый графический компонент иероглифа *ю* 攸) гораздо больше походит на объект в руке божества *гуй* 鬼 в идеограмме *вэй* 畏, чем собственно предмет, находящийся в руке *пу* 支 (правый графический компонент иероглифа *ю* 攸). Аналогичное впечатление оставляют и другие начертания пиктограммы «человек», как самой по себе, так и в составе сложных идеограмм¹²¹:

人					倪	任	仔	僕	徧	北	眾
A	B	C	D	E							
339					343	344	347		352	353	

Сопоставим, к примеру, объект в руке божества *гуй* 鬼 в представленных выше начертаниях идеограммы *вэй* 畏 с начертанием B пиктограммы «человек»:



или с начертанием компонента «человек» в сложной идеограмме *ю* 攸:



¹²⁰ Там же.

¹²¹ Там же.

Решающим аргументом в пользу отождествления объекта в руке божества *гуй* 鬼 с пиктограммой «человек» служит наличие в иньской иероглифике знака *цзи* 及 («настигать»), изображающего **руку, схватившую человека за ногу**¹²²:

及								徃	陔
119–120								75	537

Сопоставим объект в руке божества *гуй* 鬼 в идеограмме *вэй* 畏 со «схваченным за ногу **человеком**» (*цзи* 及) в идеограмме *цзи* 徃 —

(徃) — (畏).

На мой взгляд, представленные выше *идеографические основания* предлагаемой интерпретации выглядят, как минимум, не менее убедительно, чем соответствующие аргументы в пользу общепринятого толкования. В отношении же *содержательном* — данная интерпретация кажется мне гораздо более осмысленной. В самом деле, трактовка иньской идеограммы *вэй* 畏 как изображения божества, схватившего за ногу человека, т.е. как контаминации пиктограмм *гуй* 鬼 «**божество**» и *цзи* 及 «**настигать человека [хватая его за ногу (поражая в ногу?!)]**», наилучшим и исчерпывающим образом могла бы объяснять ее способность передавать предикативное значение «**бояться божества**», а в именной функции означать «**богобоязненность**». Как известно из западносемитской религиозной традиции, «канонической» формой божественной кары за отсутствие богобоязненности как раз и являлось **поражение** преступного наглеца *именно в ногу*:

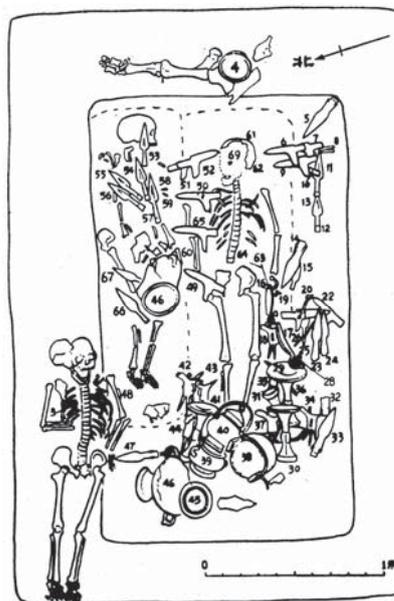
И сказал Господь Бог змею: за то, что ты сделал это, проклят ты пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми; **ты будешь ходить на чреве твоём, и будешь есть прах во все дни жизни твоей.** (Быт. 3. 14)

И остался Иаков один. И боролся Некто с ним, до появления зари; И, увидев, что не одолевает его, **коснулся состава бедра** его, и **повредил состав бедра** у Иакова, когда он боролся с Ним. <...> И сказал: отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль; **ибо ты боролся с Богом.** <...> Поэтому и донныне сыны Израилевы не едят жилы, которая **на составе бедра**, потому что *Боровшийся* коснулся жилы **на составе бедра** Иакова. (Быт. 32. 24–32)

В связи с последней цитатой трудно не вспомнить и о высокочтимом *одноногом первопродке* иньцев *Кун* 夔, и о том исключительном значении, которое придавалось **жертвенной ноге** быка в иньском погребальном ритуале, относительно чего существует множество убедительнейших свидетельств. Ограничусь, в качестве примера, лишь одной фотографией и прорисовкой одного из иньских захоронений в Цзинцзецунь¹²³:

¹²² Там же.

¹²³ Шаньси Линши Цзинцзецунь Шань му 山西灵石旌介村商墓 (Шанские захоронения в Цзинцзецунь, уезд Линши, провинция Шаньси) // *Вэнь у* 文物 (Культурные реликвии). Пекин, 1986. № 11. С. 10–11.



Уже одно только *положение* ноги быка — на установленном в изголовье захоронения специальном постаменте (в самом веру фотографии), почти на метр возвышающемся над уровнем погребенного тела и сопровождающей его ритуальной утвари и оружия, — красноречивее любых слов свидетельствует об исключительности ее роли. Не состояла ли последняя в том, чтобы — в качестве искупительной жертвы за грехи покойного — уберечь целостность его тела от грозящего ему свыше *соответствующего* урона (утраты *собственной* ноги)? Хорош, конечно, и керамический сосуд *ли 鬲* (на прорисовке — № 4), как нарочно, вставленный в пресловутый «*состав бедра*» *жертвенной* ноги.

Таким образом, предложенная интерпретация идеограммы *вэй 畏*

$$\begin{array}{c} \text{鬼} = \text{甲} + \text{及} \\ \text{(вэй 畏 = гуй 鬼 + цзи 及)} \end{array}$$

обнаруживает в основании иньского понятия «**богобоязненность**» то же, что и в библейской традиции, специфическое представление о *довольно конкретной форме божественной кары* и сообразном ей (столь же *конкретном*) **страхе** грешника **быть пораженным** за свое преступление *именно в ногу*.

О том, что семиты¹²⁴ принесли в долину Хуанхэ отчетливое представление об этом, ясно свидетельствует не одна только идеограмма *вэй 畏*, но и целый ряд других

¹²⁴ Разумеется, под семитами вовсе не обязательно сразу предполагать выходцев из Израильского или Иудейского царства; напротив, все приводимые в статье библейские параллели лучше рассматривать в качестве наиболее полно и хорошо сохранившихся свидетельств куда более ранней религиозной идеологии, первоначально сложившейся, кстати сказать, довольно далеко от Палестины. Однако — наряду с уже отмеченными выше качествами — серьезным и явным преимуществом библейских свидетельств перед всеми прочими является то, что они общеизвестны и наилучшим образом *адаптированы* для европейского восприятия.

иньских идеограмм, а также данные классических, а подчас и позднейших источников. Чего стоит, к примеру, фраза из определения, которое дает Сюй Шэнь «Рогатому Змею» *Чай* (Чжи?) 虺 (в разных своих ипостасях *он же* — Чу 觸; Цзе 解; Се 誼; Це 竊 и др.), сообщающая о том, что «Во время оно **Вершавший Суд** осудил *его* на **отсутствие прямохождения**» (古者 決訟令觸不直)?! И не оттого ли понятие «**Закон**» (法 灋) — также иньское по своему происхождению — оказалось идеографически «сформулировано» через представление об *этом* «Рогатом Змее», что, по всеобщему мнению, он являлся не только **первым нарушителем божественных установлений**, но и **первым, кто понес за это заслуженное и примерное наказание?**

В непосредственной связи с вышеизложенным уместно будет, в заключение, вернуться ко второму компоненту словосочетания *вэй и* 威儀 в исходной форме его бытования. Как уже говорилось в начале настоящей статьи, иероглиф *и* 義 обладал значением *божественного имени* «Пастырь». Наряду с анализом его идеографии (интерпретация которой, естественно, не лишена известной доли субъективности)¹²⁵, к таковому его истолкованию склоняет также соответствующее определение «Шо вэнь цзе цзы». Необходимо *только* восстановить испорченный позднейшими редакторами первозданный облик этого определения и дезавуировать то нелепое понимание, которое утвердилось за ним в комментаторской традиции. Я полагаю, что данное определение, дошедшее до нас в виде:

己之威儀也 *Цзи чжи вэй и е* (в «Шо вэнь цзе цзы» версии Сюй Сюаня)
 己之威義也 *Цзи чжи вэй и е* (в «Шо вэнь цзе цзы» версии Дуань Юй-цая),
в оригинале имело вид:

巳之威義也 *Си чжи вэй и е*.

Соответственно, и означает оно *не* «собственный достойный вид», а — «Страх змея»¹²⁶ это — Пастырь (*и* 義). При этом достаточно предположить в «Пастыре» *И* 義 того самого «Вершителя суда» (Цзюэ-сун 決訟), который некогда лишил **преступного змея** ног, «осудив *его* на отсутствие прямохождения», как всё сразу же окончательно встает на свои места. В самом деле, словосочетание *си чжи вэй* 巳之威 «Страх змея», выступая в роли *еще одного* имени Всевышнего, должно быть тождественно (*по существу* обозначаемого предмета) любому другому Его имени, в особенности же такому, как «Пастырь» (как известно, пастухи, оберегая свои стада, имеют древнюю привычку убивать встречающихся на их пути змей). К тому же имя подобной *семантики* и *конструкции* за Ним доподлинно известно:

Если бы не был со мною Бог отца моего, **Бог Авраама** и **страх Исаака**, ты бы теперь отпустил меня ни с чем. (Быт. 31. 42)

Господа Саваофа — Его чтите свято, и **Он** — **страх ваш**, и **Он** — **трепет ваш!** (Ис. 8. 13)

Подмена в определении иероглифа *и* 義 в «Шо вэнь цзе цзы» оригинального знака *си* 巳 «змея» на знак *цзи* 己 «свой; собственный» была, по-видимому, неизбежной.

¹²⁵ Так, некоторые исследователи умудряются видеть в пиктограмме барана 羊 в верхней части идеограммы *и* 義 (𠄎 義) изображение перьев 羽 (см.: *Jinhua Jia and Kwok Pang-Fei. From Clan Manners to Ethical Obligations and Righteousness: A New Interpretation of the Term 'yi' // Journal of the Royal Asiatic Society. Vol. 17. Pt I. L., 2007. P. 33–42).*

¹²⁶ В «Шо вэнь цзе цзы» прямо утверждается, что «[идеограмма] 巳 (*си* 巳) представляет собой [изображение] змея» (巳爲蛇).

Упоминание какой-то «змеи» в определении одной из важнейших этических категорий Конфуция (а именно такая судьба постигла *божественное имя* «Пастырь», понятое Учителем как *совокупность абстрактных этических представлений* «Справедливость», «Долг», «Нравственность» и т.п.) должно было представляться конфуцианским толкователям «Шо вэнь цзе цзы» очевидной нелепостью, которую они, *ничто же сумняшеся*, и устранили, «восстановив» на месте знака *си* 巳 очень на него похожий (и теперь уж, действительно, нелепый) иероглиф *цзи* 己 с его указанным выше значением.

Итак, чжоуское понятие *вэй и* 威儀, представляющее собой религиозную морально-этическую категорию с именным значением «богобоязненность» и предикативным — «бояться (страшиться) Бога», судя по всему, восходит к иньской категории *вэй* 畏 того же в точности содержания. Односложный характер последней вовсе не противоречит такому выводу, поскольку легко объясняется **наглядной представленностью** в идеограмме *вэй* 𠄎 (畏) **обоих участников** описываемого ею отношения между человеком и божеством. С какой бы стороны это субъект-объектное отношение ни рассматривать, выражающий его предикатив не требует *внешнего* дополнения, поскольку оно в любом случае *наличествует* в конструкции самой обозначающей его идеограммы — божество ли *угрожает схватить человека*, или человек *страшится быть схваченным божеством*.

Гадательная практика иньцев являет собой наиболее яркое и бесспорное свидетельство их глубочайшего **страха перед Всевышним** (*вэй Шан Ди* 畏上帝) и пребывающими *одесную Его* их покойными предками. Не смея *буквально* шагу ступить, не получив на то высочайшей сакральной санкции, иньцы — закономерным и естественным образом — выработали представление об угодном Богу **«хождении прямыми (правильными, истинными) путями»** *дэ* 德, занявшее важное место в их религиозном мировоззрении и нашедшее широкое применение как в ритуальной практике, так и в качестве идеологического обоснования внешнеполитической экспансии созданного ими государства.

Фундаментальный характер иньских религиозно-мировоззренческих категорий *вэй* 畏 и *дэ* 德 и их неразрывная смысловая взаимосвязь были чутко уловлены сменившими иньцев чжоусцами, в результате чего понятия «богобоязненности» *вэй и* 威儀 и «хождения прямыми путями» *дэ* 德 заняли в их мировоззрении столь же почетное место, что и в исконной иньской традиции. Преодолев известные трудности на начальном этапе пути к адекватному восприятию обеих категорий, чжоусцы вполне овладели ими, о чем со всей очевидностью свидетельствуют оставленные ими тексты. Как было показано в настоящей статье, даже такое позднее чжоуское сочинение, как «Цзо чжуань», демонстрирует ясное понимание *как* самой категории «богобоязненность», *так и* характера ее взаимосвязи с представлением о «хождении прямыми путями». Любопытно, что суть этой взаимосвязи (в силу пока еще труднообъяснимых причин) наиболее точно передается приписываемым Соломону изречением «Идущий прямым путем боится Господа» (Притч. 14. 2). Последнее же — случись в том необходимость или к тому охота — можно было бы столь же точно перевести на древнекитайский язык как *дэ чжэ вэй и е* 德者威儀也.

疾威上帝	Яростный и страшный (бог) Шан Ди
其命多辟	повелевает множеством [земных] правителей.
靡不有初	Нет таких, кто не получал бы в начале,
鮮克有已 ¹	но мало кому удавалось получать в конце!

Справедливости ради, необходимо отметить, что на месте отвергаемых мной не рифмующихся финальных слов четных строк второй строфы (*шэнь 謹* и *чжун 終*) теперь оказались также не рифмующиеся друг с другом слова *би 辟* и *и 已*. Однако не исключено, что в древности они все-таки рифмовались, хотя традиционная классификация и относит их к разным классам древних рифм. Б. Карлгрен в своей “Grammata Serica Recensa” указывает для иероглифа *би 辟* древнее чтение **pǝk*, а для иероглифа *и 已* — **zǝg*. Таким образом, финалы обоих слов были довольно близки, и вопрос о том, не были ли они, в действительности, идентичны, имеет право на существование.

3. Из контекста реконструированной первой строфы и ее содержательного противопоставления со второй можно заключить, что **властвование бога Тяня (Шан Ди) над порожденным им народом** (天生烝民 其命匪謹) должно было, по-видимому, характеризоваться как «непреходящее; неизменное; вечное» (подобно **власти отца над сыном**) и уж никак не нелепым словосочетанием *фэй шэнь 匪謹* «ненадежный, не заслуживающий доверия». К тому же иероглиф *шэнь 謹* с его древним чтением **dǝm* не рифмуется с последним знаком второй строки *би 辟*, имевшим, как уже отмечалось, древнее чтение **pǝk*. Учитывая, вдобавок, что перед нами единственный в «Ши цзин» случай употребления иероглифа *шэнь 謹*, можно вполне уверенно отказать ему в доверии. Находившийся некогда на месте знака *шэнь 謹* оригинальный иероглиф должен был рифмоваться со словом *би 辟*, относящимся к 16-му классу древних рифм. Поскольку примерное значение искомого знака известно, а лексические возможности рассматриваемого класса рифм довольно ограничены, едва ли не единственным возможным претендентом оказывается иероглиф *зуй 黷* «отменять, упразднять, уничтожать, устранять, отбрасывать», который с отрицательной частицей *фэй 匪* как раз и образует подходящее выражение для описания отмеченной выше **специфической родовой** черты владычества бога Тяня (Шан Ди) **над порожденным им народом**. Теперь — в полностью реконструированном виде — строфа приобретает следующий вид:

蕩蕩上帝	Могучий из могучих (бог) Шан Ди —
下民之辟	Владыка простого народа.
天生烝民	Тянь (= Шан Ди), порождая всё множество народа,
其命匪謹 ¹	повелевает [им] неизменно (неизбывно; неотступно) .

疾威上帝	Яростный и страшный (бог) Шан Ди
其命多辟	повелевает [и всем] множеством [земных] владык.
靡不有初	[Среди последних] не бывало таких, кто не получал бы [Его повелений] в начале [своего царствования],
鮮克有已 ¹	[но] мало кому удавалось получать [их] в [его] конце.

Таким образом, вся смысловая (да, собственно, и поэтическая) коллизия двух восстановленных четверостиший сводится к простой и ясной мысли: Тянь (Шан Ди) *по праву отцовства* обладает **бессрочным мандатом** на управление *порожденным им народом*, а все множество земных правителей (*до би 多辟*) — **мандатом временным** (ввиду их естественной смертности), который к тому же в любой момент может быть

у них отозван. Если, вступая на престол, «в начале [своего царствования]» все цари по определению получают *на то* божественное повеление, то «в конце [его]» мало кто из них сохраняет эту высокую привилегию: Бог (Тянь / Шан Ди) перестает говорить с ними.

Финальное двуступище второй строфы, процитированное Бэй-гуном Вэнь-цзы по поводу чуского *лин-иня* Вэя, намекает на печальный, но закономерный конец последнего. Являясь дядей чуского царя Цзя Ао и смолodu прославившись немислимыми злодеяниями, княжич Вэй в 540 г. до н.э. взшел на престол Чу, собственно-ручно задушив своего царствовавшего племянника и убив двоих его малолетних детей. Процарствовав (в том же духе) 12 лет под именем Лин-вана, он был, наконец, свергнут с престола и бежал. Вот как описывает Сыма Цянь его последние дни: «...Лин-ван стал в одиночестве бродить по горам, и никто из местных жителей не смел пустить *вана* к себе в дом. Путешествуя так, *ван* встретил своего прежнего слугу и сказал ему: „Поищи для меня пищи, я уже три дня не ел“. Слуга ему ответил: „Новый *ван* издал закон, по которому посмевший накормить *вана* и сопровождающих его лиц подлежит наказанию в трех поколениях, к тому же здесь негде достать еду“. Тогда *ван*, положив свою голову на бедро слуги, как на подушку, заснул. Слуга же, подложив ему под голову ком земли вместо своей ноги, скрылся. Когда *ван* пробудился, он не обнаружил слуги, но, [обессилев] от голода, уже не смог подняться»¹²⁷. Тем не менее, несмотря на однозначно скверную репутацию и всем известные обстоятельства воцарения *лин-иня* Вэя, безусловно полагалось, что состояться оно могло не иначе, как вследствие получения им «в начале» своего царствования мандата Тяня / Шан Ди, который лишь со временем («в конце») оказался у него отозван.

(2)

敬慎威儀
惟民之則

Благоговейно хранящий богобоязненность
является образцом для народа.

Настоящая цитата из оды «И» 抑 (№ 256) в минимально необходимом для ее понимания контексте выглядит так (Мао ши 毛詩. Цз. 18.25. С. 138):

無競維人¹
四方其訓之
有覺德行

[В мире] нет соперничающих с **Богом** —
все стороны света повинуются Ему.
Получающий [Его] откровения в сновидениях обращается
на *прямые пути* [Его],

四國順之

[и] все царства [земли охотно] подчиняются ему.

訐謨定命
遠猶辰告
敬慎威儀
惟民之則

Велики — замыслы [такого], тверды — повеления,
глубоки — планы, своевременно — [их] оглашение.
Благоговейно храня богобоязненность,
[он] становится образцом для народа.

Ошибочность иероглифа *жэнь* 人 в первой строке первого четверостишия не менее очевидна, чем неуместность знака *ци* 其 во второй его строке, содержащей пять знаков вместо полагающихся четырех. Какой именно из иероглифов со значением «Бог» он собой подменил — *ди* 帝, *шэнь* 神 или *тянь* 天 — с определенностью ска-

¹²⁷ Сыма Цянь. Исторические записки. Т. V. М., 1987. С. 193.

зять трудно. Вероятнее же всего то, что в данной строке ошибочен еще и знак *вэй* 維, и на месте пары иероглифов *вэй жэнь* 維人 в оригинале, возможно, значилось *Шан Ди* 上帝, а вся строка в целом — у *цзин Шан Ди* 無競上帝 — была по своей структуре совершенно аналогична первой строке из обсуждавшейся выше оды № 255 «Тан» — *тан-тан Шан Ди* 蕩蕩上帝. Нетрудно заметить, что тематически обе пары рассмотренных четверостиший (из оды «Тан» и из оды «И»), вообще, чрезвычайно близки друг другу.

(3)

威儀棣棣 Богобоязненность вплетена в [нашу душу], —
不可選也 [от неё] невозможно освободиться.

Настоящая цитата из оды «Бо чжоу» 柏舟 (№ 26) в минимально необходимом для ее понимания контексте выглядит следующим образом (Мао ши 毛詩. Цз. 2.3. С. 11):

我心匪石	Наша душа — не камень, —
不可轉也	[её] невозможно отбросить;
我心匪席	наша душа — не циновка, —
不可卷也	[её] невозможно свернуть.
威儀棣棣 ¹	Богобоязненность сплетена с [нашей душой], —
不可選也	[от неё] невозможно освободиться.

Хотя содержание данной строфы (в частности, ее последнего двустипшия) так никогда и не было понято комментаторской традицией, перевод ее особых трудностей не представляет. Цельность текста и полный параллелизм трех составляющих его двустипшия позволяют легко преодолеть «фантомное» словосочетание *ди-ди* 棣棣, поняв и прочитав его правильно — как *ли-ли* 隸隸. Элементарный структурный анализ двух этих иероглифов форсированно приводит к мысли о том, что первоначально знак *ди* 隸 являлся не более чем разнописью знака *ли* 隸. В самом деле, кроме одинаковой правой части 隸, определяемой в «Шо вэнь цзе цзы» глаголом «настигать» (隸: 及也), у обоих иероглифов в их левой части обнаруживается *общее «дерево»* (木; 柰 = 木 + 示), причем «дерево» *это* в обоих случаях выполняет функцию детерминатива (поскольку знак 柰 — левая часть иероглифа *ли* 隸 — также располагается под ключом «дерево»). Все это, с большой долей вероятности, означает следующее. При записи иероглифа *ли* 隸 с какого-то момента стали, по-видимому, сокращать его левую часть — 柰 (в целом свидетельствовавшую о принадлежности объекта, обозначаемого знаком *ли* 隸, к классу «Дерево») до *простой графемы* «дерево» 木 (свидетельствовавшей ровно о том же), что, разумеется, никак не сказывалось на его значении *некоего «настигающего дерева»* (隸 + 柰 / 木), предположим, какой-нибудь лианы или иного *цепляющегося* растения. Таковое предположение тут же подтверждается следующим определением Сюй Шэня:

隸: 附箸也 *Ли* 隸 значит «сцепляться (сплетаться; склеиваться)».

Удвоение иероглифа с подобным значением в бином — *ли-ли* 隸隸 (*ди-ди* 棣棣) — делало **образ двух нерасторжимо сплетенных деревьев** совсем уже зримым, но, почему-то, не для конфуцианских комментаторов. Впрочем, аналогичное непонимание содержания обсуждаемой строфы демонстрируют и все ее переводы на европейские языки (см. примеч. 47).

(4)

朋友攸攝 Помощники, осторожно ступая, затаили дыхание.
攝以威儀 [Они] затаили дыхание от [глубокой] богобоязненности.

Настоящая цитата из оды «Цзи цзуй» 既醉 (№ 247) в переводе Б. Карлгрена выглядит следующим образом¹²⁸:

朋友攸攝 the guests are assisted (b);
攝以威儀 they are assisted with a dignified demeanour.
(b) Assisted — encouraged to eat and drink.

Данный перевод наиболее адекватно отражает общий уровень сложившегося в синологии понимания древнекитайских текстов. — В нем нет *ни одного* верного слова.

Во-первых, в авторском словоупотреблении (вне цитат из других источников) словосочетание *пэн ю* 朋友 встречается в «Цзо чжуань» всего дважды и оба раза в значении «ассистент; помощник (в ритуальных действиях)». Поэтому не приходится сомневаться в том, что и в цитируемых строках «Ши цзин» автор «Цзо чжуань» понимает его точно так же. И поступает совершенно правильно. Такое же значение — «ассистент; помощник (в ритуальных действиях)» — рассматриваемое словосочетание имело не только в «Ши цзин», но и в надписях на бронзовых колоколах, где его также совершенно напрасно переводят обычно «гости» или «друзья». Корни данного недоразумения вполне очевидны: словосочетание *пэн ю* 朋友 в ошибочном (не свойственном ему) значении «друг» систематически употребляется в «Лунь юй».

Во-вторых, иероглиф *ю* 攸 здесь вовсе не служебное слово, а глагол с самым что ни на есть знаменательным значением, каковое *в качестве единственного* зафиксировано в «Шо вэнь цзе цзы»:

攸: 行水也 *ю* 攸 значит «идти по воде».
从支 [Иероглиф] происходит от идеограммы «руки с палкой» (支),
从人水省 пиктограммы «человек» (人) и сокращенной пиктограммы «вода» (水).
Сюй Кай, комментируя данное определение, уточняет:
支入水杖也 «Рука с палкой» (支) — это то, на что опираются, входя в воду.

Столь яркое образное содержание позволяло иероглифу *ю* 攸 служить прекрасной метафорой всякого предельно осторожного движения (действия), уподобляемого ходьбе по воде с осторожным прощупыванием палкой дна перед собою.

В-третьих, знак *шэ* 攝 выступает здесь в роли инварианта иероглифа *шэ* 懾, имевшего, согласно «Шо вэнь цзе цзы», значение «затаить дыхание» (懾: 失气也). Впрочем, и сам иероглиф *шэ* 攝 *буквально* значит «держаться „в три уха“», т.е. *быть начеку, быть предельно внимательным*. Таким образом, в чисто поэтическом плане словосочетание *ю шэ* 攸攝 (懾) «осторожно ступать, затаив дыхание» выглядит в высшей степени органично. Тем более уместным представляется оно в описании апогея храмового ритуала, когда его участники с напряженным вниманием ждали слов жреца, который должен был возвестить царю волю его покойного предка. В полном виде строфа, содержащая обсуждаемое двустипшие, выглядит так (Мао ши 毛詩. Цз. 17.24. С. 129):

¹²⁸ Karlgren B. The Book of Odes. *Ta ya and Sung* // BMFEA. No. 17. Stockholm, 1945. P. 73.

其告維何 «Что же [он] возвестит [царю]?» —
 籩豆靜嘉¹ Жертвенные сосуды **застыли [в руках]**.
 朋友攸攝 [[Царские] помощники, осторожно ступая, затаили дыхание. —
 攝以威儀 [Они] затаили дыхание от [глубокой] богобоязненности.

Во второй строке четверостишия вместо знаков *цзин цзя* 靜嘉 следует, по-видимому, читать *цзин и* 靜宜¹. Последнее словосочетание (синонимичное словосочетаниям *цзин чжи* 靜止 и *цзин ань* 靜安) означает «застыть в неподвижности; замереть». Поскольку иероглиф *и* 宜 принадлежит к тому же классу древних рифм, что и знак *цзя* 嘉, он столь же благополучно рифмуется со знаком *и* 儀 в заключительной строке четверостишия. Без подобного рода реконструкции первое двустишие неминуемо обречено на бессвязность, так бросающуюся в глаза во всех его известных переводах.

Предложенная реконструкция исходит из представления об общности семантического поля знаков *цзин* 靜 и *и* 宜, не только позволявшей, но даже *провоцировавшей* спаривание подобных знаков в соответствующие словосочетания, что имело особую ценность при решении задач поэтической версификации. Действительно, если обратиться к «Шо вэнь цзе цзы», то обнаруживается, что *и* 宜 это «то, что покоится (*со ань* 所安)», а *ань* 安 — это «покой (*цзин* 靜)».

(5)

不識不知 **Не мудрствуя, не [стремясь их] постичь,**
 順帝之則 **[он] следует откровениям Божиим [и — только]!**

Настоящая цитата из оды «Хуан и» 皇矣 (№ 241) в минимально необходимом для ее понимания контексте выглядит следующим образом (Мао ши 毛詩. Цз. 16.23. С. 123):

帝謂文王 Бог сказал о Вэнь-ване:
 予懷明德 «Я восхищен [его] мудрыми *прямыми путями!*
 不大¹聲以色 [Он] не выражает гнев — [даже] повышением голоса*,
 不長¹夏以革 не меняется, — [даже] миновав середину жизни**.
 不識不知 Не мудрствуя, не [стремясь их] постичь,
 順帝之則 [он] следует откровениям Божиим [и — только]!»

* Текст стиха искажен интерполяцией лишнего (*пятого* в *четырёхсловной* строке) иероглифа (да 大¹).

** Букв. «не изменяется к концу лета» (*чан ся* 長夏 — «продлевающий лето» — название последнего летнего месяца по лунному календарю). Переписчик, исказивший вставкой *лишнего* иероглифа (*чан* 長¹) и *данную* строку, тем не менее понимал ее совершенно верно, в отличие от всех позднейших ее комментаторов начиная с Мао Хэна (II в. до н.э.) и заканчивая Б. Карлгреном. Именно вставка знака *чан* 長 выдает правильное понимание интерполятором значения иероглифа *ся* 夏 — «лето», никогда даже не рассматривавшееся комментаторской традицией в качестве возможного. Между тем, для того чтобы уловить смысл строки *бу чан ся и гэ* 不長夏以革 (в оригинале, несомненно, — *бу ся и гэ* 不夏以革), требовалось *всего лишь* вспомнить один из знаменитейших контекстов «Шан шу» (Шан шу 尚書. Цз. 1.1. С. 3):

甲命羲叔.宅南交 [Яо] также приказал Си-шу поселиться в *Нань-Цзяо*, [чтобы] поддержи-
 平秩南訛.敬政. вать порядок в летних работах, почтительно вносить [в них необходимые]
 日永星火. коррективы, а в день летнего солнцестояния по звезде «Огонь» точно
 以正仲夏. определять **второй месяц лета**. — В это время народ брался за [полевые
 厥民因.鳥獸希革. работы], а животные **меняли шкуру**.

Данный фрагмент из самого начала главы «Яо дянь» (1-й главы «Шан шу») для образованного китайца был чем-то вроде «Отче наш», и можно только удивляться, каким образом соседствующие в нем (и тем самым навеки нерасторжимые) словосочетания *чжун ся* 仲夏 «второй месяц лета» (т.е. его середина) и *си э* 希革 «смена шкуры» (т.е. ее линька) могли оказаться не распознанными в обсуждаемой строчке синхронного «Шан шу» текста «Ши цзин»: 不長夏以革 (不夏以革). В связи с этим особенно курьезным выглядит то обстоятельство, что Б. Карлгрен завершает свой комментарий к глоссам рассматриваемой строки отсылкой именно к «Яо дянь», цитируя (не имеющую никакого отношения к делу) фразу “The Man and Yi Barbarians harras the **Hia (Chinese)**” (蠻夷滑夏). Присоединяясь *тем самым* к ошибочному мнению Чжу Си (XI в.) о противопоставлении в обсуждаемой строке «варваров» и «китайцев» (*ся* 夏), Б. Карлгрен объявляет подобную трактовку «простой и убедительной»¹²⁹. В изданном же им годом ранее переводе «Ши цзин» словосочетание *чан ся* 長夏 трактовалось еще как “prominent greatness”¹³⁰, что отражало совсем еще недавнюю лояльность его автора по отношению к толкованию Мао Хэна (夏. 大也), также, впрочем, напрасную.

Summary

A.E. Ivanov

The Fear of the Lord of Those Who *Walk in Right Ways* (Towards the Question of Origin and the Exact Meaning of Zhou Categories *de* 德 and *weiyi* 威儀) Part II. The Category *weiyi* 威儀

Intrinsically linked to each other the categories *de* 德 and *weiyi* 威儀 are the key concepts of the Zhou China religious worldview. The aim of this article is to consider the *actual* cultural and historical context of their origin and to establish the *exact primary* meanings of them. The first part of the article was devoted to the category *de* 德 (see *Written Monuments of the Orient*. 2 (7). M., 2007. P. 47–77). Its established primary (Yin) meanings are “to walk in right ways”, “walking in right ways” and the “right ways” themselves.

The second part represented above is devoted to the category *weiyi* 威儀. In the opinion of the author, during the Zhou period (1045–256 B.C.) this category was used in the predicative and nominal forms of its *literal* and *sole* meaning: “to fear the Lord”, “the fear of the Lord”, “godfearing” (in the Biblical sense of this concept). By way of evidence of this *exact* sense, the analysis of all cases of the category *weiyi* 威儀 usage in the *Zuozhuan* 左傳 is undertaken. Moreover, the author states some opinions in favor of Yin origin of the category in question. These opinions reveal clearly the content of communication between the concepts *weiyi* 威儀 and *de* 德 and, at the same time, discover in the meaning of the category *weiyi* 威儀 rather unexpected and interesting nuances.

¹²⁹ *Karlgren B.* Glosses on the *Ta ya* and *Sung* Odes // BMFEA. No. 18. Stockholm, 1946. P. 49.

¹³⁰ *Karlgren B.* The Book of Odes. *Ta ya* and *Sung* // BMFEA. No. 17. Stockholm, 1945. P. 69.