**Категория "благодать." (дэ): магическая сила и моральный императив**

А.А. Гусейнов

Будучи не просто философским понятием, но и общекультурным символом с религиозно-мифологической аурой - одним из главных конститутивных элементов "китайской идеи", категория "дэ" преисполнена величественной таинственности. Происхождение иероглифа "дэ" восходит к истокам китайской письменности, к гадательным текстам эпохи Шан-Инь (XVI-XI вв. до н.э.). Сущностная связь дэ с фундаментальной для всей китайской культуры мантической практикой отражена, в частности, в термине "Чжоу и" "сы дэ" ("четыре благодати"), знаменующем собой четыре основные мантические характеристики гексаграмм. Гадательная практика - это всегда попытка взаимосвязи с высшими, сверхъестественными силами, с эмпи-рейным миром духов и божеств. Именно такого рода связь и выражал этимон "дэ". В рамках мифологического мышления контакт с высшей силой предполагает овладение ею или, по крайней мере, приобщение к ней. Поэтому в древнейший, дофилософский период своего бытования термин "дэ", подобно океанийской "мане", обозначал и приходящий извне божественный дар, и внутреннюю магическую силу.

Основополагающее свойство этой динамической субстанции, конкретно воплощающей движение "небесного Пути", - способность взращивать, оживотворять, доводить любое явление до максимального развития, предельной актуализации имманентных ему потенций: "Дао рождает, дэ вскармливает" ("Дао дэ цзин", § 51). Воздействие дэ на другие объекты, прежде всего на иные его субстантивации, выражающееся в "ответе благодатью на благодать" ("Лунь юй", XIV, 34; "Ли цзи", гл. 32/29; "Ши цзин", II, V, 8, 4, III, III, 2, 6), подчинено капитальному для "коррелятивного мышления" закону бесконтактного дальнодействия, наглядно реализующегося в магнетизме и звуковом резонансе. Классический образ высшей формы человеческого дэ, присущей "единому человеку" (и жэнь) и одновременно "сыну неба" (тянъ цзы) - императору, запечатлен в конфуцианском уподоблении последнего Полярной звезде, которая сама по себе неподвижна, но заставляет кружиться вокруг себя все прочие звезды ("Лунъ юй", II, 1).

Категория "дэ", игравшая важную роль в дофилософском, мифологическом мировоззрении древних китайцев, заняла центральное место в раннечжоуской идеологии X-VII вв. до н.э., отраженной в протофилософских текстах "Шу цзина" и "Ши цзина", а затем с возникновением китайской философии в середине 1-го тыс. до н.э. стала одним из ее наиболее специфичных и конститутивных понятий. В самом общем виде это понятие можно определить как основное качество, обусловливающее наилучший способ существования каждого отдельного явления или присущую ему индивидуальную благодать. Согласно "Ли цзи" (гл. 17/19), "благодать - это завершение (дуанъ) [индивидуальной] природы (син2)", а по определению Ван Би (226-249) в классическом комментарии к начальному параграфу (чжан1) второй части "Дао дэ цзина" (§ 38), в основном посвященной данной категории, "благодать (дэ) - это достижение (дэ1), постоянное достижение без потерь, получение пользы-выгоды без вреда".

Однако исконное религиозно-мифологическое содержание "дэ" не выгорело в горниле философской рефлексии. Поэтому во множестве своих разносмысленных употреблений в самых разнородных текстах иероглиф "дэ" сочетает в себе признаки трансцендентности и имманентности, объективности и субъективности, чувственности и рациональности, статичности и динамичности, витальности и нормативности, оценочной позитивности и нейтральности и т.д. Все это, разумеется, чрезвычайно затрудняет выработку точной дефиниции "дэ" и соответствующий перевод адекватным термином. Отсюда нередко делается вывод о предпочтительности простого транскрибирования "дэ" и определения его в китайском стиле - через подбор контекстов. Подобный подход может быть даже еще больше усилен ссылкой на Хань Юя (768-824), который назвал "дэ" "пустой позицией" (сюй вэй), т.е. знаком, не имеющим конкретного содержания.

Между тем такого рода абсентеизм противоречит самим основам научной методологии, требующей максимальной отчетливости предмета исследования, что, конечно, не мешает вводить различные допуски дефинитивной точности и ограничения рассматриваемых областей употребления данного термина. С учетом этих оговорок мы продолжаем считать достаточно удачным давно отстаиваемый нами и уже широко распространившийся перевод "дэ" словом "благодать", которое при своей прозрачной двукорневой конструкции без специальных дефиниций выражает как минимум два признака: хорошее качество и данность свыше. Эти признаки "дэ" эксплицитно представлены в китайской литературе определениями посредством знаков "шань" ("добрый, благой, качественный") и "дао" ("наивысшее благое начало, конкретизирующееся как дэ").

Критики подобного перевода указывают прежде всего на то, что в отличие от термина "благодать", всегда подразумевающего позитивную оценку своего денотата, дэ может иметь нейтральный (просто "качество") или даже негативный ("плохое качество") смысл. Например, в одном из суждений Мэн-цзы под дэ подразумеваются дурные поступки или плохие качества человека, требующие изменения (гай4). ("Мэн-цзы, IV А, 14/15; см. также: "Шу цзин", гл. 11, 21/28, 38/46, 39/47, "Ши цзин", III, III, 1, 2; "Ли цзи", гл. 25/22, 28/25; "Цзо чжуанъ", Вэнъ-гун, 18 г., Сюанъ-гун, 3 г., Чжао-гун, 9 г., 24 г., Дин-гун, 4 г., Ай-гун, 13 г.). Поэтому выдающийся французский синолог С. Куврёр (1835-1919) определил дэкак "доброе или злое расположение души, доброе или злое поведение" [1].

1 Chou King. Tr. par S. Couvreur. Ho kien fu, 1897. P. 425.

Эта проблема носит общий характер, поскольку практически все термины традиционной китайской философии, будучи и по происхождению, и по функциям словами естественного языка, совмещают в себе дескриптивное содержание с оценочностью и нормативностью (прескриптивностью). Баланс того и другого смысловых компонентов может быть различным: один, как правило, доминантный, а другой - рецессивный. В случае с дэ явно доминирует позитивная оценка денотата в отличие, например, от синонимичного ему в обозначении пяти первоэлементов термина "син" ("у дэ" = "у син"), который имеет основной нейтральный смысл "дело-действие" и оценочный обертон "хорошее дело-действие" (проявляющийся, например, в одобрительном и порицательном выражениях "это дело!" и "это не дело!"). Кстати, иногда в предлагаемом вместо "благодати" на роль русскоязычного эквивалента "дэ" как будто бы нейтральном термине "качество" также присутствует позитивная оценка (ср. "знак качества", "качественный продукт"). Однако соотношение дескриптивности и оценочности здесь прямо противоположно ситуации с китайским "дэ", что явно мешает признать "качество" вполне достойным его семантическим эквивалентом.

Что же касается "негативных благодатей", хотя и нечасто, но встречающихся в китайских текстах, то, с одной стороны, их негативность передается с помощью соответствующих эпитетов, сопровождающих знак "дэ" и свидетельствующих тем самым максимум об оценочной нейтральности последнего, ибо в противном случае в специальных эпитетах не было бы нужды, а с другой стороны, эта проблема уже относится не столько к семантике, сколько к прагматике, т.е. к плюрализму точек зрения, в рамках которого дэ, будучи индивидуальным качеством, - относительно (в отличие от всеобщего и потому абсолютного дао), а следовательно, являясь благодатью для одних, может оцениваться как неблагое другими. К примеру, для даосского персонажа разбойника Чжи (см. "Чжуан-цзы", гл. 29) его немеренная физическая сила - благодать, а для попавших в его руки жертв, чью печень он пожирает, - антиблагодать (ср. "несовместность" гения и зла, но допустимость "злого гения").

С последним примером связано второе принципиальное возражение против идентификации дэ с благодатью. Область определения "дэ" включает в себя всю сферу материальных объектов, а "благодать" вроде бы относится только к духовной сфере. Но и это не так. В самом широком смысле "благодатью" может быть названо любое природное явление, в том числе самое что ни на есть материальное (ср. "всякую земную благодать", сопоставимую с употребляемой в пищу "ди дэ" - "земной благодатью" ("Хуайнань-цзы", цз. 2), и "бла-годатство", т.е. "богатство").

Так же обстоит дело и с фундаментальным для всей западной культуры древнегреческим аналогом "благодати" - термином "charis", в русском языке известным но своим производным "харита" и "харизма". В обычном употреблении это слово может быть отнесено ко всяким чувственно привлекательным предметам и реалиям материального мира, собственно, поэтому хариты суть богини физической красоты. Более того, для европейской античности характерно допущение предельной сенсуализации и материализации "благодати", распрастраняемой на ту же сферу плотских проявлений, которая соответствует эротическому смыслу дэ. Достаточно сравнить трактовку подъятого уда как признака "полноты дэ" в "Дао дэ цзине" (§ 55) с определением того же самого в "Сатириконе" Петрония как "дара благодати" [1].

1 Петроний. Апулей. М., 1991. С. 149.

Однако в христианском контексте слово "charis" постепенно тер-минологизировалось как обозначение спасающей падшего человека всемилостивой силы божьей. Наличие этого смысла у "благодати" служит третьим аргументом против использования данного термина для перевода иероглифа "дэ". На это можно возразить, что в принципе никакие столь общие категории предельно различных культур, тем более представленные исторически выделенными, глубоко "укорененными" словами естественного языка, не могут совпадать друг с другом во всех присущих им специальных терминологизированных значениях. Вполне достаточно и тождественности основного, "ядерного" смысла. Да и сам китайский контекст способен весьма эффективно отсекать ненужные семантические коннотации.

Вместе с тем ореол религиозного термина у "благодати" в самом общем виде, т.е. без христианизирующей смысловой конкретизации, является в рассматриваемом аспекте как раз положительным фактором, поскольку категория "дэ", обладая безусловным философским статусом, и своим происхождением, и дальнейшим функционированием неразрывно связана с религиозно-мифологическим сознанием. "Дэ", охватывающий все разновидности благодати, - основополагающий термин в религиозных ипостасях и всех автохтонных китайских учений (прежде всего конфуцианства и даосизма), и тех, что проникли в Срединную империю извне (прежде всего буддизма и христианства). Весьма выразительно, в частности, буддийское наименование свастики как "знака благодати" (дэ цзы), свидетельствующее не только о максимальной смысловой широте, но и о символической природе категории "дэ".

Не беря на себя непосильную задачу отразить весь широчайший спектр лексических и терминологических значений "дэ", далеко выходящих за границы сугубо философских построений, мы далее постараемся продемонстрировать центральную философскую коллизию в разнообразных трактовках этих категорий - между ее даосской "архаизацией" как витальной силы ("темной-таинственной благодати" - сюань дэ) и конфуцианской "модернизацией" как нравственной нормы ("светлой-общепонятной благодати" - мин дэ) в контексте исторической эволюции от "размытого" выражения мистической созидательной потенции и гармонизирующей симпатии к абстрактному обозначению универсальной моральной императивности, т.е. от магии и мантики через онтологию и космологию к этике и моральной метафизике.

Подобно тому как в театре короля играет его свита, в китайской классической философии смысл каждой фундаментальной категории раскрывается кругом коррелятивных понятий. Особенности категориальной системы китайской философии, построенной на полисемантической лексике естественного языка и весьма специфической методике определений, в корне отличной от западных родо-видовых дефиниций, требуют для установления смысла "дэ" обратить ся к его анализу с обязательным привлечением ближайших понятий.

Категория "дэ" - одна из самых оригинальных в лексиконе традиционной китайской философии, не имеющая точного терминологического эквивалента в западных языках. Наиболее распространены следующие переводы: рус. - закономерность, манифестация (дао), (постоянные) свойства, (хорошие) качества, дарования, добродетель, достоинство, достижение, достояние, доблесть, благотворение, потенция, способность, энергия, сила; англ. - virtue, character, (moral) power, moral force, particular focus (outlawing) operation (of the Tao), exemplification of Tao; фр. - vertu bienfaisance, bonte, efficience; нем. - Lebenskraft.

Сами китайские ученые определяли эту категорию посредством графически схожего омонима "ДЭ1" ("достижение", "довление", см. "Ли цзи", гл. 17/19), а также синонимичных иероглифов "шэн3" и "дэн" ("подъем", вознесение, "повышение", что в целом соответствует ее пониманию как "усиленного стремления вперед" в первом в Китае полном толково-этимологическом словаре начала II в. "Шо вэнъ цзе цзы" - "Изъяснение знаков и анализ иероглифов"). В указанных древнейших определениях отражен этимологический смысл знака "дэ", восходящий к эпохе Шань-Инь (XVI-XI вв. до н.э.) и заключенный в его центральном графическом элементе, который изображает глаз с идущим из него вверх лучом, что означает взор, обращенный к небесному божеству, вышнему источнику всякой благодати.

После проникновения буддизма в Китай иероглиф "дэ" был использован для передачи санскритского термина "гуна" - "качество", "субстанциальное свойство" (букв. "нить"). Данная идентификация приоткрывает два важных аспекта в семантике "дэ": во-первых, совмещение статики с динамикой, поскольку гуна - единство субстанции и силы; во-вторых, этическую нейтральность, т.е. возможность характеризовать как положительные, так и отрицательные качества, поскольку гуны образуют и активное положительное (саттва), и пассивное отрицательное (тампс) начала.

Западные синологи нередко проводят аналогию "Ээ" с первобытным представлением о безличной сверхъестественной силе - мпне (М. Гране, Г. Кестер, В. Эберхард, А. Уэйли, П. Будберг, Д. Манро), соотносят его с индийской идеей кармы (А. Уэйли) или отождествляют с латинским термином "virtus" (А. Уэйли, Дж. Нидэм, Д. Робинсон). При этом, однако, Д. Робинсон отмечает, что понятие "дэ" исключает какое бы то ни было насилие [1], чему действительно можно найти много подтверждений в высказыаниях китайских философов ("Лунь юй", II, 1, XII, 19, XIV, 33; "Дао дэ цзин", § 38, 51; "Гуанъ-цзы", гл. 49; "Хань Фэй-цзы", гл. 20). А между тем virtus - прежде всего воинское мужество, храбрость, стойкость, доблесть, геройство, т.е. как раз то, что весьма тесно связано с насилием; Virtus - богиня воинской доблести. В русском языке "насильственную" семантику этого термина представляет однокоренное с ним слово "вира" - "штраф за убийство" (ср. др.-инд. "vairam" - "вира", "вражда").

1 Robinson D. From Confucian Gentlmen to the New Chinese "Political" Man // No Man is Alien. Essays on the Unity of Mankind. Leiden, 1971. P. 150-151.

В связи с отождествлением "дэ" и "virtus" П. Будберг отмечал: "Филологов, однако, беспокоит отсутствие у китайского термина каких-либо дополнительных значений, принадлежащих латинскому этимону vir, а именно: "мужественности" и "мужества". Они напоминают нам, что термин "дэ" свободен от какой-либо связи с сексуальными ассоциациями и отличается этим от парного ему термина "дао", Путь, который в одном или двух выражениях, таких, как "жэнь дао" ("путь мужчин и женщин"), внушает мысль о сексуальной активности" [1].

1 Boodberg P.A. The Semasiology of Some Primary Confucian Concepts // Philosophy East and West. 1953. Vol. 2. N 4. P. 324.

Безусловно, понятие "дэ" само по себе не обладает сексуальным смыслом. Однако в даосизме оно распространялось и на эту сферу человеческого бытия, в частности, была принята концепция непосредственной связи между дэ и цзин2 (специфическая категория традиционной китайской идеологии, одновременно обозначающая и дух, и семя). Так в упомянутом § 55 "Дао дэ цзина" "объемлющий полноту дэ" сравнивается с младенцем, которому "неведомо соитие самки и самца, но детородный уд которого подъят, что означает предельность цзин2". А в гл. 20 "Хань Фэй-цзы", где комментируется текст "Дао дэ цзина", сказано: "Для тела (шэнь) накопление цзин2 является благодатью (дэ)".

Таким образом, в целом верное рассуждение П. Будберга требует уточнения. Прежде всего следует разграничить два смысла определения "сексуальный": 1) присущий одному из полов в отличие от другого; 2) связанный с отношениями двух полов. В приведенной цитате П. Будберг говорит об отсутствии сексуальных ассоциаций у дэ в первом смысле и о наличии таковых у дао- во втором. Но в первом смысле лишено сексуальных ассоциаций и дао, которое поэтому может рассматриваться и как мужской, и как женский предок всего сущего (см., например, "Дао дэ цзин", § 4, 25), являясь собственно единством мужского (як) и женского (инь) начал (см. "Си цычжуанъ", I, 4/5). Второго же смысла не исключает и категория "дэ". Это явствует из ее связи с "семенем" (цзин2), из определения рождения-жизни (мэм) как "великой благодати (дэ) неба и земли" в "Чжоу и", где говорится и о "соединении ["разнополых" сил] инъ и ян" ("Си цы чжуанъ", II, § 1,5/6), а также из того, что даже разврат (цзянь) мог квалифицироваться китайскими мыслителями как дз.

Особый случай половой дифференциации - соответствующее сопоставление дао и дэ, в котором первая категория, как иерархически более высокая, естественным образом занимает мужскую позицию, а вторая - женскую. Так, в гл. 41/44 "Ли цзи" ("Брачный долг" - "Хунь и") сказано: "Сын неба полагает принципы (ли) мужского Пути (ян дао), [его] супруга упорядочивает (чжи8) женскую благодать (инь дэ)". В подобной диспозиции "дэ" выступает прямым антонимом "virtus".

В отечественной синологии имела место и полемика по поводу отождествления даосской категории "дэ" с другим понятием классической европейской философии. Несмотря на существование таких дэ, как разврат и разбой, Л.Е. Померанцева, проводя аналогию между "дэ" и греческим термином "agathon" ("благо"), указала на понятийную близость даосского "дэ" и платоновского "блага" [1]. Ей возразила Т.П. Григорьева, которая сформулировала два контраргумента. Согласно первому, греческое благо - абсолютное положительное начало, тогда как дэ может быть большим или меньшим, лучшим или худшим (примечательно, что Т.П. Григорьева ссылалась на те же тексты Платона, что и Л.Е. Померанцева); согласно второму, "даосы в принципе, по самой своей сути, не могли назвать "дэ" "благом", поскольку избегали называть вещи именами" [2].

1 Померпниева Л.Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве ("Хуайнаньцзы" - II в.до н.э.). М., 1979. С. 209, примеч. 25.

2 Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. М., 1979. С. 138-139.

Эти доводы выглядят неубедительными. По поводу первого аргумента необходимо заметить, что в даосизме дэ само по себе столь же абсолютно благостно, как и благо Платона; другое дело, что оно может в большей или меньшей степени присутствовать в отдельных вещах, но и солнцеподобное благо в разной степени одаряет своим светом различные вещи. Что же касается второго аргумента, то речь идет не о наименовании объекта дэ термином "благо", а о наличии у термина "дэ" смысла "благо"; к дэ как объекту даосы во множестве прилагали не менее "сиятельные" эпитеты, чем Платон - к благу.

Вместе с тем нельзя не указать и на принципиальные различия между дэ и платоновским благом. Во-первых, благо у Платона - наивысшее беспредпосылочное начало, тогда как дэ вторично, ибо имеет в качестве своей предпосылки дао; появляясь "после" (хоу) него и взращивая порожденное им ("Дао дэ цзин", § 38, 51). В этом отношении более близки дао и блага, оба они отождествляются с Единым и представляются дающими существование всем вещам.

Во-вторых, благо - абсолют в единой иерархии логически упорядоченных понятий (благо само по себе - идея), поэтому его различные воплощения непротиворечивы; дэ - собирательный образ всего множества разнонаправленных сил, действующих в плюралистическом мире, поэтому различные его воплощения противоречивы и способны приходить в столкновение друг с другом. Сочетание "у дэ" ("пять благодатей") было использовано Цзоу Янем (IV-III вв. до н.э.) как синоним "у син" ("пять элементов"), и с того времени за ним закрепилось данное значение. Идентификация "пяти благодатей" с "пятью элементами" совершенно очевидно обнаруживает их динамически-силовой аспект (ибо "у син" - "пять действий"), а также сложную гамму отношений друг с другом в амплитуде от взаимопорождения (сян-шэн) до взаимопреодоления (сян-шэy1), или взаимопокорения (сян-кэ). То, что для конкретного индивида является его "частным", "отдельным" "пристрастным" дэ (сы дэ, ли дэ, би дэ) - например, незаконное обогащение или прелюбодеяние - с точки зрения "одинакового", "единого", "правильного", "общего" "светлого" дэ (тун дэ, и дэ, чжэн дэ, гун дэ, мин дэ) оценивается как "нечестивое", "темное", "слабое", "дряхлое", "беспорядочное", "злое", "низкое", "ничтожное", "неистовое", "порочное", "варварское", "плохое" дэ (сюн дэ, хунъ дэ, лян дэ, шуай дэ, луань дэ, бао дэ, ся дэ, сяо дэ, тао дэ, хуй дэ, и дэ1, э дэ). Таким образом, все дело состоит в различии точек отсчета.

В-третьих, благо телеологично, а дэ - детерминистично (к примеру, в "Чжуан-цзы" (гл. 4) говорится: "Знать, что тут ничего не поделаешь, и спокойно принимать это как предопределение (мин1) есть предел дэ").

Поскольку специфику человека китайские мыслители усматривали в способности придерживаться должной справедливости - и и благопристойности - ли3, его дэ они в основном понимали как добродетель. Но в принципе и применительно к человеку категория "дэ" могла употребляться в самом общем смысле, т.е. означать, допустим, высокий рост, дородность и красоту в ситуации, где для жизнедеятельности индивида наиболее ценным оказывалось именно это.

Из категорий древнегреческого философского лексикона с дэ может быть сопоставлена "arete" ("добродетель"), тем более что взаимосвязь между благом и добродетелью (например, в учении Платона) имеет определенное сходство с взаимосвязью между дао и дэ (как она представлена, например, в "Дао дэ цзине" и "Да сюэ").

Что же касается широты понятия дэ, далеко выходящего за рамки этического, то понятие "arete" и в этом ему мало чем уступает. "Надо сказать между тем, - учил Аристотель, - что всякая добродетель и доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и придает совершенство выполняемому им делу. Скажем, добродетель глаза делает доброкачественными (spoydaios) и глаз, и его дело, ибо благодаря добродетели глаза мы хорошо видим. Точно так же и добродетель коня делает доброго (spoydaios) коня, хорошего (agathos) для бега, для верховой езды и для противостояния врагам на войне" ("Никомахова этика", II, 5 (VI), 133 16-21) [1]. Пример с "добродетелью коня", заимствованный Аристотелем у Платона ("Государство", кн. 1, 335 в) [2], весьма схож с рассуждением Конфуция о "добродетели" (дэ) лихого скакуна ("Лунь юй", XIV, 33).

Подобно китайским философам, видевшим в дэ атрибут неба (тянь дэ) или неба и земли (тянь ди чжи дэ), т.е. природы и космоса (см., например: "Чжуан-цзы", гл. 12, 13, 15; "Ли цзи", гл. 7/9), стоики рассматривали добродетель в общекосмическом плане: "В самом деле, нет ничего совершеннее мироздания, нет ничего лучше добродетели, следовательно, добродетель - принадлежность мироздания" (Цицерон. "О природе богов", II, 14) [3].

Сближает дэ с arete и присущий им телесный характер: в "Кинеге-тике" Ксенофонта говорится о "теле добродетели" ("soma aretes") [4], а в "Ли цзи" - о "добродетели, пропитывающей тело" (дэ жунь шэнь) (гл. 39/42 = "Да сюэ", II, 6) и том, что "добродетель (дэ) - это достигаемое (дэ1) в теле (шэнь)" (гл. 42/45). Дэ представляется "пропитывающей" субстанцией, поскольку ее символ (сяк) - вода ("Дао дэ цзин", § 8; "Чжуан-цзы", гл. 15).

В целом такие телесные качества, как острота чувств, сила, красота и здоровье, были выделены древнегреческими философами в категорию врожденных "естественных добродетелей" (см., например: Марин. "Прокл, или О счастье", 3 [5]). В китайской философии естественность дэ определялась как "несодеянность" (у вэй) и "небесность" (тянь): "То, чем деется несодеянное, называется небом; то, о чем речется как о несодеянном, называется благодатью" ("Чжуан-цзы", гл. 12).

1 Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 85.

2 Платон. Сочинения: В 3 т. М., 1972. Т. 3. С. 102.

3 Антология мировой философии. М., 1969. Т. 3. С. 488.

4 Цит. по: Платон. Сочинения: В 3 т. М., 1968. Т. 3. С. 532.

5 См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 441-442.

Отличает же "добродетель"-arete от "дэ" то, что роднит ее с "virtus", а именно семантика, связанная с насилием, - "доблесть", "геройство", "мужество". Описывая словами Сократа одну из добродетелей - мужество, Платон как самоочевидную истину выдвигает положение: идти на войну - прекрасно и хорошо ("Протагор", 359 е) [1]. Впрочем, и у дэ есть связи с мужеством, хотя, видимо, только моральным: "Знание, гуманность и мужество (юн) - это три способа, которыми в Поднебесной проводится добродетель (дэ)" ("Чжун юн", § 20).

1 Платон. Соч.: В 3 т. Т. 3. С. 250.

О том, что здесь скорее всего подразумевается не военное или физическое мужество, свидетельствуют и контекст (сочетание с гуманностью и знанием), и положения других конфуцианских памятников. Например, в "Го юй" ("Государственные речи", IV-III вв. до н.э) при обсуждении военных действий говорится, что "мужество (юн1) противоречит добродетели (дэ)" (цз. 21).

Поэтому кажется оптимальным переводить "дэ" словом "благодать", имея в виду, что дэ - нечто данное от дао, сопоставимого с благом. Хотя к дэ неприменимо европейское противопоставление "благодать - природа", ибо оно природно, т.е. "порождаемо Небом" (см., например, "Лунь юй", VII, 23/24), оппозиция небесного (естественного) дэ и человеческого искусственного, в особенности административно-правового закона фа в принципе соответствует европейскому противопоставлению закона и благодати (ср.: "Слово о законе и благодати"). Уже Конфуций сформулировал тезис, основанный на подобном противопоставлении: "Если осуществлять Путь (дао) посредством администрирования и наводить порядок посредством наказаний, то народ будет [их] избегать и лишится стыда. Если же осуществлять Путь (дао) посредством благодати (дэ) и наводить порядок посредством благопристойности (лщ), то народ будет иметь стыд и будет выправлен" ("Лунь юй", II, 3).

В основополагающей для легизма "Книге правителя [области] Шан" ("Шан-цзюнъ шу", гл. 7) причинно-следственная связь между методом управления и характером народа перевернута, но сама оппозиция закона и благодати играет точно такую же роль: "В древности народ был прост и оттого искренен, ныне народ ловок и оттого лукав. Поэтому, соответствуя древности, устанавливают порядок на основе благодати, а соответствуя современности, осуществляют закон на основе наказаний".

Приведенная цитата демонстрирует еще один семантический оттенок "дэ" - как антонима "и5" ("искусство", "ремесло"), а именно связь с безыскусностью, простотой, естественностью, органичностью. Прямое противопоставление "дэ - и5" содержится в гл. 17/19 "Ли цзи": "Совершенство благодати (дэ) - верхнее, совершенство искусства - нижнее". Понятно, что правовые нормы, в особенности с наказующим уклоном, оказывались в ином ассоциативном ряду - в сфере искусственности и неорганичности.

С подобным противопоставлением в китайской классической философии связано конфуцианско-легистское размежевание по признаку ориентации на этико-ритуальную "благопристойность" (лщ) либо на политико-юридический "закон" (фа). Конфуцианский приоритет благопристойности как главной социальной нормы и соответствующего управления людьми посредством дэ вытекает из утвержденного Мэн-цзы тезиса об исконно доброй (шанъ) природе человека, а противоположная позиция легистов, отдавших приоритет закону и соответствующему управлению людьми посредством наказаний и наград, обусловлена близостью к выдвинутому Сюнь-цзы тезису об исконно злой (э) природе человека. В данном случае действительно метод - управление людьми согласно благодати (дэ) - стал аналогом предмета - доброты человеческой природы.

Собственно, об оценочно-позитивном смысле и "дао", и "дэ" в самом общем виде свидетельствует их взаимосвязь с категорией "шань" ("добро"). Универсальное описание мирового процесса как Пути-дао, атрибутом которого является добро- шанъ, содержится в философской части "Чжоу и": "Одна инъ, один ян - это называется Путем (дао). Продолжение этого есть добро (шань)" ("Си цы чжуанъ", I, 4/5). В свою очередь, прямые свидетельства о понимании дэ как конечного модуса добра-шань, мыслимого в качестве "продолжения дао", встречаются в других канонических произведениях, в частности в "Шу цзине" (гл. 3): "Благодать (дэ) - это управление, [основанное на] добре (шанъ)" и в "Ли цзи" (гл. 17/19): "Если музыка добра (шанъ), то действия (син) сообразны (сян) благодати (дэ)". В "Чжуан-цзы" (гл. 7) "шанъ" прямо синонимизируется с "дэ" в притче о владыке Центра - Хаосе, чье гостеприимство сначала называется "добротой" (шанъ), а затем "благодатью" (дэ), и в предшествующей истории о Ле-цзы, где "пружина" (цзи4) жизненной силы определяется и как "благодатная", и как "добрая".

Вместе с тем очевидная взаимосвязь дэ с добром-шанъ может быть правильно понята лишь с учетом вышеуказанной широты семантики иероглифа "шань", далеко выходящей за пределы этики и проникающей в эстетическую (со значением "красота" - ср. "добрый молодец"), праксиологическую (со значением "умелость" - ср. "добрый мастер") и другие нормативно-оценочные сферы. К примеру, Конфуций называл "добрым" (шань) все то, чему можно научиться ("Лунь юй", VII, 21/22), т.е. именно нормативное и ценное в самом широком смысле.

В китайской культуре данный лингвистический факт находится в полном соответствии с философским толкованием "шань" как универсальной (а не специфически этической) нормативно-оценочной и вместе с тем онтологической категории. Именно поэтому в процитированном пассаже "Чжоу и" ("Си цычжуанъ", I, 4/5) "добро" названо "оформляющимся" (чэн\) в индивидуальную природу (синя) "продолжением" (цзи12) Пути-дао, что пояснялось Чжу Си: "В плане неба и земли добро - предшествующее, а [индивидуальная] природа - последующее" ("Чжу-цзы юй лэй", цз. 5). Дай Чжэнь же, трактуя "продолжение" как "отношение человеческого существа к небу и земле", определял "добро" с помощью еще одного набора терминов из "Чжоу и" (гексаграмма № 1, "Вэнь янь чжуань" - "Предание знаков и слов") - "срединное и правильное, чистое и рафинированное" и уточнял, что "добро каждого дела означает его согласованность (хэ1) с небом" ("Мэн-цзы цзы и шу чжэн" - "Смысл терминов" [Трактата] Учителя Мэна" в истолковывающих свидетельствах", цз. 3). Следовательно, такова же и доброта дэ, выступающего в качестве формообразующего начала, превращающего хаос в порядок. Согласно такому пониманию в "Записках о музыке" ("Юэ цзи" - гл. 17/19 "Ли цзи") музыка (юэ1) определяется как "благодатные звуки" (дэ инь).

"Дэ" принадлежит к числу не только древнейших категорий китайской философии, но и вообще древнейших слов китайской письменности. Соответствующий иероглиф встречается уже в иньских надписях на гадательных костях - самых древних образцах китайской письменности (вторая половина 2-го тыс. до н.э.). Разумеется, философский статус термин "дэ" приобрел лишь с возникновением философии как таковой. Однако этому этапу семантической эволюции дэ от магико-природной силы до морально-метафизического императива предшествовал, так сказать, пренатальный период, отраженный в двух важнейших протофилософских произведениях, канонизированных конфуцианством, - "Шу цзине" и "Ши цзине". Специальное исследование шести важнейших конфуцианских категорий, включая дэ, дао и тянь ("небо"), в этих двух памятниках осуществил финский синолог П. Никкила, пришедший к следующим выводам.

Сначала на основе строгого текстологического анализа наиболее репрезентативного для первоначального конфуцианства памятника "Лунь юй" ученый выделил шесть ключевых категорий: тянь - "небо", дэ - "добродетель" ("благодать"), дао - "путь", ли3 - "обряды" ("благопристойность"), и - "справедливость" ("долг"), жэнь - "доброта" ("гуманность"). Конкретное изучение всех употреблений данных терминов в произведениях, наиболее адекватно представляющих доконфуцианскую идеологию эпохи Чжоу (XI - VII вв. до н.э.), т.е. в "Шу цзине" и "Ши цзине", должно, по замыслу П. Никкилы, дать ответ на вопрос: построил ли с их помощью Конфуций новую идеологическую систему (философию)?

В итоге детального разбора контекстов "Шу цзина", включающих интересующие нас термины, автор предложил такую генерализацию их значений. Дэ- главная добродетель в чжоуской мысли, унаследованная из древности (по крайней мере, от эпохи Инь, XVI - XI вв. до н.э.) и выражающая принцип гармонизации как общества, так и всего универсума. Дао означает "поведение" или "продвижение", а также Путь государя и Неба. Тянь - Небо, дающее начало всем вещам и принципам, направляющее ход истории посредством добродетельных (дэ) государей, за чьими действиями оно наблюдает глазами народа. Если правящая власть приобретает аморальные черты и тем самым вносит в мир дисгармонию, Небо восстанавливает порядок, сменяя правителя (династию) или, как в случае с династией Чжоу, пуская в ход воспитующие и наказующие меры.

В "Ши цзине" разбираемые термины фигурируют в иных значениях. Дэ там - добродетель государя, беспристрастного, заботящегося о жертвоприношениях, служащего образцом для народа, объединяющего империю и распространяющего на нее эту свою добродетель; внутри семьи супружеская верность и сыновняя почтительность. Дао по большей части - просто дорога. Тянь - невыразимая грандиозная и величественная сила, создавшая мир, народ и этические ценности, использующая государей и их чиновников для управления миром.

Важнейшим результатом тщательного исследования П. Никкилы стало установление двух фактов; с одной стороны, появлению конфуцианства (VI-V вв. до н.э.) предшествовал двухвековой период упадка чжоуской идеологии, а с другой стороны, в обеих идеологических системах ключевыми были понятия "тянь" и "дэ".