

КИТАЙСКИЙ КЛАССИЧЕСКИЙ КАНОН  
В РУССКИХ ПЕРЕВОДАХ

КОНФУЦИАНСКОЕ  
«ЧЕТВЕРОКНИЖИЕ»  
• СЫ ШУ •

---

四

書

---



К 2555-летию  
КОНФУЦИЯ

孔子  
生誕  
2555  
周年  
記念

---

КИТАЙСКИЙ КЛАССИЧЕСКИЙ КАНОН  
В РУССКИХ ПЕРЕВОДАХ

---

經



РУССКИЙ КОНФУЦИАНСКИЙ ФОНД

俄罗斯孔夫子基金会

---

---

四書

---

---

Российская академия наук  
Институт Дальнего Востока

# КОНФУЦИАНСКОЕ «ЧЕТВЕРОКНИЖИЕ» («СЫ ШУ»)

---

Переводы с китайского и комментарии  
А.И.Кобзева, А.Е.Лукьянова, Л.С.Переломова, П.С.Попова  
при участии В.М.Майорова

Вступительная статья  
Л.С.Переломова



МОСКВА  
Издательская фирма  
«Восточная литература» РАН  
2004

УДК 1(510)(091)  
ББК 87.3(5Кит)  
К65

Издание осуществлено при поддержке Пресс-канцелярии Госсовета КНР,  
Канцелярии по делам преподавания китайского языка за рубежом  
при Министерстве образования КНР

中华人民共和国国务院新闻办公室,  
中华人民共和国国家汉办支持

Книга издана при финансовом содействии  
Русского конфуцианского фонда

Ответственный редактор *Л.С.Переломов*

**Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»).** Пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, П.С. Попова при участии В.М. Майорова; Вступит. ст. Л.С. Переломова; Ин-т Дальнего Востока. — М.: Вост. лит., 2004. — 431 с. — (Китайский классический канон в русских переводах: Осн. в 1998 г.). — ISBN 5-02-018290-7 (в пер.).

Книга представляет собой первое в России полное издание «Четверокнижия» («Сы шу») — свода конфуцианских канонических текстов, оказавших огромное влияние на духовную культуру Китая, Кореи, Вьетнама и Японии и считавшихся основой классического конфуцианского образования. В настоящее издание включены как опубликованный ровно сто лет назад перевод трактата «Мэн-цзы» классика российского китаеведения П.С.Попова, так и переводы наших современников: А.И.Кобзева («Да сюэ»), А.Е.Лукьянова («Чжун юн»), Л.С.Переломова («Лунь юй»). Книга содержит статью Л.С.Переломова «„Четверокнижие“ — ключ к постижению конфуцианства», вступительные статьи и аннотированные указатели к переводам «Четверокнижия».

**ББК 87.3(5Кит)**

© А.И.Кобзев, А.Е.Лукьянов, В.М.Майоров,  
Л.С.Переломов, статьи, переводы, комментарии,  
2004

© Российская академия наук  
Издательская фирма «Восточная литература», 2004

ISBN 5-02-018290-7

## ПОЗНАВАЯ КИТАЙ, СЛЕДУЕТ ЗНАТЬ КОНФУЦИЯ

Вместо предисловия к русскому изданию «Четверокнижия»

Познавать Китай можно с разных сторон. Современный Китай — это продолжение исторического Китая — страны с пяти тысячелетней цивилизацией, и поэтому историко-культурный подход представляется особенно важным для познания Китая.

В «Чжуан-цзы» есть такие строки: «Если от палки длиной в вершок каждый день отнимать половину, не закончишь и через десять тысяч поколений». Это свидетельствует о том, что еще древние китайцы понимали бесконечность развития и изменения вещей и достигли определенного уровня в познании окружающего мира. Во всемирной истории мысли важное место занимают возникшие в эпоху Чуньцю—Чжаньго «соперничество ста школ», учения Лао-цзы и Конфуция, другие философские направления и учения. Древний Китай внес выдающийся вклад во многие области знания, в числе которых можно назвать астрономию, географию, математику, агрономию, медицину и гуманитарные науки. Еще на гадательных костях эпохи Шан-Инь есть записи о солнечных и лунных затмениях. В течение 2100 лет, начиная с династии Цинь и до конца династии Цин, комета Галлея появлялась на небосводе 27 раз, и о каждом из этих появлений в Китае имеются записи. Чжан Хэн, живший при династии Хань, изобрел сейсмограф, позволяющий регистрировать землетрясения, а также создал армиллярную сферу — прибор для наблюдения за движением Солнца, Луны и других небесных тел. Жившие еще до династии Цинь математики сформулировали теорему о прямоугольном треугольнике (известную как «теорема Пифагора»). Творивший в эпоху Северных и Южных династий Цзу Чунчжи вычислил число  $\pi$ , равное 3,1415926. Китай издавна славился во всем мире искусством производства шелка и фарфора, литья металла и строительства судов. Чжу Цзайюй, живший в эпоху Мин, впервые создал равномерно-темперированный 12-ступенный звукоряд, который впоследствии был признан эталонным во всем мире. Уникальными являются китайская медицина и фармакология. В особенности облик мира изменили четыре великие изобретения Китая: бумага, порох, книгопечатание и компас. Целое тысячелетие вплоть до XV века китайская наука и техника занимали ведущее место в мире. Все эти изобретения и дости-

жения китайцев воплотили в себе разумность гармоничного развития человека и природы, сочетания духа науки и нравственного идеала.

Доциньский мыслитель Китая сказал, что «человеколюбие и добрососедство являются драгоценностью для государства». В этом высказывании отразилась идущая с древности надежда китайцев на спокойствие в мире, дружное сосуществование с народами всех стран, что и составляет традицию миролюбия китайского народа.

Древние мудрецы, наблюдавшие за постоянными изменениями вещей во вселенной, провозгласили: «Как небесные тела устойчивы в своем движении, так и благородный муж неуклонно стремится вперед». И эта идея вдохновляла китайский народ на преобразования и создание нового, давала ему духовные силы для упорной борьбы.

Китайская традиционная культура постоянно находится в процессе поступательного развития. Она развивается благодаря взаимодействию и взаимопроникновению всех дисциплин и научных школ, а также взаимобмену и взаимообучению со всеми странами мира. Китайцы издавна понимали, как важно приобщаться к достижениям других во имя собственного блага. Эпохи Хань и Тан были эпохами расцвета экономики, а также культурного обмена между Китаем и другими странами. Путешествие Чжан Цяня в «царства Западного края» открыло всемирно известный Великий шелковый путь. Благодаря паломничеству буддийского монаха Сюань Цзана Китай узнал древнюю культуру стран Южной Азии. В ходе семи путешествий по западным морям минского мореплавателя Чжэн Хэ китайская культура достигла далеких стран. Однако впоследствии, особенно в поздний период династии Цин, политика изоляции Китая от внешнего мира, которую проводили феодальные правители, стала препятствием для развития Китая. После Опиумных войн поколения образованных китайцев усердно постигали передовые научные идеи и достижения западной цивилизации ради обновления Китая, а также соотносили эти знания с китайской действительностью, способствуя реформам и развитию китайского общества. В настоящее время китайский народ, осуществляя модернизацию Китая, сделал политику открытости основной стратегическим курсом страны, осуществляет широкий обмен и сотрудничество со всеми странами мира, и это начало совершенно нового этапа открытости в истории Китая.

Как солнечный свет состоит из семи цветов, так и наш мир полон различных красок и великолепия. Каждая страна, каждая нация имеют свою историческую и культурную традицию, свои достоинства и преимущества. Русский народ в своей долгой истории покорял одну за другой вершины в различных областях науки и искусства, внося огромный вклад в культуру всего человечества. Народы всех стран должны уважать друг друга, учиться друг у друга, заимствовать положительный опыт, вместе про-

двигаться вперед. Это соответствует конфуцианскому принципу «стремления к единению через разномыслие, а не через послушание» (*хэ эр бу тун*).

Конфуций — великий древнекитайский мыслитель, философ и просветитель. Его учение широко и всеобъемлюще, оно является ценным достоянием мировой духовной сокровищницы. Учение Конфуция оказало огромное влияние на Китай и на весь мир и поныне сохраняет свое важное значение. Составитель этой книги в своей собственной работе уделил особое внимание принципу «малого благоденствия» (*сяокан*) в учении Конфуция и теории Дэн Сяопина, принципам «управления страной на основе добродетели» (*и дэ чжи го*) и «формирования гражданской морали» (*гунминь дао дэ*) в конфуцианстве, показав, что идеи Конфуция играют большую роль в современном обществе. Издание этой книги, несомненно, окажет благотворное влияние на более глубокое понимание читателями Конфуция и Китая, это большое достижение в культурном обмене между Китаем и Россией.

Профессор Переломов (Цзи Лера) многие годы углубленно изучал Конфуция, кропотливо и со всей тщательностью проводил исследования и получил важные результаты. Пользуясь случаем, хочу выразить ему свое глубокое уважение и передать самые добрые пожелания. Моя искренняя признательность и наилучшие пожелания также всем ученым и сотрудникам издательства, подготовившим эту книгу.

**Чжан Дэгуан**

Чрезвычайный и Полномочный Посол  
Китайской Народной Республики в Российской Федерации  
(ныне — Исполнительный секретарь  
Шанхайской организации сотрудничества)

20 июля 2003 года

## 了解中国，认识孔子 《四书》代序

要了解中国，可以有很多视角。现实中国是历史中国的发展。中国是一个有五千年文明历史的国家，从历史文化来了解和认识中国，是一个重要的视角。

《庄子》有一句名言“一尺之棰，日取其半，万世不竭”。这表明中国古人就已认识到事物的发展变化是无限的，也说明我们的先人对自然界的认识已达到相当的水平。春秋战国时期出现的“百家争鸣”局面和老子、孔子等诸子百家的学说，在世界思想史上占有重要地位。古代中国在天文历法、地学、数学、农学、医学和人文科学的许多领域，都作出过独特的贡献。殷商时期的甲骨文中就有日月之食的记载。从秦代到清末的二千一百多年间，哈雷彗星出现二十七次，中国都有记录。汉代张衡发明了测定地震方位的地动仪和演示日月星辰的浑天仪。先秦的数学家提出了勾股定理。南北朝的祖冲之算出圆周率为3.1415926。中国的丝织、制瓷、冶金、造船技术很早就达到世界的先进水平。明代朱载堉首创十二平均律，后来被认定为世界通行的标准音调。中国的医药学在世界上独树一帜。特别是中国的造纸、火药、印刷术、指南针四大发明，曾经改变了世界的面貌。直到十五世纪以前，中国的科学技术在世界上保持了千年的领先地位。中国人的这些发明创造，体现了人与自然协调发展、科学精神与道德理想相结合的理性光辉。

我国先秦思想家曾提出“亲仁善邻，国之宝也”的思想，反映了自古以来中国人民就希望天下太平，同各国人民友好相处。这也是中国人民爱好和平的传统。

我国的先哲通过观察宇宙万物的变动不居，提出了“天行健，君子以自强不息”的思想，成为激励中国人民变革创新，努力奋斗的精神力量。



中国的历史文化始终处于发展进步之中。它是通过各种学科、各种学派的相互砥砺、相互渗透而发展的，也是通过同世界各国的相互交流、相互学习而进步的。中国人早就懂得兼取众长、以为己善的道理。汉、唐时期，既是经济繁荣的盛世，也是中外交流的盛世。张骞出使西域，开拓举世闻名的“丝绸之路”。玄奘万里取经，带回南亚国家的古老文化。明代郑和“七下西洋”，把中华文化传向远方的国度。但是后来特别是清代晚期，封建统治者实行闭关锁国政策，阻碍了中国的进步和中外交流。鸦片战争以来，一代又一代先进的中国人，为了振兴中华，努力向西方国家学习先进的科学思想和文明成果，并同中国的实际相结合，推动了中国社会的变革与发展。今天，正在为实现现代化而奋斗的中国人民，把对外开放作为一项基本国策，同世界各国进行广泛的交流与合作，开创了中国历史上崭新的开放局面。阳光包含七种色彩，世界也是异彩纷呈。每个国家、每个民族都有自己的历史文化传统，都有自己的长处和优势。俄罗斯人民在自己发展的长河中，在科学、艺术等诸多领域里创造了一个又一个的顶峰，为全人类的文明作出了巨大贡献。所以各国人民应该相互尊重，相互学习，取长补短，共同进步。这就是孔子追求的“和而不同”。

孔子是中国古代伟大的思想家、哲学家和教育家，其思想博大精深，是世界精神宝库中的重要财富，对中国和世界产生过巨大影响，至今仍起着重大作用。本书作者在自己的论文里着重介绍了孔子思想与小康，邓小平理论与小康，以德治国与儒学，公民道德纲要与儒学的关系，突出了孔子思想在当今社会仍具有现实意义。本书的出版，无疑有益于读者对孔子和中国的进一步了解，这是中俄两国文化交流中的一件盛事。

Переломов（嵇辽拉）教授几十年如一日潜心研究孔子，严谨治学，一丝不苟，成果颇丰。借此机会，我想对他表示深深的敬意并致以最美好的祝愿，并对所有参加本书课题研究和出版的工作人员，表示诚挚的谢意和良好祝愿。

张德广  
中华人民共和国驻俄罗斯联邦特命全权大使  
(现任上海合作组织秘书长)

2003-7-20

## **«ЧЕТВЕРОКНИЖИЕ» — КЛЮЧ К ПОСТИЖЕНИЮ КОНФУЦИАНСТВА**

### **I. Конфуцианство — основа китайской цивилизации**

Передо мной, как автором вступительной статьи к издаваемому впервые в России «Четверокнижию» (кит. «Сы шу»), весьма непростая задача — разъяснить читателю, что представляет собой китайский конфуцианский канон и чему посвящены классические тексты «Четверокнижия», когда и в каких исторических условиях возникло конфуцианство, как на основе конфуцианских принципов и моделей управления была построена империя, сохранившаяся без каких-либо структурных изменений с III в. до н.э. вплоть до 1911 г. Совсем недавно, в 1972–1976 гг., в КНР велась общегосударственная массовая кампания «критики Линь Бяо и Конфуция», а ныне мы свидетели кардинальной смены государственного курса — от анти- к проконфуцианскому, и конфуцианство рассматривается как эффективный традиционный духовный фактор, способный вывести Китай в XXI веке в разряд могущественных цивилизованных государств мира.

«Четверокнижие» как свод конфуцианских канонических текстов, оказавших определяющее влияние на духовную культуру Китая, Кореи, Японии и Вьетнама, именуемых странами конфуцианского культурного региона, было сформировано известным китайским философом Чжу Си (1130–1200). В него входят четыре произведения: «Да сюэ» («Великое учение»), «Чжун юн» («Следование середине»), «Лунь юй» («Суждения и беседы») и «Мэн-цзы». К тому времени, когда Чжу Си приступил к составлению свода из четырех классических конфуцианских текстов, каждый из них имел свою биографию, насчитывавшую не менее 1500 лет, и еще многочисленные комментарии. Особенности китайского иероглифического письма, многозначность иероглифов, существенные изменения в самом языке с VI–III вв. до н.э., когда создавались классические тексты китайской философии, требовали толкований и комментариев, поскольку уже к началу нашей эры древние тексты изобиловали темными и весьма спорными местами. Комментаторы и редакторы изданий в течение всех прошедших столетий занимались толкованием и интерпретацией много-

значных терминов и понятий, зафиксированных в канонических текстах<sup>1</sup>. Научный подвиг философа, комментатора, литератора и текстолога Чжу Си заключался в том, что он, составив «„Четверокнижие“ с построчными и пофразовыми [разъяснениями] и собранием комментариев» («Сы шу чжан цзюй цзи чжу»), тем самым свел воедино творение Конфуция и его ближайших учеников и последователей. Свод Чжу Си, которому он отдал свыше 40 лет, был утвержден властями, став официальной интерпретацией раннего конфуцианства. Тексты «Четверокнижия» стали источником разработки учения Конфуция средневековыми мыслителями и основой классического конфуцианского образования, ибо школьное образование, не говоря уже о государственных экзаменах для получения ученых званий и чиновничьих должностей, с тех пор строилось на знании «Четверокнижия».

В качестве примера текста, комментированного Чжу Си, мы приведем фрагмент из первой главы «Лунь юя» в переводе акад. В.М.Алексеева:

[Текст «Лунь юя»:] *Достойнейший человек все свое усердие обращает к корням. Когда корни заложены, то рождается сам Путь. Служение же сына и брата и есть, по-видимому, корень проявленного истинно человеческого начала.*

[Текст комментария:] *Истинно человеческое — это идея любви, душевное благое достижение. Проявление человеческого — разумеется, в поступках. Последняя фраза имеет оттенок нерешительности, скромного отступления, уклонения от прямых слов. Под словом Путь здесь разумеется Путь стремлений, в частности, говоря о служении старшим как о корне деятельного человеческого начала; здесь речь идет о рождении из этого корня и всего дальнейшего Пути развития. Вот как об этом у Чэн-цзы: «Служение родителям и братьям — это добродетель скромной покорности. Вот почему такой человек не захочет идти против своих властей, а тем более против законных норм и человеческих постоянств, сея в последних смуту <...>»<sup>2</sup>.*

<sup>1</sup> И по сей день одно из кардинальных отличий китайской политической культуры от западной заключается в многозначности ее основных терминов и понятий, особенно из разряда ключевых. Трудно, а подчас и невозможно подыскать в европейском языке какое-либо одно слово, которое передавало бы смысл такого понятия в полном объеме. Более того, сам факт многозначности «кодового» термина позволяет китайскому политику пользоваться подходящей для него в данный момент трактовкой. Как правило, политик точно знает, как будет воспринято аудиторией, особенно образованными людьми, употребление такого понятия или термина. Иллюстрацией к сказанному может служить эволюция в трактовке терминов *хэ* и *сяокан* 小康, о которой мы скажем далее.

<sup>2</sup> Алексеев В.М. Луньюй (образец перевода с китайского первых трех глав «Суждений и бесед» Конфуция и его учеников с полным комментарием Чжу Си и обстоятельными к нему примечаниями переводчика). — Алексеев В.М. Труды по китайской литературе. В 2 кн. Кн. 1. М., 2002, с. 164–165.

В истории цивилизации имя Конфуция (551–479 гг. до н.э.) стоит в одном ряду с основателями мировых религий: Иисусом Христом, Буддой и Мухаммедом.

Формально конфуцианство не являлось религией, ибо в нем никогда не было института церкви. Но по своей значимости, степени проникновения в душу и в воспитание человека, воздействию на формирование стереотипа поведения оно успешно выполняло роль религии.

Есть еще одно коренное отличие конфуцианства от иудаизма, христианства или ислама. Пророки этих религий воспринимали свое Слово как Слово Божие — их устами говорил Всевышний. Конфуций же сам творил Слово — то было Слово земного человека.

Слово Конфуция — это, прежде всего, «Лунь юй». В течение многих столетий текст этот обязан был досконально знать любой мало-мальски образованный человек. Став каноническим текстом, «Лунь юй» сформировал ядро традиционной китайской культуры. Несмотря на внешнее несходство со священными текстами других традиционных культур, «Лунь юй» имеет одну с ними общую черту — он несет в себе заряд учительства.

### **Жизнь Конфуция**

Конфуций жил в один из самых драматических периодов, когда Китай сотрясали постоянные междоусобные войны семи крупнейших царств — Цинь, Чу, Ци, Хань, Чжао, Вэй и Янь. Каждое из них стремилось заполучить вожделенный титул *ба* («гегемон»). Особое же напряжение испытывали малые царства Лу, Сун, Чжэн, Тэн и другие, чья судьба зависела от сильных соседей. Конфликтная ситуация царил не только на межгосударственном уровне, но и внутри каждого царства, независимо от его величины.

Этот период характерен и ожесточенной борьбой за полноту власти между главами государств (*ванами*) и представителями наследственной аристократии. Наследственная аристократия, представленная владельцами территорий, полученных по праву бокового родства с основателями царств, привыкла играть активную роль в политических делах своего государства и вмешивалась даже в вопросы престолонаследия, убирая неугодных ванов и возводя на трон своих ставленников. Ее могущество объяснялось тем, что по праву наследования в ее руках находились почти все крупные административные посты. Более того, в VII–V вв. до н.э. в ряде царств еще сохранялись целые области, находившиеся под полной юрисдикцией знати: там не существовало администрации вана. Правители же государств стремились расширить сферу своей реальной власти. Об этом свидетельствует учреждение в Цинь, Чу, Цзинь и некоторых других государствах административных уездов, руководимых чиновниками, присланными правителем.

Кардинальные сдвиги происходили и в пределах основной социальной ячейки тогдашнего Китая — общины (*ли*) или патронимии (*цзу*). Своей массовостью зажиточные слои общины начинали оказывать влияние на исход борьбы ванов с наследственной аристократией. На стороне правителей царств были и богатые горожане — купцы и ремесленники. Намечалась характерная закономерность — ваны стремились привлекать в качестве своих советников людей, не связанных кровными узами с наследственной аристократией.

Спрос определил предложение: в стране появился новый социальный слой образованных людей — *ши*. В VIII–VI вв. до н.э. так назывались потомки боковых, самого низкого уровня, ветвей аристократических патронимий. Как правило, то были воины или мелкие чиновники. В VI–III вв. до н.э. сфера их деятельности постепенно расширялась: будучи лично свободными и грамотными людьми, многие из них включались в активную интеллектуальную деятельность. Их отличало хорошее знание истории своей страны, в своих суждениях и писаниях они постоянно ссылались на деяния легендарных правителей — Яо, Шуя и других. Так утвердился культ древности, чему немало способствовал впоследствии сам Конфуций. Постепенно делом именно книжников<sup>3</sup> стала теория управления обществом и государством, формирование политической культуры своего времени.

Именно из этой социальной прослойки вышли авторы «Четверокнижия».

Конфуций родился в местечке Цзоу в царстве Лу в 551 г. до н.э. Он происходил из родовитой, но обедневшей семьи. Отцом Конфуция был луский аристократ Шулян Хэ, известный своим ратным мужеством и физической силой. Его брак с юной Янь Чжи современники нарекли «союзом, не соответствующим правилам», ибо мужчине старше 63 лет не полагалось заново заводить семью: Шулян Хэ исполнилось 66, а Янь Чжи не было и двадцати. Шулян Хэ мечтал о сыне — от первой жены у него было девять дочерей, вторая родила мальчика, но болезненного. Вместе с беременной третьей супругой он отправился просить о наследнике духа-правителя священного Глиняного холма недалеко от Цюйфу. Там в пещере Янь Чжи родила сына, которого нарекли Цю («Холм») в честь священного холма и дали ему прозвище Чжунни («Второй с глинозема»). Именно под этим прозвищем Конфуций вошел в историю китайской цивилизации. Отец скончался, когда сыну было три года, его воспитывала мать. Семья жила замкнуто и бедно, поэтому Чжунни пришлось в детстве и юности заниматься тяжелым физическим трудом, зарабатывая на пропитание. Мать умерла, когда ему не было и 17 лет. Обладая природным умом и крепким

<sup>3</sup> Некоторые китайские исследователи переводят термин *± ши* как «протоинтеллигенция», на русский язык этот термин, на мой взгляд, уместнее переводить словом «книжник» (ср. значение по словарю Даля: «учитель, толкователь Закона Божьего»).

здоровьем, он с 15 лет увлеченно занялся самообразованием в надежде, что со временем с помощью знаний он прокормит себя и сделает карьеру. Поскольку он хорошо считал, ему удалось устроиться работником при хлебных амбарах аристократического дома Цзи, затем некоторое время он пас скот у того же дома Цзи, и лишь в 27 лет поступил на службу в главную кумирню царства Лу. В 30 лет Конфуций начал преподавать, и у него появились первые ученики.

Занятия требовали колоссального напряжения — приходилось не только учить в созданной им школе, но и самому готовить тексты и учебные материалы. Учеников в школу он набирал по принципу: «В обучении не может быть различий по происхождению» («Лунь юй», XV, 39). Это был новый, неизвестный для Китая принцип набора учеников. Ранее в школы, а они, как правило, были государственными, принимали только детей аристократов. И вот в царстве Лу Конфуций открывает школу, доступную каждому. Плата за обучение сугубо символическая: «связка сушеного мяса» — ведь Учителю тоже нужно что-то есть.

И потянулись за знаниями люди со всей страны. По свидетельству Сыма Цяня в «Исторических записках», число учеников доходило до трех тысяч, на «тех, кто глубоко проник в суть шести искусств<sup>4</sup>, было всего 72 человека». Среди учеников встречались и состоятельные люди, в том числе и выходцы из среды наследственной аристократии. Возраст учеников был также самый разный. Отсчет обычно велся от возраста самого Учителя. Так, Янь Хуэй был моложе его на 30 лет, Цзы Лу — на 9. Самым юным из известных нам учеников был, видимо, Гунсунь Лун (по прозвищу Цзы Ши) из царства Чу. Но встречались и ученики почти одного возраста с Учителем; таким был Цинь Шан из царства Чу, который был моложе его всего на 4 года.

Чему учил в своей школе Конфуций? По словам Сыма Цяня, «Конфуций учил четырем вещам: *вэнь* (письменным памятникам), *син* (действиям в жизни), *чжун* (преданности учению) и *синь* (правдивости)». Иными словами, Конфуций учил не только грамоте и письму, но и соблюдению нравственного долга, умению мыслить, способности распространять и отстаивать свои убеждения.

<sup>4</sup> Под «шестью искусствами» обычно понимали Правила (*ли*), музыку, стрельбу из лука, управление колесницей, каллиграфию и счет, а также иногда подразумевали шесть классических канонов. Поскольку в то время, согласно традиции, Конфуций усиленно трудился над составлением и редактированием канонов и знакомил слушателей с их содержанием, не исключено, что в данном случае под «шестью искусствами» имеются в виду шесть канонов. Еще один довод в пользу такого предположения — я не встречал в источниках сведений об обучении в школе Конфуция искусству управления колесницей. Это было дорогостоящим занятием, ибо необходимо было содержать хотя бы пару колесниц, каждая из которых запрягалась шестеркой лошадей.

Ученикам было нелегко, ибо Конфуций вводил совершенно новые понятия или по-новому толковал уже привычные вещи. И форма подачи материала была разнообразной: он рассказывал притчи, истории, задавал вопросы, подчас парадоксальные, заставлял самих учеников разяснять смысл пройденного. При обсуждении поставленной темы он никогда не навязывал своего мнения, наоборот, всегда давал высказаться всем ученикам и лишь в конце занятий делился своей мыслью. Он любил облекать новые понятия в наглядные образы, используя известные ему черты характера своих учеников. Вот, например, как Конфуций объяснял жизненную необходимость придерживаться принципа «середины» в беседе с умным учеником: «Цзы Гун спросил: „Кто лучше — Ши или Шан?“ Учитель ответил: „Ши переходит [середины], а Шан не доходит“. Цзы Гун спросил: „Значит, Ши лучше?“ Учитель ответил: „Переходить так же плохо, как и не доходить“» («Лунь юй», XI, 16).

Составление учебного материала Конфуций начинал с истории, дабы ученики знали прошлое своей страны. Он любил повторять: «Я передаю, но не творю», подчеркивая, что лишь восстанавливает события прошлого, насыщенные именами выдающихся личностей. Именно на истории воспитывал он в своей школе любовь к древности, прошлому китайского народа. Обращение к примерам из древней истории являлось у него ядром системы доказательств. Апелляция к древности (*зу*) в качестве самого весомого аргумента прочно вошла в политическую культуру Китая. И начало этой традиции положил Конфуций.

Его дальнейшая судьба оказалась тесно связанной с правителями соседнего с Лу богатого царства Ци. Прослышав о школе Конфуция, правитель Ци, Цзин-гун, в 522 г. специально приехал в Лу побеседовать с 30-летним Конфуцием о методах правления и о причинах усиления враждебного цисцам царства Цинь. Дед Цзин-гуна, Хуань-гун, правитель Ци в 685–643 гг. до н.э., пригласил на должность первого советника Гуань Чжуна, родоначальника этико-политической школы легизма<sup>5</sup>, и по его совету провел ряд экономических реформ, установив новую прогрессивную систему налогообложения — вместо общины основным налогоплательщиком стала отдельная крестьянская семья, что увеличило доходы царского дома. Однако на проведение структурных политических реформ он не решился, ибо, согласно теории Гуань Чжуна о равенстве всех перед законом («Законы — это отец и мать народа»), сам правитель также был подвластен закону<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Легизм (лат. *lex* «закон») — принятое в западной науке обозначение школы *фа цзя* (法 *фа* «закон»), одного из основных направлений древнекитайской этико-политической мысли, которое признавало главенство юридического закона в государстве.

<sup>6</sup> Несмотря на полярные подходы в выборе оптимальных методов управления государством и обществом, Конфуций высоко оценивал способности Гуань Чжуна (см. «Лунь юй», III, 22; XIV, 9; XIV, 16; XIV, 17).



Через пять лет Конфуций сам прибыл в царство Ци в свите луского царя Чжао-гуна. Он прожил там более двух лет и дважды встречался с циским Цзин-гуном, который опять хотел знать мнение Конфуция об искусстве управления. Конфуций ознакомил правителя с двумя основополагающими доктринами своей концепции идеального правления: 1) каждый член общества, начиная с правителя, должен соответствовать своему наименованию («Правитель должен быть правителем, чиновник — чиновником, отец — отцом, сын — сыном», — сказано в «Лунь юе», XII, 11); 2) при управлении государством необходимо оберегать не только человеческие, но и природные ресурсы («Будь экономен в расходах и жалей людей» — «Лунь юй», I, 5). Цзин-гун вознамерился предоставить пришельцу высокий пост, однако местная бюрократия воспротивилась, и Конфуций вынужден был вернуться в Лу («Лунь юй», XVIII, 3).

В 500 г., когда Конфуцию исполнилось уже 52 года, он был назначен на одну из высших должностей в государстве Лу — главой судебного ведомства. Именно в этот период его деятельности в Лу был совершен беспрецедентный акт: по решению Конфуция был казнен аристократ Шао Чжэнмао за неподчинение верховной власти<sup>7</sup>. В 499 г. до н.э. благодаря дипломатическому искусству Конфуция длительный спор правителей Лу и Ци закончился в пользу Лу — цисцы вынуждены были пойти на компромисс и вернуть лусцам некогда захваченные ими земли. Опасаясь чрезмерного усиления влияния Конфуция на правителя Лу, цисцы, устроив многоходовую провокацию с жертвенными церемониями, вынудили Конфуция в знак протеста против нарушения правителем Лу государственной жертвенной церемонии спешно покинуть Лу. После бесплодных 14-летних странствий в поисках желающих осуществлять его доктрину «истинного правления» Конфуций вернулся в Лу и посвятил всего себя занятиям с учениками, сочинительскому и редакторскому труду. Завершив работу над летописью «Вёсны и осени» («Чунь цю»), охватывающей события с 722 по 479 г. до н.э., Конфуций, как гласит традиция, приступил к редактированию произведений древности: «Книги истории» («Шу цзин»), «Книги песен» («Ши цзин»), «Записей о ритуале» («Ли цзи»), «Книги о музыке» («Юэ цзин») и «Книги перемен» («И цзин»). Эти пять книг вместе с «Чунь цю» вошли в китайскую культуру под наименованием «Шесть канонов» («Лю цзин»). Текст «Юэ цзина» был впоследствии утерян<sup>8</sup>, и во II в. до н.э. «Пятикано-

<sup>7</sup> В достоверности этого эпизода в жизни Конфуция, приверженного принципам гуманности и добродетели, сомневалось немало исследователей. А в XX в. во время «культурной революции» этот эпизод был использован в антиконфуцианской кампании. Один из руководителей этой кампании, подобрал несколько отрывков из древних текстов, создал новую версию: будто Конфуций казнил Шао Чжэнмао из чувства зависти.

<sup>8</sup> Возможно, частично этот текст вошел в главу «Записки о музыке» («Юэ цзи») канона «Ли цзи».

ние» («У цзин») было признано основой официальной идеологии и системы образования. Они и по сей день являются, наряду с «Четверокнижием», самым ценным наследием духовной цивилизации Китая.

Скончался Конфуций на 73-м году жизни в 479 г. до н.э. Его могила в Цюйфу стала местом паломничества. Начиная с эпохи Хань (III в. до н.э. – III в. н.э.) китайские императоры, высшие сановники и простой люд поклонялись его могиле. Она стала самым священным местом на территории страны. Официальные жертвоприношения были отменены приказом министерства образования Китайской Республики в 1928 г., но в конце XX в. церемония жертвоприношений была восстановлена.

### **Учение Конфуция**

Как убедится сам читатель, китайские философские тексты представляют собой в основном записи бесед и суждений на самые разные темы, как правило, в них нет тематических разделов, но круг проблем практически один и тот же: «человек», «общество», «государство». Ниже мы рассмотрим вкратце именно эти три аспекта: учение Конфуция о человеке, обществе и государстве.

**О человеке.** Конфуция, как и многих мыслителей древнего Китая, не могла не интересовать природа человека. Он пытался на первых порах хотя бы для себя разобраться в ее основе. Многочисленные контакты с людьми различных социальных уровней, по-видимому, не дали утешительных выводов. И в «Лунь юе» (IV, 5) мы встречаем уже четкое определение сути человеческой природы: «Богатство и знатность — вот к чему стремятся все люди... Бедность и презрение — вот что ненавидят все люди...». Стремление к богатству и знатности, равно как и страх оказаться в числе бедных и презираемых, одинаково присущи, по мнению Конфуция, самой человеческой природе. Говоря современным языком, он относил их к числу биологических факторов, определяющих как поведение отдельных индивидуумов, так и больших коллективов, т.е. всего этноса в целом. Конфуций был не одинок в своих воззрениях, аналогичных взглядов придерживались многие древнекитайские мыслители независимо от принадлежности к той или иной этико-политической школе.

Суждение о природе человека — как бы размышление вслух о качестве того «рабочего материала», с которым мыслителю приходится иметь дело при построении своей модели общества и государства. Высказываний Конфуция о природе человека совсем немного. И все же по отрывочным репликам, зафиксированным, в частности, в «Лунь юе», можно предположить, что природные качества современного ему человека особого восхищения у Конфуция не вызывали: «Вот и всё! Я [так и] не встретил человека, который, заметив свои ошибки, смог бы сам осудить себя» («Лунь юе», V, 27).

Однако Конфуций не отчаивался — главным для него было уяснить природу человека, дабы можно было более результативно воздействовать на нее в нужном направлении. Он полагал, что люди могут осуществить свои стремления, если самостоятельно преодолеют эгоистические наклонности, следуя «установленному для них Дао-Пути». Его обращение: «Сумей преодолеть себя, дабы вернуться к Правилам» (*кэ цзи фу ли*) — стало основополагающим для его модели общества.

И все же Конфуций, видимо, не верил в способности каждого «преодолеть себя», хотя и не исключал такой возможности. Поэтому он рассматривал человека в трех измерениях, подразделяя соответственно людей на три категории: *цзюньцзы*, *жэнь* и *сяожэнь*. *Цзюньцзы* и *сяожэнь* — два взаимосвязанных понятия, которые до Конфуция не были широко известны в древнекитайской философии и этико-политической мысли. *Цзюньцзы* («благородный муж») занимает одно из центральных мест в учении Конфуция, ему отведена роль идеального человека, наглядного примера для подражания представителям двух других категорий. Термин *жэнь* («человек») использовался для обозначения как человека вообще, так и обычных людей. *Сяожэнь* (досл. «маленький человек», иногда переводится как «низкий человек») — термин далеко не однозначный, несущий в себе как этическую, так и социальную нагрузку. Очень часто используется в сочетании с термином *цзюньцзы* и, как правило, в отрицательном значении.

Суждений Конфуция в «Лунь юе» вполне достаточно<sup>9</sup>, чтобы получить представление о нравственном багаже *цзюньцзы*. Учитель наделил его такими чертами, как справедливость, скромность, правдивость, приветливость, почтительность, искренность, осторожность, умение сдерживать свои желания, отвращение к клеветникам, бездумным и т.п. Благородный муж никогда не успокаивается на достигнутом, он постоянно занимается самосовершенствованием в надежде постичь Дао-Путь. Из некоторых суждений проглядывает и социальный статус *цзюньцзы*: при жизни Конфуция выдвигать людей и предоставлять им административные посты мог только правитель, иногда прислушивавшийся к советам своих ближайших сановников. В последней главе «Лунь юя», где говорится о надлежащих методах управления народом и государством, образ *цзюньцзы* уже ассоциируется с правителем царства (XX, 2). Правда, это еще не означает, будто каждый правитель автоматически становился *цзюньцзы* — благородным мужем.

В перечень моральных достоинств благородного мужа входят «человеколюбие» (仁 *жэнь*), «духовная культура» (文 *вэнь*), «единение через разномыслие» (和 *хэ*) и «добродетель» (德 *дэ*) — четыре важнейших понятия в учении Конфуция.

<sup>9</sup> См. «Лунь юй»: XIV, 42; XV, 18; XV, 19; XV, 22; XV, 32; XVI, 1; XVI, 7; XVI, 10; XVII, 23.

Обычно принято переводить весьма многозначное понятие *жэнь* как «человеколюбие», «гуманность». *Жэнь*, по Конфуцию, — это все лучшие нравственные ценности и нормы поведения человека. Носителем таких нравственных ценностей, объединяемых понятием *жэнь*, мог быть не всякий, а лишь благородный муж, причем звание *цзюньцзы* не всегда гарантировало обладание *жэнь*.

Но этого было недостаточно для истинного благородного мужа. Он, оказывается, должен был еще обладать и *вэнь*. В «Лунь юе» (I, 6) проводится четкая мысль о том, что *вэнь* — это то, что человек приобретает в процессе обучения, и каждый человек должен стремиться овладеть духовной культурой предков: «Молодые люди, находясь дома, должны проявлять почтительность к родителям, выйдя за ворота — быть уважаемыми к старшим, в делах — осторожными, в словах — правдивыми, безгранично любить людей и особенно сближаться с теми, кто обладает человеколюбием. Если у них после осуществления всего этого еще останутся силы, то потратить их надо на изучение *вэнь*-культуры».

Вложив в термин *вэнь* понятие «духовная культура общества», Конфуций в то же время сохранил его первоначальный сакральный смысл. Об этом свидетельствует суждение Конфуция, высказанное в критический момент, когда на пути из царства Вэй в Чэнь он был окружен в местечке Куан разгневанными жителями. В минуту смертельной опасности Конфуций вспоминает о *вэнь* и уповаet на ее магическую силу: «После смерти Вэнь-вана я — тот, в ком *вэнь*-культура. Если бы Небо поистине хотело уничтожить *вэнь*-культуру, то оно не наделило бы ею меня. А коль само Небо не уничтожило ее, стоит ли бояться каких-то куанцев?» («Лунь юй», IX, 5).

Говоря о существенном отличии благородного мужа от маленького человека, Конфуций выделил в качестве определяющего критерия приверженность принципу *хэ*. Слово *хэ* понимается и толкуется в словарях как «гармоничный», «мирный», «дружественный», «мягкий» и т.п., однако в теории и практике раннеконфуцианского учения оно обозначало идею единения через разномыслие, созвучную идее плюрализма. Так назвал Конфуций один из центральных принципов, которому должны были следовать те, кто управляют государством, при принятии решений<sup>10</sup>. Благородный муж, усвоивший суть принципа *хэ*, обретал самостоятельность мышления, активность, умение решать проблемы, исходя из признания за противной стороной права на собственное мнение.

<sup>10</sup> Начиная с Чжу Си, этот термин в канонических текстах стали толковать как «гармония». И только в XX в. китайские специалисты-конфуциеведы восстановили значение, которое придавал ему Конфуций, в качестве доказательства существования в древнем Китае идеи плюрализма.

Наконец, одним из важнейших моральных качеств благородного мужа является *дэ*. Сохраняя здесь традиционную трактовку *дэ* как «добродетели», хочу отметить, что это всего лишь одно из многочисленных значений этой ведущей категории китайской культуры. Но в применении к *цзюньцзы*, как пишет А.С.Мартынов, *дэ* — это «достигнутое учебой и самосовершенствованием внутреннее состояние этически безупречной личности, по содержанию своему близкое к категории *жэнь*, но возникшее в процессе строгого самоограничения (*кэ цзи*)».

Термин *сяожэнь* также многозначен. Прежде всего это категория этическая. В «Лунь юе», как правило, маленький человек противопоставляется благородному мужу. Правда, в отличие от *цзюньцзы*, несущего основную смысловую нагрузку в учении Конфуция (термин *цзюньцзы* упоминается в «Лунь юе» 107 раз), *сяожэнь* встречается не так часто (всего 24 раза). Если *цзюньцзы* наделен всеми лучшими качествами человека, то в образе *сяожэня* сочетается все отрицательное, что встречается в людях. Помыслы маленького человека сосредоточены лишь на самом себе, удовлетворении, причем любыми способами, тех стремлений, которые присущи человеку от природы («стремление к знатности и богатству»). Поэтому одной из характерных черт маленького человека, если не самой главной, является стремление к выгоде (*ли*): «Благородный муж думает только о справедливости, маленький человек думает только о выгоде» («Лунь юй», IV, 16). В отличие от *цзюньцзы*, который неустанно совершенствует свои нравственные качества, *сяожэнь* поглощен лишь материальным процветанием: «Благородный муж стремится вверх, маленький человек стремится вниз» («Лунь юй», XIV, 23).

Читаем в «Лунь юе»: «Благородный муж стремится к единению через разномыслие (*хэ*), но не стремится к единению через послушание (*тун*). Маленький человек стремится к единению через послушание (*тун*), но не стремится к единению через разномыслие (*хэ*)» («Лунь юй», XIII, 23). Итак, нежелание человека самостоятельно мыслить, бездумное соглашательство и постоянная готовность одобрять любое начинание, исходящее от правителя, — это тоже характерные черты маленького человека. Весьма знаменательно, что, ознакомившись с учением Конфуция лишь по фрагментарным непрофессиональным изложениям, Л.Н.Толстой сумел интуитивно постичь суть образа, передав понятие *сяожэнь* как «темный человек».

Через образ маленького человека, вобравший в себя все отрицательное, Конфуций внушает идею — человек должен постоянно самосовершенствоваться, нравственно очищаясь от «природных» стремлений. Не каждый вступивший на этот путь станет благородным мужем, но может, преодолев своекорыстие, приобрести другие моральные достоинства, например, добродетель: «Добродетель благородных мужей — ветер, добродетель

маленьких людей — трава. Куда дует ветер, туда и склоняется трава» («Лунь юй», XII, 19). Здесь в одной связке с *дэ* благородного мужа появилось *дэ* маленького человека. И его «ветер» никак не может повредить «траве», ибо дует ради ее же блага.

И, наконец, третья категория — просто человек (*жэнь*). Это именно та масса людей, которая в нравственном и культурном отношении стоит между *цзюньцзы* и *сяожэнем*. Конфуций верил в неограниченные потенции обычного человека: «Человек может возвеличить Дао-Путь» («Лунь юй», XV, 29).

Иногда, чтобы подчеркнуть срединное положение обычного человека между благородным мужем и маленьким человеком (на что, к сожалению, многие исследователи не обращают внимания), Конфуций вводит в употребление термин *чжунжэнь* (досл. «средний человек»): «С тем, кто [в своем развитии] превзошел среднего человека, можно рассуждать о возвышенном; с тем же, кто [в своем развитии] не достиг среднего человека, нельзя рассуждать о возвышенном» («Лунь юй», VI, 21).

Образ благородного мужа из учения Конфуция о человеке, сочетающего в себе такие ценностные категории, как *жэнь*, *вэнь*, *хэ* и *дэ*, стал идеальной моделью личности для всего конфуцианского культурного региона. Такая идеальная модель личности нужна была Конфуцию не сама по себе, он видел в ней ключ к созданию гармоничного общества.

**Об обществе.** Идеальное общество, по Конфуцию, строится на нравственных категориях и ценностях, которые бытовали в китайской общине и были по-новому им осмыслены и обобщены. Основой поведения человека в обществе является человеколюбие (*жэнь*): «Что же такое человеколюбие? Если ты сам хочешь твердо стоять на ногах, то сделай, чтобы и другой крепко стоял на ногах. Если ты сам хочешь, чтобы твои дела шли хорошо, то сделай, чтобы и у другого они шли хорошо» («Лунь юй», VI, 30). Лишь достигший внутреннего совершенства будет вести себя подобающим образом: заботиться о старших, следуя принципу сыновней почтительности (*сяо сяо*); соблюдать ритуал, руководствуясь Правилами (*ли*); стремиться к знаниям (*чжи чжи*), прежде всего к знанию истории, образцовых деяний правителей прошлого.

Забота о старших, пожилых людях, прежде всего о родителях, проходит красной нитью через все суждения Конфуция о гармоничном обществе. Он разрабатывает и пропагандирует принцип *сяо*, призванный сыграть цементирующую роль в устанавливаемых им нормах поведения людей: «Когда отец жив — наблюдай за стремлениями его [сына]; когда отец умер, наблюдай за поведением его [сына]. Если он в течение трех лет не сошел с Дао-Пути отца, то его можно назвать обладающим сыновней почтительностью» («Лунь юй», I, 11). «Дао-Путь отца» — не только его жизненный путь, но и взгляды, поведение, даже черты характера. Исполнение прижизненных желаний отца, неукоснительное следование его пути в течение

длительного времени — вплоть до смерти сына — должно было установить прочную связь между поколениями, связь с традицией, уважение к традициям своей семьи, а через нее — и к культурным традициям всего китайского этноса. Именно в этом главная функциональная значимость *сяо*. Поэтому так часто Конфуций в «Лунь юе» говорит о сыновней почтительности и любви к старшим. Конфуций поучает, что одной заботы о содержании родителей еще недостаточно, необходимо постоянно проявлять чувства глубокого уважения и терпеливой любви: «В обращении с отцом или матерью проявляй мягкость и учтивость. Если видишь, что твои желания им неуютны, все равно проявляй почтительность — не противься их воле. И пускай ты устанешь, не смей роптать» («Лунь юй», IV, 18).

Стремясь усилить этико-моральную значимость принципов сыновней почтительности и любви к старшим братьям (悌 *ти*), он вводит их в проповедуемый им принцип человеколюбия, составляющий основу учения. Один из его любимых учеников, Ю-цзы, передал это весьма лаконично: «Сыновняя почтительность и любовь к старшим братьям — это и есть корень человеколюбия» («Лунь юй», I, 2).

Все критерии нравственности, разработанные Конфуцием, органически объединялись им в общий поведенческий блок, стоящий за термином *ли* («Правила») <sup>11</sup>. Каждый член общества с рождения и до своей кончины должен был в повседневной жизни руководствоваться Правилами. Уместно отметить, что благодаря *ли* Конфуцию удалось в своем учении органически слить общество с государством. У него общество не могло противостоять государству, ибо их связывали общие ценности, но в определенной мере общество было ведущим: в случае нарушения верхами Правил-*ли* оно могло оказывать на них пассивное давление.

Другой нравственной категорией, прочно связанной с *ли*, является понятие «долг» (義 *и*): «Что называется долгом человека? — спрашивал Конфуций. — Отец должен проявлять родительские чувства, а сын — почтительность, старший брат — доброту, а младший — дружелюбие, муж — справедливость, а жена — послушание, старшие — милосердие, младшие — покорность, государь — человеколюбие, а подданные — преданность. Эти десять качеств и именуются человеческим долгом» <sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Читателю известны такие переводы термина *ли* 禮, как «ритуал», «этикет», «церемонии», «правила» и т.п. Перевод «Правила», на мой взгляд, полнее отражает суть этого социально-этического понятия — это нормы поведения человека в обществе, разработанные Конфуцием и представленные в канонических конфуцианских текстах. См., например, комментарий П.С.Попова: «Под именем *ли*, церемоний, или правил приличия, следует разуметь правила, регулирующие и обнимающие формальную деятельность человека во всех ее проявлениях и необходимо вытекающие из законов, вложенных в его природу» (Попов Л.С. Китайский философ Мэн-цзы. М., 1998, с. 258).

<sup>12</sup> Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2 т. Т. 2. М., 1973, с. 105–106.



Значение Правил-ли весьма объемно: сюда входят человеколюбие, и прежде всего любовь к родственникам и сородичам; сыновняя почтительность к родителям и предкам; уважение к старшим и подчинение им; честность и искренность; постоянное стремление к внутреннему самоусовершенствованию, вежливость и др. Конфуций считал, что «вежливость» (*жан*), особенно для людей, исполняющих государственные функции, является обязательным элементом в делах управления. Пройдут века, и бюрократия превратит понятие «вежливость» в неотъемлемую часть *ли*. Правда, она будет трактоваться по-иному и сведется лишь к слепому и скрупулезному исполнению сложившихся церемоний (многokrатно отмеченный на Западе феномен «китайских церемоний»).

Поскольку Правила в целом включали в себя много традиционного и привычного, они должны были легко заучиваться. Изучающий и запоминающий их как бы незаметно воспринимал и заложенную в них идею возрастной и социальной градации — деление на пожилых и молодых, старших и младших, высших и низших.

Идея Правил была тесно связана с концепцией *цзюньцзы*, ибо именно благородный муж являлся идеальным примером воплощения всех Правил.

Понимая, что знание является неотъемлемым атрибутом здорового общества, Конфуций уделял специальное внимание и всячески поощрял тягу к знаниям. Древность (古 *гу*) и все, что было с ней связано, главным образом славные деяния правителей прошлого, как мифических, так и реальных (от Юя до Вэнь-вана), ставились Конфуцием в образец для современников. Конфуций не закрывал никому путь к знаниям. Широко известно уже приводившееся выше его суждение: «В обучении не может быть различий по происхождению». Все зависит от самого человека: коль он наметил цель и посвятил все свои помыслы учебе, его ожидает похвала Учителя. В «Лунь юе» (XVI, 9) приводится весьма характерная градация людей в зависимости от отношения к знаниям: «Высший — тот, кто обладает знаниями от рождения; следующий — тот, кто приобретает знания в учении; за ним следует тот, кто приступил к учению, столкнувшись с трудностями. Того, кто, столкнувшись с трудностями, не приступил к учению, народ причисляет к низшим».

Отсюда его подчеркнута уважительное отношение к профессионалам, людям, достигшим высоких знаний в своей области. Конфуций говорил, что он не может сравнить себя со «старым земледельцем» или «старым огородником», ибо они в своем деле обладают гораздо большим умением и знаниями.

Все названные нравственные категории входили в единый блок понятий, пронизанных человеколюбием и направленных на поддержание

нравственного здоровья общества. Этот блок как раз и являл собой духовный каркас общества, способный, по замыслу Конфуция, противостоять таким качествам, как корысть, эгоизм, жестокость, неумная жажда власти и доносительство, формирующим духовно ущербных *сяо-жэней*.

Отрицательное отношение Конфуция к богатству, осуждение стремления маленького человека к выгоде, призывы к скромности в одежде и питании могут создать впечатление, будто он планировал создать эгалитарное общество. Однако такое представление было бы неправильным. В «Лунь юе» (XIII, 9) приведено его пожелание, чтобы многочисленный народ в царстве Вэй стал богатым. Но это пожелание сопровождалось призывом к воспитанию народа, т.е. материальное процветание членов общества немислимо, согласно воззрениям Конфуция, без воспитательной, проповеднической деятельности, которую должны были вести последователи его учения, постоянно и прежде всего личным примером оберегая и распространяя нравственные ценности.

Создав систему нравственных ориентиров и норм поведения, гарантировавших, как казалось Конфуцию, здоровое развитие общества, он обратился к поиску оптимальной модели взаимоотношения общества с природой.

Именно заботами о судьбах людских проникнуто стремление Конфуция научить людей рациональному отношению к природе. Древние китайцы ассоциировали природу с двумя слитыми воедино составляющими — Небом и Землей. Жертвенные государственные алтари в честь духов Неба и Земли возникли задолго до Конфуция. Иными словами, в Китае еще в древности сложилась устойчивая традиция благодарения природе.

Что же предложил своим современникам Конфуций? В суждениях «Лунь юя» можно выделить четыре основополагающих принципа взаимоотношений общества и природы:

1. Для того чтобы стать достойным членом общества, человек обязан постоянно углублять свои познания о природе, знать не только повадки зверей и птиц, но и закономерности роста деревьев и трав.

2. Человек, а следовательно, и общество могут получить жизненную силу и вдохновение только в природе.

3. Поэтому необходимо бережно относиться как к животному миру, так и к природным ресурсам.

4. Следует регулярно совершать торжественные молебны и жертвоприношения в честь духов Неба и Земли, и главное — на самом высоком государственном уровне.

Рачительное использование природных богатств Конфуций возвел в ранг государственной политики. О необходимости беречь не только люд-

ские, но и природные ресурсы он сказал в 515 г. до н.э., беседуя с циским правителем Цзин-гуном о сути истинного правления. Эту же мысль он повторил и развил на одном из занятий с учениками, посвященном искусству управления обществом и государством: «При управлении государством, выставляющим тысячу военных колесниц... будь экономен в расходах основных средств» («Лунь юй», I, 5).

В арсенале воспитательных методов, как уже отмечалось, Конфуций особо выделял личный пример. Коль поведение проповедника расходится со словом, то грош цена его нравоучениям. Ученики Конфуция, например, так характеризуют его отношение к животному миру: «Учитель всегда ловил рыбу удочкой и не ловил сетью; стрелял птицу летящую и не стрелял птицу сидящую» («Лунь юй», VII, 27). Итак, не только суждениями, но и силой личного примера Конфуций прививал ученикам, а через них и всем жителям Поднебесной чувство ответственности за сохранение природы.

**О государстве.** В «Лунь юе», как известно, нет главы, специально посвященной устройству государства, нет и глав о человеке и обществе. Конфуцианскую модель государства приходится реконструировать по отдельным суждениям и репликам.

Сам тон высказываний Конфуция по проблемам, связанным с государственным устройством, кажется строгим, серьезным до суровости. По-видимому, личный опыт пребывания, пусть даже недолгое время, на высших административных постах убедил его, что управлять людьми и государством — задача не из легких.

Во времена Конфуция, когда большинство населения входило в общины, руководимые органами самоуправления, сила личного примера продолжала играть немалую роль. Прежде всего взоры людей были обращены на руководителей общины, глав больших семей, которые сами обязаны были следить за выполнением норм обычного права, являя собой образец их выполнения. В каждой общине или патрионимии нормы обычного права обладали всеобщностью. Конфуций заимствовал эту идею всеобщности и всеобязательности норм поведения, вывел ее за рамки небольшого коллектива и распространил на все государство.

Все управление государством и обществом должно базироваться на Правилах (*ли*). Соблюдению Правил он уделял особое внимание. Он наделил *ли* идеей всеобщности, обязывая всех, включая и царя, соблюдать весь комплекс норм, связанных с Правилами. Управлять народом надлежит лишь на основании *ли*: «Если верхи любят Правила, то народ легко использовать» («Лунь юй», XIV, 41).

Многие принципы поведения, взаимоотношений между людьми и даже отношение к порученным делам, т.е. то, что составляло сущность Пра-

вил-ли, вырабатывалось Конфуцием с учетом традиционных норм поведения, сложившихся в общинах, где представители старшего поколения пользовались непререкаемым авторитетом. Однако нормы морали, интерпретированные Конфуцием, не совпадали целиком с нормами обычного права и включали в себя ряд новых моментов. Представление о почитании старшего поколения, бытовавшее в общинах, было вынесено Конфуцием за рамки мелких социальных ячеек и инкорпорировано в модель не только общества, но и государственной структуры.

Согласно учению Конфуция, правитель возвышался над главой семьи лишь на несколько ступенек. Подобный подход вводил правителя в круг обычных представлений общинников, создавая у них представление о государстве как о большой семье. По изначальному замыслу Учителя, правителем государства мог быть только благородный муж, однако Конфуций, хорошо знавший нравы царей и высшей знати, понимал, что реально править будут люди, весьма далекие от нравственного и интеллектуального уровня *цзюньцзы*.

Главная же его мысль — люди должны руководствоваться создаваемыми для них Правилами осознанно, т.е. должны изучать их: «Если ты не будешь учить Правила, у тебя не будет, на чем утвердиться» («Лунь юй», XVI, 13).

Большое внимание уделял Конфуций процессу их внедрения в каждодневную практику. Одно дело — создать Правила, что также было просто, другое — добиться их претворения в жизнь. Учитель понимал также, что одиночки, какими бы талантливыми они ни были, не в состоянии создать жизнеспособные Правила. Необходимо было заложить в механизм создания и претворения в жизнь Правил такой принцип, который гарантировал бы их жизнестойкость. Таковым стал принцип «единение через разномыслие» (*хэ*); апробировав его при создании образа благородного мужа, Конфуций интегрировал его и в Правила-ли: «При осуществлении Правил ценным является достижение единения через разномыслие (*хэ*)» («Лунь юй», I, 12). По мысли Конфуция, создатель Правил, а им мог быть только правитель, обязан был привлекать к предварительному обсуждению насущных проблем управления обществом и государством ближайших сановников и требовать от них неукоснительного соблюдения свободной состязательности мнений<sup>13</sup>. Получала определенное право свободного обсуждения и часть тех людей, кому надлежало следовать устоявшимся или новым, исходящим сверху Правилам. Распространялось это право, видимо, лишь на руководителей общин. Но от них требовалось достижение единства взглядов, что должно было облегчить не только пре-

<sup>13</sup> Ср. с современным понятием «мозговая атака» («мозговой штурм»).

творение Правил, но и доведение их смысла до сознания каждого. Особого внимания заслуживает в этом суждении последняя фраза: «Невозможно достичь такого единения вне рамок Правил». Если Правила учреждаются без использования этого принципа, по замыслу Конфуция, они уже не есть истинные Правила.

После того как Правила выработаны и прошел первый, предварительный этап их усвоения, они получали путевку в жизнь. По мере распространения их в народе наступал следующий этап, когда никакое обсуждение Правил уже не допускалось — от жителей царства требовалось неукоснительное соблюдение Правил: «Нельзя смотреть на то, что не соответствует Правилам; нельзя слушать то, что не соответствует Правилам; нельзя говорить то, что не соответствует Правилам» («Лунь юй», XII, 1).

На смену обычному праву, на котором держалась жизнь общин, и нарождающемуся законодательству Конфуций спешил оформить свою систему нравственных ориентиров и норм поведения. В условиях, когда управление государством и народом предполагалось осуществлять на основании Правил-ли, они и должны были выполнять функцию закона.

Согласно учению Конфуция, идеальные Правила существовали только в древности, поэтому именно тогда в Поднебесной царии порядок и культура. Идеализация древности, использование ее примера в качестве самого весомого аргумента в политических спорах и теоретических построениях стали традиционными ко времени Конфуция. Основоположники многих философских и этико-политических школ (легистской, моистской, даосской и др.) часто использовали понятие «древность» именно в таком ключе.

Однако никто до Конфуция не уделял такого внимания «древности», не отдавал ей пальму первенства в своем учении. Конфуция можно по праву назвать певцом древности; он был первым в истории китайской философии, политической и юридической мысли, кто фактически не только создал культ древности, но и ориентировал свою модель государства на прошлое. Поэтому столь часты в «Лунь юе» ссылки на «Шу цзин», слова легендарных и реальных правителей прошлого. Изучение и знание «Ши цина», как явствует из «Лунь юя» (XVI, 13), входило в комплекс знаний, необходимых каждому; не случайно штудирование ее шло в одном ряду с изучением Правил-ли. «Книга песен», широко и красочно отражавшая реальную жизнь китайского общества в период, предшествовавший эпохе Чуньцзо–Чжаньго, должна была служить наглядной иллюстрацией к тем истинным Правилам, которые существовали в прошлом.

Идеальное прошлое должно было, по замыслам Конфуция, играть роль образца идеального будущего. Поэтому все лучшее, что было связано с Правилами, — лишь отражение того, что уже было в древности. Все потомуки древних правителей страны, кому довелось управлять государством,

обязаны неуклонно следовать традиционным Правилам. Теоретически допускались лишь небольшие изменения, не затрагивающие их основ. Всякий правитель обязан следить за тем, чтобы его государство ни на один день не сошло с установленного Дао-Пути.

Концепция заданности, предопределенности (за счет ориентирования на «древность») форм государственного устройства оказала громадное влияние на весь дальнейший ход развития политической мысли Китая. Десятки столетий политики Китая искали решение насущных проблем современности в идеальном прошлом. Такова была специфика культуры политического мышления, испытавшего большое воздействие, особенно на раннем этапе, учения Конфуция. При этом понятие «древность» то расширялось на тысячелетия, то сужалось до десятилетий.

У Конфуция не было четкой и подробной схемы организации управления, этим занялись впоследствии легисты, но он выдвинул и разработал ряд принципиально новых идей, ставших фундаментом всей дальнейшей китайской государственности, особенно императорского периода. Именно Конфуцию принадлежит честь создания идеального образа китайского бюрократа.

В своих суждениях о государстве он выделял два типа людей, два социальных слоя: управляющих и управляемых. Управляющий — это тот же *цзюньцзы*, но в данном случае он уже «благородный чиновник», олицетворяющий всех причастных к делам управления государством и народом — от мелкого чиновника до сановника и самого царя. Но чаще всего под «благородным чиновником» имеется в виду представитель высшей прослойки управляющих.

Для Конфуция главное — избежать возникновения конфликтов между управляемыми и управляющими; последние должны добиваться, чтобы народ стал доверять им, и должны суметь сохранить это доверие. Он неоднократно обращал внимание учеников именно на этот аспект управления, определяя его как одну из обязательных функций государства. Отвечая на вопрос Цзы-гуна о сущности истинного управления государством, Конфуций отмечал, что в хорошо управляемом государстве «достаточно продовольствия, достаточно оружия и есть доверие народа». В случае крайней нужды можно отказаться от вооружения, продовольствия, но не от доверия народа, ибо если «народ перестанет доверять, то [государству] не устоять» («Лунь юй», XII, 7).

Итак, образ «благородного сановника», «благородного правителя» и их основные функции очерчены вполне четко и определенно. Конфуций впервые в истории Китая с помощью образа *цзюньцзы* поднял значение бюрократии в системе управления и в обществе в целом. Бюрократия обязана была не только следить за соблюдением Правил-ли, но и воплощать их в жизнь на собственном примере.

Самые высшие сановники, ставшие *цзюньцзы*, и, естественно, глава государства обладали правом на свободное толкование уже принятых Правил. Остальная масса управляющих обязана была послушно выполнять эти Правила. На вопрос Дин-гуна, какие отношения должны существовать между правителем и чиновниками, Конфуций ответил: «Правитель использует сановников, руководствуясь Правилами; сановники же служат правителю, руководствуясь чувством преданности» («Лунь юй», III, 19). Таким образом, правитель и его ближайшее окружение всегда могли в удобное им время и в выгодном для них смысле истолковать и использовать в собственных интересах какое-либо Правило и даже концепцию.

Будучи сторонником авторитарной системы, Конфуций в то же время был противником излишней абсолютизации царской власти. В своей модели государства Конфуций стремился ограничить права царя. Правитель, согласно концепции благородного мужа, должен был исполнять все бремя обязанностей *цзюньцзы*. Роль же наставников, не только следивших за соблюдением правителем Правил-ли, но и причастных к их сотворению (вспомним принцип *хэ*), отводилась конфуциански образованным сановникам, тем же благородным мужам, составлявшим ближайшее окружение царя. Конфуций возлагал определенные надежды на этот тип сановников, обязанных своим возвышением добросовестному изучению его теории. Привилегированный статус благородного мужа в системе административного управления и иерархии, ограничивавший сферу деятельности правителя, вызывал тревогу у наиболее дальновидных царей. Стремясь успокоить правителей, Конфуций внушал им, что если они будут тщательно соблюдать все его наставления, то и наставники им не будут нужны: «Когда в Поднебесной следуют Дао-Пути, то сановники-*дафу* не занимаются правлением» («Лунь юй», XVI, 2). Главное условие такого следования Дао-Пути — это способность правителя овладеть *дэ*, т.е. «осуществлять правление, опираясь на добродетель» («Лунь юй», II, 1).

Создавая модель идеального государства, Конфуций привлек на службу своей теории традиционное верование в божественную силу Неба. Культ Неба зародился в Китае в начале эпохи Чжоу в XI–X вв. до н.э. Вначале он сосуществовал с культом Шан-ди (тотемный предок династии Инь), а впоследствии сменил Шан-ди и стал единственной верховной божественной силой. У чжоусцев Небо было тесно связано с делами людей, оно выполняло мироустроительные функции. Ко времени Конфуция в связи с ослаблением реальной власти чжоуского правителя пошатнулась и вера в Небо. Конфуций приложил много усилий для того, чтобы восстановить



прежнюю веру. В его взглядах на систему государственного устройства Небу отведена особая роль. Оно выступает в качестве высшей направляющей силы, от которой зависит судьба всех жителей Поднебесной — от простого общинника до правителя. Оно определяет и жизнь всего государства. «Жизнь и смерть зависят от веления Неба, — поучает один из последователей Конфуция, — знатность и богатство — во власти Неба» («Лунь юй», XII, 5). Небо знает, кто и как претворяет учение о *ли*. Небо помогает людям, стремящимся к знаниям, познать этические нормы и полностью овладеть ими. Именно благосклонность Неба помогает правителю стать благородным мужем. Конфуций осуждает малейшие колебания веры в святость Неба: «Не зная воли Неба, не станешь благородным мужем» («Лунь юй», XX, 3).

Но постичь веления Неба суждено не каждому. Для этого нужно хорошо усвоить Правила-*ли*, строго соблюдать их и обладать обширными знаниями. Поэтому в роли земных интерпретаторов воли Неба могли выступать у Конфуция лишь *цзюньцзы*, в совершенстве овладевшие принципами Правил-*ли* и сочетающие в себе такие ценностные категории, как *жэнь*, *вэнь*, *хэ* и *дэ*. Это была блестящая идея о толковании воли Неба высшими сановниками, ставшая впоследствии одной из главных причин возвеличивания Конфуция бюрократией.

Небо контролировало не только поступки простых смертных, но и деяния правителя. Отныне над правителем нависала угроза потерять власть, если он сойдет с начертанного Конфуцием пути. «Благородный муж, — проповедовал Конфуций, — в трех случаях испытывает страх: перед велением Неба, перед великими людьми и перед словами совершенномудрых» («Лунь юй», XVI, 8). Горе тому правителю, которого оставило Небо: небесный отец покинул своего неблагодарного сына. Общинники, поклонявшиеся предкам и почитавшие старшее поколение, не случайно называли глав общин «отцами-старейшими» (*фу-лао*). Отречение отца от сына было самым тяжким наказанием. От такого сына отворачивалась вся община, он становился изгоем. А поскольку волю Неба, выражавшуюся через различные природные явления (например, солнечные и лунные затмения, засухи, сильный град, появление необычных животных и птиц и т.д.), могли постичь и объяснить народу лишь конфуциански образованные сановники, их роль в политической жизни страны и решении государственных дел неизмеримо возрастала. Фактически правитель попадал под контроль своих сановников. В случае крупного конфликта ничто не мешало какой-либо придворной группировке, выгодно истолковав любое явление природы (появление кометы и т.п.), выдать его за повеление Неба и пустить в народе слух о недовольстве Неба правителем.

Именно поэтому учение Конфуция встретило такую горячую поддержку у наследственной аристократии.

Китайская бюрократия действительно взяла на вооружение данный способ свержения правителей. Веками дворцовые клики и группировки использовали этот санкционированный самим Конфуцием метод борьбы против неугодных императоров.

В учении Конфуция, особенно в его модели государственного устройства, образование, знания приобрели роль материальной силы. Благодаря именно образованности, знанию культуры (*вэнь*) человек мог стать *цзюнь-цзы*, сделать чиновничью карьеру. Провозгласив культ знаний, Конфуций считал, что все люди от рождения обладают одинаковыми способностями овладеть знаниями, остальное зависит уже от усилий и характера. Вот как охарактеризовал он свой жизненный путь: «Я обладаю знаниями не от рождения. Я приобрел их лишь благодаря любви к древности и настойчивости [в учебе]» («Лунь юй», VII, 20). Провозгласив принцип равных возможностей в образовании («В обучении не может быть различий по происхождению»), Конфуций теоретически открыл всем доступ к чиновничьим постам.

Но это было лишь в теории, в реальной жизни общинникам, простому люду было трудно конкурировать в сфере знаний (особенно на государственных экзаменах на чиновничьи должности) с представителями имущих классов, прежде всего бюрократии. Общество на деле было строго стратифицировано, но ряды бюрократии все же постоянно пополнялись, что серьезно способствовало устойчивости и жизнеспособности императорской системы управления.

Еще одно суждение весьма важно для понимания места общины в системе государственного управления, моделируемого Конфуцием. Речь идет уже не только о воспитательных, но и о чисто юридических прерогативах общины: «Шэ-гун сказал, обращаясь к Кун-цзы: „В моем *дане* есть прямой человек. Когда его отец украл барана, то сын сообщил [властям] об этом“. Кун-цзы сказал: „Прямые люди моего *дана* отличаются от ваших, отцы укрывают детей, дети укрывают отцов — в этом именно и заключается прямота“» («Лунь юй», XIII, 18). Для того времени, к которому относится указанное суждение, оно означало подтверждение Конфуцием юридических прав общинного руководства. По крайней мере любой руководитель общины мог ссылаться на это суждение Конфуция и требовать передачи дела на суд общины, где действовало обычное право. Это суждение Конфуция оказало впоследствии огромное влияние на судебную практику и развитие законодательства не только императорского Китая, но и стран конфуцианского культурного региона. В Китае, в частности, была издана серия законов, юридически закрепляющих позицию Конфуция:

всякий, кто доносит на родителей, будет подвергаться суровому наказанию. Чем теснее родственные узы, тем суровее кара<sup>14</sup>.

Завершая реконструкцию воззрений Учителя на государственное устройство, важно отметить, что Конфуций выделял три типа государства в зависимости от нравственных и деловых качеств управляющих, ответственных за благосостояние народа: 1) хорошо управляемое государство («государство, где царит Дао-Путь»); 2) плохо управляемое государство («государство, лишённое Дао-Пути»); 3) лишённое всякого управления государство («государство, где царит хаос»).

В первом государстве перед каждым открываются нравственно обусловленные возможности реализации «естественных устремлений» — все зависит от него самого: нищим может оказаться только бездельник. В государстве второго типа, лишённом нравственных основ, процветать могут лишь люди, для которых не существует моральных устоев, а честные, знающие и трудолюбивые обречены на нищенствование. Что же касается третьего типа, то Конфуций говорит о невозможности длительного проживания в таком государстве, подразумевая, что люди сами должны навести там порядок: «Государство, где неспокойно, не посеяй; в государстве, где царит хаос, не живи... В государстве, где царит Дао-Путь, стыдно быть бедным и незнатным. В государстве, лишённом Дао-Пути, стыдно быть богатым и знатным» («Лунь юй», VIII, 13). Заметим, что эти мысли Конфуция вполне актуальны и сегодня.

### **Шан Ян — идейный противник Конфуция**

Посмертная судьба Конфуция и его учения сложилась счастливо, если не считать двух горестных событий — конца III в. до н.э. и 70-х годов XX в., связанных с именем одного и того же человека. Злым гением Учителя оказался выходец из того же сословия книжников (*ши*) Шан Ян (390–338 гг. до н.э.) — государственный деятель и реформатор, один из главных теоретиков легистской школы (*фа цзя*). Он будет незримо сопровождать Конфуция на протяжении более двух тысяч лет. Судьба его сложится не столь счастливо, хотя именно ему китайская империя обязана своей долгой жизнью. Многие его концепции будут молчаливо заимствованы последователями Учителя из разряда конфуцианских государственников.

<sup>14</sup> В указе от 66 г. до н.э. императора Сюань-ди предписывалось: «Отныне сын укрывает отца и мать, жена укрывает мужа, внук укрывает деда и бабу, и все они не должны считаться сообщниками... Старший и младший братья обязаны укрывать друг друга, как отец и сын»; «Всякий, кто донес на деда, бабу, отца или мать, подлежит удушению» (цит. по: *Кычанов Е.И.* Основы средневекового китайского права. М., 1986, с. 74, 105).

Шан Яну, или Гунсунь Яну, традиция приписывает авторство одного из основополагающих памятников легизма — «Книги правителя области Шан» («Шан цзюнь шу»). Согласно Сыма Цяню, Шан Ян прибыл из царства Вэй в самое отдаленное от центра западное царство Цинь, правитель которого Сяо-гун увлекся предложенными им идеями управления и реформами, способствовавшими усилению его власти, назначил его своим первым советником, а затем пожаловал ему область Шан. И хотя представители наследственной аристократии расправились с реформатором тут же после кончины Сяо-гуна (Шан Ян был разорван на части двумя колесницами), его реформы были осуществлены. Именно они вывели Цинь в число ведущих государств и способствовали в дальнейшем объединению Китая под эгидой правителей Цинь. Это произойдет в 221 г. до н.э.

В учении Шан Яна доктрины легизма получили детальную разработку, и здесь я расскажу о них подробно, чтобы дать более полное представление о противостоянии легистов и конфуцианцев, как бы олицетворявших два полярных начала: *инь* (темное) и *ян* (светлое).

Определяя суть человеческой природы в своем учении, Шан Ян проповедовал, что все люди от природы жадны и своекорыстны: «Подобно тому, как поток воды устремляется лишь вниз, а не в разные стороны, так и люди стремятся лишь к богатству. Поэтому они пойдут на все, что скажет правитель, коль это сулит им выгоду» («Шан цзюнь шу», гл. 6); «Стремление людей к богатству и знатности угасает лишь тогда, когда захлопывается крышка гроба» («Шан цзюнь шу», гл. 17). Исходя из такой оценки природных данных человека, Шан Ян построил свою программу перестройки общества и государства. Категорически отрицая возможность человека встать на путь «преодоления себя» (*кэ цзи*), он полагал, что совершенствованием подданных должен заниматься правитель, руководствуясь созданным им законом (*фа*). Совершенный человек Шан Яна несколько отличался от конфуцианского идеала.

В учении Шан Яна можно выделить две программы переустройства страны: экономическую и политическую.

**Экономическая программа Шан Яна.** Многие древнекитайские философы и политические деятели связывали экономическое благосостояние государства с уровнем развития земледелия. Эту идею воспринял и Шан Ян: «Совершенномудрый знает, что составляет сущность хорошего управления государством, поэтому он заставляет людей вновь обратить все свои помыслы к земледелию». В его учении земледелию придавалось особое значение. От успешного разрешения зерновой проблемы зависела вся перестройка системы управления, так как создание нового бюрократического аппарата

тического аппарата, находящегося целиком на содержании казны, в десятки раз увеличивало расходы царского двора. Успехи во внешней политике и в войнах, к которым призывал Шан Ян, были невозможны до тех пор, пока в стране не будут созданы большие запасы продовольствия.

Шан Ян предложил целую серию конкретных мер, направленных на повышение производства зерна и увеличение налоговых поступлений. Он убеждал правителя любыми средствами приостановить процесс разорения и бегства земледельцев, ибо сокращение числа свободных земледельцев-налогоплательщиков вело к уменьшению доходов царской казны: «Управляя государством, умный правитель должен... сделать так, чтобы земледельцы не покидали земли, чтобы они могли прокормить своих родителей и управляться со всеми семейными делами» («Шан цзюнь шу», гл. 23).

Шан Ян неоднократно предлагал правителю провести всеобщую по дворную перепись, которая позволила бы представить реальное положение в деревне и ввести новую, более совершенную и гибкую налоговую систему — взимать налог в зависимости от урожая.

По его мнению, большое значение для укрепления могущества страны имеет освоение целинных земель: «...искусство управления государством заключается в умении сосредоточить все усилия на поднятии целины» («Шан цзюнь шу», гл. 6).

Среди мер, направленных на увеличение доходов царской казны, особые надежды Шан Ян возлагал на официальную торговлю государственными должностями и рангами знатности. Он выдвинул эту идею одним из первых (если не самым первым) среди мыслителей древнего Китая: «Если в народе имеются люди, обладающие излишком зерна, следует поступить так, чтобы им за сдачу [лишнего] зерна предоставлялись чиновничьи должности и ранги знатности» («Шан цзюнь шу», гл. 13). Очень многие люди мечтали в то время о приобретении должностей, ибо чиновники освобождались от уплаты налогов и несения повинностей. Особенно прельщали ранги знатности. Обладатель ранга освобождался от трудовой повинности, он мог иметь зависимого; тех, кто имел девятый и более высокий ранг знатности, обещали наделить правом сбора налогов с трехсот семей общинников.

Признавая значение и необходимость торговли («Земледелие, торговля и управление — три основные [функции] государства. Земледельцы обрабатывают землю, торговцы доставляют товары, чиновники управляют народом» — «Шан цзюнь шу», гл. 20), Шан Ян предлагал ввести ограничительные меры, чтобы как-то замедлить темпы развития торговли и главное — ограничить число торговцев. Торговля в экономической программе Шан Яна рассматривалась главным образом в связи с ее негатив-

ным влиянием на сельское хозяйство. Шан Ян осуждал торговцев за то, что они брали к себе на службу разорившихся земледельцев, и рекомендовал правителю использовать таких работников на государственных повинностях, надеясь с помощью этой насильственной меры вернуть хотя бы часть бывших общинников в деревню к земледельческому труду.

Как и другие представители легистской школы, он полагал, что государственный контроль над ценами на зерно и разумная политика государственных закупок смогут пресечь ростовщическую деятельность купцов, наживавшихся на искусственном колебании цен. Шан Ян идет еще дальше — он предлагает правителю вообще запретить всякую частную торговлю зерном, дабы купцы не могли скупать по низким ценам сельскохозяйственные продукты в урожайные годы и сбывать их втридорога в голодное время. Шан Ян советует также повысить пошлины на продажу различных товаров: «Если резко повысить пошлины, взимаемые на заставах и рынках, то земледельцы возненавидят торговцев, а те усомнятся в [доходности торговли] и утратят предприимчивость» («Шан цзюнь шу», гл. 2).

Среди теоретических положений экономической программы Шан Яна заслуживает внимания еще одно, направленное на укрепление экономического могущества царской семьи. Шан Ян предлагает ввести государственную монополию на разработку естественных богатств, передав доходы правящему дому: «Если сосредоточить в одних руках [право собственности] на горы и водоемы, то людям, ненавидящим земледелие, лентяям и стремящимся извлечь двойную [прибыль] нечем будет кормиться» («Шан цзюнь шу», гл. 2). Это предложение сыграло в дальнейшем большую роль в укреплении экономической основы китайского централизованного бюрократического государства — в империях Цинь и Хань были учреждены государственные монополии на соль и железо.

**Политическая программа Шан Яна.** Если в экономической программе Шан Яна основной упор делался на земледелии, то теория успешного управления государством строилась на концепции агрессивной войны, идее о благе войны: «Государство может достичь спокойствия благодаря земледелию и войне» («Шан цзюнь шу», гл. 6). Политическая программа имела четкую антиконфуцианскую направленность. Все ценностные ориентиры Конфуция были объявлены паразитами (досл. «вшами»), разлагающими не только общество, но и само государство: «Если в государстве есть десять [паразитов]: *Шицзин*, *Шуцзин*, *Правила-ли*, музыка, добродетель, почитание старых порядков, человеколюбие, бескорыстие, красноречие, острый ум, правитель не сможет найти ни одного человека, которого он смог бы использовать для обороны или [наступательной] войны. То государство, в котором стремятся установить хорошее управление с по-

мощью этих десяти [паразитов], будет расчленено, [как только] явится враг; [а если даже] враг и не явится, оно непременно будет бедным» («Шан цзюнь шу», гл. 3).

Хорошее правление, по мнению Шан Яна, возможно лишь там, где правитель опирается на единые, обязательные для всех законы. Именно при помощи закона возможно проведение крупных экономических и политических акций. Закону отводилась роль верховной силы, которой должны были беспрекословно подчиняться все жители Поднебесной.

Введение единых, обязательных для всех государственных законов должно было лишить аристократию ее привилегированного положения. Разрабатывая свою концепцию закона, Шан Ян стремился наделить правителя неограниченной властью. В его учении правитель является творцом законов, он не обязан обсуждать свои планы с представителями аристократии или высшими чиновниками. В отличие от конфуцианцев, допуская критику и даже смещение царя в случае нарушения им норм морали, Шан Ян не допускает и мысли о каком-либо наказании правителя, нарушившего закон. Он лишь призывает правителя соблюдать собственные же законы: «...умный правитель относится бережно к законам и установлениям. Он не внемлет рассуждениям, противоречащим закону; он сам не превозносит действий, противоречащих закону; он сам не совершает поступков, противоречащих закону» («Шан цзюнь шу», гл. 23). Поскольку законы, по Шан Яну, не подлежали обсуждению, то исключалась всякая критика деяний главы государства. В политической программе Шан Яна закон служил опорой деспотической власти.

Согласно теории Шан Яна, наиболее эффективным методом воздействия на массы было введение единой системы наград и наказаний. В этой системе мера наказания никак не зависела от тяжести содеянного — необходимо жестоко карать за малейшее нарушение приказов царя, в противном случае невозможно управлять народом. За воинские заслуги и за доносы давались в качестве наград ранги знатности и чиновничьи должности, освобождали от повинностей. Стремясь усилить роль наказаний и одновременно установить контроль со стороны правителя, Шан Ян предложил ввести систему круговой поруки. Широкое распространение системы круговой поруки позволяло правителю держать всех жителей царства в постоянном страхе и полном подчинении. Круговой порукой связывались не только родственники (отец отвечал за сына, жена — за мужа и т.п.) и соседи, но и люди, занятые в течение какого-то времени общим делом. Шан Ян предложил использовать эту систему и в армии (предварительно разбив воинов на пятки) в качестве способа борьбы с дезертирством.

Эта идея сквозного контроля над мыслями и поступками людей была одной из «лучших» находок Шан Яна. Таким образом, Шан Ян одним из

первых в мировой истории задолго до Макиавелли создал законченную модель деспотического государства. Законодательство, система наград и наказаний, круговая порука и всеобщая слежка — все это было нацелено на абсолютизацию царской власти и установление полного контроля над личностью. Стремясь превратить индивидуум в слепое орудие правителя, Шан Ян возвел унификацию мышления и всеобщее оглушение народа в ранг государственной политики. Правителю нужен был ограниченный, но преданный подданный, интересующийся лишь земледелием и войной. Объясняя, почему он симпатизирует именно необразованным, Шан Ян пишет: «Если люди глупы, их легко принудить к тяжкому труду, а если умны, то принудить нелегко» («Шан цзюнь шу», гл. 6).

Наиболее почитаемыми сословиями были официально объявлены земледельцы и воины. Однако Шан Ян понимал, что без исполнительного аппарата вся его стройная система не может быть претворена в жизнь. Поэтому он уделял большое внимание служилому сословию, пытался создать новый тип чиновника, обязанного своим благополучием государству, а следовательно, заинтересованного в упрочении новой системы управления. Одним из наиболее действенных шагов в этом направлении стала отмена сословных ограничений при назначении на административные посты и провозглашение принципа равных возможностей. Это позволяло создать жизнеспособный государственный организм, так как создавались благоприятные условия для постоянного обновления бюрократии.

Вместе с тем Шан Ян недооценивал роль и возможности чиновничества в жизни деспотического государства. Он полагал, что с помощью предложенной им системы управления удастся удерживать чиновничество в роли статистов при всеильном правителе. Однако бюрократия могла мириться с положением второстепенной политической силы лишь до тех пор, пока была слаба. По мере укрепления позиций бюрократии и превращения ее в правящее сословие неизбежно возрастала и ее роль (особенно высшего звена) в решении государственных дел. Поскольку Шан Ян исключал всякую возможность передачи правителем каких-либо функций высшему чиновничеству, его концепция управления могла быть использована лишь на отдельных этапах китайской истории, чаще всего в переходные периоды.

Реформы Шан Яна, усилившие царство Цинь, вызвали интерес к его учению у правителей других царств, так школа «законников» доказывала жизненность и эффективность своей доктрины. В этих условиях талантливому последователю Конфуция — Мэн-цзы необходимо было убедить правителей в перспективности своей модели обустройства общества и государства.



## **Мэн-цзы — «Второй совершенномудрый»**

Автору трактата «Мэн-цзы» по имени Мэн Кэ исполнилось 18 лет, когда противники реформ казнили Шан Яна.

Размышляя о причинах включения в «Четверокнижие» именно трактата «Мэн-цзы», я пришел к следующему предположению. Чжу Си как истовый конфуцианец использовал «Четверокнижие» для масштабной критики легизма. Возможно, поэтому «Четверокнижие» открывается «Да сюэ», текстом, который, по мнению Э.Р. Хьюза, является «прямой и синхронной контроверзой» теории Шан Яна<sup>15</sup>, а трактат «Мэн-цзы», по сути, — это развернутый ответ на «происки» Шан Яна, хотя в тексте его имя нигде не упоминается.

Итак, воздадим должное Чжу Си за то, что он соединил «Лунь юй» с «Мэн-цзы», выразив этим свою оценку значения Мэн-цзы — «Второго совершенномудрого» после Конфуция.

Сведений о жизненном пути Мэн-цзы сохранилось немного. Наиболее достоверными считаются, по традиции, сведения Сыма Цяня:

Мэн Кэ, родом из Цзоу, был последователем Цзы Сы. Овладев основами учения, он отправился служить к цискому Сюань-вану, но Сюань-ван не смог найти ему применения. [Тогда Мэн-цзы] отправился в Лян (Большое Вэй). Лянский Хуэй-ван не вял его словам, поскольку счел его поучения слишком отвлеченными и оторванными от реальных дел. В то время в Цинь применяли [советы] Шан-цзюня, [и] царство стало богатым, а армия — сильной. В Чу и Вэй применялись [советы] У Ци, [и] были одержаны победы, а противник ослаблен. Циские Вэй-ван и Сюань-ван применяли [советы] последователей Сунь-цзы и Тянь Ци, и *чжухоу* стали ездить на восток, чтобы лично представиться правителю Ци. В это время в Поднебесной присоединялись [то к союзу] *хэцзун*, [то] — *лянхэн*, считая наивысшей мудростью войну и захваты. А Мэн Кэ рассказывал о [добродетелях] Тана, Юя и правителей трех династий. Потому он и не нашел общего языка [с правителями]. И он отошел от дел и начал совместно с Вань Чжаном и другими учениками приводить в порядок «Ши цзин» и «Шу цзин», толковать идеи Конфуция. [Он] составил книгу «Мэн-цзы» в семи главах<sup>16</sup>.

Мэн Кэ прожил долгую жизнь и скончался в возрасте 83 лет. И он успел построить собственную концепцию идеальной личности, общества и государства, основные параметры которой были разработаны Конфуцием.

Учение Мэн-цзы в форме бесед с учениками и правителями царств изложено в трактате «Мэн-цзы». Мэн-цзы показал себя выдающимся та-

<sup>15</sup> См.: Кобзев А.И. «Великое учение» — конфуцианский катехизис. — Историко-философский ежегодник 1986. М., 1986, с. 231.

<sup>16</sup> *Сыма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи). Т. VII. Пер. с кит., предисл. Р.В.Вяткина, коммент. Р.В.Вяткина, А.П.Вяткина. М., 1996, с. 168.

лантливым последователем Конфуция, отстаивая и развивая идеи Учителя. Фундаментальная идея Мэн-цзы состоит в том, что природа человека добра<sup>17</sup> и изначально обладает «четырьмя добродетелями» (*сы дэ*) — нравственными началами:

...не имеющий чувства сострадания — не человек, ...не имеющий чувства стыда и отвращения ко злу (в других) — не человек, ...не имеющий чувства самоотречения и уступчивости — не человек, не человек и тот, кто лишен способности одобрять и порицать. Чувство сострадания есть начало человеколюбия. Чувство стыда и отвращения (ко злу) есть начало справедливости. Чувство самоотречения и уступчивости есть начало житейских правил. Способность (чувство) одобрения и порицания есть начало мудрости. Эти четыре начала у человека то же, что четыре конечности тела<sup>18</sup>.

Эти четыре начала человеку необходимо развивать: «Если мы доведем их до полноты, то их достаточно будет для защиты всей вселенной; если же не доведем их до полноты, то их не хватит для служения родителям». Не только государство, но и само общество требовало от своих членов руководствоваться в своем поведении именно этими критериями ценности личности.

Подобно Конфуцию, Мэн-цзы часто обращается к принципу *дэ* («добродетель»). Если у Конфуция главенство принципа *дэ* в управлении государством является гарантом стабильности и могущества государства, то Мэн-цзы советует правителям быть более активными с помощью *дэ*, называя конкретные меры, составляющие суть гуманного правления, где интересы власти (правителя) и народа едины. Его собеседники — правители царств мечтают расширить свои владения за счет могущественных соседей — Цинь и Чу. Но на практике они теряют свои земли под натиском циньских войск. На вопрос циского Сюань-вана: каким надо обладать *дэ*, чтобы стать ваном (истинным царем), — Мэн-цзы отвечает, что главное суметь любить и оберегать народ: «Такому царю не в состоянии никто противиться» («Мэн-цзы», I А, 7). Здесь он вступает в прямую полемику с Шан Яном, не допускающим и мысли о каком-либо духовном единении власти и народа: «Если управлять людьми как добродетельными, то неизбежна смута, и страна погибнет, если управлять людьми как порочными, то всегда утверждается (образцовый) порядок и страна достигнет могущества» («Шан цзюнь шу», гл. 5).

Мэн-цзы выступал за укрепление кровнородственных связей и восстановление ранних форм общины, когда земля еще не превратилась в

<sup>17</sup> «Природа человека добра» — первое предложение «Троесловия» («Сань цзы цзин»), учебника, по которому традиционно в Китае дети учили иероглифы. Текст этого учебника записан фразами из трех слов для облегчения запоминания.

<sup>18</sup> «Мэн-цзы», II А, 6.

частную собственность отдельных лиц. Он проповедовал восстановление системы *цзин-тянь* («колодезной системы» землепользования), и это еще один протест против идей Шан Яна. Стремясь удержать общинников в рамках традиционной морали, Мэн-цзы в отличие от Шан Яна призывал их почитать старшее поколение:

Есть пять вещей, которые по мирским обычаям считаются непочтительно-стью: 1) когда, лениясь работать, не заботятся о пропитании родителей; 2) когда, предаваясь азартным играм (в шашки) и пьянству, не заботятся о пропитании родителей; 3) когда, питая страсть к деньгам и богатству и сосредоточивая свою любовь на жене и детях, не заботятся о пропитании родителей; 4) когда, предаваясь похотям слуха и очей, срамят родителей; 5) когда питают страсть к храбрости, дракам и озорничеству и тем ставят родителей в опасное положение<sup>19</sup>.

Шаньяновскому «идеалу» человека, ограниченного и целиком контролируемого властью, Мэн-цзы противопоставлял образ человека, стремящегося к самосовершенствованию, развивающего в себе добродетельные начала, заложенные в нем самой природой.

Мэн-цзы, подобно Шан Яну, не предлагал никакой иной системы управления, кроме монархической; не случайно он цитировал высказывание Конфуция: «Как на небе не может быть двух солнц, так и над народом не бывает двух государей» («Мэн-цзы», V A, 4). Но в отличие от Шан Яна Мэн-цзы, так же как и Конфуций, был активным сторонником ограничения власти правителя. Он особенно подчеркивал карающую роль Неба, а вместе с ней и роль мудрых сановников при правителе: «Когда государь имеет громадные недостатки, такие министры (высшие сановники. — Л.П.) должны увещевать его, и, если он не внемлет их наставлениям и неоднократно увещаниям, тогда они должны заменить его другим» («Мэн-цзы», V Б, 9). В его трактате довольно много подобных высказываний о насильственном свержении провинившегося правителя.

Мэн-цзы усилил концепцию Конфуция о социальном делении: «Одни работают умом, а другие — мускулами (силю); работающие умом управляют людьми, а работающие мускулами управляются людьми; управляемые кормят других, а управляющие кормятся от других — это всеобщий закон справедливости» («Мэн-цзы», III A, 4).

Не только успешное правление, но и благосостояние самого государства зависят от умения правителя добиться «расположения народа». Развивая принцип Конфуция о том, что главное в судьбе государства — это добиться такого состояния, чтобы народ стал доверять властям («Лунь юй», XII, 7; XX, 1), Мэн-цзы создает концепцию «гуманного правления» (*жэнь*

<sup>19</sup> Там же, IV Б, 30.

чжэн) — программу управления государством и народом. Суть ее сводилась к следующему: правитель должен выполнять по отношению к своим подданным роль отца семейства, рассматривая государство как свою семью и прибегая к принуждению лишь в крайнем случае; наделить крестьян землей путем восстановления системы *цзин-тянь*, когда у всех земледельцев были одинаковые поля размером по 100 му; отказаться от военных авантюр; ослабить систему наказаний; снизить налоги и подати; отказаться от правительственной монополии на использование болот и озер; проявлять заботу о вдовах, сиротах и бездетных; назначить чиновникам жалование, передаваемое по наследству. К перечисленным восьми пунктам следует добавить еще один, без которого политическая программа Мэн-цзы выглядела бы неполной: правитель должен передать управление государством мудрым сановникам. Правителю, утверждал Мэн-цзы, не следует вмешиваться в дела сановников, так же как ему не следует давать указания плотнику и ювелиру: каждый из них мастер своего дела и знает, как поступить в конкретном случае.

Кардинальное отличие учения Мэн-цзы от воззрений Шан Яна заключалось в иной смысловой трактовке понятия *минь* («народ»). У Мэн-цзы народ являлся одной из трех основных ценностей государства: «У правителя три драгоценности: земля, народ и [форма] правления». Тут же он уточняет, что это особый вид драгоценности, гораздо ценнее жемчуга и дорогих камней. Поэтому того правителя, который «ценит выше всего жемчуг и дорогие камни непременно постигнет несчастье» («Мэн-цзы», VII Б, 28). Более того, народ, внушает Мэн-цзы, гораздо ценнее правителя: «Народ составляет главный элемент (в государстве), духи земли и хлебов — второстепенный, а государь — последний (легкий)» («Мэн-цзы», VII Б, 14). Это был вызов концепции усиления государства, внедряемой Шан Яном: «Если [государь] проводит политику, ненавистную народу, народ слабеет» («Шан цзюнь шу», гл. 20); «Когда народ слаб — государство сильное, когда государство сильное — народ слаб. Поэтому государство, идущее истинным путем, стремится ослабить народ. Если народ прост, [государство] сильное; ежели народ распушен — [государство] будет слабым» («Шан цзюнь шу», гл. 20).

Естественно, что в те времена некоторые идеи Мэн-цзы, в частности о единстве интересов власти и народа, воспринимались, особенно в высших эшелонах власти, как утопические. И действительно, реалии тогдашней жизни убеждали правителей, что в долгом споре Мэн-цзы с Шан Яном прав был тот, кто учил, что народ — это всего лишь строительный материал для укрепления государства. Древняя история Китая выдвинула перед будущими политиками дилемму: народ для государства или государство для народа?

## Сяокан — социальная утопия Конфуция и Мэн-цзы

Конфуций оставил своим потомкам две социальные утопии: *датун* («великое единение») и *сяокан* («малое благоденствие»). Обе оказали большое влияние на развитие общественного сознания китайцев и политической культуры Китая, и особенно в XX в. — в период модернизации. Однако именно концепции *сяокан* суждено сыграть структурообразующую роль в судьбе китайской цивилизации XXI в., поэтому здесь я остановлюсь на том, как понимали *сяокан* в традиции раннего конфуцианства, а ниже, во второй части этой статьи, расскажу, как его понимают в современном Китае.

Самый ранний памятник, где встречается словосочетание *сяокан* — это «Ши цзин» («Книга песен»). «Ши цзин» складывался в течение XI–VI вв. до н.э. и включал поначалу более трех тысяч стихотворных произведений. Как гласит традиция, работая над редактированием текста, Конфуций оставил лишь 305 стихов, соответствующих, по его мнению, основным концепциям его учения — Правилам (*ли*) и Долгу (*и*). Именно в «Ши цзине» он искал сокровенную основу гармонизации Поднебесной, о чем неоднократно говорил в беседах с правителями и учениками. И своего сына он предупреждал, что если тот не будет читать «Ши цзин», то ему «не на чем будет утвердиться» («Лунь юй», XVI, 13).

В разделе «Великие оды» «Ши цзина» содержится ода под названием «Народ страждет» («Минь лао»), где говорится о разнообразных тяготах, обрушившихся на жителей Поднебесной, и звучит призыв к умиротворению страны. Вот начало оды:

Народ наш страждет ныне от трудов —  
Удел его пусть будет облегчен.  
Поддай же милость сердцу всей страны,  
Чтоб мир снискать для четырех сторон.  
Льстецам бесчестным воли не давай,  
Чтоб всяк недобрый был предупрежден.  
Закрой пути злодеям и ворам —  
Небесный ведь не страшен им закон.  
Дай мир далеким, к близким добрым будь,  
Да укрепится этим царский трон!<sup>20</sup>

Здесь словом «облегчен» переведено сочетание *сяокан* (*сяо* — «маленький, небольшой; мало, немного»; *кан* — «благополучие», «радость»,

<sup>20</sup> «Ши цзин», III, II, 9. Пер. А.А.Штукина. — Шицзин. Изд. подготовили А.А.Штукин и Н.Т.Федоренко. М., 1957 (Литературные памятники), с. 371.

«процветание», «здоровье»). И если в «Ши цзине» *сяокан* — это то, что надо дать народу (букв. «малое благополучие», «небольшой достаток»), то в отредактированном также Конфуцием трактате «Ли цзи» («Записи о ритуале»), в главе «Действенность установлений» («Ли юнь»), находим описание общества, которое названо *сяокан*:

Путеводными нитями стали ритуал и долг. С их помощью упорядочивают [отношения] государя и подданных, связывают родственными чувствами отцов и детей, дружелюбием братьев, согласием супругов. С их помощью устанавливают порядок, намечают границы полей и общин, возвеличивают мужественных и разумных, наделяют человека заслугами. Их используют в своих замыслах, ради них поднимают оружие. В соответствии с ними избирались [на царство] Юй и Тан, Вэнь-ван и У-ван, Чэн-ван и Чжоу-гун. Среди этих шестерых благородных мужей не было ни одного, кто бы не почитал ритуала. С ним сверяли они свою справедливость, на нем строили свою верность, проверяли вину, узаконивали человеколюбие, учили уступчивости, являя тем самым народу свое постоянство. Если кто не следовал бы ему, он потерял бы свой престол, ибо люди сочли бы его сущим бедствием. Все это и называется малым умиротворением (*сяокан*)<sup>21</sup>.

Позднее концепция общества *сяокан*, в котором правление основано на Правилах и Долге, была изложена в трактате «Мэн-цзы»:

Пусть усадьбы в 5 му обсаживаются тутовыми деревьями — и тогда 50-летние люди будут иметь возможность одеваться в шелк; пусть при разведении кур, поросят, собак, свиней не будет пропускаемо должное время — и 70-летние старцы будут иметь возможность питаться мясом; пусть у земледельца не будет отнимаемо благоприятное время — и при поле в 100 му семья в несколько человек может не голодать; пусть заботятся о школьном образовании и постоянно внушают долг сыновней почтительности и уважения к старшим — и тогда седовласые старики не будут встречаться по дорогам с ношей на голове и спине. Но если у вас 70-летние старцы будут одеваться в шелк и питаться мясом, народ не будет голодать и страдать от холода, то невозможное дело, чтобы вы не достигли царского достоинства<sup>22</sup>.

В беседе с правителем Мэн-цзы показывает, что именно такая политика, когда руководствуются Правилами и Долгом, не только способствует искомой гармонизации во взаимоотношениях правителя с народом, но и гарантирует длительную стабильность в отношениях между жителями царства. Высказывая идею равенства в обладании количеством пахотной земли (каждому по 100 му), Мэн-цзы говорит, что крестьянам надо дать возможность и время поработать на собственном поле, позаботиться о благосостоянии своей семьи.

<sup>21</sup> Пер. И.Лисевича. — Древнекитайская философия. Т. 2., с. 100–101.

<sup>22</sup> «Мэн-цзы», I А, 23.

В итоге Мэн-цзы сделал утопию Конфуция более осязаемой для жителей Поднебесной. История Китая показала, что в течение многих последующих столетий конфуциево понятие *сяокан* использовалось по преимуществу в двух значениях: «Внутри государства — как символ спокойствия и экономического улучшения; внутри семьи — как символ относительной зажиточности, когда семья уже не тоскует о тепле и сытости»<sup>23</sup>. Важно отметить, что не только на теоретическом уровне, но и в народном сознании термин *сяокан* запечатлелся именно в этих двух значениях.

### **Конфуцианство в III в. до н.э. — XX в.**

Дальнейшая история страны показала, что эти социальные утопии, обогатившие политическую культуру древнего Китая, время от времени оказывались в центре политической борьбы. Первое активное выступление сторонников «гуманного правления» произошло в империи Цинь (221–202 гг. до н.э.) и закончилось их публичным поражением. У конфуциански настроенных советников Цинь Шихуана были вполне обоснованные причины критики властей. Строительство Великой Китайской стены, не говоря о других масштабных «стройках феодализма», не только обескровили Китай, но и довели население до крайней нищеты — из страны бежали целыми общинами: одни на юг, другие на север, в Корею. Ссылаясь на авторитет Конфуция и Мэн-цзы, ученые-книжники выступили с критикой властей. Расправа последовала незамедлительно. Были сожжены конфуцианские книги, правда, дворцовые архивы не пострадали (их сожгли впоследствии повстанцы). Четыреста шестьдесят конфуцианцев из числа активных критиков режима были, согласно источникам, «закопаны заживо». Но для современников эта жестокая расправа казалась не самой страшной. Всего было двенадцать видов смертной казни, конфуцианцев подвергли казни под номером восемь. Далее в списке шли: «варка в большом котле», «выламывание ребер», «пробивание темени острым предметом». Самой страшной считалась смертная казнь под номером двенадцать — «и сань цзу» (букв. «уничтожение трех родов»), когда умерщвляли родственников, связанных с обвиняемым тремя степенями родства: семью самого преступника, родственников его отца и матери. Таким образом пресекалась духовная связь с предками — в трех родах не оставалось никого, кто бы мог выполнять священный долг — совершать ритуалы поклонения и жертвоприношения духам предков этих родов, дабы не вызвать их гнев.

<sup>23</sup> Кун Фаньцзин. Кун-цзы вэньхуа да дян (Большой словарь конфуцианской культуры). Пекин, 1994, с. 164–165.

弘揚 促進 世界 和平  
儒學 精神 華平

楊波 二〇〇二年四月

Изречение, написанное Ян Бо:  
«Распространяя мудрость конфуцианства,  
способствуем установлению мира во все мире»



Несмотря на расправу с конфуцианцами, легистская империя Цинь Шихуана вскоре пала под ударом народного восстания. Таким образом, полнокровный легизм не смог долго удержаться в качестве государственной идеологии. Однако в дальнейшем отдельные легистские доктрины последовательно внедрялись представителями бюрократии в структуру государственного управления, гарантировав долгую жизнь императорской системе, это — концепция систематического обновления государственного аппарата путем выдвижения новых чиновников; использование принципа равных возможностей; принцип четкого распределения материальных благ среди правящего слоя вплоть до ранжирования похоронных обрядов; цензорский надзор; система круговой поруки и личной ответственности чиновника. Легизм со своей идеей верховенства закона над бюрократией отпугнул ханьское чиновничество, которое отвело ему вспомогательную роль.

Конфуцианство в своем развитии прошло через несколько этапов. Раннее конфуцианство, представленное Конфуцием, Мэн-цзы, существенно отличается от ханьского, интерпретированного Дун Чжуншу (187–120 гг. до н.э.) и ставшего официальной идеологией императорского Китая. Далее, в эпоху Сун (X–XII вв.), Чжу Си и его школа подвели онтологический базис под конфуцианские социально-этические воззрения, способствуя дальнейшему развитию философской мысли. Получившие официальный статус концепции Чжу Си и его школы в последующие эпохи подвергались критике с разных сторон, прежде всего субъективистски настроенного Ван Янмина (1472–1529) и позитивистски ориентированного Ван Чуаньшаня (1619–1692). (Об этом этапе развития конфуцианской философии см. в наст. изд. введение А.И.Кобзева к переводу «Да сюэ».)

Весь путь становления конфуцианства как официальной идеологии был неразрывно связан с развитием государства и — прежде всего — императорской системы.

За свою более чем двухтысячелетнюю историю официальное конфуцианство создало собственную шкалу ценностей. В эпоху Западная Хань (III в. до н.э. — I в. н.э.) были официально определены девять разрядов среди людей. Эти разряды были сгруппированы в три категории: высшая, средняя и низшая. Например, к людям высшего разряда относились «совершенномудрые», за ними следовали «человеколюбивые», затем — «мудрецы», а завершали девять разрядов «глупые». К «совершенномудрым» были отнесены мифические правители (Хуан-ди, Яо и Шунь) и основатели отдельных династий. Из простых смертных туда был допущен лишь Конфуций. Выработанные древними критерии оценки личности прочно инкорпорировались в конфуцианскую культуру и стали реальными ориентирами для сложившейся в Китае системы ценностей.

Постепенно происходил отбор и систематизация наиболее важных категорий конфуцианства, которые играли существенную роль в общест-

венной жизни. Ханьский философ Дун Чжуншу вычленил из учения Конфуция пять понятий: *жэнь* («человеколюбие»), *и* («долг»), *ли* («Правила»), *чжи* («знание») и *синь* («вера»), объединив их в категорию *учан* «пять постоянств». Они должны были символизировать основные моральные ценности и гармонию действий пяти стихий в социуме. Со временем «пять постоянств» прочно закрепились в массовом сознании, стали регулятором повседневной жизни китайцев. Экзаменационная система, теоретически открывавшая доступ каждому, овладевшему конфуцианскими канонами, к государственным должностям, внесла свою лепту в формирование национального культа знаний. Образ бедного студента стал традиционным для китайской литературы. Концепция сыновней почтительности и уважения к старшим по возрасту активно внедрялась официальным конфуцианством в народное сознание на протяжении десятков веков. Сама структура общества и ведения хозяйства, когда производственной единицей в течение двух тысячелетий являлась семья, способствовала возобладанию коллективного начала над личностным. Интересы семьи, группы всегда ставились выше собственных. Государство, заинтересованное в стабильности режима, также прилагало усилия для упрочения коллективистских начал, ставя на первое место интересы целого.

Однако главная и основная функция ортодоксального конфуцианства заключалась в обслуживании нужд господствовавших слоев — бюрократии и помещиков. Образ *цзюньцзы*, который оставался главным и бесспорным ценностным ориентиром в течение двух тысячелетий, был умело использован бюрократией для собственного возвышения над законом. Она самовольно присвоила себе статус благородного мужа. Все, что Конфуций говорил о *цзюньцзы*, распространялось на правящий слой чиновников, но с поправкой: в огромной степени расширялись их права и неизмеримо сужались требования к нравственному содержанию этого образа и его обязанностям перед народом. В императорском Китае был сформирован и активно функционировал институт особых привилегий, именуемый «восемь суждений», или «восемь установлений» (*ба-и*), законодательно закрепивший за их обладателями привилегированное положение в обществе. Весь правящий слой делился на восемь категорий: «родственники императора», «преданные слуги императора», «благородные», «способные», «заслуженные военные», «знатные чиновники», «усердные чиновники», «гости правящего дома». К категории «благородных» относились конфуцианцы, «чь слова и поступки могли служить образцом».

Основой официального конфуцианства стали модернизированные правящей элитой Правила-*ли*, игравшие гораздо большую роль в жизни общества и государства, нежели закон и право. Скрепленные четко разработанным ритуалом этические нормы формировали нравственные устои общества, и в этом смысле конфуцианские Правила играли роль религии.

Я не склонен называть официальное конфуцианство религией, ибо не было института конфуцианской церкви и священнослужителей. Сила и огромный авторитет Правил-ли заключались в том, что они были приняты огромным большинством населения, стали нормой жизни. Исповедуя даже даосизм, буддизм или синтоизм, любой человек оставался в душе конфуцианцем, ибо в своем поведении руководствовался *ли*, системой морально-этических и ритуальных норм, пронизывавших все общество.

У читателя может возникнуть вопрос: не преувеличивает ли автор значение конфуцианских Правил-ли, ведь императорская система не могла функционировать без четко разработанного законодательства? Короче говоря, каково соотношение *ли* с обычным правом и законом в традиционном Китае? Отличие Правил-ли от закона состояло в том, что «несоблюдение их совсем не обязательно влекло за собой санкцию, наказание. Между тем, *ли* с законом роднило требование и даже необходимость их неукоснительного соблюдения... Второе отличие *ли* от закона и состоит в том, что они были санкционированы социально выработанным и проверенным опытом развития всего общества, признаны его большинством, а закон санкционирован государством»<sup>24</sup>. Императивность Правил-ли как социальных норм, сознательно принятых обществом, подкреплялась не только авторитетом Конфуция, но и законодательством. Китайское право императорского периода буквально пропитано *ли*: «Будучи мощным и авторитетным регулятором общественных отношений, учение о *ли* пронизывает дошедшие до нас китайские кодексы, иногда целые пассажи из книг о *ли* переходили в кодексы»<sup>25</sup>. Право императорского Китая стояло на страже *ли*, особенно в сфере семейно-брачных отношений.

Бюрократия истово проводила в жизнь концепцию Конфуция, согласно которой государство — это большая семья и обязанность каждого — неукоснительно соблюдать принцип *сяо* («сыновней почтительности»). К числу преступлений, квалифицировавшихся как «непочтение к родителям», относились, например, обвинение в чем-либо деда, бабки и родителей, ругань в их адрес, выделение из семьи и раздел имущества при жизни деда, бабки и родителей (имеются в виду дед и бабка со стороны отца, главы большой семьи). Как непочтение к родителям рассматривалось вступление в брак во время траура по ним, ношение во время траура по родителям обычной, не траурной одежды и т.д. Эти и подобные проявления сыновней непочтительности относились к категории «десяти зол», включавшей самые тяжкие виды преступлений, а на осужденных за такие преступления не распространялась обычная амнистия.

<sup>24</sup> Кычанов Е.И. Ли и право. — Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988, с. 299–300.

<sup>25</sup> Там же, с. 300–301.

己欲立而立人  
己欲達而達人

錄孔子語

甲申年張立文題

Цитата из «Лунь юя» (VI, 30), написанная Чжан Ливэнем:  
«Если ты сам хочешь твердо стоять на ногах,  
то сделай так, чтобы и другой крепко стоял на ногах»

В то же время китайская бюрократия, допуская и поощряя систему доносов как один из самых результативных механизмов функционирования авторитарного режима, сурово карала за доносы на родственников. И объяснялось это не только авторитетом Конфуция, решительно осудившего подобную практику, но и той ролью, которую играли в жизни общества семья и патронимия. Укрепляя принцип *сяо*, правящие слои формировали тем самым механизм обратной связи между администрацией и народом. Была разработана система наказаний за доносительство, нарушавшее принцип *сяо*. Разными мерами наказания карался донос на родственников, с которыми доносчик был связан обязанностью ношения траура. Что же касается ближайших сородичей, то закон гласил: «Всякий, кто донес на деда, бабу, отца или мать, подлежит удушению»<sup>26</sup>. В случае получения доноса (анонимные доносы к производству не принимались) чиновник прежде всего обязан был выяснить, не состоял ли доносчик в родственных связях с человеком, на которого он доносил. Если обнаруживалась какая-либо, даже отдаленная, степень родства, то карался сам доносчик.

Официальное конфуцианство прожило долгую жизнь. В его истории встречались и пробуддистски настроенные императоры, но даже при всем желании они были не в состоянии поколебать конфуцианские устои, ибо им противостояла не только бюрократия, но и подавляющее большинство жителей Китая. Из наиболее ревностных последователей конфуцианства, сыгравших большую роль в его включении в политическую культуру высших эшелонов власти, а также популяризации и внедрения в массовое сознание, следует упомянуть трех китайских императоров: Тай-цзуна (627–649), Тай-цзу (Чжу Юань-чжан, 1369–1399) и Шэн-цзу (Кан-си, 1662–1723).

Сама структура власти предоставляла верховному правителю неограниченные возможности, но масштабы и степень ее реализации находились в прямой зависимости от личности императора. Воспитанный на легистских трактатах, прошедший суровую жизненную школу еще в раннем детстве Цинь Шихуан был дальновидным и жестоким правителем. Его младший сын, слабовольный Ху Хай, не смог удержать в своих руках империю, доверившись неспособным советникам.

В отличие от Цинь Шихуана, танский император Тай-цзун с глубоким почтением относился к ранним конфуцианцам. По его собственному признанию, он тщательно штудировал «Лунь юй» и «Мэн-цзы», усвоив главную мысль трактатов: любой человек, занятый в системе управления, от императора до самого мелкого чиновника, должен стремиться к мораль-

<sup>26</sup> Цит. по: Кычанов Е.И. Основы средневекового китайского права, с. 105.

ному совершенству. «Если справедливый государь, — заявлял Тай-цзун в 627 г., — назначает бесчестных сановников, невозможно добиться порядка. А если правдивый сановник служит порочному государю, порядок тоже невосстановим. Лишь когда государь и подданный сходятся, подобно рыбе и воде, тогда среди морей возможно спокойствие»<sup>27</sup>. Памятуя, что центральным в Правилах, согласно Конфуцию, является соблюдение принципа хэ («единение через разномыслие»), Тай-цзун создал целую серию совещательных институтов, пронизывавших всю систему управления сверху донизу. Свободные дискуссии при выработке важных политических решений широко практиковались в танском Китае. Сам Тай-цзун так писал о роли придворной совещательной деятельности: «Когда высказывают истину, то пусть даже она исходит от простолюдинов, ею нельзя пренебрегать. Когда же говорят ложь, то пусть даже она исходит от знатных людей, нет необходимости принимать ее во внимание»<sup>28</sup>. Особенно активно использовал Тай-цзун ту огромную возможность, которую предоставлял ему, как наместнику Неба, принцип дэ.

Свой практический опыт по управлению государством Тай-цзун подытожил в трактатах «Ди фань» («Правила императора») и «Чжэнь-гуань чжэн яо» («Основы управления периода Чжэнь-гуань»), последний был завершен в 705 г. историком У Цзином (670–749). Эти два трактата серьезно изучались не только средневековыми правителями Кореи и Японии, но и были переведены на монгольский и маньчжурский языки, не говоря уже о большом влиянии на функционирование политической культуры Китая.

Крестьянин по происхождению, руководитель победившего восстания Чжу Юаньчжан решил как бы заново отстроить империю, исходя из собственного толкования учения Конфуция. В предисловии к своему сочинению «Поучение в помощь людям [на пути] к объединению», составленному в 1375 г., он сожалел, что с запозданием ознакомился с конфуцианским учением, но ныне оно «стало моим учением и мной используется»<sup>29</sup>. Он уделял особое внимание претворению принципа «упорядочения названий» (*чжэнь мин*), экзаменационной системе. Им были кратко сформулированы восемнадцать моральных принципов и для их успешного внедрения составлено «Уведомление по воспитанию народа». Приведем выдержку из него:

<sup>27</sup> См.: *Попова И.Ф.* Политическая практика и идеология раннетанского Китая. М., 1999, с. 88.

<sup>28</sup> Там же, с. 87.

<sup>29</sup> Цит. по: *Боровкова Л.А.* Экзаменационная система, обряды и первый император династии Мин. — Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики. М., 1982, с. 201.

В каждом селе и каждой стодворке завести небольшой деревянный колокольчик. В данной стодворке выбрать старых или увечных, не могущих работать людей либо слепцов и приказать мальчишкам водить [их], держать колокольчик и обходить данную стодворку... Повелеваю им всем выкрикивать слова, [да] так, чтобы народ слышал и знал [эти слова], убеждающие людей быть добрыми и не нарушать уголовные законы. Эти слова таковы: будь послушен и покорен отцу и матери, почитай и уважай старших и высших, живи в мире и согласии с односельчанами, воспитывай и обучай детей и внуков, каждый спокойно занимайся своим делом, не совершая дурных поступков. [Кричать] таким образом шесть раз в месяц<sup>30</sup>.

То был «крестьянский император», основатель династии Мин (1368–1644).

Второй император следующей династии, Цин (1644–1911), маньчжур по национальности и аристократ по происхождению, понимая важность официального конфуцианства и целесообразность использования его в управлении народом, в кратком виде сформулировал шестнадцать основных норм поведения:

Уважай больше всего сыновнюю почитательность и братскую покорность, чтобы должным образом поднять общественные отношения.

Обращайся великодушно со всеми родственниками, дабы поддержать дух гармонии и смирения.

Поддерживай мир и согласие с соседями, чтобы предупредить ссоры и тяжбы.

Признавай важность земледелия и шелководства, дабы обеспечить достаточное количество пищи и одежды.

Цени умеренность и экономии, чтобы не допустить расточительства, растраты своих средств.

Высоко ставь школу и учебу, чтобы занятия ученых шли должным образом.

Порицай и изгоняй сторонние учения, чтобы возвысить учение истинное.

Излагай и объясняй законы, чтобы предостеречь невежд и упрямцев.

Проявляй благопристойность и учтивость, дабы упорядочить нравы и обычаи.

Усердно трудись на собственном поприще, чтобы все люди стремились к своей цели.

Поучай сыновей и младших братьев, чтобы удержать их от дурных дел.

Ставь преграду ложным обвинениям, чтобы покровительствовать честным и хорошим людям.

Предостерегай от укрывательства беглецов, чтобы укрыватель не подпал под наказание.

Вовремя и полностью плати подати, чтобы с тебя не требовали недоимок.

Группируйтесь в десятки и сотни, чтобы положить конец воровству и кражам.

Учись подавлять гнев и злобу, чтобы придавать должное значение личности и жизни<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Там же, с. 202–203.

<sup>31</sup> См.: *Васильев Л. С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970, с. 214–215.

Сведение трехсот основных Правил-ли, зафиксированных в «Ли цзи», к шестнадцати священным заповедям, должно было гарантировать всеобщность их восприятия. Текст заповедей наглядно демонстрирует государственную значимость ценностных критериев официального конфуцианства.

Наличие общепринятых норм поведения, пассивного механизма обратной связи и скромных элементов милосердной заботы о страждущих создавали в народе иллюзию собственной причастности к государственной идеологии. Обладая таким удобным рычагом управления, правящий слой паразитировал на гуманистическом наследии Конфуция, нещадно эксплуатируя народ и воспитывая его в духе слепой покорности властям.

В конце средневековья и особенно в новое время официальное конфуцианство, ориентированное целиком на прошлое и проповедующее этическую неполноценность окружающих народов, стало, так же как и объект его служения — императорская система, тормозом на пути развития страны, обрекая Китай на изоляционизм и застой.

\* \* \*

Итак, какие именно ценностные ориентиры личности дало раннее конфуцианство жителям региона, ставшие со временем составными их национального характера и определившие их как представителей особой так называемой конфуцианской цивилизации? По краткому определению корейского политолога проф. Ли Ин Сонга, «народы, исповедующие конфуцианство, придают первоочередное значение семье, коллективизму, высшему образованию и нравственному самосовершенствованию человека... Пропагандируемый конфуцианством коллективизм в не меньшей мере способствовал тому, что население приоритетное внимание уделяло таким ценностям, как семья, работа, родина»<sup>32</sup>.

### **Конфуций и Мэн-цзы в эпицентре политической борьбы в КНР в 70-е годы XX в.**

Процесс восприятия марксизма китайскими коммунистами, известный как «китаизация марксизма», также не мог миновать этапа конфуцианизации.

В истории КПК с самого ее зарождения сложилась традиция уважительного отношения к Конфуцию и гуманистическому ядру его учения. Лю

<sup>32</sup> Ли Ин Сонг. Россия и модель развития Восточной Азии. — Мировая экономика и международные отношения. М., 1997, с. 123.



Шаоци, один из лидеров КПК, бывший одно время председателем КНР, свои лекции о «самовоспитании коммуниста» в основном строил на конфуцианской концепции личности, обильно цитируя «Лунь юй» и «Мэн-цзы». Десятки, сотни тысяч китайских коммунистов воспитывались на образе *цзюньцзы* и концепции «гуманного правления» Мэн-цзы. Но в 1972 г., в результате «культурной революции» эта традиция была насильственно прервана, и в посмертной судьбе Учителя наступили мрачные времена.

Организаторы «культурной революции» понимали, что формирование новой, угодной им личности невозможно без пересмотра национальных стереотипов поведения, целого комплекса традиционных нравственных ценностей. Была еще одна причина «необходимости» свержения Конфуция с национального пьедестала. Дело в том, что официальный преемник Мао Цзэдуна — маршал Линь Бяо — один из активных руководителей «культурной революции», тот, кто в предисловии к «Выдержкам из произведений Мао Цзэдуна» (известным как «Цитатник Мао») призывал народ изучать изречения Председателя, одновременно поклонялся Конфуцию и чтил его больше Председателя. Уже после гибели Линь Бяо (в конце 1971 г.) Мао Цзэдун узнал о тайных дневниках своего преемника, в которых содержались изречения Конфуция, противоречившие его основным концепциям и установкам. Как утверждала китайская печать, Линь Бяо превозносил конфуцианскую теорию «гуманного правления», призывал придерживаться таких конфуцианских принципов, как «добродетель», «гуманность и справедливость», «верность и снисходительность».

К моменту начала кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» Линь Бяо уже не было в живых — он погиб в авиационной катастрофе в 1971 г. В политической культуре Китая XX в. сложилась традиция использовать имена умерших деятелей для борьбы с реальными политическими оппонентами, занимающими высокие государственные посты. Широким народным массам было неизвестно о гибели Линь Бяо, она держалась в тайне. Фактически данная политическая кампания была направлена против Чжоу Эньлая и Дэн Сяопина, к ним присоединили и Конфуция, ибо его авторитет был жив в сознании широких масс и китайской культуре. Активными проводниками кампании были тогдашние члены Политбюро ЦК КПК во главе с Цзян Цин (супругой Мао Цзэдуна), известные впоследствии как «банда четырех» (*сы жэнь бан*). Именно данная группа в тот период фактически держала в руках бразды правления обществом и государством.

Общегосударственный поход против Конфуция был задуман в несколько этапов: на первом должны были поработать специалисты — историки и философы, на втором — соответственно подготовленные теоретики «из народа», на третьем намечалось подключить широкие массы.

В самом начале кампании в статьях проф. Ян Юнго были сформулированы основные теоретические обоснования кампании, которые повторялись затем в течение пяти лет в десятках книг и брошюр, сотнях и тысячах статей, десятках тысяч выступлений по радио, на митингах и коллективных проработочных обсуждениях с критикой древнего «реакционера». Ян Юнго писал, что в период Чуньцю—Чжаньго в Китае произошел переход от рабовладения к феодализму. Процесс этот сопровождался не только острой социальной борьбой (восстания рабов), но и ожесточенной борьбой на идеологическом фронте, которая отражала борьбу двух классов. Основные конфуцианские концепции, по мнению Ян Юнго, связаны с интересами рабовладельческой аристократии, поэтому они являются реакционными. Легисты (прежде всего Шан Ян), выступавшие с резкой критикой конфуцианских концепций, отстаивали, полагал Ян Юнго, интересы растущего феодального класса, связанного с развитием новых производительных сил и новых форм собственности, прежде всего частной собственности на землю.

Организаторы кампании использовали и авторитет известного ученого-конфуциеведа Фэн Юланя для «разоблачения реакционного характера конфуцианского учения». Публично выступить с «самокритикой» своих прежних взглядов его «убедил» Мао Цзэдун после нескольких ночных бесед со старым профессором в своей резиденции. Дабы читатель осознал значение «покаяния» Фэн Юланя, приведу только одну реакцию — в Японии выступление Фэна сравнили со взрывом атомной бомбы.

Затем была развернута масштабная кампания. Все средства массовой информации работали на полную мощность, на людей обрушивались тысячи статей, сотни брошюр, многочасовые радиопередачи с критикой Конфуция и Мэн-цзы. «Лунь юй» был объявлен книгой, где «собраны контрреволюционные высказывания Кун Цю, направленные на реставрацию рабовладельческого строя». «В настоящее время на плечах наших рабочих, крестьян и солдат лежит весьма тяжелое бремя критики Линь Бяо и Конфуция. Освободив идеологию от пут и покончив с суевериями, мы должны и впредь развивать пролетарский дух бесстрашия и, вооружившись марксизмом-ленинизмом и идеями Мао Цзэдуна, в пух и прах раскритиковать учение Конфуция и Мэн-цзы, как крысу, перебегающую улицу, когда каждый кричит: „Бей ее!“ Широкие слои революционной интеллигенции должны соединиться с рабочими, крестьянами и активно вступить в бой», — так писал партийный журнал «Хунци» в 1974 г.

Эта антиконфуцианская кампания отличалась от первой (213 г. до н.э.) тем, что каноны не сжигались, но заново интерпретировались все основные раннеконфуцианские понятия и трактовались они в негативном плане. По

своим масштабам она схожа с антицерковными кампаниями 20–30-х годов в нашем отечестве, но объекты этих кампаний были разные. Поскольку в конфуцианстве отсутствовал институт церкви, то не было и конфуцианских священников. Если в Китае XX века опасность правящему режиму представляли канонические тексты, то в СССР — сами священники и церкви. В период репрессий между 1918 г. и концом 30-х годов погибли 42 000 православных священников, к началу 40-х годов в 25 областях РСФСР не было ни одного действующего православного храма, в 20 областях функционировало не более чем по 5 церквей<sup>33</sup>. Аналогичным гонениям подверглись и другие конфессии, к примеру, в Калмыкии в 1917 г. было 2730 буддийских священников, а к 1938 г. не осталось ни одного; количество же культовых зданий (хурулов) сократилось с 92-х в 1917 г. до двух в 1938 г.<sup>34</sup>

Что же касается «итогов» антиконфуцианской и антицерковной кампаний, то обе они нанесли неисчислимый урон нравственности народов обоих государств.

В КНР раньше всех это понял Дэн Сяопин, снятый со всех своих постов в период гонений на приверженцев конфуцианства.

## II. Конфуцианство и модернизация Китая

### Сяокан Дэн Сяопина — начало реформ

Ни один из великих реформаторов Китая XIX–XX вв., будучи конфуцианцем, не мог не обратиться в своих начинаниях к социальным утопиям Учителя — только они в сознании нации были символами исторической закономерности будущего процветания страны. Кан Ювэй, лидер реформаторского движения Китая на рубеже XIX–XX вв., в своей интерпретации учения о трех эрах исторического развития трактовал *сяокан* как «эру малого спокойствия», или «эру становления», после которой наступает «эра великого единения» (*датун*). В программе создателя Гоминьдана Сунь Ятсена «принцип великого единения» (*датун*) выступал как высший идеал революции, символизировавший построение коммунизма. Такое же значение имеет термин *датун* и в произведениях Мао Цзэдуна — в период «большого скачка» и народных коммун в Китае органы пропаганды заговорили о начале построения коммунистического общества, ликвидировавшего всякую частную собственность. Термин же *сяокан* всегда встре-

<sup>33</sup> См.: Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в XX веке. М., 1995, с. 168.

<sup>34</sup> См.: Дорджиева Г.Ш. Буддийская церковь в Калмыкии в конце XIX — первой половине XX в. М., 2001, с. 176–177.

чался в произведениях Мао лишь в сугубо негативном значении — как символ богатства и частнособственнического интереса.

К практической реализации *сяокан*, социальной утопии Конфуция, приступил в свое время Чан Кайши. Потерпев сокрушительное поражение от коммунистов на континенте и оказавшись в изгнании на Тайване, лидеры Гоминьдана были вынуждены пересмотреть в корне идеологическое обоснование своей социально-экономической политики. Значительное влияние на трансформацию идейных воззрений Чан Кайши оказали приверженцы конфуцианства Дай Цзитао и Чэнь Лифу. Именно Чэнь Лифу, воспитанный с детства в конфуцианских традициях и знавший наизусть многие каноны, и прежде всего «Четверокнижие», не только играл при Чан Кайши традиционную роль советника-«книжника», но и, по существу, стал соавтором тайваньской концепции *сяокан*. Чан Кайши, как и Кан Ювэй, отождествлял общество *сяокан* с переходным периодом — этапом стабилизации или «малого спокойствия» — к обществу *датун* («Великого единения») и конкретизировал экономическую составляющую общества: «... товары производятся ради прибыли, а люди трудятся ради получения заработной платы»<sup>35</sup>. К реализации этой модели общества свободного частного предпринимательства и приступило руководство партии Гоминьдан. На одном из завершающих этапов строительства *сяокан* гоминьдановцы в ноябре 1972 г. обнародовали «План *сяокан*, или Программу ликвидации бедности в провинции Тайвань». План предусматривал расширение благотворительных мероприятий, помощь по трудоустройству, профессиональное обучение и переподготовку, строительство жилья для малоимущих, образование и социальное обеспечение<sup>36</sup>. После воплощения тайваньского *сяокан* проф. Калифорнийского университета Чжан Сюйсинь, занимавшийся сравнительным изучением политической культуры в КНР и на Тайване, весьма точно подытожил: «Если в континентальном Китае произошла китаизация марксизма, то у нас, на Тайване, произошла конфуцианизация европейско-американской модели демократии». В свою очередь, руководители Японии, Южной Кореи, Сингапура, Гонконга, не говоря уже о Тайване, подчеркивая свое отличие от других капиталистических стран, именовали свой капитализм «конфуцианским».

КНР же, особенно из-за кампании «критики Линь Бяо и Конфуция», оказалась в духовной изоляции. Для преодоления тяжелого экономического кризиса необходимо было вернуть утраченное право на конфуцианское наследие. Обращение к идее *сяокан*, прочно закрепившейся в сознании простого народа, и прежде всего крестьянства, гарантировало прочную социальную базу намечаемым экономическим преобразованиям.

<sup>35</sup> Цит. по: Меликсетов А.В. Социально-экономическая политика Гоминьдана (1927–1949). М., 1977, с. 237.

<sup>36</sup> См.: Барский К.М. Что такое сяокан. — Восток. 1992, № 5, с. 48.

Можно предположить, что уже с 1976 г., после повторной своей реабилитации и возвращения на высшие государственные посты, Дэн Сяопин начал осуществлять тщательно продуманную многоходовую акцию возвращения КНР на традиционные конфуцианские рельсы, дабы страна вновь смогла занять достойное место в регионе. Впервые о связи планируемых реформ с понятием *сяокан* Дэн Сяопин сообщил в 1979 г. в беседе с премьер-министром Японии Масиёси Охирэ: «Концепция наших четырех модернизаций не схожа с концепцией ваших модернизаций — это будет *сяокан чжи цзя*». Собеседнику Дэн Сяопина — знатоку и носителю конфуцианской политической культуры — не надо было подробно объяснять смысл понятия *сяокан чжи цзя* («среднезажиточная семья»). Интересно, что почти за 80 лет до этой встречи в Токио состоялась беседа другого премьера Японии с другим китайским реформатором, и говорили они также о конфуцианской утопической концепции. Как выяснил акад. С.Л.Тихвинский, в 1898 г. Кан Ювэй показал рукопись своей «Книги о Великом единении» («Датун шу») японскому премьеру Инукаи. И если тогда разговор шел о раннеконфуцианской концепции *датун*, то во втором случае — о концепции *сяокан*, генетически связанной с *датун*. Факт сходства этих бесед можно отнести к числу случайных совпадений, и неизвестно, давал ли какие-либо пояснения Кан Ювэй своему визави по поводу *датун*. Но вот замечание Дэн Сяопина об отличии китайской концепции модернизации от японской отнюдь не случайно и нуждается в пояснении.

Дэн Сяопин и особенно его советники-«книжники» не могли не знать, что одновременно с китайским реформатором Кан Ювэем в Японии занимался реформаторской деятельностью крупный промышленник и знаток «Четверокнижия» Сибусава Эйдзи (1840–1932), который планировал провести модернизацию своей страны, используя концепции раннего конфуцианства. Он изложил идеологическое обоснование своих реформ в книге «„Лунь юй“ и бухгалтерский счет», ставшей библией японского менеджмента. В отличие от Кан Ювэя Сибусава Эйдзи не только осуществил модернизацию Японии и заслужил звание «отца промышленности и банков Японии», но и стал основателем «конфуцианского капитализма», удостоившимся признания во всем конфуцианском культурном регионе. И в своей беседе с японским премьером Дэн Сяопин как бы подчеркивал, что хотя он и возвращает страну на конфуцианские рельсы, его реформы будут отличаться от японских по своей направленности: в противоположность японскому *конфуцианскому капитализму* Китай будет строить *конфуцианский социализм*, формально называемый «социализмом с китайской спецификой».

Но до первого гласного упоминания *сяокан* Дэн Сяопином в декабре 1978 г. состоялся III пленум ЦК КПК, открывший новую страницу в истории КНР, когда «наступил поворот от смуты к созидательной работе.

Историческое значение этого события невозможно переоценить. Именно III пленум положил конец эпохе Мао Цзэдуна и ознаменовал вступление Китая в новый этап экономического развития»<sup>37</sup>. А самому пленуму предшествовала серьезная работа по перестройке сознания правящей элиты, изменению психологии людей. Дэн Сяопин выдвинул короткий, но емкий лозунг: «Практика — критерий истины». Это означало, что никакие теории, в том числе и марксистско-маоистские (в частности, о классовой борьбе и диктатуре пролетариата) ничего не значат, если они не приносят реального результата — улучшения жизни народа и роста могущества государства. Весь мир облетело его суждение: «Неважно, какого цвета кошка, черная или белая, лишь бы она мышей ловила». Эту метафору, отличающуюся присущим народному сознанию прагматизмом, он заимствовал у крестьян своей родной провинции Сычуань.

На основе решений партийных и государственных органов китайские экономисты во главе с президентом Академии общественных наук КНР Ма Хуном разработали программу «достижения уровня средней зажиточности»:

В будущем мы уничтожим явления бедности и создадим специфическую модель потребления, которая должна иметь следующие характеристики:

1. Весь народ будет жить, имея в обилии одежду, в достатке пищу, в мире и спокойствии... должно возрасти производство на душу населения потребительских благ и услуг.

2. Жизнь народа будет комфортной, но не расточительной. Мы не только в производстве из всех сил стремимся к экономии, но и в потреблении также стремимся к реальной пользе. При капитализме осуществляется принцип «высокий уровень потребления — высокие расходы». Мы не можем и не должны допускать такую модель потребления. Мы будем стремиться при не очень высоком уровне доходов сравнительно хорошо удовлетворять потребности населения, непрерывно и постепенно увеличивать доходы населения, побуждать его создавать социалистическую модель потребления, китайский *сяокан*<sup>38</sup>.

Нетрудно заметить, что разработка конца XX в. имеет существенное сходство с трактовкой *сяокан*, предложенной Мэн-цзы.

Провозгласив *сяокан* символом построения «социализма с китайской спецификой», Дэн Сяопин способствовал высвобождению энергии всего общества и нацелил его на новый курс — модернизацию страны. По сути этим он создал реальные предпосылки для возвращения Китаю его традиционной роли духовного лидера конфуцианского культурного региона<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Делюсин Л.П. Дэн Сяопин и реформация китайского социализма. М., 2003, с. 65.

<sup>38</sup> Цит. по: Наумов И.Н. Понятие «сяокан» и проблемы подъема народного благосостояния. — Проблемы Дальнего Востока. 1997, № 6, с. 84.

<sup>39</sup> За годы антиконфуцианской кампании в КНР Тайвань сумел временно перехватить у материкового Китая знамя наследника национальных традиций не только на самом острове, но и за рубежом. Уже много лет Фонд международного научного

### **Конфуцианство в современной политической культуре КНР**

За годы реформ Китай добился значительных успехов в экономике, увеличив свой валовой внутренний продукт в 6,3 раза. Особенно заметные успехи были достигнуты в области повышения материального благосостояния народа. Так, среднедушевой чистый доход сельского населения вырос со 134 юаней до 5853 юаней<sup>40</sup>. По мнению российских специалистов, в городах приближаются к созданию общества *сяокан*, иное дело в деревне, где проживает более 800 млн. жителей. Китайский крестьянин начал реформы с очень низкого материального уровня. И хотя за 20 лет реформ доходы сельского населения выросли в 3-4 раза и количество голодающих снизилось с 30% до 3%, «все же китайский крестьянин живет безумно бедно и скромно, но там нет нищих, там сыты. Программа *сяокан* полностью не выполнена, она выполнена наполовину... К 2010 г. наиболее сильные провинции ставят задачу полностью решить проблему *сяокан*»<sup>41</sup>.

За годы реформ удалось внедрить рыночную экономику и построить «рыночный социализм». По мнению аналитиков ООН, формула успеха Китая — перспективный внутренний рынок, функционирующий в соответствии с правилами ВТО, дешевая рабочая сила, усовершенствованная инфраструктура вкупе с политикой, благоприятствующей притоку инвестиций. В 2002 г. Китаю удалось впервые обогнать США по притоку прямых иностранных инвестиций (52,7 млрд. долл. США)<sup>42</sup>. Перед страной стоит задача перехода к новой социально-экономической модели, однако сама модернизация общества породила ряд негативных проблем. Официальной печатью КНР были опубликованы итоги обследования уровня нравственного состояния общества:

... в области строительства гражданской морали у нас в стране существует немало проблем. В некоторых сферах и местах общества утрачены моральные ориентиры, размыты границы между правдой и ложью, добром и злом, прекрасным и отвратительным. Стали произрастать меркантилизм, гедонизм, крайний эгоизм, иногда имеют место забвение долга ради выгоды, личная нажива за общественный счет, общественным злом стали утрата доверия, обман и

---

обмена Цзян Цзинго — бывшего коммуниста, сына Чан Кайши, а впоследствии лидера Тайваня — тратил ежегодно десятки миллионов долларов на поощрение исследований и изданий памятников китайской культуры во всех странах мира, а также на содержание китаеведческих научных и учебных центров, прежде всего в США.

<sup>40</sup> Социально-политические и идеологические процессы в КНР накануне XVI съезда КПК. М., 2002, с. 5.

<sup>41</sup> Там же, с. 57.

<sup>42</sup> См.: *Ананьев А.* Роль прямых инвестиций в экономике Китая (по оценкам экспертов ООН). — Проблемы Дальнего Востока. 2003, № 5, с. 51–52.

подлог, серьезный характер приобрели корыстное злоупотребление своим положением, разложение и деградация. Эти проблемы, если они не получат своевременного и эффективного решения, непременно нанесут вред всей обстановке стабильности реформ и развития, и они должны получить серьезное внимание со стороны всей партии и всего общества.

Такая объективная характеристика не могла не насторожить руководство страны. Необходимо было усилить роль государства, ответственного за нравственное состояние общества. Согласно традиционной составляющей политической культуры Китая, руководству страны полагалось найти такое емкое понятие из национальной духовной кладовой, которое, подобно *сяокан*, позволило бы государству результативно увязать проблему гражданской нравственности с экономическими преобразованиями. И такое понятие было найдено, оставалось лишь придать ему статус общегосударственной значимости.

В начале 2001 г. Цзян Цзэминь на совещании в министерстве пропаганды впервые призвал наряду с принципом «управлять страной на основании закона» (*и фа чжи го*) использовать принцип «управлять страной на основании добродетели» (*и дэ чжи го*). Понятие *дэ* многозначно, как мы писали выше, диапазон его толкования весьма широк — от традиционной трактовки как «добродетели», «нравственной силы», «морали» до «высшей мироустроительной силы, синтезирующей такие понятия, как порядок и жизнь» (трактовка А.С.Мартынова). Сейчас в Китае *дэ* чаще всего означает «мораль», «нравственность». Реальным воплощением принципа «управления страной на основании *дэ*» явилась принятая накануне XVI съезда КПК «Программа укрепления норм гражданской морали (*гунминь дао дэ*)», которая должна служить «всестороннему строительству общества *сяокан* в современную эпоху».

Из 40 пунктов Программы многие имеют прямое или косвенное отношение к конфуцианским ценностным ориентирам, некоторые из них претерпели существенное переосмысление. Человек в конфуцианской системе рассматривается в трех измерениях: семья, общество, государство. При этом интересы государства и коллектива сочетаются с интересами личности: «Надо, чтобы дух коллективизма пронизал все уровни общественного производства и общественной жизни, надо учить людей правильно понимать и поддерживать отношения между интересами государства, коллектива и индивида, поощрять подчинение индивидуальных интересов интересам коллектива». В Программе используется принцип «образцовой поведенческой морали», и функции *цзюньцзы* («благородного мужа») обязаны выполнять «члены партии и руководящие работники». В основе Программы заложен главный постулат Конфуция: «Сумей преодолеть себя, дабы вернуться к Правилам» (*кэ цзи фу ли*), Правила насыщаются новыми



ценностями, необходимыми для успешной реализации «всестороннего строительства общества *сяожан*». Творцы таких Правил свели их к следующим пяти моральным установкам: «любовь к родине и исполнение закона», «четкое следование правилам поведения, искренность и доверие», «сплочение и дружелюбие», «трудолюбие, бережливость и самоусиление», «служение своему делу». Эти «пять установок» напоминают «пять постоянств» (*у чан*) Дун Чжуншу, которые впоследствии разрослись до восемнадцати моральных принципов Чжу Юаньчжана и шестнадцати норм поведения Кан-си. Однако, в отличие от составленных в 1375 г. моральных принципов Чжу Юаньчжана, когда слепцы, ведомые мальчиками, обязаны были в каждой деревне выкрикивать их шесть раз в месяц, ныне разработан четкий механизм претворения Программы, обязывающий госаппарат на всех этапах административной системы четко следить за внедрением в массы всех 40 пунктов Программы.

Разрабатывая стратегию развития страны в условиях сохранения стабильности, правящая элита постепенно корректирует идейно-политическую основу КПК с учетом новых объективных внутренних и внешних факторов развития страны, проблем, вызовов и противоречий. На XVI съезде КПК с отчетным докладом «Всесторонне вести строительство общества среднезажиточной жизни (*сяожан*) и создавать новую обстановку для социализма с китайской спецификой» (8 ноября 2002 г.) выступил Цзян Цзэминь. В качестве новой идейно-теоретической основы деятельности КПК была утверждена концепция «трех представительств» (*саньгэ дайбяо*): партия отныне должна выступать в качестве представителя передовых производительных сил, прогрессивной культуры и коренных интересов широких народных масс. Концепция «трех представительств», разрешающая официально вступать в партию представителям частного капитала, по сути, превращает партию из рабоче-крестьянской в общенародную и позволит КПК мобилизовать передовые динамичные слои общества, занятые в ведущих секторах экономики (предпринимателей, часть рабочего класса, интеллигенции, управленческого аппарата, часть крестьянства, которое проживает рядом с крупными городами и т.п.), на построение постиндустриального общества.

И вновь, следуя партийному курсу на внедрение рациональных идей раннего конфуцианства во все сферы общественной жизни, современные «книжники» находят истоки концепции «трех представительств» в «Четверокнижии». Авторы статьи «Что общего между концепцией „трех представительств“ Цзян Цзэмина и принципом „народ как основа“ Мэн-цзы» обращают внимание читателей на суждение Мэн-цзы: «У правителя три драгоценности: земля, народ и [форма] правления» («Мэн-цзы», VII Б, 28). В комментарии авторы разъясняют, что под «землей» Мэн-цзы имел в виду

все, что было в то время связано с основным средством производства — сельским хозяйством, а ныне можно понимать все, что связано с развитием производительных сил<sup>43</sup>. Отсюда следует вполне логичный вывод: «первое партийное представительство» в концепции Цзян Цзэминя имеет самое непосредственное отношение к экономической доктрине Мэн-цзы. Что касается слов «народ и [форма] правления», то они не нуждаются в разъяснении, ибо, как неоднократно провозглашалось, КПК является выразителем коренных интересов широких народных масс.

Весьма характерно, что Ху Цзиньтао — председатель КНР и генеральный секретарь ЦК КПК — в своих публичных выступлениях творчески развивает конфуцианскую составляющую в идеологии КНР, оперируя терминами из концепции «гуманного правления» Мэн-цзы, а также из «Да сюэ». Так, в частности, в одном из своих выступлений он сказал: «Если кто-то радуется тому, чему радуется народ, народ также радуется его радости; если кто-то заботится о заботах народа, народ также заботится о его заботах. Когда сердце народа отворачивается — это основная причина, определяющая упадок политической партии, политического авторитета»<sup>44</sup>.

Современная политическая элита КНР как бы завершает многовековую полемику между легистами и конфуцианцами, начатую в V в. до н.э. («народ для государства» или «государство для народа»), заняв четкую проконфуцианскую позицию. В новогодней речи Ху Цзиньтао 1 января 2004 г. говорится: «В новом году мы должны отстаивать установление партии для всех и осуществлять правление для народа, использовать власть для народа, заботиться о народе и думать о его интересах...»<sup>45</sup>. Китайские аналитики выступлений председателя КНР неоднократно отмечали присутствие в них идеи «породнения с народом» (*цинъ мин*) — именно того основополагающего тезиса «Да сюэ», с которого и начинается конфуцианское «Четверокнижие».

Нынешнему поколению китайцев предстоит решить массу сложных проблем. Демографическая проблема (новое тысячелетие Китай встретил с населением на сто миллионов больше, чем ожидалось; регулирование рождаемости в целях ускорения экономического развития привело к стремительному росту пожилого населения); ресурсная проблема (доля страны в общих природных богатствах планеты намного меньше среднемировой);

<sup>43</sup> См.: Аллаберт А.В. Конфуцианство и модернизация Китая (конец XX – начало XXI в.). Канд. дисс. СПб., 2003, с. 107.

<sup>44</sup> Ху Цзиньтао. Цзай «саньгэ дайбяо» чжунъяо сысян лилунь яньтаохуэй шан дэ цзянхуа (Выступление Ху Цзиньтао на конференции по «тройному представительству»). Пекин, 2003, с. 17.

<sup>45</sup> Цит. по: Ломанов А.В., Борох О.Н. Политические инновации КПК. — Проблемы Дальнего Востока. 2004, № 1, с. 38.

экологическая проблема (по загрязнению воздуха страна занимает одно из ведущих мест в мире); продовольственная проблема (крестьяне в поисках работы покидают пашни, которые неумолимо сокращаются), проблема безработицы (число безработных к концу 2002 г. достигло 4%) — все они требуют от властей незамедлительного решения.

Поэтому, разворачивая всестороннее строительство общества *сяокан*, КПК делает ставку на радикальную перестройку социальной структуры китайского общества. Главным направлением социальной трансформации является постепенное формирование среднего класса. Именно средний класс как основной производитель, потребитель и налогоплательщик и как основной носитель передовых знаний и культуры в планируемом властями обществе *сяокан* должен стать опорой социальной и политической стабильности общества и государства. А для более успешного решения перечисленных выше проблем руководство страны активно мобилизует раннеконфуцианские нравственные ценности, сформировавшие за многие столетия основу китайской цивилизации. Культивирование духовных основ жизни китайцев, как объяснялось в отчетном докладе на XVI съезде КПК, приобретает универсальное место в политике партии и государства: «Перед лицом взаимного столкновения разных идеологий и культур в мировом масштабе развитие и пропаганду национального духа необходимо включать в весь процесс народного образования и строительства духовной культуры», так как по формуле, принятой съездом, ядро нации выражается в сплоченности и единении, миролюбии, трудолюбии, мужестве и неустанном стремлении вперед.

### **Конфуцианские фонды в Китае**

Говоря о конфуцианстве в современном Китае, необходимо вкратце осветить деятельность двух специальных фондов, которые, по замыслам их организаторов, должны организовывать и координировать всю работу по изучению и пропаганде конфуцианских духовных ценностей.

Деятельность Фонда Конфуция ограничена внутрикитайскими рамками. Как явствует из Устава Фонда, созданного в 1984 г., он «представляет собой всекитайскую массовую научную организацию, поддерживаемую государством. Основная задача Фонда заключается в объединении и организации ученых всей страны для проведения всестороннего, систематического углубленного исследования воззрений Конфуция, идеологии конфуцианства и китайской традиционной культуры». По инициативе Фонда в Китае началось массовое издание самой различной конфуцианской литературы, прежде всего энциклопедического характера, переиздаются канонические тексты с подробными комментариями и переводом на

современный язык. Начата работа по изданию масштабной «Энциклопедии конфуцианства».

Новое переосмысление раннеконфуцианских понятий нацелено на внедрение традиционных моральных ценностей, ибо за годы реформ, несмотря на экономические успехи, общий уровень нравственности упал ниже традиционного: *ли* («выгода») потеснила *и* («долг»). Наряду с реинтерпретацией таких традиционных конфуцианских понятий, как *цзюньцзы* («благородный муж»), *жэнь* («человеколюбие»), *сяо* («сыновняя почтительность»), *и* («долг») и т.п., особенное внимание уделяется сочетанию *ли* и *и* в трактовке Мэн-цзы. Ученые и средства массовой информации, апеллируя к авторитету верного последователя Конфуция, разъясняют рядовому гражданину КНР, что Мэн-цзы, говоря о *ли* («выгоде») и *и* («долге»), всегда ставил «долг» выше «выгоды», ибо «долг» означал служение всему обществу, а не личную корысть. Приверженность человека к «выгоде» дает ему удовлетворение только тогда, когда она сопряжена с чувством долга, когда долг первичен. Одновременно снимается с Мэн-цзы обвинение периода антиконфуцианской кампании 70-х годов, когда китайские СМИ критиковали его суждение: «Одни работают умом, а другие — мускулами (силоу); работающие умом управляют людьми, а работающие мускулами управляются людьми». В те времена это суждение трактовали как открытое пренебрежение крестьянством и рабочим классом; ныне же говорят о равенстве двух видов деятельности и разъясняют значимость интеллектуального труда в эпоху модернизации общества.

Из всех возрожденных в процессе реформ конфуцианских терминов особую метаморфозу претерпел принцип *хэ*. Напомним, что, начиная с Чжу Си (XII в.), этот термин стали толковать как «гармония». В марте 1993 г. в общенациональной газете «Гуанмин жибао» появилась большая статья заместителя председателя ВСНП, лидера одной из демократических партий Фэн Чжицзюня «О сути принципов *хэ* и *тун*», где он заключает, что «принцип *хэ* символизирует идею плюрализма и является драгоценным наследием китайской культуры, обладающим чрезвычайно богатым потенциалом». В том же, 1993 г. в текст Конституции КНР был внесен специальный абзац, в котором заявлялось о необходимости совершенствования и длительного характере системы многопартийного сотрудничества. Согласно сложившейся традиции, пленумам и съездам ЦК КПК предшествует обязательная процедура совещания с лидерами демократических партий, дабы они могли высказать свои мнения по важным государственным проблемам. Поправка, внесенная в 1993 г. в Конституцию КНР, уже законодательно закрепляет за демократическими партиями право на соучастие в делах управления государством. Таким образом, возникший в недрах

политической культуры древнего Китая принцип хэ, по замыслу Конфуция созвучный идее плюрализма, на рубеже XX–XXI вв. был материализован в качестве специального абзаца в Конституции КНР<sup>46</sup>.

К числу последних значимых достижений Фонда Конфуция можно отнести открытие при поддержке правительства КНР в ноябре 2002 г. Конфуцианской академии при Народном университете Китая. Ректором в присутствии более чем 1000 делегатов, съехавшихся со всего Китая, был объявлен всемирно известный конфуциевед проф. Чжан Ливэнь. Академия должна вести исследовательскую работу и воспитывать будущих преподавателей, обязанных нести идеи Учителя в массы.

Через 10 лет после создания Фонда Конфуция в КНР была организована в 1994 г. Международная конфуцианская ассоциация (МКА). Перед ней была поставлена стратегическая задача углубленного исследования масштабов соучастия конфуцианства в межцивилизационном диалоге о судьбах мира в эпоху глобализации. Предполагалось также использовать МКА как один из каналов для инвестиций состоятельных зарубежных китайцев (*хуацяо*) в экономику страны.

Председателем МКА был назначен бывший зампред Госсовета КНР, член КПК с 1932 г. Гу Му. На пост почетного председателя МКА единогласно был избран президент Сингапура Ли Куанью, знаковая фигура в конфуцианском культурном регионе. За несколько десятилетий своего правления Ли Куанью сумел не только модернизировать лишенный природных богатств Сингапур, но и вывести его в разряд передовых держав мира, с наименьшим, по признанию мировой статистики, уровнем коррупции. Огромную роль в возрождении Сингапура сыграл человеческий фактор — движущей силой оказалось умелое использование ценностей «народного конфуцианства». В состав руководства МКА был введен ряд тайваньских ученых-конфуциеведов, а также крупные представители

<sup>46</sup> Надо отдать должное прозорливости правящей элиты, умеющей творчески использовать принцип хэ во внешней политике КНР периода глобализации, когда всем странам в качестве эталонных навязываются ценности американской цивилизации. Наиболее наглядным примером может послужить выступление бывшего члена Постоянного комитета Политбюро ЦК КПК, председателя Всекитайского комитета НПКСК Ли Жуйхуана перед делегацией ведущих английских промышленников 28 мая 2002 г. по случаю 30-летия установления дипотношений между КНР и Великобританией. В своей речи, подготовленной советниками, возможно из Фонда Конфуция, и посвященной специфике духовной и политической культуры Китая, он разъяснял принцип хэ, цитируя тексты «Четверокнижия»: «Самым дорогим в практике Правил-ли является хэ» («Лунь юй», I, 12); «Благоприятные условия времени, посылаемые Небом, не стоят выгод, представляемых местностью, а выгоды местности не стоят (принципа) хэ, которого придерживаются люди» («Мэн-цзы», II Б, 1); «Хэ — это великий Дао-Путь, ниспосланный самим Небом» («Чжун юн», § 1).

бизнеса из числа тех, кто получил общественное признание в качестве «конфуцианских предпринимателей», в частности «нефтяной король» Юго-Восточной Азии Тан Юй и мультимиллионер, президент Гонконгской Конфуцианской академии Тан Энькай.

Возвращаясь осенью 1995 г. из Пекина с международной научной конференцией, организованной МКА и посвященной 2545-летию со дня рождения Конфуция, я посетил Чэнь Лифу и вручил ему как президенту тайваньского Фонда Конфуция–Мэн-цзы три свои книги («Слово Конфуция», «Книга правителя области Шан» и «Конфуций: жизнь, учение, судьба»), которые были изданы по гранту Фонда Цзян Цзинго.

Во время продолжительной беседы, касавшейся трактовки наиболее спорных мест «Лунь юя», мы говорили и о судьбе социальной утопии учения Конфуция *сяокан*. В одной из своих книг я остановился на роли *сяокан* в теории Дэн Сяопина и в модернизации Китая: «Обращение „отца реформ“ к идее *сяокан*, превращение ее в символ завершения начальной стадии социалистического строительства свидетельствует о его политической мудрости и глубококом проникновении в систему традиционных национальных ценностей. Обращение на теоретическом и практическом уровне к концепции *сяокан* способствует мобилизации всех национальных ресурсов как внутри страны, так и за ее пределами. Эта восстановленная в правах доктрина Конфуция не может не быть привлекательной для населения Тайваня и всех *хуацяо*»<sup>47</sup>. Этот отрывок я привел своему собеседнику на китайском языке. И мне крайне важно было выслушать мнение 95-летнего идеолога Гоминьдана, одного из теневого соавторов чанкайшистской концепции общества *сяокан*. Как сказал Чэнь Лифу, наибольшее значение для реализации *сяокан* на Тайване имел конфуцианский принцип равных возможностей в образовании<sup>48</sup>: «Руководствуясь именно этим принципом, я как министр образования послал за казенный счет десятки тысяч молодых людей на Запад на учебу, и то, что Вы видите ныне на Тайване, сделали именно эти ребята». Через два года после нашей беседы, убедившись в реальности и масштабности интеграции *сяокан* в идеологическую и общественно-политическую жизнь КНР, Чэнь Лифу сочинил эссе в адрес давнего идеологического противника Дэн Сяопина, в котором написал: «Ныне китайская культура является основой мирного объединения страны. Расширение научного обмена по изучению наследия Конфуция и Мэн-цзы между учеными, живущими по обе стороны Тайваньского пролива, со временем может привести к мирному объединению Китая»<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> Переломов Л.С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993, с. 397.

<sup>48</sup> См.: «Лунь юй», XV, 39: «В обучении не может быть различий по происхождению».

<sup>49</sup> Чэнь Лифу. Чжунхуа хэ и цзян хуэй куан шоу шижэнь чун цзин (Каким образом

МКА провела несколько масштабных международных конференций с привлечением конфуцианской элиты Южной Кореи, Японии, Сингапура, Гонконга, Вьетнама, Тайваня (как части Китая)<sup>50</sup>, а также ученых-конфуциеведов Европы и США. К настоящему времени коллективными членами МКА являются уже 17 государств, в том числе и Россия, которую представляет Русский конфуцианский фонд. Из последних заметных достижений МКА следует отметить, что именно по ее инициативе на родине Конфуция в Цюйфу в сентябре 2002 г. была проведена всекитайская воспитательно-образовательная акция — свыше тысячи школьников со всей страны, включая Тайвань и Гонконг, декламировали наизусть отрывки из «Лунь юя».

\* \* \*

История русских переводов и исследований текстов «Сы шу» в России непосредственным образом связана с историей российского китаеведения, которое с самого своего возникновения уделяло первостепенное внимание конфуцианской канонической литературе. Непреходящее значение канонической литературы в том, что она дает каждому уникальную возможность самому приобщиться к сокровищнице другой цивилизации. На плечи же тех, кто решается перевести каноны, возлагается чувство огромной ответственности. Перевод канона требует не только высокого профессионализма, но и бережного, любовного отношения. Первыми из отечественных китаистов, кто приоткрыл эту сокровищницу для России были А.Л.Леонтьев (1716–1786), Н.Я.Бичурин (в монашестве о.Иакинф, 1777–1853) и П.С.Попов (1842–1913). Всех их объединяла не только деятельность на ниве русского православия, но и общность происхождения. Н.Я.Бичурин и П.С.Попов происходили из семей бедных священников, они буквально с молоком матери впитали трепетное отношение к религиозным канонам.

Прошло более двухсот лет после издания русских переводов первых двух книг «Четверокнижия» («Да сюэ» — 1780 г. и «Чжун юн» — 1784 г.),

---

китайская культура сможет заслужить уважение всех людей, чтобы стать фундаментом незыблемого мирного существования). Тайбэй, 1997, с. 21.

<sup>50</sup> На торжественном приеме в апреле 2002 г. делегации тайваньских конфуциеведов, возглавляемой исполнительным директором тайваньского Фонда Конфуция–Мэн-цзы Ли Хуанем и его заместителем Лян Шаньюнем, руководство МКА в лице заместителей председателя МКА — Ян Бо и Чжоу Наня сообщило, что из 217 советников и администраторов МКА 37 должностей занимают тайваньцы. Встреча закончилась «совместным пожеланием прилагать еще больше усилий ради скорейшего достижения великой цели — объединения родины».

выполненных А.Л.Леонтьевым. За это время опубликованы десятки переводов текстов из «Сы шу». Разумеется, они качественно неоднородны и отражают уровень знания и понимания духовной культуры Китая на тот период, когда они создавались. В 2001 г. был подписан Российско-китайский договор о добрососедстве, дружбе и сотрудничестве. Одной из составляющих договора является сфера межцивилизационного сотрудничества, направленная на взаимообогащение культур двух народов. Российско-китайской комиссией по сотрудничеству в области образования, культуры, здравоохранения и спорта в 2002 г. было принято решение о поддержке общественного Русского конфуцианского фонда. Именно углублению взаимопонимания духовной общности китайского и русского народов должна служить данная публикация фонда.

За символическую отправную точку для первого в России полного издания на русском языке конфуцианского «Четверокнижия» мы взяли опубликованный 100 лет назад, в 1904 г., классиком отечественного китаеведения П.С.Поповым перевод трактата «Мэн-цзы». Продолжили эту славную традицию переводы наших современников: А.И.Кобзева («Да сюэ»), А.Е.Лукьянова («Чжун юн»), Л.С.Переломова («Лунь юй»). В нашем издании, предназначенном для самой широкой аудитории, мы стремились избегать слишком специальных комментариев. Большая часть пояснений к именам и персонажам вошла в аннотированные указатели, составленные В.М.Майоровым, а ключевые термины конфуцианства получили объяснение во вступительных статьях Л.С.Переломова, А.Е.Лукьянова и А.И.Кобзева.

Во время подготовки данного издания в июле 2003 г. был получен текст «Познавая Китай, следует знать Конфуция» Чрезвычайного и Полномочного Посла Китайской Народной Республики в Российской Федерации Чжан Дэгуана (ныне — Исполнительного секретаря Шанхайской организации сотрудничества — ШОС), обращенный к российскому читателю «Четверокнижия». Мы публикуем также две иероглифические надписи, выполненные специально для настоящего издания заместителем председателя Международной конфуцианской ассоциации Ян Бо и ректором Конфуцианской академии при Народном университете Китая проф. Чжан Ливэнем. Все это является наглядным свидетельством того внимания, которое уделяется в КНР знакомству россиян с конфуцианской канонической литературой. О том же, каковы итоги более чем двухсотлетнего воздействия этой литературы на духовную и общественную жизнь России, рассказано в послесловии «„Сы шу“ в России» (на китайском языке).



Завершая свое предисловие к изданию «Четверокнижия» на русском языке, хочу привести здесь заключительные слова из другого предисловия, а именно предисловия Чжу Си к комментированному изданию «Да сюэ»: «...осмелившись добавить собственные мысли и восполнить пробелы, ожидаю в будущем критики благородных мужей. В высшей степени сознаю, что преступаю границы и не избежну вины, однако к целям просвещения народа и улучшения нравов государством, а также к способам самосовершенствования и упорядочения [других] людей учеными не могу не привести небольшие дополнения»<sup>51</sup>.

*Л.С. Переломов (Цзи Лера)*

д.и.н., проф., президент Русского конфуцианского фонда,  
член правления Международной конфуцианской ассоциации,  
главный научный сотрудник Института Дальнего Востока РАН

---

<sup>51</sup> Пер. А.И.Кобзева. — *Чжу Си. Да сюэ чжан цзюй сюй* (Предисловие к «Великому учению» с построчными и пофразовыми [разъяснениями]), с. 90 (наст. изд.).

«ДА СЮЭ»  
«Великое учение»

---

---

大  
學

---

---

Введение,  
перевод с китайского  
и комментарии  
А.И.Кобзева



**Чжу Си (1130–1200)**

**Философ, ученый-энциклопедист, крупнейший текстолог и комментатор конфуцианских канонических произведений, создатель их официальной неоконфуцианской интерпретации. Канонизировал «Да сюэ» в качестве самостоятельного трактата (первого в «Четверокнижи»)**

## ВВЕДЕНИЕ

«Да сюэ» («Великое учение») — самое краткое произведение (1755 иероглифов), входящее в число главнейших конфуцианских «канонов», т.е. канонических книг. Оно было создано в период между V и I вв. до н.э. и первоначально представляло собой 39/42-ю главу «Ли цзи» — «Записок о благопристойности», сведенных в единый текст в конце I в. до н.э. Дай Шэном, и включенных в состав конфуцианского «Пятиканония» («У цзин»), «Шестиканония» («Лю цзин») и «Тринадцатиканония» («Ши сань цзин»).

Древнейшие комментарии и субкомментарии («толкования») к «Да сюэ», принадлежащие кисти Чжэн Сюаня (127–200) и Кун Инда (574–648), использовавшего также материалы других текстологов V–VI вв., содержатся в «„Тринадцатиканонии“ с комментариями и толкованиями» («Ши сань цзин чжу шу») в редакции эпохи Сун (X–XIII вв.), стандартизированной Жуань Юанем (1764–1849) в издании 1816 г. Согласно этой экзегетической традиции, в «Да сюэ» изложено учение для высокопоставленных лиц, т.е. наука социально-политического управления. Объясняя само название произведения, Чжэн Сюань утверждал, что «в нем изложено обширное учение, пригодное для осуществления управления»<sup>1</sup>.

На рубеже VIII–IX вв. «Да сюэ» цитируется в основных сочинениях провозвестника неоконфуцианства Хань Юя (768–824) и его ближайшего последователя Ли Ао (772–841).

С началом эпохи Сун популярность «Да сюэ» чрезвычайно возросла. Так, в 1030 г. при императорском дворе возник обычай на церемонии чествования ученых, получивших высшую степень (*цзиньши*), жаловать их данным текстом<sup>2</sup>. Подобного пожалования удостоился и ставший *цзиньши* в 1038 г. Сыма Гуан (1019–1086), который впервые придал «Да сюэ» статус самостоятельного произведения и написал к нему специальный комментарий (ныне утраченный) — «Чжун юн Да сюэ гуан и» («Общий смысл „Срединного и неизменного“ и „Великого учения“»). Данное нововведение поддержали братья Чэн Хао (1032–1085) и Чэн И (1033–1107), которые после определенных текстологических процедур переосмыслили «Да сюэ» и утвердили его в качестве самостоятельного трактата, первого в классическом «Четверокнижии». Завершил процесс автономизации текста Чжу Си (1130–1200).

<sup>1</sup> Ли цзи чжэн и. — Ши сань цзин (Тринадцатиканоние). Пекин, 1957, т. 26, с. 2343.

<sup>2</sup> Gardner D.K. Chu Hsi and the *Ta-hsueh*: Neo-Confucian's Reflection on the Confucian Canon. Cambridge (Mass.) — L., 1986, с. 21.

Вариант «Да сюэ», «выправленный» Чэн Хао, отличался от варианта Чэн И<sup>3</sup>, а вариант Чжу Си — «Да сюэ чжан цзюй» («„Великое учение“ с построчными и пофразовыми [разъяснениями]») — от них обоих, хотя последний в своем комментарии к этому произведению и указывал, что принял версию Чэн И, и традиционно считается, что он лишь «упрочил», или «догматизировал», вариант Чэн И. Текстологические процедуры, которым подвергли «Да сюэ» Чэн И и Чжу Си, были следующими. Во-первых, как уже было отмечено, из 39/42-й главы «Ли цзи» оно было преобразовано в самостоятельное произведение. Во-вторых, при этом подверглась изменению его архитектоника: текст был не только перекомпонован, но и ценностно структурирован — были выделены каноническая (*изин*) и комментирующая (*чжуань*) части, которые, в свою очередь, разбивались на иерархизированные статьи (*чжан*) и параграфы (*цзе*). В-третьих, определенные части текста были объявлены испорченными и на этом основании дополнены, развиты и переосмыслены (статья 5 *чжуани*, т.е. II, 5; или параграф II, 10.23). В-четвертых, автором идей канонической части был объявлен сам Конфуций, а лицом, записавшим их, — его ученик Цзэн-цзы; идеи комментирующей части были приписаны Цзэн-цзы, а их запись — его ученикам. В-пятых, разными способами, в том числе путем идентификации определенного иероглифа с графически схожим знаком, были перетолкованы некоторые важнейшие понятия памятника. Например, один из основополагающих тезисов «Да сюэ» о необходимости «породнения с народом» (親民 *цин минь*) Чэн И и Чжу Си трансформировали в тезис об «обновлении народа» (新民 *синь минь*), объявив иероглиф 親 *цин* («породнение») в данной позиции равнозначным графически схожему с ним иероглифу 新 *синь* («обновление»). Данная трансформация соответствовала новому пониманию «Да сюэ» как своеобразного университетского учебника для всех взрослых людей, а не только правителей. В соответствии с этим первоосновное положение «Да сюэ» о необходимости «высветлять светлую благодать» (明明德 *мин мин дэ*) Чжу Си трактовал как призыв к выявлению заложенной в каждом человеке «небесной благодати», подобной *lumen naturale*, а не указание на харизматическую мироустроительную функцию правителя.

Новую интерпретацию «Да сюэ» («Да сюэ чжан цзюй») Чжу Си начал выработать в 1162 г. и закончил в 1189 г., завершив работу написанием предисловия. В 1190 г. он впервые опубликовал в едином комплексе «Четверокнижие» («Сы шу чжан цзюй цзи чжу» — «Четверокнижие с построчными и пофразовыми [разъяснениями] и собранием комментариев»), ставшее с этого

<sup>3</sup> Обе текстологические версии братьев Чэн Хао и Чэн И под названиями соответственно «Миндао сянь шэн гай чжэн Да сюэ» («„Великое учение“, исправленное господином Миндао») и «Ичуань сянь шэн гай чжэн Да сюэ» («„Великое учение“, исправленное господином Ичуанем») помещены в изд. 5 «Чэн-ши цзин шо» («Изъяснение канонов господами Чэн»). См.: Эр Чэн цюань шу (Полное [собрание] произведений двух Чэнов). — Сы бу бэй яо (Собрание важнейших [произведений] по четырем разделам). Шанхай, 1936, с. 457–459.

времени одним из столпов духовной культуры традиционного Китая. Сам Чжу Си предлагал два разных порядка изучения «четырёх учителей» (*сы цзы*): 1) «Да сюэ», 2) «Чжун юн», 3) «Лунь юй», 4) «Мэн-цзы» и 1) «Да сюэ», 2) «Лунь юй», 3) «Мэн-цзы», 4) «Чжун юн», но в обоих случаях на первое место ставил «Да сюэ», что и было закреплено традицией.

Однако в 1196 г. учение Чжу Си было запрещено. При следующих династиях — Юань и Мин — в 1313 и 1415 гг. созданные Чэн И и Чжу Си толкования классических конфуцианских произведений были официально признаны и декретивно утверждены в качестве основы для сдачи государственных экзаменов<sup>4</sup>.

В начале XVI в. чжусианская интерпретация «Да сюэ» подверглась серьёзному испытанию. Против нее выступил крупнейший мыслитель эпохи Мин Ван Янмин (или Ван Шоужэнь, 1472–1529), который в 1518 г. демонстративно опубликовал изначальный текст — «Да сюэ гу бэнь» («Древний оригинал „Великого учения“»), пропагандируя таким образом возврат к варианту «Ли цзи». В предисловии к своему изданию Ван Янмин писал: «Старый оригинал был препарирован (досл.: старый корень был разрублен. — *А.К.*), и мысль совершенномудрых канула»<sup>5</sup>.

В 1527 г. в «Вопросах к „Великому учению“» — своем философском завещании — Ван Янмин кратко, но полно сформулировал собственное понимание этого классического произведения. Исходя из своей интрасубъективной установки, согласно которой «важнейшее [положение] „Великого учения“ — сделать искренними помыслы», он доказывал в «Вопросах к „Великому учению“», что «светлая благодать и породнение с народом в корне представляют собой единое дело»<sup>6</sup>.

Ван Янмин выступил также против чжусианского истолкования конечного этапа познания, охарактеризованного в «Да сюэ» выражением 格物 *гэ у*, которое мы переводим как «выверение вещей». Термин *гэ* («выверение», «классификация», «постижение») в этом выражении Чжэн Сюань определил как «приход, привлечение» (*лай*), подразумевая адекватную реакцию «вещей» (*у*), приравненных им к «делам» (*ши*), т.е. всех объективных явлений, на правильное знание: «„Выверение“ — это „привлечение“, „вещи“ подобны „делам“.

<sup>4</sup> Такое положение сохранялось в Китае до начала XX в. и в значительной мере сохраняется до сих пор на Тайване, особенно применительно к «Да сюэ» благодаря повышенному интересу к нему со стороны Чан Кайши (1887–1975), специально им занимавшегося и писавшего о нем. См. также: *Вираг К.* Комментарии к «Великому учению» и развитие китайской философской традиции. — Проблемы Дальнего Востока. 2002, № 2, с. 127–141.

<sup>5</sup> *Ван Шоужэнь.* Ван Янмин цюань цзи (Полное собрание [сочинений] Ван Янмина). Шанхай, 1936, изд. 7, с. 58.

<sup>6</sup> Там же, изд. 26, с. 472. Полный русский перевод и исследование «Вопросов к „Великому учению“» см.: *Кобзев А.И.* Теоретическая новация в неоконфуцианстве как текстологическая проблема (Ван Янмин и идейная борьба вокруг «Да сюэ»). — Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982, с. 149–174; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 488–499.

Если глубоко знание добра, то привлекаются добрые вещи. Если же глубоко знание зла, то привлекаются злые вещи. Иначе говоря, дела привлекаются тем, что человек любит»<sup>7</sup>.

Ли Ао дополнил глоссу Чжэн Сюаня определением *гэ* посредством иероглифа 至 *чжи* («обретение совершенства»), почерпнутым из канонического словаря «Эр я» («Приближение к классике», III–II вв. до н.э.). Этим же воспользовались братья Чэн, уже исключительно идентифицировав *гэ* с *чжи* и интерпретировав в целом *гэ* у с помощью тезиса об «истощающем [исследовании] принципов» (*цун ли*) из «Чжоу и» («Шо гуа чжуань», § 1): «„Доведение знания до конца состоит в выверении вещей“. „Выверение“ — это „обретение совершенства“. Когда до истощения [исследуются] принципы и обретается совершенство в вещах, тогда принципы вещей исчерпываются»<sup>8</sup>. Чжу Си канонизировал эту интерпретацию *гэ* как «обретение совершенства» (*чжи*), т.е. полное постижение заключенных в «делах и вещах» принципов (*ли*).

Ван Янмин же предложил понимать *гэ* как «выправление» (*чжэн*), имея в виду правильное отношение к «вещам» (*у*), которые, в свою очередь, сводились к делам (*ши*), а те — прежде всего к собственным «помыслам» (*и*), т.е. мысле-волевым импульсам. Он говорил своим ученикам: «Я объясняю „постижение“ (*гэ*) смыслом слова „выправлять“ (*чжэн*), а „вещи“ (*у*) — смыслом слова „дела“ (*ши*)»<sup>9</sup>. В интерпретации «Да сюэ» Чжу Си отдавал приоритет объективной сфере «выверения вещей», а Ван Янмин — субъективной сфере «усовершенствования собственной личности» (*сю шэнь*). В целом, согласно Ван Янмину, в «Да сюэ» выражено учение о высокосознательном и добродетельном человеке.

В 1529 г. после смерти Ван Янмина на его учение был наложен запрет, но в 1567 г. философ был реабилитирован и удостоен высоких почестей, а в 1584 г. официально признан выдающимся ортодоксальным конфуцианцем. Однако с установлением новой, маньчжурской династии Цин (XVII–XX вв.) влияние янминизма ослабло и чжусянская версия «Да сюэ» сохранила свое доминирующее положение, закрепившись во множестве комментариев.

Впрочем, в это же время в неофициальных философских кругах широко развернулась критика как чжусянской, так и янминистской интерпретаций «Да сюэ», в основном опиравшаяся на противопоставляемому им версию Чжэн Сюаня. Таким образом, в эпоху Цин произошло своеобразное циклическое замыкание многовекового процесса истолкования знаменитого конфуциан-

<sup>7</sup> Ши сань цзин, т. 26, с. 2343.

<sup>8</sup> Эр Чэн цюань шу, с. 136.

<sup>9</sup> Ван Янмин цюань цзи, цз. 7, с. 58. В ходе начавшегося в XVII в. развития критики как чжусянства, так и янминизма на первый план выдвинулось истолкование *гэ* у в качестве практического отношения к вещам, по выражению Янь Юаня (1635–1704), их «выверения руками» (*шоу гэ ци у*). В конце XIX в. этим термином стали обозначаться западные естественные науки, в современном языке он имеет значение «естествознание, природоведение».

ского произведения. На этом фоне критический пафос против ортодоксального понимания «Да сюэ» достигал такой силы, что распространялся и на сам текст. Например, Чэнь Цюэ (1604–1677) в своих «Рассуждениях о „Великом учении“» («Да сюэ бянь») отрицал, что авторами «Да сюэ» были Конфуций и его ученики, и утверждал, что, хотя слова этого произведения подобны конфуцианским, его идеи заражены чань-буддизмом. Видимо, пытаясь сгладить порождаемый последним заявлением анахронизм (чань-буддизм сформировался в Китае на рубеже V–VI вв.), Чэнь Цюэ вообще опровергал факт написания «Да сюэ» доциньскими (до конца III в. до н.э.) конфуцианцами<sup>10</sup>.

В 30-х годах XX в. многие китайские ученые сходным образом датировали «Да сюэ» периодом конца Цинь — начала Хань (конец III — начало II в. до н.э.), с чем согласен и Д.К.Гарднер, считающий общепризнанным в современной науке образование «Да сюэ» не ранее Цинь (221–206 гг. до н.э.) и не позже правления ханьского У-ди (140–87 гг. до н.э.)<sup>11</sup>. Однако теперь в КНР более популярна другая, близкая к традиционной точка зрения, согласно которой памятник был создан в эпоху Чжаньго (V–III вв. до н.э.).

Итак, в конфуцианстве были выработаны три основных понимания «Да сюэ»: 1) Чжэн Сюаня — Кун Инда, 2) Чэн И — Чжу Си и 3) Ван Янмина. В соответствии с этими трактовками, а также многосмысленностью иероглифа 大 *да* — «большой, великий, сильный, могущественный, главный» (который тут, возможно, тождествен сходному иероглифу 太 *тай* — «величайший, высший»), само название «Да сюэ» допускает три различных истолкования и перевода: 1) «Высочайшая наука» (The High Teaching) — учение для высокопоставленных лиц, наука социально-политического управления; 2) «Высшее образование» (The Higher Education) — мировоззренческие наставления для взрослых, зрелых людей; 3) «Великое учение» (The Great/er Learning) — учение о высокодостойной, совершенной личности.

В настоящее время существуют и три варианта текста «Да сюэ»: 1) Чжэн Сюаня — Кун Инда, входящий в «Тринадцатиканоние»; 2) высеченный на каменных стелах в 838 г. в составе 12 классических книг (так называемые каменные каноны — *ши цзин*); 3) Чэн И — Чжу Си, входящий в «Четверокнижие».

Вопрос о времени создания памятника самым тесным образом связан с проблемой его авторства. Помимо уже изложенной ортодоксальной точки зрения Чэн И — Чжу Си были выдвинуты и другие решения данной проблемы. Согласно средневековому ученому Ван Бо (1197–1274), автором «Да сюэ» был внук Конфуция и учитель учителей Мэн-цзы — Цзы Сы, или Кун Цзи (V в. до н.э.). По мнению бывшего главы Академии наук КНР Го Можо, им был ученик Мэн-цзы — Юэчжэн Кэ<sup>12</sup>. А оппонент Го Можо, крупнейший современный

<sup>10</sup> Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи. Цин дай чжи бу (Избранные материалы по истории китайской философии. Раздел эпохи Цин). Пекин, 1962, с.39.

<sup>11</sup> Gardner D.K. Chu Hsi and the *Ta-hsueh*, с. 17.

<sup>12</sup> Го Мо-жо. Философы древнего Китая. М., 1961, с. 193–200.



историк китайской философии Фэн Юлань, полагал, что «Да сюэ» написали представители школы Сюнь-цзы, т.е. противоположного школе Цзы Сы — Мэн-цзы и сблизившегося с легизмом течения в конфуцианстве<sup>13</sup>. Напротив, известный английский синолог Э.Р.Хьюз, считая «Да сюэ» прямой и синхронной контроверзой учению Шан Яна (или Гунсунь Яна, 390–338 гг. до н.э.) — основоположника легизма, правителя области Шан (*Шан-цзюнь*), датирует этот текст периодом между 350 и 340 г. до н.э.<sup>14</sup>

Проблематика «Да сюэ» — преимущественно этическая и социально-политическая, отчасти антропологическая и гносеологическая. В канонической части изложены три «устоя» (*ган лин*) и восемь «основоположений» (*тяо му*), которые в комментирующей части разъясняются и иллюстрируются в основном цитатами из «Шу цзина» («Канона писаний») и «Ши цзина» («Канона стихов»)<sup>15</sup>. Три «устоя» суть «высветление светлой благодати», «породнение с народом» (в интерпретации Чэн И — Чжу Си: «обновление народа») и «остановка на совершенном добре»; восемь «основоположений» — «выверение вещей», «доведение знания до конца», «делание искренними помыслов», «выправление сердца» (как средоточия всех психических функций), «усовершенствование собственной личности», «выравнивание семьи», «упорядочивание государства», «уравновешивание Поднебесной».

В основе философии «Да сюэ» лежит представление о благодати-добродетели *дэ*, которая имманентно присуща человеческой природе и должна быть выявлена («высветлена»): правителями в виде гуманности (*жэнь*), подданными в виде должной справедливости (*и*).

*Дэ* 德 — одна из фундаментальнейших категорий китайской философии — в самом общем смысле обозначает основное качество, обуславливающее наилучший способ существования каждого отдельного существа или вещи, т.е. индивидуальную «благодать», поэтому часто определяется посредством омонима 得 *дэ* — «достижение, обретение». Поскольку специфику человека китайские мыслители конфуцианского толка обычно усматривали в способности

<sup>13</sup> *Fung Yu-lan*. A History of Chinese Philosophy. Vol. 1–2. Princeton, 1953, с. 361–369.

<sup>14</sup> *Hughes E.R.* The Great Learning and the Mean-in-Action. N.Y., 1943, с. 103.

<sup>15</sup> «Шу цзин», или «Шан шу» («Канон писаний», «Книга документов», «Книга истории», «Достоचितые писания»), и «Ши цзин», или «Мао ши» («Канон стихов», «Книга поэзии», «Книга песен», «Стихи [в редакции] Мао»), — древнейшие и наиболее почитаемые письменные памятники китайской культуры, входящие в «Тринадцатиканоние» и состоящие из множества разнотемных произведений (соответственно прозаических и поэтических), возникших в конце II — первой половине I тыс. до н.э. В состав «Шу цзина» и «Ши цзина» входят и протофилософские тексты, частично переведенные на русский язык (см.: Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. М., 1972, с. 78–113). Имеется также полный поэтический перевод «Ши цзина» на русский язык, осуществленный А.А.Штукиным и впервые изданный в 1957 г. На английский, французский и латинский языки «Шу цзин» и «Ши цзин» были переведены Дж.Леггом (*J.Legge*, 1815–1897), С.Куввером (*S.Couvreur*, 1835–1919), Б.Карлгреном (*B.Karlgren*, 1889–1978), А.Уэйли (*A.Waley*, 1889–1966).

придерживаться «должной справедливости» и «благопристойности/этикета/ритуала», его *дэ* в основном понималось как «добродетель», хотя могло означать, подобно греческому *areté*, чисто телесные достоинства. Будучи индивидуальным качеством, *дэ* относительно (в отличие от всеобщего и потому абсолютного *дао*), поэтому «благодать» для одних может негативно оцениваться другими. *Дэ* — собирательный образ всего множества разнонаправленных сил, способных приходиться в столкновение друг с другом, поэтому гармонизирующая их универсальная «благодать» часто выделяется посредством специальных эпитетов: «совершенная/предельная», «великая», «таинственная», «прекрасная», «светлая/сиятельная», «правильная» и т.п.

*Жэнь* 仁 — «гуманность», «человечность», «человеколюбие», «милосердие», «доброта» — также одна из основополагающих категорий китайской философии и традиционной духовной культуры, совмещающая три главных смысловых аспекта: 1) морально-психологический — «[родственная] любовь/жалость к людям», стоящая в одном ряду с «должной справедливостью», ритуальной «благопристойностью», «разумностью», «благонадежностью»; 2) социально-этический — совокупность всех видов правильного отношения к другому человеку и обществу; 3) этико-метафизический — симпатически-интегративная взаимосвязь отдельной личности со всем сущим, включая неодушевленные предметы.

В конфуцианстве понятие *жэнь* сразу стало центральной категорией, определявшейся, с одной стороны, как спокойно-самодостаточная «любовь к людям», рожающая правильный баланс любви и ненависти («Лунь юй», XII, 22; IV, 2, 3; VI, 21/22; «Мэн-цзы», IV Б, 28), с другой — как «преодоление себя и возвращение к [ритуальной] благопристойности», реализующее «золотое правило» морали: «не навязывать другим того, чего не желаешь себе», «упрочивать других в том, в чем желаешь упрочиться сам, и подвигать их на то, на что желаешь подвигнуться сам» («Лунь юй», XII, 1; VI, 28/29). У Конфуция *жэнь* представлялось специфическим атрибутом «благородного мужа», не присущим «ничтожному человеку» («Лунь юй», IV, 5; XIV, 6/7, 28/30), но уже у его ближайших последователей стало универсальным началом, образующим человеческую личность («Чжун юн», § 20; «Мэн-цзы», III А, 4; VII Б, 16; «Ли цзи», гл. 7/9). Мэн-цзы, усмотрев источник *жэнь* в реагирующем с чувственной непосредственностью соболезнающем и страдающем «сердце», без которого человек перестает быть человеком («Мэн-цзы», II А, 6; VI А, 6; VII Б, 32), следствием «гуманного [отношения к] людям» считал «любовь [к миру] вещей», т.е. всему сущему. Он также обобщил суждения «Лунь юя» о социально-политической значимости *жэнь* в понятии *жэнь чжэнь* — «гуманное правление», ставшем впоследствии идеологическим штампом конфуцианской ортодоксии.

*И* 義 — «должная справедливость», «долг», «справедливость» — еще одна из основополагающих категорий китайской философии, в особенности конфуцианства. Заклучает в себе идею «правильного соответствия» содержания — форме, субъективных потребностей — объективным требованиям, внутрен-

него чувства справедливости — внешним императивам общественного долга. В «Чжун юне» (§ 20) дана лапидарная дефиниция: «Должная справедливость — это соответствие», легшая в основу ряда последующих более развернутых определений «должной справедливости».

В самом общем антропологическом смысле «должная справедливость» — неотъемлемый атрибут индивидуальной природы (*син*) человека, одно из «пяти постоянств» (*у чан*) его существования наряду с гуманностью (*жэнь*), благопристойностью (*ли*), разумностью (*чжи*) и благонадежностью (*синь*); в более конкретном социально-этическом смысле — нормы отношений между пятью парами социальных ролей: отца и сына, старшего и младшего братьев, мужа и жены, старшего и младшего, государя и подданного («Ли цзи», гл. 7/9); в еще более узком смысле — принцип поведения мужа, правителя или харизматического лидера. Стандартная терминологическая оппозиция «и—ли» (和<sup>1</sup>) *ли* «польза», «выгода») знаменует противопоставление морального долга эгоистической утилитарности, или обязанности по отношению к другому — соблюдению собственного интереса.

В «Шу цзине» и «Ши цзине» «должная справедливость» обозначает умение правителей и чиновников приносить благо своей стране. У Конфуция «должная справедливость» становится ключевой характеристикой «благородного мужа», выражающей единство знания (*чжи*) и действия (*син*), основанное на благодати (*дэ*), реализующееся посредством этико-ритуальной благопристойности (*ли*) и направленное на осуществление *дао* («Лунь юй», VI, 21/22; II, 24; XVI, 11; XII, 10). Мэн-цзы радикально универсализировал «должную справедливость» как одно из четырех начал исконно доброй человеческой природы. Согласно Мэн-цзы, «должная справедливость — это путь человека» («Мэн-цзы», VI A, 11), совершенствование его «пневмы» (*ци*) осуществляется посредством «накопления должной справедливости» («Мэн-цзы», II A, 2). Главный оппонент Мэн-цзы в рамках конфуцианства — Сюнь-цзы (ок. 313 — 238 гг. до н.э.), считая человеческую природу исконно «злой» и наделенной врожденным стремлением к пользе-выгоде (*ли*), вместе с тем еще категоричнее определил «должную справедливость» как основной человеческий признак («Сюнь-цзы», гл. 9), которому должно быть подчинено неискоренимое стремление к пользе-выгоде. Общеконфуцианское решение проблемы «и — ли» дано в «Да сюэ»: «Государству не польза-выгода полезна-выгодна, но должная справедливость» (II, 10.23).

Благодать, гуманность и должная справедливость противопоставлены пользе-выгоде (*ли*) и богатству (*чай*), что веками обуславливало традиционный конфуцианский антимеркантилизм. В «Да сюэ» (II, 9.4), как и в Конфуциевом «Лунь юе», выражено «золотое правило» морали, закрепленное категорией «взаимность» (*шэ*). Из него выводится необходимость гармонии между благодатями правителя и народа. Не выявляющий своей благодати правитель признается утрачивающим право на власть. Подобно царской власти, не имеет фатального характера и предопределение-судьба (*мин*). Деятельность органов чувств, согласно «Да сюэ», зависит от деятельности сердца — центральной психической инстанции, управляющей личностью-телом (*шэнь*).

Текст «Да сюэ» переведен на основные европейские языки, включая латынь. Переводился он и на русский язык основоположниками отечественного китаеведения: Я.Волковым под руководством И.К.Россохина («Книга Сышу, или Шан лун пюу, китайского кунфудзского закону философическая разная разсуждения»), А.Л.Леонтьевым («Сы-шу геы, т.е. Четыре книги с толкованиями. Книга первая философа Конфуциуса»). Пер. с кит. и маньчжур. на российский язык надвор. советника Алексея Леонтьева), Н.Я.Бичуриным («Да-сию, или Высшее учение, служащее ключом к добродетели»), Д.П.Сивилловым («Четырехкнижие, или Любомудрие китайцев, разделенное на 4 книги»). Из этих переводов только труд А.Л.Леонтьева был опубликован в Санкт-Петербурге в 1780 г., остальные сохранились в рукописном виде. В 1779, 1801 и 1903 гг. в России также были изданы два перевода «Да сюэ», сделанные не с китайского оригинала, а с французского и английского переводов<sup>16</sup>. Последнему переводу предпослано краткое изложение «Да сюэ» Л.Н.Толстым, высоко оценившим это произведение<sup>17</sup>.

Большинство из лучших западных переводов «Да сюэ», которые выполнены Дж.Леггом, С.Куврером, Линь Юйтаном, Чэнь Юнцзе, Д.К.Гарднером, следуют чжусианской версии текста<sup>18</sup>, но имеются среди них и переводы Дж.Легга и Э.Р.Хьюза, основанные на варианте Чжэн Сюаня<sup>19</sup>.

Ранее в 1986 г. нами был опубликован перевод текста «Да сюэ» с некоторыми лексическими отличиями и с разбивкой текста, соответствующей версии Чжу Си<sup>20</sup>. В настоящем издании впервые публикуется на русском языке произведение Чжу Си «„Великое учение“ с постатейными и пофразовыми [разъяснениями]» («Да сюэ чжан цзюй») <sup>21</sup>, в состав которого входит сам текст «Да

<sup>16</sup> *Фонвизин Д.И.* (пер.). Та-гию, или Великая наука, Примечания на Та-гию. — Академические известия. 1779, май, ч. II, с. 59–101; *он же*. Та-гию, или Великая наука, заключающая в себе высокую китайскую философию. — Правдолюбец, или Карманная книжка мудрого. СПб., 1801, с. 27–64; *Буланже П.А.* (пер.). Та-Ию, или Великая Наука Конфуция: первая священная книга китайцев. — *Буланже П.А.* Жизнь и учение Конфуция. М., 1903, с. 97–124.

<sup>17</sup> *Буланже П.А.* (пер.). Жизнь и учение Конфуция, с. 35–36.

<sup>18</sup> *Legge J.* (tr.). The Chinese Classics. Vol. 1–5. Hong Kong, 1960, vol. 1, с. 355–381; *Couvreur S.* (tr.). Sseu chou. Les Quatre Livres. Ho Kien fou, 1910, с. 1–25; *Lin Yutang* (tr. and ed.). The Wisdom of Confucius. L.; N.Y., 1938, с. 122–137; *Chan Wing-tsit* (tr.). A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton, 1963, с. 84–94; *Gardner D.K.* Chu Hsi and the Ta-hsueh, с. 87–127.

<sup>19</sup> *Legge J.* (tr.). Li Ki. — Sacred Books of the East. Vol. 28. Delhi, 1966, с. 411–424. *Hughes E.R.* (tr.) The Great Learning and the Mean-in-Action, с. 145–166.

<sup>20</sup> *Кобзев А.И.* «Великое учение» — конфуцианский катехизис. — Историко-философский ежегодник. 1986. М., 1986, с. 234–251.

<sup>21</sup> Перевод осуществлен по изданию: *Чжу Си*. Сы шу чжан цзюй цзи чжу («Четверокнижие» с постатейными и пофразовыми [разъяснениями] и собранием комментариев). — Сянь бянь Чжу цзы цзи чэн («Корпус философской классики» в новой редакции). Кн. 1. Пекин, 1983, с. 1–13. Текст публикуется с сокращением части лингвистических глосс Чжу Си, в основном касающихся традиционной фонетики. Постатейные

сюэ» в авторской разбивке с маркировкой римскими и арабскими цифрами, используемой нами в силу ее удобства и общепринятости при цитировании текста. Эти числовые индексы соответствуют частям, статьям и параграфам, выделенным Чжу Си, и отражены как в классическом переводе Дж.Легга, так и в наиболее современном переводе Д.К.Гарднера.

Чтобы трансформировать архитектонику «Да сюэ чжан цзюй» в архитектонику изначального текста — «Да сюэ гу бэнь» («Древний оригинал „Великого учения“»), достаточно расположить его в следующем порядке: I, 1.1–7; II, 5; II, 6; II, 3.4–5; II, 1; II, 2; II, 3.1–3; II, 4; II, 7; II, 8; II, 9; II, 10.

В чжусианской версии текст «Да сюэ» состоит из 65 параграфов. У Чжэн Сюаня он разделен на 39 фрагментов, что отражено в переводе «Ли цзи», выполненном Дж.Леггом. 39 фрагментов Чжэн Сюаня следующим образом соответствуют 65 параграфам Чжу Си:

1) I, 1.1–3; 2) I, 1.4 без последнего предложения; 3) последнее предложение I, 1.4; 4) I, 1.5–7; II, 5; 5) II, 6.1–2; 6) II, 6.3–4; 7) II, 3.4; 8) II, 3.5; 9) II, 1; 10) II, 2; 11) II, 3.1–2; 12) II, 3.3; 13) II, 4 без последнего предложения; 14) последнее предложение II, 4; 15) II, 7; 16) II, 8; 17) II, 9.1–2; 18) II, 9.3; 19) II, 9.4 без двух последних предложений; 20) два последних предложения II, 9.4; II, 9.5; 21) II, 9.6–9; 22) II, 10.1; 23) II, 10.2; 24) II, 10.3; 25) II, 10.4; 26) II, 10.5–10; 27) II, 10.11; 28) II, 10.12; 29) II, 10.13; 30) II, 10.14; 31) II, 10.15; 32) II, 10.16; 33) II, 10.17; 34) II, 10.18; 35) II, 10.19; 36) II, 10.20; 37) II, 10.21; 38) II, 10.22; 39) II, 10.23.

По нашим подсчетам, основанным на четырех изданиях, в которых текст «Да сюэ» воспроизведен семь раз, он вместе с двумя иероглифами названия, как уже было отмечено в начале, состоит из 1755 знаков. В разных работах о «Да сюэ» по неясным причинам указываются иные, причем не совпадающие друг с другом, данные о количестве составляющих его иероглифов: 1743, 1726, 1747. Даже в комментарии крупнейшего китайского текстолога и экзегета Чжу Си приведено неточное число для знаков комментирующей части — 1546, что вместе с правильным числом для канонической части — 205 дает сумму 1751, которая без учета иероглифов названия меньше действительной на 2 знака. Чжу Си был весьма внимателен к числам и творил в рамках нумерологизированной духовной традиции, поэтому небрежность в данном случае исключена. И если мы не столкнулись с простой ошибкой переписчика или печатника (иероглифы «шесть» и «восемь» довольно похожи, благодаря чему могло возникнуть 1546 вместо 1548), то тут имеет место подгонка под какую-то нумерологическую величину или, наоборот, попытка скрыть таковую.

Число 1755, по-видимому, не случайно и имеет нумерологический характер, равняясь произведению нумерологически весьма значимых простых множи-

---

комментарии Чжу Си выделены курсивом, пофразовые комментарии напечатаны более мелким шрифтом, чем сам текст «Да сюэ».

телей:  $1755=3^3 \times 5 \times 13$ , в первую очередь включая методологически основополагающую пару «троица и пятерница» (*сань у*). Думается, что нумерологичность общего количества иероглифов в «Да сюэ» вполне осознавалась его главными комментаторами и, более того, нашла отражение в установленной ими архитектонике текста. Чжэн Сюань разделил «Да сюэ» на 39 (что соответствует номеру этой главы «Ли цзи») фрагментов, а Чжу Си — на 65 параграфов, что очевидно коррелирует как с делением Чжэн Сюаня, опять же образуя стандартную нумерологическую пару «троица и пятерница»:  $39=13 \times 3$ ,  $65=13 \times 5$ , так и с его собственной архитектоникой: 2 части + 11 статей =  $13 \times 5 = 65$ . Кроме того, оба основных текстологических числа, 39 и 65, кратны 1755:  $1755=39 \times 45=65 \times 27$ , а все фигурирующие здесь множители — 39, 45, 65, 27 — суть хорошо известные в Китае нумерологические величины<sup>22</sup>. Вообще, по нашим наблюдениям, текст «Да сюэ» в высокой степени, как и подобает канонической литературе, нумерологизирован и жесткие количественно-структурные параметры его знаковой формы находятся в прямой координации с его содержанием (понятийной структурой).

\* \* \*

Чжу Си, известный также под именем Чжу Юаньхуэй, Чжу Чжунхуэй, Чжу Хуэйань, родился в 1130 г. в Юси (Юци) провинции Фуцзянь, умер в 1200 г. в Каотине провинции Фуцзянь. Это был выдающийся философ, ученый-энциклопедист, литератор, текстолог и комментатор конфуцианских канонических произведений, педагог, главный представитель неоконфуцианства, придавший данному учению универсальную и систематизированную форму «учения о принципе» (*ли сюэ*), в которой оно обрело статус ортодоксальной идеологии и культурного стандарта в Китае и ряде сопредельных стран, особенно в Японии и Корее.

Он происходил из семьи ученого-чиновника, в 18 лет получил высшую ученую степень *цзиньши*, затем в течение 20 лет занимался главным образом научным и литературным трудом. С 1178 г., находясь на государственной службе, Чжу Си неоднократно, но не надолго назначался на высокие административные посты. В 1196 г. за критические настроения в отношении социальной действительности и реформаторскую деятельность был лишен всех чинов и званий, его учение подверглось запрету. В 1199 г. реабилитирован, посмертно получил титул *гогун* («державный князь»), в 1241 г. причислен к величайшим конфуцианским авторитетам, а с 1313 г. при правлении династии Юань его учение было официально включено в систему государственных экзаменов на ученые степени и чиновничьи должности (*кэ цзюй*).

Литературное наследие Чжу Си чрезвычайно велико. Многие его основополагающие идеи выражены в комментариях к конфуцианской классике

<sup>22</sup> Подробно о них и китайской нумерологии в целом см.: Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1993.

(прежде всего «Пятиканонию» и «Четверокнижью») и беседах, записанных учениками (*юйлу*). Чжу Си публиковал, комментировал и интерпретировал произведения своих непосредственных предшественников — четырех корифеев неоконфуцианства эпохи Сун (960–1279): Чжоу Дунньи, Чжан Цзая, Чэн Хао и Чэн И, в частности составив из них первую и ставшую образцовой неоконфуцианскую антологию «Цзинь сы лу» («Записи размышлений о близком»), 14 гл., в соавторстве с Люй Цзунцанем). Наиболее полные собрания различных видов сочинений Чжу Си — «Чжу-цзы юй лэй» («Классифицированные беседы учителя Чжу [Си]»), 140 гл., 1270 г.), «Чжу-цзы вэнь цзи» («Собрание писем учителя Чжу [Си]»), 121 гл., 1532 г.), «Чжу-цзы цюань шу» («Полное [собрание] произведений учителя Чжу [Си]»), издано по императорскому указу, 66 гл., 1714 г.).

Чжу Си в противовес своему другу и оппоненту Лу Цзююаню (1139–1193) истолковал связь описанных Чжоу Дунньи «Великого предела» (*тай цзи*) и «Беспредельного/Предела отсутствия» (*у цзи*) как их сущностное тождество, используя для этого разработанную Чэн И концепцию универсального общемирового «принципа-резона» (*ли*). *Тай цзи*, по Чжу Си, — это совокупность всех *ли*, тотальное единство структур, упорядочивающих начал, закономерностей всех «мириад вещей» (*вань у*). В каждой конкретной «вещи» (*у*), т.е. предмете, явлении или деле, *тай цзи* присутствует сполна, как образ луны — в любом ее отражении. Поэтому, не отделяясь от реального мира в качестве идеальной сущности, «Великий предел» определялся как «бесформенный и безместный», т.е. нигде не локализованный в виде самостоятельной формы.

Полнота его присутствия в «вещах» делает основной задачей человека их «выверение», или «классифицирующее постижение» (*гэ у*), которое состоит в «истощающем [исследовании] принципов» (*цун ли*). Эта процедура «доведения знания до конца» (*чжи чжи*) своим результатом должна иметь «искренность помыслов», «выправленность сердца», «усовершенствованность личности», а затем — «выравненность семьи», «упорядоченность государства» и «уравновешенность Поднебесной» (формулы «Да сюэ»), поскольку «принцип» (*ли*) совмещает в себе признаки рационального основания и моральной нормы: «Принцип — это гуманность (*жэнь*), должная справедливость (*и*), благопристойность (*ли*), разумность (*чжи*)».

Каждая «вещь» есть сочетание двух начал: структурно-дискретного, рационально-морального «принципа» (*ли*) и субстратно-континуальной, витально-чувственной, психичной, морально индифферентной пневмы (*ци*). Физически они неразделимы, но логически *ли* имеет приоритет над *ци*. Восприняв проведенное Чэн И различие «предельно коренной, совершенно изначальной природы» и «природы пневменной материи», связав их с *ли* и *ци* соответственно, Чжу Си окончательно сформировал концепцию изначально-общей «доброй» человеческой природы.

В XVI — первой половине XVII в. в Китае идейно возобладаало второе важнейшее течение в неоконфуцианстве — школа Лу Цзююаня — Ван Янмина, или «учение о сердце» (*синь сюэ*), сформулировавшее основные тезисы антижусианской критики. Учение Чжу Си поддерживалось правившей затем в Китае маньчжурской династией Цин. В 30-е годы XX в. оно было модернизировано Фэн Юланем в «новом учении о принципе» (*синь ли сюэ*). Аналогичные попытки ныне активно предпринимает ряд китайских философов, проживающих за пределами КНР и представляющих так называемое постконфуцианство, или постнеоконфуцианство.



## ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИИ

### Предисловие к «Великому учению» с построчными и пофразовыми [разъяснениями] (Да сюэ чжан цзюй сюй)

Книга «Великое учение» являет собой образец, которому следовали в древности при обучении людей в высшей школе<sup>1</sup>. Ведь с тех пор, как Небо ниспослало людям жизнь<sup>2</sup>, не было не имевших [индивидуальной] природы, наделенной гуманностью, должной справедливостью, благопристойностью и разумностью. Однако в обладании пневменной материей<sup>3</sup> возможно неравенство, поэтому не все способны знать, чем наделена их [индивидуальная] природа, и соблюдать ее целостность.

Когда в этой среде появляется чуткий и зоркий, пронизательный и разумный<sup>4</sup>, способный исчерпывающе [раскрыть индивидуальную] природу<sup>5</sup>, тогда Небо обязательно предопределяет ему быть правителем и наставником народных масс<sup>6</sup>, побуждает его приводить их в порядок и обучать, дабы они

---

<sup>1</sup> Во фразе присутствует каламбур, основанный на двух смыслах бинорма *да сюэ* — «Великое учение» и «высшая школа». Высказанная в этом зачине мысль еще в 1086 г. была сформулирована Чэн И: «В древности люди, рождая сыновей, были способны кормить их и говорить с ними, а также обучали их. Образец „Великого учения“ использовался прежними людьми для приуготовления молодежи». См.: Ичуань сянь шэн вэнь цзи (Собрание литературных творений господина [Чэн] Ичуаня). Цз. 2. — Эр Чэн цюань шу, с. 243а.

<sup>2</sup> «Небо ниспослало людям жизнь» — усеченная цитата из сочинения Ян Сюна (53 г. до н.э. — 18 г. н.э.) «Фа янь» («Образцовые слова», гл. 4).

<sup>3</sup> «Пневменная материя» (氣質 *ци чжи*) — термин, введенный в неоконфуцианство Чжан Цзаем (1020–1078) для различения в человеке двух начал — априорного исконно доброго («небесно-земной [космической] природы») и апостериорного, сочетающего добро со злом («природы пневменной материи»). Чжу Си стал трактовать первое как проявление «принципа», а второе как проявление «пневмы».

<sup>4</sup> «Чуткий и зоркий, пронизательный и разумный» — характеристика совершенномудрого, восходящая к «Чжоу и» («Си цы чжуань», I, 10/11) и «Чжун юну» (§ 31).

<sup>5</sup> Аллюзия определения деяний совершенномудрых из «Чжоу и»: «До истощения [исследуются] принципы, до исчерпания [раскрывается индивидуальная] природа — для того, чтобы дойти до конца в том, что предопределено» («Шо гуа чжуань», § 1).

<sup>6</sup> Парафраз формулы «Шу цзина» (гл. 21/27): «Небо поддерживает низлежащий народ, устанавливая ему правителя, устанавливая ему наставника».

возвратились к своей [индивидуальной] природе<sup>7</sup>. Поэтому Фу-си, Шэнь-нун, Хуан-ди, Яо, Шунь, следуя Небу<sup>8</sup>, установили предел [совершенства]<sup>9</sup>, благодаря чему были учреждены должность начальника приказа просвещения и пост главного капельмейстера<sup>10</sup>.

При расцвете трех эпох<sup>11</sup> эти образцы постепенно совершенствовались, и затем школы распространились повсюду, от государевых палат и престольного града до деревенских улочек. По исполнении восьми лет сыновья из всех семей, начиная от государя и князей и кончая простыми людьми, поступали в начальную школу, где обучались правилам разбрызгивания [воды при уборке] и подметания, реагирования и ответствования [в беседе], выдвижения и отхода<sup>12</sup>, а также культуре (*вэнь*) благопристойности и музыки, стрельбы из лука и

<sup>7</sup> Проблеме «возвращения к своей [индивидуальной] природе» посвящено специальное произведение Ли Ао «Фу син шу» («Книга о возвращении к [индивидуальной] природе»), где, основываясь на сформулированном Мэн-цзы принципе изначальной доброты человеческой природы, он определил возвращение к ней, или «обращение к своему истоку», как путь к совершенному: «[Индивидуальная] природа — это то, благодаря чему люди становятся совершенными»; «Совершенные знают, что [индивидуальная] природа каждого человека добра, способность непрерывного следования ей в конце концов приводит к совершенному» — Чжунго чжэсюэ ши цзюля сюаньци. Вэй Цзинь Суй Тан чжи бу (Избранные материалы по истории китайской философии. Раздел [эпох] Вэй, Цзинь, Суй, Тан). Т. 3. Пекин, 1990, с. 930–931. Эти положения Чжу Си развил в своем комментарии к начальной фразе «Лунь юя» (I, 1): «[Индивидуальная] природа каждого человека добра, но осознается это раньше или позже. Осознающий позже должен подражать тому, что делает осознавший раньше, тогда сможет высветлить добро и вернуться к своему началу» (Сы шу чжан цзюй цзи чжу, с. 47).

<sup>8</sup> Термин «следование Небу» (*цзи тянь*, букв. «продолжение Неба») восходит к формуле: «Владычествуящее в Поднебесной — это Небо. Следующий Небу — это правитель. Сохраняющее правителя — это предопределение» («Гулянь чжуань», Сюань-гун, 15-й год).

<sup>9</sup> Иероглиф 極 *цзи* («предел [совершенства]») совмещает два основных значения: «край» («оконечность, полюс, конец крыши») и «центр». На его основе образована фундаментальная пара антиномических категорий «Великий предел (*тай цзи*) — Беспредельное (*у цзи*)». В данном же случае подразумевается социальный смысл этого термина, восходящий к центральному (пятому) разделу «Хун фаня» («Шу цзин», гл. 24/32) «Августейший предел» («Хуан цзи»), в котором сообщается, что управление народом предполагает предварительное утверждение «августейшим владыкой» обладаемого им «предела», т.е. идеального стандарта жизнедеятельности.

<sup>10</sup> Функции начальника приказа просвещения (*сы ту*) по обучению и индоктринации (*цзяо*) народа и роль главного капельмейстера (*дянь юэ*) как воспитателя описаны в «Шу цзине» (гл. 2/2, 24/32, 40/48).

<sup>11</sup> «Три эпохи» (*сань дай*) — периоды правления первых династий Ся, Шан-Инь, Чжоу.

<sup>12</sup> «Разбрызгивание [воды при уборке] и подметание, реагирование и ответствование [в беседе], выдвижение и отход» — формула элементарной воспитанности, фигурирующая уже в «Лунь юе» (XIX, 12).

управления колесницей, письма и счета<sup>13</sup>. По достижении пятнадцати лет все от наследника престола и государевых сыновей до законных отпрысков князей, министров, сановников (*да фу*), высших чинов (*юань ши*)<sup>14</sup> вместе с талантами из простонародья поступали в высшую школу (*да сюэ*)<sup>15</sup>, где обучались пути (*дао*) [исследования] принципов до истощения<sup>16</sup>, выправления сердца, самоусовершенствования и упорядочения [других] людей<sup>17</sup>. Таким образом школьное обучение подразделялось на высшее и начальное.

Школы учреждались с подобным размахом, и таковы были тонкости последовательности и содержания предметов согласно применявшемуся в них искусству обучения. Последнее же целиком зиждилось на наследии, восходящем к личному опыту<sup>18</sup> и духовным достижениям<sup>19</sup> правителей, и не выходило за пределы непреложных основ<sup>20</sup> обыденной жизни народа, поэтому среди людей того века не было невежд. Получавшееся ими образование исключало незнание того, что исконно присуще<sup>21</sup> их [индивидуальной] природе и что обязывает исполнять их служебный долг, каждый из них усердствовал в этом до исчерпания своих сил. Поэтому в те стародавние времена процветания наверху осуществлялось блестящее правление, а внизу царили прекрасные нравы, и не было впоследствии веков, способных достичь подобного!

На закате [династии] Чжоу высокодостойные и совершенномудрые правители не действовали<sup>22</sup>. Такие главы, как «Извилистая благопристойность»,

<sup>13</sup> «Благопристойность и музыка, стрельба из лука и управление колесницей, письмо и счет» — классические «шесть искусств» (*лю и*).

<sup>14</sup> Отраженная здесь структура верховного управления в нумерологическом оформлении: «сын Неба, три князя, девять министров, двадцать семь сановников, восемьдесят один высший чин» — была представлена уже в «Ли цзи» (гл. 3/5, 41/44).

<sup>15</sup> Вновь реминисценция пассажа из «Ли цзи» (гл. 3/5): «Старший сын государя и другие его сыновья, старшие сыновья всех удельных владык и законные отпрыски министров, сановников, высших чинов вместе с избранными талантами из городов и весей, — все получали образование, поступая в школы согласно возрасту» (*Ши сань цзин*, т. 20, с. 608).

<sup>16</sup> «[Исследование] принципов до истощения» (*цун ли*) — формула «Чжоу и» («Шо гуа чжуань», § 1); см. примеч. 5.

<sup>17</sup> «Выправление сердца» (*чжэн синь*), «самоусовершенствование» (*сю цзи*) и «упорядочение [других] людей» (*чжи жэнь*) — парафраз трех из восьми «основоположений» «Да сюэ» (I, 1.4).

<sup>18</sup> «Личный опыт, персональная деятельность» (*гун син*) — выражение из «Лунь юя» (VII, 33).

<sup>19</sup> «Духовное достижение, постижение сердцем» (*синь дэ*) — выражение из комментирующей части «Чжоу и» («Сяо сянь чжуань», XV, 2).

<sup>20</sup> «Непреложные основы, священные установления» (*и лунь*) — выражение из «Шу цина» (гл. 24/32 «Хун фань»).

<sup>21</sup> «Исконно присущими» человеческой природе Мэн-цзы считал гуманность, должную справедливость, благопристойность и разумность («Мэн-цзы», VI A, 6).

<sup>22</sup> Парафраз высказывания Мэн-цзы о том, что в предшествующую Чжоу эпоху Шан-Инь от Чэн Тана (XVI в. до н.э.) до У-дина (XIII–XII вв. до н.э.) «действовали шесть-семь высокодостойных и совершенномудрых правителей» («Мэн-цзы», II A, 1).

«Малые церемонии», «Внутренние правила», «Обязанности учеников»<sup>23</sup>, искони представляли собой остатки сведений о начальной школе<sup>24</sup>. А эта глава [«Великое учение»] обнаруживает просветляющие образцы образования в высшей школе по окончании начальной школы. С одной стороны, ей присуща предельная широта охвата, с другой — исчерпывающая нюансировка деталей.

Ведь среди трех тысяч учеников [Конфуция] не было не слышавших этого учения (*шо*), но только одна традиция Цзэн-цзы, восходя к первоисточнику, создала комментарий и выявила его смысл. Со смертью Мэн-цзы эта традиция прервалась<sup>25</sup>, так что, хотя и сохранилась книга, понимающих ее мало!

С той поры вульгарные конфуцианцы, упражняясь в запоминании и цитировании, версификации и беллетристике, удваивали свои усилия относительно начальной школы, но не достигали эффекта, а еретики, уча о пустоте-небытии и нирване<sup>26</sup>, возносились над высшей школой, но не получали результата. Кроме того, в этой среде стали беспорядочно возникать комбинаторы и машинаторы всех мастей, выступавшие с поучениями, как достичь успеха и славы, а также потоки представителей ста школ и всевозможных искусств, которые, сея смуту в мире и вводя в заблуждение народ, чинили препятствия гуманности и должной справедливости<sup>27</sup>. Это приносило несчастье как правителям, не имевшим возможности услышать о сущности Великого пути, так и народу, не имевшему возможности воспользоваться благодеяниями совершенного правления<sup>28</sup>. Наступали крошечная тьма и полное захирение, возобновлялись приступы застарелых болезней, так что к закату Пяти династий<sup>29</sup> разруха и хаос достигли предела!

<sup>23</sup> «Извилистая благопристойность» («Цюй ли»), «Малые церемонии» («Шао и»), «Внутренние правила» («Нэй цзэ») — главы «Ли цзи» (1/1 и 1/2, 15/17, 10/12). «Обязанности учеников» («Ди цзы чжи») — гл. 59 «Гуань-цзы».

<sup>24</sup> Чжу Си полагал, что некогда существовал трактат «Малое учение» («Сяо сюэ»), который со временем был утрачен, но его содержание частично передают указанные главы «Ли цзи» и «Гуань-цзы». Под влиянием Чжу Си переработку этих материалов в самостоятельное произведение «Сяо сюэ» осуществил Лю Цинчжи (1130–1195).

<sup>25</sup> Это представление о пресечении традиции изначального аутентичного конфуцианства после смерти Мэн-цзы восходит к знаменитому трактату Хань Юя («Юань дао») («Обращение к истоку Пути»): «От Конфуция традицию наследовал Мэн Кэ. После его смерти эта традиция не получила продолжения» (Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи. Вэй..., т. 3, с. 897).

<sup>26</sup> Под «еретиками, учившими о пустом небытии и нирване», подразумеваются даосы и буддисты. Даосизм как «учение, считающее корнем пустоту-небытие», определил Сыма Цянь в «Ши цзи» (гл. 130).

<sup>27</sup> В «Мэн-цзы» (III Б, 9) «превратными учениями, вводящими народ в заблуждение и чинящими препятствия гуманности и справедливости», названы учения Ян Чжу и Мо-цзы.

<sup>28</sup> «Совершенное правление, предельная упорядоченность» (至治 *чжи чжи*) — термин, восходящий к «Шу цзину» (гл. 41/49 — Ши сань цзин, т. 4, с. 656) и означающий также полное излечение, что ниже обыгрывается замечанием о «приступах застарелых болезней».

<sup>29</sup> «Пять династий» — период с 907 по 959 г., непосредственно предшествовавший воцарению династии Сун, при которой возникло неоконфуцианство и творил Чжу Си.

Движение неба кругообразно: нет ухода без возвращения<sup>30</sup>. Когда расцвела благодать [династии] Сун, просветлели и занятия обучением. Тогда появились два наставника Чэн из Хэнани, и возникла возможность продолжить традицию Мэн-цзы. Положив начало почтению и доверию к «Великому учению», они прославили его и, упорядочив архитектонику этого произведения, выявили его основную направленность. После чего древние образцы обучения людей в высшей школе, указанные совершенномудрым в каноне и высокодостойным в комментариях<sup>31</sup>, вновь ясно высветились в мире. Хотя я и не блещу талантом, но, к счастью, косвенно приобщился<sup>32</sup> [к этой традиции] и ознакомился с нею.

Что касается разбираемой книги, то, похоже, она содержала ряд пропусков и утрат, поэтому, несмотря на свою ограниченность, я отредактировал и издал ее. К тому же, осмелившись добавить собственные мысли и восполнить пробелы, ожидаю в будущем критики благородных мужей. В высшей степени сознаю, что преступаю границы и не избегну вины, однако к целям просвещения народа и улучшения нравов государством, а также к способам самосовершенствования и упорядочения [других] людей учеными не могу не привнести небольшие дополнения.

Предисловие написано Чжу Си из Синьяня в 1-й день 2-й луны 46-го года зры Чунь-си<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> «Нет ухода без возвращения» — цитата из «Чжоу и» (XI, 3); см. перевод: *Шуцзкий Ю.К.* Китайская классическая «Кинга перемен». М., 1997, с. 252.

<sup>31</sup> Имеется в виду выделение в тексте «Да сюэ» канонической части, созданной совершенномудрым, т.е. Конфуцием, и комментирующей части, созданной высокодостойным, т.е. Цзэн-цзы.

<sup>32</sup> Сочетание 私淑 *сы шу* («косвенно приобщился») реминисцирует пассаж из «Мэн-цзы» (IV Б, 22), где оно характеризует отношение Мэн-цзы к Конфуцию, у которого он по временному несовпадению не сподобился быть учеником, но учился через посредство других людей. Чжу Си аналогичным образом представлял свое ученичество у братьев Чэн.

<sup>33</sup> Эта дата соответствует 20 февраля 1189 г.

## Постатейные и пофразовые [разъяснения] «Великого учения» (Да сюэ чжан цзюй)

Учителями Чэн-цзы сказано: «„Великое учение“ — это книга, оставленная в наследство Конфуцием и представляющая собой врата, через которые начинающие учение приобщаются к благодати»<sup>34</sup>. Ныне можно узреть последовательность осуществления учения в древности лишь благодаря сохранности этого произведения. «Суждения [и беседы]» («Лунь [юй]») и «[Трактат Учителя] Мэна» («Мэн-цзы») следуют за ним. Если занимающиеся учением будут соблюдать этот порядок, то смогут избежать ошибок.

### [I. Каноническая часть]

#### [Статья 1]

[I, 1.1] Путь великого учения состоит в высветлении светлой благодати<sup>35</sup>, породнении с народом и остановке на совершенном добре.

Чэн-цзы сказал: «Вместо „породнения“ должно быть „обновление“<sup>36</sup>. «Великое учение» — учение для взрослых людей<sup>37</sup>.

«Высветление» означает выявление чего-то.

«Светлая благодать» — то, чего люди удостаиваются от Неба, не помраченная ясность духа, которая, вмещающая в себя множество принципов, реа-

<sup>34</sup> Учителя Чэн-цзы (Цзы Чэн-цзы) — братья Чэн Хао и Чэн И, которых Чжу Си рассматривал как своих учителей, о чем свидетельствует в данном случае повторение иероглифа 子 цзы («учитель, философ») перед их фамилией, т.е. использование его и в пост- и в препозиции к ней. Бином Чэн-цзы у Чжу Си мог означать как обоих братьев, так и каждого из них в отдельности. Связь учения с «приобщением к благодати» (букв. «проникновение в благодать») братья Чэн разъясняли следующим образом: «Учащийся обязан знать, как приобщаться к благодати. Если же не знает, как приобщаться к благодати, то не обнаруживает способности к продвижению вперед» — Хэнань Чэн-ши вай шу (Дополнительная книга господ Чэн). — Эр Чэн цюань шу, с. 180б.

<sup>35</sup> Генетически выражение «высветление светлой благодати» (мин мин дэ) представляет собой слияние двух часто встречающихся в текстах «Шу цзина» и «Ши цзина» формул «выявление благодати» и «светлая благодать» (в переводе А.А.Штукина: «сияние светлым достоинством» и «светлая доблесть»). См.: Шицзин. Книга песен и гимнов. Пер. с кит. А.Штукина. Подгот. текста и вступит. ст. Н.Федоренко. Комментар. А.Штукина. М., 1987 (далее — Шицзин, 1987), с. 298).

<sup>36</sup> Цитируется исправление Чэн И (Чэн-ши цзин шо. — Эр Чэн цюань шу, с. 458а).

<sup>37</sup> О том, что сочетание 大人之学 да жэнь чжи сюэ в данном случае означает «учение для взрослых (букв.: больших) людей», свидетельствует его противопоставление Чжу Си сочетанию 小子之学 сяо цзы чжи сюэ («учение для детей») в других разъяснениях («Да сюэ»).

гирует на мириады дел. Однако ограничения, вносимые пневненным характером, шоры, налагаемые человеческими страстями, иногда могут ее затемнять. Тем не менее ее первозданный<sup>38</sup> свет никогда не пресекается. Поэтому учащиеся должны следовать исходящему от нее и всецело высветлять это, дабы вернуться к своему началу<sup>39</sup>.

«Обновление» говорит об изменении старого, что означает высветление самим собой своей светлой благодати, предполагающее распространение этого на других людей, чтобы они также избавились от марающей их застарелой грязи<sup>40</sup>.

«Остановка» выражает мысль о необходимости добраться до данного места и не сдвигаться.

«Совершенное добро» — это предел соответствия принципов и дел.

«Высветление светлой благодати» и «обновление народа» вместе означают то, что следует добраться до местоположения совершенного добра и не сдвигаться, ибо необходимо быть способным исчерпать до предела все небесные принципы и не иметь ни капли человеческих страстей.

Данная триада представляет собой устои «Великого учения»<sup>41</sup>.

**[1, 1.2]** За знанием [того, как] остановиться [на совершенном добре], следует обладание упроченностью, за упроченностью следует способность к спокойствию, за спокойствием следует способность к умиротворенности, за умиротворенностью следует способность к рассуждению, за рассуждением следует способность к достижению [остановки].

«Остановка» — это местоположение, в котором следует остановиться, а именно то, в котором находится совершенное добро. Если знать его, то воля будет иметь прочную направленность.

«Спокойствие» означает то, что сердце не движимо безрассудством.

«Умиротворенность» означает пребывание в безмятежном и умиротворенном состоянии.

«Рассуждение» означает тонкость и тщательность в совершении дел.

«Достижение» означает достижение места остановки.

<sup>38</sup> Бинном *бэнь ти* 本體 (букв. «коренная телесная сущность, первотелесность, перво-субстанция») в современном языке выступает как философский термин «бытие».

<sup>39</sup> «Вернуться к своему началу» — см. примеч. 7 к «Предисловию» Чжу Си.

<sup>40</sup> Парафраз высказывания из «Шу цзина» (гл. 9/9): «Все замаренные застарелой грязью привычек могут обновиться» (Ши сань цзин, т. 3, с. 251).

<sup>41</sup> Три «устоя» (綱領 *ган лин*) «Великого учения» суть «высветление светлой благодати» (*мин мин дэ*), «породнение с народом» (*цинъ минь*)/«обновление народа» (*синь минь*) и «остановка на совершенном добре» (*чжи чжи шань*). Вопреки заключительной ритуальной фразе из самого комментария Чжу Си явствует, что собственно устоями он считал «высветление светлой благодати» и «породнение с народом», а «остановку на совершенном добре» трактовал как функцию их реализации (см.: Gardner D.K. Chu Hsi and the *Ta-hsueh*, с. 90).

**[1, 1.3]** У вещи есть корень и верхушка. У дел есть конец и начало. Если знаешь, что раньше, а что позже, то приближаешься к Пути.

Светлая благодать является «корнем», обновление народа — «верхушкой». Знание [того, как] остановиться, является «началом», способность достичь — «концом».

«Корень» и «начало» суть то, что раньше, а «верхушка» и «конец» — то, что позже.

Здесь выражена мысль, связующая два параграфа предыдущего текста<sup>42</sup>.

**[1, 1.4]** В древности желавшие высветлить светлую благодать в Поднебесной предварительно упорядочивали свое государство, желавшие упорядочить свое государство предварительно выравнивали свою семью, желавшие выравнять свою семью предварительно усовершенствовали свою личность<sup>43</sup>, желавшие усовершенствовать свою личность предварительно выправляли свое сердце, желавшие выправить свое сердце предварительно делали искренними свои помыслы, желавшие сделать искренними свои помыслы предварительно доводили до конца свое знание. Доведение знания до конца состоит в выверении вещей.

«Высветление светлой благодати в Поднебесной» приводит к тому, что все люди Поднебесной получают возможность высветлить свою светлую благодать.

«Сердце» — то, что руководит личностью<sup>44</sup>.

«Искренность» — это подлинность (實 *ши*).

«Помысел» — то, что проявляется сердцем.

Делать подлинным проявляемое своим сердцем означает желание своего единения с добром и отсутствие самообмана.

«Доведение до конца» — это обретение совершенства.

«Знание» подобно «вёдению».

Продвижение до предела моего знания и вёдения означает желание знать исчерпывающе.

<sup>42</sup> Имеются в виду параграфы (цзе) 1 [I, 1.1] и 2 [I, 1.2] канонической части.

<sup>43</sup> Отраженная здесь социальная структура описана в «Мэн-цзы» (IV A, 5): «Корень Поднебесной заключен в государстве, корень государства заключен в семье, корень семьи заключен в личности». Переводу «усовершенствование своей личности» в оригинале соответствует выражение *сю ци шэнь*, допускающее различные трактовки. Однако все трактовки приобретают единый теоретический смысл в рамках восходящей к Мэн-цзы и выраженной в «Да сюэ» общей концепции исходной правильности человеческой природы («доброты природы человека»), поскольку усовершенствование тут тождественно восстановлению изначального совершенства и обузданию мешающих этому тенденций.

<sup>44</sup> «Руководит личностью» — букв. «властвует телом».



«Выверение» — это обретение совершенства.

«Вещи» подобны «делам».

Истоющее [исследование] и совершенное обретение принципов дел и вещей<sup>45</sup> означает желание полного достижения высшего предела.

Данная восьмерница представляет собой основоположения «Великого учения»<sup>46</sup>.

**[I, 1.5]** За выверенностью вещей следует совершенство знания, за совершенством знания следует искренность помыслов, за искренностью помыслов следует выправленность сердца, за выправленностью сердца следует усовершенствованность личности, за усовершенствованностью личности следует выравненность семьи, за выравненностью семьи следует упорядоченность государства, за упорядоченностью государства следует уравнишенность Поднебесной.

«Выверенность вещей» — это полное достижение высшего предела принципов вещей.

«Совершенство знания» — это исчерпывающая полнота того, что знает мое сердце.

Если знание исчерпывающе полно, то помысел может достичь того, чтобы быть подлинным. Если помысел подлинен, то сердце может достичь того, чтобы быть выправленным.

«Усовершенствование [собственной] личности» и предшествующее суть дела по высветлению светлой благодати. «Выравнивание семьи» и последующее суть дела по обновлению народа.

Если вещи выверены и знание совершенно, то знаешь, где остановиться

«Искренность помыслов» и последующее — все это соответствует порядку достижения того, где следует остановиться.

**[I, 1.6]** Для всех и каждого — от сына Неба и до простолюдина — усовершенствование своей личности является корнем.

«Все» (壹是 и ши) означает «целиком».

«Выправление сердца» и предшествующее — все это обеспечивает усовершенствование [собственной] личности, что затем развивается и приводится в действие «выравниванием семьи» и последующим.

---

<sup>45</sup> Парафраз тезиса братьев Чэн. См. изд.: Чэн-ши и шу (Книга, оставленная в наследство господами Чэн). — Эр Чэн цюань шу, с. 136.

<sup>46</sup> Восемь «основоположений» (條目 тяо му) «Великого учения» суть «выверение вещей» (格物 гэ у), «доведение знания до конца» (致知 чжи чжи), «делание искренними помыслов» (誠意 чэн и), «выправление сердца» (正心 чжэн синь), «усовершенствование [собственной] личности» (修身 сю шэнь), «выравнивание семьи» (齊家 ци цзя), «упорядочивание государства» (治國 чжи го) и «уравнишивание Поднебесной» (平天下 пин тянь ся).

[1, 1.7] Невозможно, чтобы при смуте в корне верхушка была в порядке. Еще не бывало, чтобы при истощении изобилующего изобиловало истощаемое<sup>47</sup>.

«Корнем» названа [собственная] личность.

«Изобилующим» названа семья.

В последних двух параграфах выражена мысль, связующая два предыдущих параграфа.

*Вышеизложенная одна статья, составляющая каноническую часть, представляет собой слова Конфуция, которые передал Цзэн-цзы.*

Всего 205 иероглифов.

*Десять статей комментирующей ее части выражают помыслы Цзэн-цзы, записанные его учениками. В старом оригинале образовалось много путаницы<sup>48</sup>. Ныне, исходя из того, что было упрочено Чэн-цзы, и дополнительно проверив текст канона, привел в порядок нижеследующее.*

Всего 1546 иероглифов.

В обычном комментирующем тексте канон и комментарий приводятся вперемешку, как будто без стержневого единства. Однако когда принципы строения текста приведены во взаимосвязь и в нем отлажена система кровообращения, тогда глубокое и поверхностное, начальное и конечное предстают в совершенной ясности. Досконально разобравшийся и вникший в детали в конце концов обязательно увидит это, так что теперь достаточно разъяснений.

## [II. Комментирующая часть]

### [Статья 1]

[II, 1.1] В «Указе Кан[-шу]» говорится: «[Государь Вэнь] мог высветлять благодать».

«Указ Кан[-шу]» — [глава из] «Чжоуских писаний»<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> Аналогичная мысль принадлежит Мэн-цзы: «Если истощать изобилующее, то не будет ничего не истощенного» («Мэн-цзы», VII А, 44). Оппозицию «изобилующее—истощенное» (*хоу—бао*, букв. «толстое—тонкое») можно понимать и как «уважение—небрежение».

<sup>48</sup> Суждение основано на предположении о том, что бамбуковые планки, на которых был записан исходный текст «Да сюэ», в древности были перепутаны.

<sup>49</sup> «Чжоуские писания» («Чжоу шу») — четвертый раздел «Шу цзина», посвященный династии Чжоу и включающий в себя гл. 29/37 «Указ Кан[-шу]» («Кан гао»). Государь Вэнь (Вэнь-ван) — отец основателя династии Чжоу (XII/XI – III в. до н.э.) У-вана,

«Мог» (кэ) — был способен (нэн).

**[II, 1.2]** В «Тай-цзя» говорится: «[Прежние государи] были внимательны к светлому предопределению праведного Неба».

«Тай-цзя» — [глава из] «Шанских писаний»<sup>50</sup>.

«Быть внимательным» — значит постоянно взирать на что-то.

«Светлое предопределение Неба» — то, благодаря чему Небо одаривает меня и благодаря чему я осуществляю благодать. Если постоянно взирать на него, то всегда будет светлым.

**[II, 1.3]** В «Уложении владыки» говорится: «[Яо] мог высветлять возвышенную благодать».

«Уложение владыки» — это «Уложение Яо» из «Юйских писаний»<sup>51</sup>.

**[II, 1.4]** Все это [сказано] о высветлении [благодати] самим собой.

[Здесь] связываются цитаты из [«Канона»], в которых высказана мысль о высветлении самим собой своей благодати.

*Вышеизложенное представляет собой головную статью комментирующей части, разъясняющую высветление светлой благодати.*

Эта статья близка к части нижеследующей третьей статьи до [слов] «останавливался на благонадежности» и в старом оригинале ошибочно располагалась за [словами] «после ухода из мира [они] незабвенны»<sup>52</sup>.

признанный в конфуцианстве совершенномудрым правителем. Кан-шу — его девятый сын, младший брат У-вана.

<sup>50</sup> «Шанские писания» («Шан шу») — третий раздел «Шу цзина», посвященный династии Шан-Инь и включающий в себя гл. 14/14–16. «Тай-цзя». Тай-цзя — внук (Чэн) Тана, совершенномудрого государя, основателя предшествовавшей Чжоу династии Шан-Инь (XVII/XVI – XII/XI вв. до н.э.).

<sup>51</sup> «Юйские писания» («Юй шу») — первый раздел «Шу цзина», который начинается с главы «Уложение Яо» («Яо дян»). Яо — древнейший совершенномудрый государь в конфуцианской нормативной хронографии; Юй — наименование как родового княжества императора Шуня, так и его самого. Подбор цитат в статье 1 комментирующей части «Да сюэ» через подразумеваемые образы идеальных правителей «золотого века» древности создает индоктринирующий эффект постепенно усиливающейся историко-прецедентной аргументации, всегда высоко ценимой в Китае.

<sup>52</sup> Здесь отмечается тот факт, что в исходном тексте «Да сюэ» статьи II, 1 и II, 2 вклинивались между блоками параграфов 1–3 и 4–5 статьи II, 3.

**[Статья 2]**

**[II, 2.1]** В надписи на лохани Тана говорится: «Если обновись однажды, то обновляйся каждый день, и так день за днем».

«Лохань» — это лохань для мытья головы и купания.

«Надпись» — афоризм, выгравированный на этом сосуде как предупреждение самому себе.

«Если» (苟 *gou*) — это «если действительно» (誠 *чэн*).

Тан сравнивал очищение своего сердца от зла с отмыванием своего тела от грязи. Поэтому на своей лохани выгравировал надпись, гласящую, что если действительно сможешь однажды очиститься от замаранности застарелой грязью<sup>53</sup> и самообновиться, то следует, основываясь на уже обновленном, обновляться каждый день, и так день за днем без малейшего перерыва.

**[II, 2.2]** В «Указе Кан[-шу]» говорится: «Осуществляй обновление народа».

Вдохновлять и воодушевлять значит «осуществлять», что говорит о побуждении народа к самообновлению.

**[II, 2.3]** В «[Каноне] стихов» говорится: «Хотя Чжоу — старая держава, ее предопределение обновилось»<sup>54</sup>.

Это стихотворение «Вэнь-ван» из «Великих од» «[Канона] стихов», гласящее, что хотя Чжоу и старое государство, когда дело дошло до Вэнь-вана, он смог, обновив свою благодать, распространить ее на народ и первым сподобиться Небесного предопределения.

**[II, 2.4]** Поэтому благородный муж<sup>55</sup> везде использует свои способности до предела.

<sup>53</sup> См. примеч. 40.

<sup>54</sup> Цитата из «Ши цзина» (III, I, 1). Ср. пер. А.А.Штукина: Шицзин, 1987, с. 218, «Ода Вэнь-вану». В цитате речь идет о свержении правителем «удела» Чжоу династии Шан-Инь и установлении им в стране собственной династии Чжоу. «Обновление предопределения» (*мин вэй синь*) аналогично религиозной идее Нового завета и политической идее реформаторства, подразумевая теорию смены династии путем божественно-естественного переноса Небесного предопределения с утратившего его тирана на нового сына Неба — благого (добродетельного) государя.

<sup>55</sup> «Благородный муж» (*цзюнь цзы*) — одна из основополагающих конфуцианских категорий, выражающая идеал совершенной личности. Исходное значение *цзюнь цзы* — «сын правителя», поэтому его благородство может иметь и прямой смысл — высокородность и высокопоставленность. В тексте «Да сюэ» используются оба смысла этого термина — этический и социальный.

Как самообновление, так и обновление народа предполагают желание остановиться на совершенном добре.

*Вышеизложенное представляет собой вторую статью комментирующей части, разъясняющую обновление народа.*

### [Статья 3]

**[II, 3.1]** «[Канон] стихов» гласит: «Державный удел [площадью] в тысячу *ли* — вот, где останавливается народ»<sup>56</sup>.

Это стихотворение «Черная птица» из «Шанских гимнов» «[Канона] стихов».

«Державный удел» — это домен царствующей особы.

«Остановка» — это пребывание, [т.е. здесь] говорится, что у каждой вещи есть место, в котором она должна остановиться.

**[II, 3.2]** «[Канон] стихов» гласит: «Щебетунья-иволга останавливается на краю холма»<sup>57</sup>. Учитель [Конфуций] сказал: «Что касается остановки, то разве возможно, чтобы в знании того, где остановиться, человек уступал птице?»

Это стихотворение «Щебет» из «Малых од» «[Канона] стихов».

«Минь-мань» («щебет») — это птичьи звуки.

«Край холма» — лесистое высокогорье.

После [слов] «Учитель сказал» следует объяснение Конфуцием поэтических строк, гласящих, что человек должен знать то место, в котором следует остановиться.

**[II, 3.3]** «[Канон] стихов» гласит: «Глубок был государь Вэнь. О, как, непрерывно лучась [благодатью, он мог] с почтительной осторожностью остановиться!»<sup>58</sup>. В качестве правителя останавливался на гу-

<sup>56</sup> Цитата из «Ши цзина» (IV, V, 3: гимн «Черная птица», или «Ласточка»). Ср. пер. А.А.Штукина: Шицзин, 1987, с. 306, «Гимн царям Чэн Тану и У-дину»). *Ли* — мера длины около 500 м. Площадь «державного удела» — квадрат со стороной в 1000 *ли*.

<sup>57</sup> Цитата из «Ши цзина» (II, VIII, 6: ода «Щебет»). Ср. пер. А.А.Штукина: Шицзин, 1987, с. 214, «Песня о воине, изнемогшем в походе».

<sup>58</sup> Вторая цитата из «Оды Вэнь-вану» «Ши цзина» (III, I, 1). В конце приведенной цитаты стоит знак 止 *чжи*, который в тексте «Ши цзина» выступает в функции служебного местоимения 之 *чжи*. Автор «Да сюэ» исходил из иного понимания текста, считая иероглиф 止 *чжи* знаменательным словом со значением «остановка». Такая формально-лексическая трактовка, обусловленная стремлением фундаментализировать концепцию «остановки на совершенном добре» цитатами из канонических текстов, была закреплена Чжу Си и дальнейшей текстологической традицией, что в итоге сделало цитируемый стих в «Да сюэ» носителем нового смысла, отличного от оригинала в «Ши цзине».

манности, в качестве подданного останавливался на почтительной осторожности, в качестве сына останавливался на преданности родителям, в качестве отца останавливался на чадолубии, в общении с соотечественниками останавливался на благонадежности<sup>59</sup>.

Это стихотворение «Вэнь-ван» из «[Канона] стихов».

«Глубок» — несет мысль об исключительной значительности.

«О!» — междометие, выражающее восхищение.

«Непрерывно» — продолжаясь.

«Лучась» — светясь.

«С почтительной осторожностью остановиться» означает, что не имея непочтительной неосторожности умиротворяешься там, где останавливаешься. Приведенная цитата гласит, что остановки совершенномудрых людей не выходили за пределы совершенного добра. Я же следую их взглядам. Если изучающие вышеизложенное вникнут в его тончайшую сокровенную суть и, проводя аналогии, исчерпывающе исследуют несущественное, то относительно дел Поднебесной всегда будет знание того, где остановиться, и никогда не будет сомнений.

**[II, 3.4]** «[Канон] стихов» гласит: «Взгляни на излучины Ци. Зеленый бамбук в них пышно растет. Есть изящный благородный муж. Как будто резной, как будто шлифованный, как будто граненый, как будто полированный. Строгий и неприступный, величественный и славный. Есть изящный благородный муж. Он никогда не может быть забыт»<sup>60</sup>. «Как будто резной, как будто шлифованный» [означает] следование путем учения. «Как будто граненый, как будто полированный» [означает] самоусовершенствование. «Строгий и неприступный» [означает] опасливую осмотрительность. «Величественный и славный» [означает] внушительный вид. «Есть изящный благородный муж. Он никогда не может быть забыт» [означает] следование путем полной благодати и совершенного добра, что не может быть забыто народом.

<sup>59</sup> Всю фразу после цитаты из «Ши цзина» можно понимать как общее наставление («Правителю [надо] остановиться на гуманности» и т.д.), а не как описание поведения именно Вэнь-вана. Наш перевод слова 臣 *чэнь* («сановник, вельможа, министр») как «подданный» основан на том, что в данном случае *чэнь* выступает в стандартной позиции «правитель — подданный» (*цзюнь — чэнь*), как в знаменитом изречении Конфуция: «[Пусть будет] правитель правителем, подданный подданным, отец отцом, сын сыном» («Лунь юй», XII, 11). Хотя возможно, что в двух далее приводимых в «Да сюэ» цитатах (II, 10.14; II, 10.22) иероглиф *чэнь* употреблен в значении «сановник», мы, стремясь к унификации перевода основных терминов, и там использовали слово «подданный», выражающее более общее понятие и вполне соответствующее контексту.

<sup>60</sup> Цитата из «Ши цзина» (I, V, 1: «Ци юй», или «Излучины Ци»). Ср. пер. А.А.Штукина: Шцизин, 1987, с. 58, «У меня есть милый».

Это стихотворение «Излучины Ци» из «Нравов [царства] Вэй» «[Канона стихов]»<sup>61</sup>.

Ци — название реки<sup>62</sup>.

«Излучины» — это изгибы.

[Сочетание] 猗猗 («пышно растет») передает образ прекрасного изобилия. Это расцвет.

«Изящный» (斐 *фэй*) — передает образ культурной [изысканности] (文 *вэнь*).

«Резной» — отделанный ножом и пилой, «граненый» — отделанный молотком и зубилом, все это выкраивание вещи для придания совершенной формы ее материи. «Шлифованный» — отделанный напильником и рубанком. «Полированный» — отделанный песком и камнем. Все это обработка (治 *чжи*) вещи для придания ей скользящей гладкости. Обрабатывающий нефрит и рог попеременно режет и шлифует их. Обрабатывающий нефрит и камень попеременно гранит и полирует их. Все это говорит о том, что в обработке есть своя последовательность, постепенно приводящая к высшей утонченности.

«Строгий» — передает образ суровости и тщательности.

«Неприступный» — передает образ величественности и решительности.

«Величественный и славный» — передает образ знаменитости и торжественности.

«Забывать» — это обеспамятовать.

«Следовать путем» (道 *дао*) — это «говорить»<sup>63</sup>.

«Учение» означает дело преподавания и заучивания, дискутирования и обсуждения.

«Самоусовершенствование» — это труд по проверке и воспитанию самого себя.

<sup>61</sup> «Нравы [царства] Вэй» — пятая часть первого раздела «Ши цзина».

<sup>62</sup> Река Ци протекала в древнем царстве Вэй (современная провинция Хэнань).

<sup>63</sup> С глагольным значением «говорить» у *дао* включающее его предложение утрачивает параллелизм с тремя построенными по той же грамматической модели последующими предложениями, приобретает вид: «[Стих] „Как будто резной, как будто шлифованный“ говорит об учении (道學 *дао сюэ*)». Однако сочетание *дао сюэ* в неоконфуцианстве играло особую роль и даже стало его терминологическим обозначением как «учение о Пути». Согласно наиболее авторитетному на Западе историку китайской философии Фэн Юланю (1895–1990), «неоконфуцианство развивало идеалистическое направление раннего конфуцианства, а особенно мистические тенденции Мэн-цзы. Вот почему их школу называли *Дао сюэ цзя*, а их философию *дао сюэ*, т.е. „учение о дао“, или „учение об истине“» (Фэн Юлань. Краткая история китайской философии. СПб., 1998, с. 290). Поэтому в конце XII в., когда *дао сюэ* становилось официальным наименованием неоконфуцианства, сужение его значения в «Да сюэ» до одной из форм внутреннего развития личности («следование путем учения», «путь учения», букв. «*дао* учения») могло быть сочтено Чжу Си неуместным и побудило его трактовать здесь *дао сюэ* как «говорит об учении».

«Опасливая осмотрительность» — это страх и трепет.

«Внушительный» — можно [сказать: внушающий] благоговение<sup>64</sup>.

«Вид» — можно [сказать:] образ.

Процитированы и растолкованы стихи, дабы высветлить «остановку на совершенном добре» того, кто «высветлил светлую благодать». «Следование путем учения»/«сказанное об учении»<sup>65</sup> и «самоусовершенствование» говорят о предпосылках, благодаря которым он достиг этого. «Опасливая осмотрительность» и «внушительный вид» говорят о расцвете его характера (德 *дэ*) и манер, внешности и нутра. В заключении отмечается его подлинность (實 *ши*) и выражается восхищение им.

**[II, 3.5]** «[Канон] стихов» гласит: «О! прежние государи незабвенны»<sup>66</sup>. Благородный муж почитает почитавшееся ими<sup>67</sup> и сродняется с родственным им. Ничтожный человек<sup>68</sup> радуется их радостями и пользуется их пользой. Поэтому и после ухода из мира<sup>69</sup> [они] незабвенны.

Это стихотворение «Доблестные и культурные» из «Чжоуских гимнов» «[Канона] стихов».

<sup>64</sup> «Благоговение» (*вэй*) — обозначение чувства, сочетающего в себе почтение и страх (ср. страх божий). Согласно Конфуцию, «благородный муж в трех [случаях] испытывает благоговение: благоговение перед небесным предопределением, благоговение перед великими людьми и благоговение перед словами совершенномудрых людей» («Лунь юй», XVI, 8).

<sup>65</sup> См. примеч. 63.

<sup>66</sup> Цитата из «Ши цзина» (IV, I, 4: гимн «Ле вэнь» — «Доблестные и культурные», или «Блистательные и добродетельные»). Ср. пер. А.А.Штукина: ШИЦЗИН, 1987, с. 281, «Вы, князья просвещенные». Само название этого гимна содержит указание на военную доблесть (*ле*) и гражданскую добродетель (*вэнь*), т.е. фундаментальную оппозицию, представленную именами У-вана (Воинственного государя) и Вэнь-вана (Культурного государя).

<sup>67</sup> Принцип «почитания почтенного» (*сянь сянь*) был выдвинут Конфуцием и включен им в понятие учености (*сюэ*) («Лунь юй», I, 7), что сделало появление этого принципа в «Великом учении» необходимым. Аналогичный принцип «возвышения почтенного» (*шан сянь*) был развит моистами, и в «Мо-цзы» ему специально посвящены три главы.

<sup>68</sup> «Ничтожный человек» (*сяо жэнь*) — стандартный антоним «благородного мужа» со смысловой амплитудой от резко отрицательного «низменного ничтожества», «мизеральной посредственности» до нейтрального «маленького человека», «простоплдина», что и отражено Чжу Си в прямом отождествлении «ничтожных людей» с «народом последующих [веков]».

<sup>69</sup> По мнению А.М.Карапетьянца, выражение *мо ши* («после ухода из мира») здесь можно понимать и в значении «до скончания века». В пользу принятого нами стандартного перевода свидетельствует близкое по смыслу изречение Конфуция, в котором присутствует данное выражение: «Для благородного мужа мучительно, что после ухода из мира [его] имя будет безвестно в нем» («Лунь юй», XV, 19/20), а также толкование Кун Инда: «Скончались и почил в веках, но их благодать незабвенна» (Ши сань цзин, т. 26, с. 2348) и согласный с ним комментарий Чжу Си (см. ниже в переводе).



«О!» – восклицание.

«Прежними государями» названы Вэнь-ван и У-ван.

«Благородными мужами» названы последующие почтенные и последующие государи.

«Ничтожными людьми» назван народ последующих [веков].

Здесь говорится, что «остановка на совершенном добре» «прежних государей», благодаря этому «обновлявших народ», способна привести к тому, чтобы в Поднебесной последующих веков не было ни одной вещи, не достигшей своего места, почему и «после [их] ухода из мира» люди с восхищением вспоминают о них и с течением времени [они] все равно «незабвенны».

Последние два параграфа преисполнены сетований по поводу праздности и распушенности, их смысл глубок и далекоидущ, так что следует в них досконально вникать.

*Вышеизложенное представляет собой третью статью комментирующей части, разъясняющую «остановку на совершенном добре».*

Содержащееся в этой статье от цитаты из «Ислучин Ци» и ниже в старом оригинале ошибочно располагалось после статьи о делании помыслов искренними.

#### [Статья 4]

[II, 4] Учитель [Конфуций] говорил: «В слушании тяжб я подобен другим людям. Но надо, чтобы тяжб не было»<sup>70</sup>. [При таком подходе] не имеющему чувственных данных<sup>71</sup> не удастся исчерпывающе [доказать] свои высказывания и волей народа овладеет великое благоговение. Это называется «знанием корня».

«Подобен [другим] людям» — это не отличается от [других] людей.

«Чувственные данные» — это подлинность.

Цитируются слова Учителя [Конфуция] и говорится, что совершенно-мудрый человек способен сделать так, чтобы не имеющий подлинных [свидетельств] человек не осмеливался исчерпывающе [доказывать] свои пустые и лживые высказывания. Ведь если я уже осветлил свою светлую благодать, само собой становится возможным покорить благоговением

<sup>70</sup> «Лунь юй», XII, 13.

<sup>71</sup> В силу амбивалентной субъект-объектной семантики иероглифа *цин* («чувственность») выражение «не имеющий чувственных данных» (無情者 у *цин* чжэ) может обозначать как бесчувственного (тут — бессовестного сутягу), так и того, кто не обладает чувственными свидетельствами, т.е. подлинными доказательствами (см. комментарий Чжу Си). Ср. также высказывание Конфуция: «Если верхи любят благонадежность, то в народе нет осмеливающихся не проявлять [соответствующее] чувство (вар.: не использовать чувственные данные, 不用情 бу юн цин)» («Лунь юй», XIII, 4).

сердце и волю народа. Поэтому естественным образом дело не доходит даже до слушания тяжб. Глядя на эти слова, можно узнать предшествующее и последующее в корне и верхушке.

*Вышеизложенное представляет собой четвертую статью комментирующей части, разъясняющую «корень» и «верхушку».*

### [Статья 5]

[II, 5.1] Это называется «знанием корня».

Чэн-цзы сказал: «Это лишний текст»<sup>72</sup>.

[II, 5.2] Это называется «совершенством знания»<sup>73</sup>.

Перед этой фразой, видимо, был утраченный текст, а она всего лишь его заключение.

*Вышеизложенное представляет собой пятую статью комментирующей части, вероятно разъясняющую смысл «выверения вещей» и «доведения знания до конца», но ныне исчезнувшую.*

Старый оригинал этой статьи связан с нижеследующей статьей, но был ошибочно перемещен после текста канонической части.

*На досуге осмелился, исходя из мысли Чэн-цзы, дополнить ее следующим: Сказанное «доведение знания до конца состоит в выверении вещей» говорит о том, что, желая довести до конца мое знание, [я должен] обратиться к вещам и до истощения [исследовать] их принципы. Ведь среди душ (靈 лин), находящихся в человеческих сердцах, нет не имеющих знания, и среди вещей, находящихся в Поднебесной, нет не имеющих принципа. Только если в принципах есть нечто, не [исследованное] до истощения, то и в соответствующем знании есть нечто неисчерпанное. Поэтому, согласно «Великому учению», начиная обучение, необходимо побудить учащегося обратиться к вещам всей Поднебесной и непременно, следуя уже познанным принципам, по нарастающей [исследовать] их до истощения, чтобы в конце концов добраться до их предела. Если долго использовать силы (用力 юн ли), то однажды внезапно*

<sup>72</sup> Фразой «Это называется знанием корня» завершается ст. 4. В связи с ее дублированием здесь Чжу Си сослался на Чэн И. Однако высказывание Чэн И («Четыре иероглифа лишние») относится как раз к первой (II, 4) из повторяющихся фраз (Чэн-ши цзин шо. — Эр Чэн цюань шу, с.458).

<sup>73</sup> С местоположением этого пассажа (II, 5.2) связана основная полемика вокруг архитектоники и интерпретации «Да сюэ». В «древнем оригинале» (у Чжэн Сюаня) он следует сразу после канонической части и поэтому может быть признан характеризующим самоусовершенствование (*сю шэнь*, букв. «усовершенствование [собственной] личности»). В результате перекомпоновки текста, осуществленной Чжу Си, данный пассаж в качестве параграфа II, 5.2 стал относиться к описанию «выверения вещей».

наступит прозрение и все во множестве вещей — внешнее и внутреннее, тонкое и грубое — окажется постигнуто, а в целостной сущности (體 *ти*) и великом использовании (用 *юн*) моего сердца не будет ничего не высветленного. Это называется «выверенностью вещей». Это называется «совершенством знания».

### [Статья 6]

[II, 6.1] То, что называется «сделать искренними свои помыслы», [означает] недопущение самообмана. Подобно ненависти к гадкой вони, подобно любви к прелестной красе<sup>74</sup>. Это называется самоудовлетворением. Поэтому благородному мужу необходимо быть бдительным наедине с собой<sup>75</sup>.

«Сделать свои помыслы искренними» — это голова «самоусовершенствования».

«Недопущение» — запретительное слово.

«Самообман» означает знание того, как свершить добро, чтобы устранить зло, при котором, однако, в проявлениях сердца еще присутствует неподлинность.

«Удовлетворение» — это довольство и достаточность.

«Наедине» означает место, о котором не знает никто другой и о котором знаешь только ты один.

[Здесь] говорится о том, что если желающий самоусовершенствования знает, как свершить добро, чтобы устранить свое зло, то с неременной подлинностью использует свои силы и пресекает свой самообман. Стремление к тому, чтобы ненависть ко злу была «подобна ненависти к гадкой вони», а любовь к добру была «подобна любви к прелестной красе», всегда предполагает нацеленность на полное устранение первого и обязательное достижение второго, приводящую к довольству и достаточности в самом себе, но не допускает напрасное и нерадивое стяжание внешнего и пере-

<sup>74</sup> «Ненависть к гадкой вони» (惡惡臭 э э чоу) и «любовь к прелестной красе» (好好色 хао хао сэ) — образы произвольных («искренних» — 誠 чэн) чувственно-интуитивных побуждений человека, которым он должен следовать, согласно «Да сюэ». Конфуций утверждал, что «еще не видел любви к благодати, подобной любви к красе» («Лунь юй», IX, 17/18; XV, 12/13). Здесь же выражена вера в достижимость такого подобия, очевидно основанная на тезисе Мэн-цзы о врожденной доброте человеческой природы, в подтверждение которого он ссылаясь на соответствующие произвольные чувственно-интуитивные реакции, например страх и сострадание при виде падающего в колодезь ребенка («Мэн-цзы», II A, 6; VI A, 6).

<sup>75</sup> «Быть бдительным наедине [с собой]», или «остерегаться [собственной] обособленности» (шэнь ду) — конфуцианская характеристика позиции благородного мужа, отмеченная также в § 1 «Чжун юна».

кладывание заботы на [других] людей. Ведь собственная подлинность и неподлинность недоступны знанию другим человеком и известны только наедине с самим собой, поэтому тут необходимо быть осмотрительным, дабы вникать в свои исходные импульсы.

**[II, 6.2]** Ничтожный человек, пребывая в праздности и совершая недоброе, доходит до чего угодно. Увидев благородного мужа, он, томясь, скрывает свою недоброту и представляется добрым. Когда другие люди смотрят на него, сам он словно видит свое нутро<sup>76</sup>. Так что проку [в такой показухе]? Об этом сказано: искренности внутри соответствует телесная форма снаружи<sup>77</sup>. Поэтому благородному мужу необходимо быть бдительным наедине с собой.

«Пребывать в праздности» — это находиться наедине [с собой] (ду).

«Томление» представляет образ размягчающей и расслабляющей замкнутости.

Здесь говорится о том, что ничтожный человек тайно (陰 *инь*) совершает недоброе, а явно (陽 *ян*) желает скрыть это, следовательно, не может не знать, что добро должно быть совершаемо, а зло — устраняемо, однако не способен подлинно использовать свои силы к достижению этого. [Он] желает скрыть свое зло, но в итоге [ему] не удастся скрыть, желает притворно совершать добро, но в итоге [ему] не удастся обмануть, так какой же во всем этом прок?! Поэтому благородный муж делает упор на осторожность и «необходимую бдительность наедине с собой».

**[II, 6.3]** Учитель Цзэн говорил: «Когда на тебя смотрят десять глаз и указывают десять рук — это страшит!».

Эта цитата предназначена высветлить смысл предыдущего текста и говорит о том, что даже в глубоком уединении (ду) невозможно скрыть свое добро и зло. Воистину это достойно благоговения.

**[II, 6.4]** Богатство украшает<sup>78</sup> дом, благодать украшает личность. Когда сердце широко, тело дородно<sup>79</sup>. Поэтому благородному мужу необходимо сделать искренними свои помыслы.

<sup>76</sup> «Нутро» (肺肝 *фэй гань*) — букв. «легкие и печень», в переносном смысле — «замысли и намерения».

<sup>77</sup> Эта идея, близкая к афоризму Эпихарма (VI–V вв. до н.э.): «Коли дух твой чист — и тело твое целиком чисто» (В 26. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М., 1989, с. 264), — выражена и в других памятниках древнекитайской философии, например в «Гуань-цзы»: «Когда сердце целостно внутри, телесная форма целостна снаружи» (Чжу цзы цзи чэн. Т. 5. Пекин, 1956, с. 271). См. также: «Мэн-цзы» (VII А, 21).

<sup>78</sup> «Украшает» (潤 *жунь*) — букв. «увлажняет», можно понимать и как «питает», «улучшает», «мелиорирует».

<sup>79</sup> Вариант перевода: «Когда сердце спокойно, тело здорово».

«Дородность» — это спокойствие и безмятежность.

[Здесь] говорится о том, что богатство дает способность украшать дом, а благодать дает способность украшать личность. Поэтому когда сердцу нечего стыдиться, оно широко и велико, милосердно и справедливо, а тело постоянно пребывает в безмятежности и благоденствии. Таково украшение личности благодатью. Ведь подобным образом добро осуществляется внутри, а оформляется снаружи. Так что вновь говорится об этом, дабы все связать воедино.

*Вышеизложенное представляет собой шестую статью комментирующей части, разъясняющую «делание помыслов искренними».*

В канонической части сказано: «Желавшие сделать искренними свои помыслы предварительно доводили до конца свое знание»<sup>80</sup>. Там же сказано: «За совершенством знания следует искренность помыслов»<sup>81</sup>. Ведь если высветление сущности сердца еще не будет исчерпывающим, то в проявляемом им обязательно будет присутствовать неспособность подлинно использовать свои силы и небрежность, приводящая к самообману. Так, если некто сам и высветляет, но без должного усердия, то высветляемое им не становится его собственной принадлежностью и не получает возможности образовать основу для продвижения благодати.

Поэтому направленность данной статьи, безусловно, состоит в продолжении предыдущей и ее доскональном раскрытии, после чего возникает возможность узреть начало и конец использования своих сил и уберечь эту последовательность от беспорядка, а [ее] результаты от утрат, как там и сказано.

## **[Статья 7]**

**[II, 7.1]** Сказанное: «Усовершенствование своей личности состоит в выправлении своего сердца» — [означает следующее]. Если личность рассержена и разгневана, то для нее недостижимо выправление. Если испугана и утрачена, то для нее недостижимо выправление. Если прельщена и обрадована, то для нее недостижимо выправление. Если опечалена и огорчена, то для нее недостижимо выправление.

Чэн-цзы сказал: «Во [фразе] о личности вместо [слова] „личность“ должно стоять „сердце“».

«Рассерженность и разгневанность» — это сердитость.

Ведь все указанные четыре [состояния происходят от] использования сердца, чего человек не способен быть лишенным. Однако если, имея их, однажды окажешься не способен разбираться [в них], то придут в движение

<sup>80</sup> «Да сюэ», I, 1.4.

<sup>81</sup> Там же, I, 1.5.

страсти (欲 *юй*) и возобладают эмоции (情 *цин*), а тогда действия (行 *син*) при этом использовании, пожалуй, не смогут не утратить своей выправленности.

**[II, 7.2]** Без участия сердца смотришь — и не видишь, слушаешь — и не слышишь, ешь — и не чувствуешь вкуса.

Если сердце не сохраняется, то нечем сдерживать свою личность, поэтому благородный муж обязательно тут разбирается и почтительно осторожен, дабы выпрямлять это<sup>82</sup>, после чего такое сердце постоянно сохраняется, а в личности нет не усовершенствуемого.

**[II, 7.3]** Об этом сказано: «Усовершенствование [собственной] личности состоит в выправлении своего сердца».

*Вышеуказанное представляет собой седьмую статью комментирующей части, разъясняющую «выправление сердца» и «усовершенствование личности».*

Здесь также продолжена предыдущая статья, для того чтобы дать зачин последующей.

Ведь когда помыслы искренни, тогда поистине отсутствует зло и подлинно присутствует добро, благодаря чему можно сохранять это сердце, дабы сдерживать свою личность. Однако, пожалуй, если только знать, как сделать искренними помыслы, но не мочь досконально разобраться в сохранности или несохранности этого сердца, то опять-таки нечем будет выпрямлять внутреннее<sup>83</sup> и усовершенствовать личность.

Отсюда и ниже старый текст [«Великого учения»] везде правилен.

## **[Статья 8]**

**[II, 8.1]** Сказанное: «Выравнивание своей семьи состоит в усовершенствовании своей личности» — [означает следующее]. Человек в родственности и любви пристрастен, в презрении и ненависти пристрастен, в благоговейном трепете и почтительной осторожности пристрастен, в печали и жалости пристрастен, в надменности и лени пристрастен. Поэтому мало в Поднебесной таких, кто, любя, признает плохое в любимом и, ненавидя, признает красивое в ненавидимом.

Под «человеком» понимаются многие люди.

«Пристрастность» подобна однобокости.

Эти пять [отношений] имеют в основе человека соответствующие предпосылки. Однако обычные люди пускают свои эмоции на самотек и не

<sup>82</sup> Парафраз формулы «Чжоу и» (гексаграмма № 2, комментарий «Вэнь янь»): «Благородный муж почтительно осторожен, дабы выпрямлять (чжи) внутреннее».

<sup>83</sup> Повторная реминисценция формулы «Чжоу и», см. предыдущее примеч.

контролируют их, в результате чего обязательно впадают в однобокость и личность не усовершенствуется.

**[II, 8.2]** Поэтому в пословице говорится: «Среди людей нет признающих недостатки своих детей и нет признающих богатство своих всходов».

«Пословица» — это простонародное речение.

Самозабвенно любящий не просветлен, жадно стяжающий ненасытен, по этой причине однобокость приносит вред и семья из-за этого не выравнивается.

**[II, 8.3]** Об этом сказано: «Если собственная личность не усовершенствована, то невозможно выравнивать свою семью».

*Вышеизложенное представляет собой восьмую статью комментирующей части, разъясняющую «усовершенствование личности» и «выравнивание семьи».*

### **[Статья 9]**

**[II, 9.1]** Сказанное: «Прежде чем упорядочить государство, необходимо выравнивать свою семью» — [означает следующее]. Не существует таких, кто, не умея научить собственную семью, был бы способен научить других людей. Поэтому благородный муж, не покидая своей семьи, осуществляет научение в государстве. Преданность родителям есть то, чем служат правителю. Братская любовь есть то, чем служат старшим. Чадолюбие есть то, чем повелевают массами.

Если личность усовершенствована, то и семья может быть научаема (*цзяо*). Преданность родителям, братская любовь и чадолюбие суть то, чем усовершенствуется личность и научается семья. Так что путь (*дао*), следуя которому в государстве служат правителю, служат старшим и повелевают массами, не выходит за пределы этого. Поэтому семья выравнивается вверху, а обучение формируется внизу.

**[II, 9.2]** В «Указе Кан[-шу]» говорится: «Как будто оберегаешь младенца»<sup>84</sup>. Если сердце искренне стремится к чему-то, то, даже не достигая цели, не уходит от нее далеко. Еще не бывало, чтобы сначала учились пестовать детей, а потом выходили замуж.

---

<sup>84</sup> Цитата из гл. 29/37 «Шу цзина» (Ши сань цзин, т. 4, с.485).

Здесь цитируется и разъясняется «[Канон] писаний», а также высветляется основа становления обучения, не требующая насильственных действий, но состоящая в знании его начал и их расширяющем развитии.

**[II, 9.3]** Одна семья гуманна — и в целом государстве процветает гуманность. Одна семья уступчива — и в целом государстве процветает уступчивость. Один человек алчен и преступен — и в целом государстве творится смута. Такова тут движущая пружина. Об этом сказано: «Одно слово портит дело<sup>85</sup>, один человек упрочивает государство».

«Одним человеком» назван правитель.

«Движущая пружина» — то, из чего исходит движение.

«Портить» — это терпеть неудачу.

Здесь говорится о том, что обучение формируется заслугами перед государством.

**[II, 9.4]** Яо и Шунь руководили Поднебесной посредством гуманности, и народ следовал этому. Цзе и Чжоу руководили Поднебесной посредством жестокости, и народ следовал этому. Их приказы стали противоречить тому, что они любили, и народ не последовал им. Поэтому благородный муж требует от [других] людей только то, чем обладает сам, и порицает в [других] людях только то, чего не имеет сам. Еще не бывало, чтобы не хранящий в себе лично [эту] взаимность<sup>86</sup> был способен внушить ее [другим] людям.

Здесь опять нашли продолжение слова предыдущего текста об «одном человеке, упрочивающем государство». Имеешь добро в себе — можешь нести добро [другим] людям. Не имеешь зла в себе — можешь исправлять зло [других] людей. Все это предполагает отталкивание от самого себя (推己 туй чжи) для достижения [другого] человека и называется взаимностью. В противном случае «приказы становятся противоречащими тому, что любимо, и народ не следует им».

«Внушить» — это просветить.

**[II, 9.5]** Поэтому упорядочивание государства состоит в выравнивании своей семьи.

Обобщение предыдущего текста.

<sup>85</sup> Ср. тезис Конфуция из концепции «выправления имен» (чжэнь мин): «Если слова не соответственны, то дела не совершаются» («Лунь юй», XIII, 3).

<sup>86</sup> Выраженное здесь «золотое правило» морали обозначается в конфуцианстве термином 恕 шу («взаимность»). Конфуций называл «взаимность» всепронизывающим стержнем своего учения, «единым словом», которым можно руководствоваться всю жизнь («Лунь юй», IV, 15; V, 11/12; VI, 28/29; XII, 2; XIII, 13; XIV, 34; XV, 20/21, 23/24; «Мэн-цзы», IV A, 9; «Чжун юн», § 13).



**[II, 9.6]** «[Канон] стихов» гласит: «Древо персика молодо и прекрасно. Его листва пышна и густа. Сия девушка входит в дом мужа. Быть ей в ладу с домочадцами в своей [новой] семье»<sup>87</sup>. [Сначала надо быть] в ладу с домочадцами в своей семье, а уж потом можно научать людей в государстве.

Это стихотворение «Древо персика молодо и прекрасно» из «Чжоуского юга» «[Канона] стихов».

«Молод и прекрасен» — образ молодости и привлекательности.

«Пышен и густ» — образ красоты и изобилия, означающий процветание.

«Сия девушка» — подобно словам «эта девушка», здесь имеется в виду выход девушки замуж. Замужняя, именуемая находящейся в браке, названа «входящей в дом мужа».

«Быть в ладу» — подобно доброму отношению.

**[II, 9.7]** «[Канон] стихов» гласит: «В ладу со старшими братьями, в ладу с младшими братьями»<sup>88</sup>. [Сначала надо быть] в ладу со старшими и младшими братьями, а уже потом научать людей в государстве.

Это стихотворение «Высока полынь» из «Малых од» «[Канона] стихов».

**[II, 9.8]** «[Канон] стихов» гласит: «Вид его без изъянов. Выправил [он] государства [всех] четырех [стран света]»<sup>89</sup>. С достойного быть примером в качестве отца и сына, старшего и младшего брата народ берет пример.

Это стихотворение «Горлица» из «Нравов [царства] Цао» «[Канона] стихов».

«Изъян» — это недостаток.

**[II, 9.9]** Об этом сказано: «Упорядочение государства состоит в выравнивании своей семьи».

Все эти три цитаты из «[Канона] стихов» приведены для воспевания дел, описанных в предыдущем тексте, а также для установления между ними такого рода связи. Их вкус глубок и стоек, и следует погружаться в них с головой.

<sup>87</sup> Цитата из «Ши цзина» (I, I, 6: «Древо персика молодо и прекрасно»). См. пер. А.А.Штукина: Шицзин, 1987, с. 27, «Песнь о невесте».

<sup>88</sup> Цитата из «Ши цзина» (II, II, 9: «Высока полынь»). См. пер. А.А.Штукина: Шицзин, 1987, с. 141, «Высоко полынь возросла».

<sup>89</sup> Цитата из «Ши цзина» (I, XIV, 3: «Горлица»). См. пер. А.А.Штукина: Шицзин, 1987, с. 116, «На той шелковице голубка сидит». В стихотворении речь идет о благородном муже (правителе).

*Вышеизложенное представляет собой девятую статью комментирующей части, разъясняющую «выравнивание семьи» и «упорядочение государства».*

### **[Статья 10]**

**[II, 10.1]** Сказанное: «Уравновешивание Поднебесной состоит в упорядочении своего государства» — [означает следующее]. Когда верхи подобающе относятся к старым, в народе процветает преданность родителям. Когда верхи подобающе относятся к старшим, в народе процветает братская любовь. Когда верхи жалеют сирот, народ не отворачивается [от них]. Поэтому у благородного мужа есть точно вымеренный<sup>90</sup> Путь.

«Отворачиваться» — то же самое, что повернуться спиной.

«Подобающе относиться к старым» означает «подобающе относиться к собственным старикам»<sup>91</sup>.

«Процветание» говорит о волнующем и воодушевляющем.

«Сирота» — ребенок без отца.

«Вымеривание» — установление размера.

«Угломер» — то, чем определяется квадрат.

Эти три высказывания [о верхах и народе] говорят о том, что за действием вверху результат внизу следует быстрее, чем тень или эхо. Вот что называется «семья выравнена и государство упорядочено». Можно также увидеть то, что объединяет сердца людей и не позволяет ни одному человеку не быть охваченным этим. Поэтому благородный муж обязательно должен следовать этому объединяющему началу и распространять его на установление размера вещей, чтобы все между мною и другими достигало желанной доли, тогда верх, низ и четыре стороны станут ровными и равными, нормальными и правильными, а Поднебесная уравновесится.

**[II, 10.2]** То, что ненавистно верхам, нельзя использовать в руководстве низами; то, что ненавистно низам, нельзя использовать в служении верхам; то, что ненавистно в предыдущем, нельзя использовать в проведении последующего; то, что ненавистно в последующем, нельзя использовать в следовании предыдущему; то, что ненавистно в правом, нельзя использовать в обращении с левым; то, что ненавистно в левом,

<sup>90</sup> В определение «точно вымеренный» входит иероглиф 矩 *цзюй*, конкретное значение которого — «угломер», а более общее — «норма, правило, мера». Высшее состояние собственного развития Конфуций описал следующими словами: «В семьдесят лет следовал желаниям [своего] сердца и [при этом] не нарушал меры (*цзюй*)» («Лунь юй», II, 4).

<sup>91</sup> «Подобающе относиться к собственным старикам» (*лао у лао*) — цитата из «Мэн-цзы» (I A, 7).

нельзя использовать в обращении с правым, — [все] это называется «точно вымеренным Путем»<sup>92</sup>.

Здесь вновь раскрывается смысл двух иероглифов из предыдущего текста — «точно вымеренный». Если я не желаю, чтобы верхи были неблагопристойны ко мне, то обязан той же мерой мерить сердца низов и также не сметь быть неблагопристойным в повелевании ими. Если я не желаю, чтобы низы были неверны мне, то обязан той же мерой мерить сердца верхов и также не сметь быть неверным в служении им. Если в отношении предыдущего и последующего, левого и правого не иметь ничего иного, то личность в любом положении — будь оно верхним, нижним или находящимся в четырех сторонах, длинным или коротким, широким или узким, тем или иным — сохранит единство и избежит отклонений от нормы. Когда другие будут одинаково иметь это сердце и воодушевляться им, неужели найдется хоть один человек, не охваченный этим! Управляемое — сплочено (*юэ*), а достигаемое — широко, таков главный путь (*дао*) уравнивания Поднебесной. Поэтому все выраженные в статье мысли отсюда исходят и это развивают.

**[II, 10.3]** «[Канон] стихов» гласит: «О, несущий радость благородный муж — отец и мать народа»<sup>93</sup>. Любить то, что любит народ, и ненавидеть то, что он ненавидит, — это называется «быть отцом и матерью народа».

Это стихотворение «На южной горе осока» из «Малых од» «[Канона] стихов».

Здесь говорится о том, что при способности точно вымерять и относиться к народному сердцу как к своему собственному будешь любить народ как дитя, а народ тебя будет любить как отца и мать<sup>94</sup>.

**[II, 10.4]** «[Канон] стихов» гласит: «Неприступны те Южные горы. Круты их скалистые отроги. Достославный наставник Инь — весь народ взирает на тебя»<sup>95</sup>. Владеющему государством непозволительно не быть бдительным. Если будет пристрастен, Поднебесная казнит [его]!

<sup>92</sup> «Точно вымеренный Путь» представляет собой не что иное, как принцип «взаимности», предельно обобщенный и подчеркнуто распространенный на сферу межклассовых и межсословных отношений.

<sup>93</sup> Цитата из «Ши цзина» (II, II, 7: «На южной горе осока»). См. пер. А.А.Штукина: Шицзин, 1987, с. 140, «Славословие гостям».

<sup>94</sup> Выраженный в «Ши цзине» поэтический образ правителя как «отца и матери народа» получил философское развитие в «Мэн-цзы» (I Б, 7).

<sup>95</sup> Цитата из «Ши цзина» (II, IV, 7: «Неприступны те Южные горы»). См. пер. А.А.Штукина: Шицзин, 1987, с. 158, «Ода благородного Цзя Фу, обличающего царя и царского наставника Иня». Согласно традиционным комментариям, наставник Инь —

Это стихотворение «Неприступны те Южные горы» из «Малых од» «[Канона] стихов».

«Неприступность» — образ недоступно высокого и великого.

Наставник Инь — это наставник императора [при династии] Чжоу господин Инь.

«Пристрастность» — это однобокость.

Здесь говорится о том, что пребывающему наверху, на которого народ взирает снизу, непозволительно не быть осмотрительным. Если без способности точно вымерять [он будет] любить и ненавидеть, предаваясь только собственной однобокости, то «[такая] личность будет убита и [ее] государство погибнет»<sup>96</sup>, что обернется великими смертями в Поднебесной.

**[II, 10.5]** «[Канон] стихов» гласит: «[Династия] Инь, еще не потеряв [своих] приверженцев, была способна соответствовать Верховному владыке. Следует видеть предостережение в [судьбе] Инь. Не легконосно возвышенное предопределение»<sup>97</sup>. Сказанное означает, что, если обретишь [поддержку] масс, то обретишь государство, а если утратишь [поддержку] масс, то утратишь государство.

Это стихотворение «Вэнь-ван» из «[Канона] стихов».

«Приверженцы» — это массы.

«Соответствовать Верховному владыке» говорит о правителе Поднебесной, который подходит для Верховного владыки.

«Видеть предостережение» — это всматриваться.

«Возвышенное» — это великое.

«Не легконосно» говорит о трудности сбережения.

«Сказанное означает» (*dao*) — это «говорит».

главный министр при дворе чжоуского Ю-вана (правил в 781–771 гг. до н.э.). Лишь знание всей оды с ее обличительным пафосом, совершенно не явствующим из приведенного зачина, могущего сойти за панегирик, делает понятным построенное на этой цитате рассуждение «Да сюэ».

<sup>96</sup> «[Такая] личность будет убита, и [ее] государство погибнет» — цитата из «Мэн-цзы» (IV A, 2), где подобным образом описан результат негуманного пути правления, основанного на жестоком угнетении народа.

<sup>97</sup> Цитата из «Ши цзина» (III, I, 1: «Вэнь-ван»). См. пер. А.А.Штукина: Шицзин, 1987, с. 219. Верховный владыка (*шан ди*) — обожествленный Первопредок. Слово «соответствие» (*лэй*) Чжэн Сюань трактовал как то, что Небо (местопребывание Верховного владыки, отождествленное с ним при династии Чжоу) принимало жертвы от государей Инь до воцарения последнего из них — Чжоу (Ши сань цзин, т. 26, с. 2352), а Чжу Си — более абстрактно — как согласие между Верховным владыкой и предстоящим пред ним государем.

Процитированные стихи и слова после них предназначены связать воедино мысли двух параграфов предыдущего текста. Если владеющий Поднебесной способен сохранить это сердце и не утратить, тогда то, с помощью чего он точно вымеряет и соединяется с народом в общих желаниях, само не может прекратиться.

**[II, 10.6]** Поэтому благородный муж прежде всего бдительно относится к [своей] благодати. Обладая благодатью, обладаешь людьми. Обладая людьми, обладаешь почвой<sup>98</sup>. Обладая почвой, обладаешь богатством. Обладая богатством, обладаешь [его] использованием.

«Прежде всего бдительно относится к [своей] благодати» — это говорится в продолжение сказанного в предыдущем тексте о «непозволительности не быть бдительным»<sup>99</sup>.

«Благодать» есть то, что называется «светлой благодатью».

«Обладанием людьми» называется «обретение [поддержки] масс»<sup>100</sup>.

«Обладанием почвой» называется «обретение государства»<sup>101</sup>.

Если же обладаешь государством, то не беспокоись об отсутствии богатства и [его] использования.

**[II, 10.7]** Благодать — корень, богатство — верхушка.

О корне говорится в предыдущем тексте.

**[II, 10.8]** Если корень считается второстепенным, а верхушка — первостепенной<sup>102</sup>, то [правитель] состязается с народом и потакает захватам.

Когда правящий людьми считает, что благодать второстепенна, а богатство первостепенно, тогда он вступает в борьбу со своим народом и производит это, проповедуя грабительские захваты. Поскольку богатство составляет общее желание людей, при неспособности [правителя] точно вымерять и желанием все прибирать к рукам народ также поднимается на борьбу за его захват.

**[II, 10.9]** Поэтому, когда богатства собираются [у правителя], народ расходится [от него], а когда богатства расходятся [среди народа], он собирается [вокруг правителя].

<sup>98</sup> В терминологическом смысле «почва» (*ту*) — обозначение одного из «пяти элементов» (*у син*). Ср. также изречение Конфуция: «Благородный муж заботится о благодати, ничтожный человек — о почве» («Лунь юй», IV, 11).

<sup>99</sup> «Непозволительно не быть бдительным» — выражение из II, 10.4.

<sup>100</sup> «Обретение [поддержки] масс» — выражение из II, 10.5.

<sup>101</sup> «Обретение государства» — выражение из II, 10.5.

<sup>102</sup> «Второстепенное» (*вай*) и «первостепенное» (*нэй*) — букв. «внешнее» и «внутреннее» соответственно.

«Корень считается второстепенным, а верхушка — первостепенной», поэтому «богатства собираются [у правителя]»; «[он] состязается с народом и потакает захватам»<sup>103</sup>, поэтому «народ расходится [от него]»; если наоборот, то [он] «обладает благодатью» и «обладает людьми»<sup>104</sup>.

**[II, 10.10]** Поэтому недостойно выпущенное слово так же недостойно возвращается, а недостойно пришедшие ценности так же недостойно уходят.

«Нестойно» — это противоестественно.

Сказанное здесь об уходящем и приходящем высветляет уход и приход ценностей. От [слов о] «прежде всего бдительном отношении к [своей] благодати»<sup>105</sup> до сих пор речь шла о богатствах и ценностях для высветления обретенных и потерь способных и неспособных точно вымерять.

**[II, 10.11]** В «Указе Кан[-шу]» говорится: «Как раз предопределение не пребывает в постоянстве»<sup>106</sup>. Сказанное означает, что, если будешь добр, обретишь его, а будешь недобр — утратишь.

«Сказанное означает» (*dao*) — это «говорит».

Следуя мысли предшествующего текста, в котором процитированы стихи о Вэнь-ване и даны объяснения, настоящий [параграф] проницательно углубляет эту нравоучительно повторяемую мысль.

**[II, 10.12]** В «Чуских писаниях» говорится: «В государстве Чу нет считаемого сокровищем — только добро [там] считают сокровищем»<sup>107</sup>.

«Чуские писания» — это «Чуские речи».

<sup>103</sup> «Состязается с народом и потакает захватам» — выражение из II, 10.8.

<sup>104</sup> «Обладает благодатью» и «обладает людьми» — выражения из II, 10.6.

<sup>105</sup> Выражение из II, 10.6.

<sup>106</sup> Цитата из гл. 29/37 «Шу цзина» (Ши сань цзин, т. 4, с. 493). Ср. со стихом «Небесное предопределение не неизменно» из «Ши цзина» (III, I, 1). См. пер. А.А.Штуккина: Шицзин, 1987, «Ода Вэнь-вану».

<sup>107</sup> «Чуские писания», или «Книга [государства] Чу» («Чу шу»), — древнее произведение, повествующее о событиях в царстве Чу, расположенном на южной окраине китайской ойкумены и считавшемся варварским. Вслед за Чжэн Сюанем и Чжу Си синологи Дж.Легг и Э.Р.Хьюз идентифицировали «Чуские писания» с разделом «Чуские речи» («Чу юй») древнекитайского исторического памятника «Го юй» («Речи государств», или «Речи царств»), где действительно имеется схожий по мысли и словесному выражению пассаж, цель которого — доказать цивилизованность Чу, в котором ценят достойных людей и природные богатства, а не бесполезные драгоценности. По мнению многих комментаторов, включая Чжу Си, под «добром» в цитате из «Чу шу» подразумеваются добрые люди. Опираясь на контекст «Го юя», начало цитаты из «Чу шу» может быть понято так: «Государство Чу не считает [драгоценности] сокровищем».

Здесь говорится о том, что сокровищем не считается золото и нефрит, а считается добрый человек.

**[II, 10.13]** Дядя Фань говорил: «У лишенного [родины] человека нет считаемого сокровищем — гуманность и родственность [он] считает сокровищем»<sup>108</sup>.

Дядя Фань — это дядя по материнской линии цзиньского князя Вэнь-гуна, [имеющий имя] Ху Янь и прозвище Цзы Фань.

«Лишенный [родины] человек» — когда Вэнь-гун был княжичем, его лишили [родины], выслав за границу.

«Гуманность» — это любовь.

[Подразумевается] история, изложенная в [главе] «Тань Гун».

Эти два параграфа вновь высветляют мысль о том, что не следует «корень считать второстепенным, а верхушку — первостепенной».

**[II, 10.14]** В «Циньской клятве» говорится: «Если будет некий подданный-сановник, честный и прямой, хотя и не обладающий другими талантами, но сердечно расположенный к ним и как будто сам преисполненный ими, относящийся к талантам других людей как к собственным, сердечно любящий даровитость и совершенномудрие в людях и не только на словах, но и в действительности способный преисполниться этим, то [он] будет способен оберегать моих детей, внуков и простой народ. О, сколько тут пользы! [Если же он] будет испытывать ревность и зависть к талантам другим людей и из-за этого ненавидеть их, будет противодействовать даровитости и совершенномудрию в людях, дабы не дать [им] ходу, в действительности не имея способности преисполниться [этим], то [он] не будет способен оберегать моих детей, внуков и простой народ. Как же [это] не назвать опасностью?!»<sup>109</sup>

«Циньская клятва» — [глава из] «Чжоуских писаний»<sup>110</sup>.

«Честный и прямой» — образ искренности и цельности.

<sup>108</sup> Фань (Цзы Фань) — дядя по материнской линии правителя царства Цзинь — Вэнь-гуна (правил в 636–628 гг. до н.э.). Последний и назван тут «лишенным [родины] человеком», поскольку при правлении своего отца Сянь-гуна (676–651 гг. до н.э.) был вынужден покинуть родное царство. О его добродетельности свидетельствует то, что после смерти отца он, отказавшись нарушить законный порядок престолонаследия и стать правителем Цзинь, уступил трон Хуэй-гуну (650–637 гг. до н.э.). Подробнее см.: «Ли цзи», гл. 2/4 «Тань Гун», ч. 2. — Ши сань цзин, т. 20, с. 393–394.

<sup>109</sup> Цитата из гл. 50/58 «Шу цзина» («Цинь ши», «Циньская клятва», или «Клятва Циньского [князя]»), в которой речь идет от лица Му-гуна, правителя государства Цинь (правил в 659–621 гг. до н.э.) (Ши сань цзин, т. 4, с. 755–756).

<sup>110</sup> «Чжоуские писания» («Чжоу шу») — четвертый раздел «Шу цзина».

- «Даровитый» — это прекрасный муж.  
 «Совершенномудрие» — это всепроникающее просветление.  
 «Сколько» — это [выражение] обнадёженности.  
 «Ревность» — это злопыхательство.  
 «Противодействие» — это непокорность.  
 «Опасность» — это утрата.

**[II, 10.15]** Только гуманный человек [может] прогнать и выслать такого [подданного-сановника], отправить его к варварам четырех [стран света] и не позволить вместе с собой находиться в Срединных государствах. Об этом сказано, что только гуманный человек является способным любить и ненавидеть людей<sup>111</sup>.

«Отправить» — это изгнать.

Здесь говорится о том, что если имеется такой ревнивый и завистливый человек<sup>112</sup>, мешающий почтенным [людям] и вредящий государству, то гуманный человек обязательно глубоко возненавидит и решительно устранил его. Поскольку он совершенно альтруистичен и лишен эгоизма, постольку способен достичь подобной правильности в любви и ненависти.

**[II, 10.16]** Видеть почтенное, но не быть способным выдвинуть [его] или выдвинуть, но не быть способным предоставить [ему] первенство — [это] предопределение. Видеть недоброе, но не быть способным устранить [его] или устранить, но не быть способным удалить — это проступок<sup>113</sup>.

Вместо «предопределения», согласно господину Чжэну, должна стоять «небрежность», а согласно Чэн-цзы, — «нерадивость»<sup>114</sup>. Пока не ясно, кто прав.

<sup>111</sup> Почти дословно воспроизведен тезис Конфуция: «Только гуманный способен любить и ненавидеть людей» («Лунь юй», IV, 3).

<sup>112</sup> См. параграф II, 10.14.

<sup>113</sup> «Почтенное» (賢 *сянь*) тут обычно понимается как обозначение высокодостойных людей, поскольку в терминологическом смысле *сянь* — это почтенные мужи, по своим достоинствам уступающие лишь совершенномудрым (聖 *шэн*) (ср. параграф II, 3.5). «Недоброе» (不善 *бу шань*) по аналогии с «почтенным» традиционно понимается как обозначение недобрых людей.

<sup>114</sup> Согласно Чжэн Сюаню, вместо иероглифа 命 *мин* («предопределение») здесь должен быть фонетически схожий с ним иероглиф 慢 *мань* («небрежность»). Чэн И также усмотрел в этом месте ошибку и предложил на замену *мин* графически более схожий знак 怠 *дай* («нерадивость») (Эр Чэн цюань шу, с. 459а). Это исправление, существенно меняющее смысл фразы и заметно понижающее уровень ее философичности, среди современных комментаторов и переводчиков одними принимается, другими нет.



Если дело обстоит указанным образом и знающий, что надлежит любить, а что ненавидеть, еще не способен исчерпать путь (*дао*) любви и ненависти, то, пожалуй, даже будучи благородным мужем, [он] еще не гуманен.

**[II, 10.17]** Любить ненавидимое людьми и ненавидеть любимое ими — это называется перетряхиванием человеческой природы. Подобную личность обязательно постигнет беда.

«Перетряхивание» — это противоестественность.

Любить добро и ненавидеть зло — такова природа человека. Если дойти до «перетряхивания человеческой природы», то негуманность станет колоссальной.

От «Циньской клятвы» до сих пор все сказанное<sup>115</sup> объясняет предел любви и ненависти, альтруизма и эгоизма, дабы высветлить мысль предшествующего текста, в котором цитируются [стихотворения] «На южной горе осока» и «Неприступны те Южные горы».

**[II, 10.18]** Таким образом, у благородного мужа есть великий Путь<sup>116</sup>. Надо быть верным и благонадежным, чтобы обрести его; величавым и заносчивым, чтобы утратить<sup>117</sup>.

Здесь говорится о «благородном муже» на престоле.

«Путем» (*дао*) названо искусство самоусовершенствоваться и упорядочивать людей, находясь на престоле.

Самоисчерпание в проявлении себя является «верностью». Следование вещам без противодействующих нарушений является «благонадежностью».

«Величавый» — это тщеславный. «Заносчивый» — это своевольный.

Сказанное здесь следует мысли предыдущего текста, в котором цитируются [стихотворение] «Вэнь ван» и [глава] «Указ Кан[шу]». Три [параграфа] настоящей статьи<sup>118</sup> говорят об «обретении» и «утрате» с нарастающей пронизательностью суждений, так что в последнем случае сохранение и гибель небесных принципов почти до конца определены.

<sup>115</sup> Имеется в виду текст II, 10.14–17.

<sup>116</sup> Как и в сочетании *да сюэ*, эпитет «Пути» в сочетании «великий Путь» (*дао дао*) может быть переведен и словом «великий», и словом «большой». Разделение Пути на два вида — великий (большой) и малый, прямой и кривой, присущий благородному мужу и маленькому человеку — было проведено уже Конфуцием, создателем общепризнанной философской теории Пути («Лунь юй», XV, 24, 39; XVII, 4; XVIII, 2; XIX, 4).

<sup>117</sup> «Верность» (忠 *чжун*) и «благонадежность» (信 *синь*) — основополагающие категории конфуцианской этики, образующие устойчивую пару уже у Конфуция («Лунь юй», I, 8; V, 27; VII, 24; IX, 24; XII, 10; XV, 5). У Конфуция также вместе, но в противопоставлении друг другу встречаются понятия «величавость» (泰 *тай*) и «заносчивость» (驕 *цзяо*): «Благородный муж величав, но не заносчив; ничтожный человек заносчив, но не величав» («Лунь юй», XIII, 26).

<sup>118</sup> Имеются в виду параграфы II, 10.5; II, 10.11; II, 10.18.

**[II, 10.19]** У порождения богатств [также] есть великий Путь. Если порождающих богатства — много, а потребляющих — мало, производятся они быстро, а используются — медленно, то богатств всегда недосталь.

Господин Люй сказал: «Когда в государстве нет праздношатающегося народа, „порождающих много“; когда при дворе нет синекур, „потребляющих мало“; когда не отнимается время, предназначенное для полевых работ, „производится быстро“; когда приход сбалансирован с расходом, „используется медленно“»<sup>119</sup>.

Согласно моему скромному мнению, это исходит из [положения] «обладая почвой, обладаешь богатством», дабы высветлить то, что путь (*dao*) располагающего достатком государства состоит в поощрении корня и сокращении использования, и не обязательно «корень считать второстепенным, а верхушку первостепенной», чтобы затем стало возможным «собрание богатств».

Отсюда и до завершающей строки все пронизывает одна мысль.

**[II, 10.20]** Гуманный за счет богатств развивает свою личность, негуманный за счет своей личности развивает богатства.

«Развивать» — это как поднимать.

У «гуманного» расходятся богатства во имя обретения народа, у «негуманного» гибнет собственная личность во имя накопления ценностей.

**[II, 10.21]** Еще не бывало, чтобы при любви верхов к гуманности низы не любили должную справедливость. Еще не бывало, чтобы при любви к должной справедливости их дела не завершались<sup>120</sup>. [И в таком

<sup>119</sup> Цитируется ученик Чжан Цзя и братьев Чэн, Люй Далинь (1044–1093), одним из основных произведений которого является «Комментарий к „Запискам о благопристойности“» («Ли цзи чжуань»).

<sup>120</sup> В данной фразе отсутствует указание на субъект любви к должной справедливости. Поскольку в предыдущей фразе таковая предписывалась низам, обычно считается, что и тут имеются в виду они. Однако в одном из древних списков этого текста в разбираемой фразе присутствует иероглиф 上 *шан* «верхи», однозначно указывающий на тех, кому следует любить должную справедливость (*Чэнь Пань*. Да сюэ Чжун юн цзинь ши («Великое учение» и «Срединное и неизменное» с современными разъяснениями). Тайбэй, 1964, с. 53). Аргументом в пользу такого прочтения может служить и сходное суждение Конфуция, реминисценцией которого, вероятно, является разбираемая фраза: «Если верхи любят должную справедливость, то в народе нет осмеливающихся не повиноваться» («Лунь юй», XIII, 4). Не исключено также, что в этом фрагменте «Да сюэ» подразумевается любовь к должной справедливости со стороны и верхов, и низов. Обычно «завершение (*чжун*) дел» истолковывается как их успешное

случае] еще не бывало, чтобы [находящиеся] в кладовых и хранилищах богатства не являлись их богатствами<sup>121</sup>.

Если «верхи любят гуманность», чтобы жалеть тех, кто ниже их, то «низы любят должную справедливость», чтобы быть верными тем, кто выше их. Поэтому дела обязательно имеют завершение и нет беспокорства, что богатства из кладовых и хранилищ «недостойно уходят»<sup>122</sup>.

**[II, 10.22]** Мэн Сяньцзы говорил: «Держащие лошадей и колесницы не занимаются курами и поросятами. Семьи, [совершающие обряд] раскалывания льда, не держат коров и овец. Семьи, [выставляющие] сотню [боевых] колесниц, не держат подданных-мытарей<sup>123</sup>. Чем иметь подданных-мытарей, лучше уж иметь подданных-грабителей». Об этом сказано, что государству не польза полезна, но должная справедливость<sup>124</sup>.

Мэн Сяньцзы — это почтенный сановник (*да фу*) Чжунсунь Ме из [государства] Лу<sup>125</sup>.

---

окончание. Поскольку иероглиф 事 *ши* («дела») означает также «служение, исполнение повинности», синонимизируясь с «повиновением» (服 *фу*) из процитированного высказывания Конфуция, речь в данном случае может идти конкретно об успешном выполнении низами своих обязанностей перед верхами, а не о делах вообще.

<sup>121</sup> Данная фраза по своей многомысленности подобна предыдущей. Обычно она истолковывается как описание идеального состояния, когда находящиеся в кладовых и хранилищах богатства принадлежат верхам (правителю). Однако из-за неопределенности референта местоимения «их» (其 *ци*) допустимо считать, что тут имеется в виду принадлежность соответствующих богатств низам. В пользу последнего свидетельствует казенный характер указанных здесь кладовых и хранилищ (*фу ку*), которые содержат в себе то, что, естественно, принадлежит верхам, но должно стать и собственностью низов («их»). Можно, впрочем, как и в предыдущей фразе, считать слово «их» относящимся и к верхам, и к низам.

<sup>122</sup> «Недостойно уходят» — выражение из II, 10.10.

<sup>123</sup> «Мытари» (*цзюй лян*) — букв. «взимающие налоги». Конфуцием была резко осуждена подобная деятельность, обозначенная именно этим термином («Лунь юй», XI, 16).

<sup>124</sup> Здесь особенно заметна переключка с учением Мэн-цзы, который на вопрос лянского правителя Хуэй-вана о пользе-выгоде для своего государства ответил: «Государь, что за необходимость говорить о пользе? Были бы только гуманность с должной справедливостью — и все!» («Мэн-цзы», I A, 1).

<sup>125</sup> Мэн Сяньцзы упоминается в «Чунь цю» (Сюань-гун, IX, 3 = 600 г. до н.э.) и «Цзо чжуани» (Вэнь-гун, XV, 4 = 612 г. до н.э.); см.: Конфуциева летопись «Чуньшо» («Весны и осени»). Пер. Н.И.Монастырева. М., 1999, с. 51, 153. Его собственное имя — Чжунсунь Ме. «Мэн» означает «старший (из братьев), первенец». «Сяньцзы» — посмертный титул.

«Держащие лошадей и колесницы»<sup>126</sup> — это мужи (*ши*), добившиеся положения сановников (*да фу*).

«Семьи, [совершающие обряд] раскалывания льда» — это министры, сановники и вышестоящие, использующие лед при похоронном обряде жертвоприношения [покойному]<sup>127</sup>.

«Семьи, [выставляющие] сотню [боевых] колесниц» — это [наместники], получившие земли в кормление<sup>128</sup>.

Благородный муж лучше уж лишится собственного богатства, но не будет злокозненно наносить ущерб народной силе. Поэтому «лучше уж иметь подданных-грабителей», чем держать «подданных-мытарей».

Сказанное здесь и ниже разъясняет слова [Мэн] Сяньцзы.

**[II, 10.23]** Главе государства или семьи, стремящемуся к богатству и [его] использованию, необходимо опираться на ничтожных людей, [ибо] те искусны в этом. Но когда влияние ничтожных людей распространяется на государство или семью, беды и невзгоды разом настают. И хотя имеются носители добра<sup>129</sup>, ничего уже не поделаешь. Об этом сказано, что государству не польза полезна, но должная справедливость.

«Те искусны в этом» — кажется, до и после этой фразы имеются лакуны в тексте и ошибки в иероглифах<sup>130</sup>.

<sup>126</sup> Имеются в виду знатные люди, обладающие правом пользования колесницей с четверкой лошадей.

<sup>127</sup> Имеются в виду высшие сановники, совершавшие обряд раскалывания льда при ритуальных похоронах и жертвоприношениях. См. его описание в «Ши цзин» (I, XV, 1; Шицзин, 1987, с. 120–121, «Песня о седьмой луне»).

<sup>128</sup> Имеются в виду владетельные князья (удельные правители).

<sup>129</sup> Сочетание 善者 *шань чжэ* («носители добра») может быть понято как «искусники, умельцы». Д.К.Гарднер, сославшийся на содержащееся в «Классифицированных суждениях» («Юй лэй») Чжу Си определение *шань* как «способный» (*хуэй*), перевел *шань чжэ* как «способный человек» (*Gardner D.K. Chu Hsi and the Ta-hsueh*, с.124, примеч. 183).

<sup>130</sup> «[Ибо] те искусны в этом» (*би вэй шань чжи*) — наш перевод основан на понимании местоимения «те» (*彼 би*) как указывающего на ничтожных людей. Однако, если считать, что в предыдущей фразе говорится об измелении самих руководителей, то на них — на правителей, а не на ничтожных людей — должно указывать местоимение «те» в этой фразе. Мнение, что «те» суть правители, восходит к Чжэн Сюаню (Ли цзи — Ши сань цзин, т. 26, с. 2355). Со ссылкой на некую рукопись радикально иной вариант данной фразы в связи с последующей предложил Чэн И: «Когда эти творящие недоброе ничтожные люди распространяют свое влияние на государство или семью...» (Эр Чэн цюань шу, с. 459). Чжу Си, однако, не присоединился к столь решительной поправке, но и не вынес собственного вердикта. Каково бы ни было понимание отдельных фраз всего данного фрагмента, важно отметить выраженное в нем представление о ничтожном человеке как морально низком, даже аморальном субъекте и вместе с тем специалисте в практических, экономических делах. Сочетание противоположных ему качеств харак-

«Опира́ться на» — это «исходить от»<sup>131</sup>.

Здесь говорится о руководстве ими [главами государства или семьи], исходящем от «ничтожных людей».

Настоящий параграф глубоко высветляет вред того, что «польза полезна», и с помощью тавтологии<sup>132</sup> обобщает, отчего эта нравоучительная мысль становится пронизательнее.

*Вышеизложенное представляет собой десятую статью комментирующей части, разъясняющую «упорядочение государства» и «уравновешение Поднебесной».*

Смысл этой статьи в том, чтобы стремиться вместе с народом одинаково любить и ненавидеть, а не прибирать к рукам полезное для него, и вся она развивает мысль о точной вымеренности. Если есть способность к подобному, то родственное и почтенное, радостное и полезное — все обретает свое место и Поднебесная уравновешивается.

*Из всех десяти статей комментирующей части первые четыре содержат общие суждения об идейной направленности [трех] устоев, а последние шесть — детальные суждения о трудовых усилиях (功夫 гун фу), [определяемых восьмью] основоположениями. Пятая статья о сути «высветления добра» и шестая статья о корне «делания искренней своей личности»<sup>133</sup> в наибольшей степени представляют собой то, к чему в первую очередь следует обратиться в начале учения. Читатель не должен пренебрегать ими из-за их простоты<sup>134</sup>.*

---

терно для благородного мужа, который, согласно Конфуцию, «не орудиен» («Лунь юй», II, 12), т.е. не является средством, не специализирован.

<sup>131</sup> Чжу Си трактовал 自 ызы (переведенный нами: «опираться на») в смысле графически схожего иероглифа 由 ю («исходить от, следовать за»), полагая, что тут идет речь о подпадении главы государства или семьи под влияние ничтожных людей.

<sup>132</sup> Выражение «польза полезна» (букв. «считать пользу пользой» — 以利爲利 и ли взй ли) построено на тавтологическом употреблении иероглифа 利 ли, совмещающем также значения «польза» и «выгода», благодаря чему возможен и перевод «выгода полезна».

<sup>133</sup> Цитируется «Чжун юн» (§ 20.17), где сказано, что «если не высветлить добро, то и не сделать искренней свою личность».

<sup>134</sup> «Простота» (近 ызинь) — букв. «близость», о которой в «Мэн-цзы» (VII Б, 32) сказано: «Слово просто (близко), а смысл глубок (далек) — это доброе слово».

«ЧЖУН ЮН»  
«Следование середине»

---

中  
庸

---

Введение,  
перевод с китайского  
и комментарии  
А.Е.Лукиянова



Цзы Сы (ок. 483 – 402 гг. до н.э.)  
Ученик и внук Конфуция.  
Кисти Цзы Сы традиция приписывает «Чжун юн»

## ВВЕДЕНИЕ

В мировой синологии трактат «Чжун юн» фигурирует под несколькими наименованиями. Его название либо транскрибируется, либо передается в понятийном значении: «The doctrine of the mean», «The mean-in-action», «The center, the common», «Учение о середине», «Срединное и неизменное», «Срединное и постоянство», «Центр истины и ее бытие», «Следование середине» и т.д.

Многообразие переводов названия трактата «Чжун юн» проистекает из различного понимания комментаторами и исследователями содержания текста «Чжун юн» и иероглифов *чжун* и *юн*, входящих в название трактата. Чаще всего иероглиф *чжун* понимается как «середина», *юн* — как «неизменное» или «постоянное». Вероятно, этому способствовал знаменитый неоконфуцианец Чжу Си (1130–1200), который во вступительном комментарии к «Чжун юну» дал собственные определения терминам *чжун* и *юн*: «Неуклонное это и есть *чжун*-срединное, неизменное это и есть *юн*-постоянное. Срединное — это совершенное Дао Поднебесной, постоянное — это непреложный закон (*ли*) Поднебесной». Отсюда и переводится «Чжун юн» как «Срединное и постоянное» с прибавлением понятийного содержания *дао* и *ли*. Подстрочный же комментарий дает *юн* в значениях «использования», «действия», «функции» и того, что «принимается к руководству», чему «следует внимать».

Предлагаемый здесь перевод названия «Чжун юн» как «Следование середине» обусловлен авторским пониманием текста и значениями входящих в него иероглифов: *чжун* — «середина», *юн* — (гл.) «использовать», (сущ.) «применение», «подвиг», «тяготы», «стена», «большой колокол». «Следование середине» — это еще один вариант названия памятника в русском переводе. В будущих синологических исследованиях варианты будут множиться. Однако они не смогут значительно повлиять на понимание трактата, если только исследователи не будут исходить из тезиса об определяющей роли его переводного названия. И действительно, стоит исследователю принять название «Срединное и неизменное» за исходную методологическую установку, как он будет вынужден искать в трактате «срединное» и «неизменное», определять их единство и различие и в свете этого анализировать все идейное содержание. А если за такую установку будет избрано название «Центр истины и ее бытие», то критерии осмысления «Чжун юна» по сравнению с названием «Срединное и неизменное» могут значительно измениться.

Несомненно, оригинальное название письменного памятника имеет большое значение для его понимания: оно может отражать процесс формирования текста, подчеркивать его идейную направленность, служить символом при-



надлежности к какому-либо учению и т.д. Но все же в целом название произведения вторично относительно его содержания и, как правило, дается после завершения работы самим автором или учениками и последователями. Причем названий может быть несколько. Например, основополагающий даосский трактат вначале назывался «Хуанди шу» («Книга Желтого Первопредка») по имени Первопредка китайцев, занимающего центральное положение в мифо-философской системе космоса. Затем он стал называться «Лао-цзы» по имени предполагаемого автора, и, наконец, «Дао дэ цзин» по основной категориальной диаде *дао-дэ*. В свою очередь, и переводное название «Чжун юна» является вторичным относительно оригинального названия, и вторичным относительно исследовательского понимания содержания «Чжун юна». Поэтому в каком-то одном варианте перевода названия этого трактата менее всего следует рассчитывать на понятийную адекватность. К подлинному значению названия «Чжун юн», по всей видимости, можно приблизиться только через множество переводных названий и авторских исследований. Читатель согласится, что сюда могли подойти и такие названия как «Пульс середины», «Ритм середины», «Колокол середины». Они приоткрывают сущностные стороны функции середины в социоприродном космосе Поднебесной, но не всегда семантически приемлемы для перевода на русский язык.

Традиция, зафиксированная выдающимся китайским историком Сыма Цянем (145–86 гг. до н.э.), считает автором «Чжун юна» внука Конфуция (551–479 гг. до н.э.) Кун Цзи (ок. 483 — 402 г. до н.э.), носившем прозвище Цзы Сы, который унаследовал учение своего деда от Цзэн-цзы (505 — ок. 436 гг. до н.э.) — одного из способнейших учеников Великого Учителя.

Относительно авторства, хронологии написания и текстового состава «Чжун юна» имеются различные предположения и косвенные сведения. Возможно, вместе с другими конфуцианскими книгами при правлении Цинь Шихуана (кон. III в. до н.э.) трактат подвергся сожжению, а затем был восстановлен. Поздний филологический анализ текста породил версию о лингвистической и хронологической неоднородности его частей, и как следствие — версию о написании его несколькими авторами. Однако историография до сих пор не располагает достоверными сведениями на этот счет и не может указать надежную инстанцию, где подобные версии могли бы найти подтверждение.

Первоначально «Чжун юн» заявляет о себе на правах главы в составе конфуцианского канона «Ли цзи» («Записи ритуалов»), написанного в период IV–I вв. до н.э. В I в. н.э. «Чжун юн» фигурирует в философской литературе как самостоятельное произведение. В частности, таковым он представлен в «И вэнь чжи» («Трактате о литературе и искусствах»), входящем в составленную историком Бань Гу (32–92 гг. н.э.) «Хань шу» («Книгу [Ранней династии] Хань»). В правление династии Сун (960–1279) «Чжун юн», «Лунь юй», «Мэн-цзы» и «Да сюэ» были сведены в канонический сборник «Сы шу» и затем объединены с созданным при династии Западная Хань (140–87 гг. до н.э.) сводом «У цзин» («Пять канонов») в литературно-философский корпус «Сы шу У цзин» («Четыре книги [и] Пять канонов»). Основную комментаторскую и филологическую работу по разбивке текста на чжаны (главы, параграфы)

проделал Чжу Си. Именно в его редакции «Чжун юн» вошел в состав канонической конфуцианской литературы. По всей видимости, названные четыре трактата включены в свод «Сы шу» не случайно, так как в нем просматривается архетипическая конструкция. «Да сюэ» воплощает верхний, идейный уровень конфуцианства, «Чжун юн» — средний, духовный, «Мэн-цзы» — нижний, материальный. А «Лунь юй» — это почва и мировоззренческий фон, где берут начало и объединяются все три уровня конфуцианского учения. Кроме того, «Лунь юй» задает антропологическую константу конфуцианству, выдвигая идеал благородного мужа в лице Учителя — Конфуция.

Вырастая на почве «Лунь юя», «Чжун юн» конкретизирует, дополняет и развивает его положения. Концентрированно это выражается в следующем.

Во-первых, «Чжун юн» воспроизводит отсутствующую в других конфуцианских источниках картину духовно-эмоциональной космогонии, посредством чего конфуцианство закрепляет свои идеи в мироздании культуры Дао и приобретает статус философского учения. Во-вторых, «Чжун юн» дает определение природы человека, о чем, по свидетельству учеников, умалчивал Конфуций. В-третьих, «Чжун юн» раскрывает космогонические и нравственные функции духа и души, что оставлено за предметными рамками «Лунь юя». В-четвертых, «Чжун юн» шире отражает нравственную генетику духовного качества человеколюбия (*жэнь*): в «Лунь юе» человеколюбие определяется через почитание родителей и старших братьев, в «Чжун юне» — через создание человеком себя в опоре на космогоническую искренность. В-пятых, «Чжун юн» конкретизирует данное в «Лунь юе» определение философии — *хао сюэ* и прямо указывает на его эпистемологическое содержание. В-шестых, «Чжун юн» выстраивает систему генерации философских категорий, спиральные цепочки которых зарождаются в недрах мифа и переводятся в план философского сознания методом многоступенчатого просветления. «Чжун юн» вскрывает мифологические корни конфуцианских категорий и тем самым расставляет вехи генетической дистанции конфуцианской философии по общей формуле генезиса мировой философии «от мифа к логосу».

«Чжун юн» переведен на европейские и восточные языки, среди этих переводов: Confucius analects. The great learning, and The doctrine of the mean. Transl. by J. Legge (переизд.: 1971); Conduct of life, or, The universal Order of Confucius. The doctrine of the mean, by Ku Hung Ming (1908); Confucius: the Unwobbling pivot & the Great digest. Transl. by Ezra Pound (1947); Zhong yong, ou, La regulation a usage ordinaire. Texte traduit, introduit et commente par F. Julien (1993).

Переводы на русский сохранились в рукописном наследии Я. Волкова (р. 1728?), Н. Я. Бичурина (1777–1853), Д. П. Сивиллова (1798–1871); существует и пять опубликованных переводов: «Джун-Юн, т.е. закон непреложный». Пер. с кит. А. Л. Леонтьева. СПб., 1784; «Средина и постоянство» (Священная книга последователей Конфуция). Пер. и примеч. Д. Конисси (1-е изд.: М., 1895). — Конфуцианский трактат «Чжун юн». Переводы и исследования. Сост. А. Е. Лукьянов. М., 2003; «Учение о середине». Пер. и примеч. В. Г. Бурова (1-е изд.: М., 1973). — Там же; «Следование середине». Пер. и примеч. А. Е. Лукьянова. — Там же; «Срединное-обыкновенное». Пер. и примеч. В. Б. Югай. — Там же.

## ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИИ

### Чжан 1

Небесная судьба называется природой.  
Неуклонное следование природе называется Дао.  
Совершенствование в Дао называется учением.  
Дао! Его нельзя покинуть и на миг,  
а что покинуть можно — то не Дао.  
Вот почему муж благородный  
так опасается за то, чего он сам еще не видел,  
так беспокоится за то, чего он сам еще не слышал.  
Не видно ничего в сокрыто-тайном,  
не слышно ничего в тончайше-сокровенном.  
Вот почему муж благородный серьезен так в самостоянии<sup>1</sup>.  
Когда веселье, гнев, печаль и радость еще не разошлись,  
зывается это серединой.  
Когда расходятся они по ритму пульса середины,  
гармонией зывается это.  
Великий корень Поднебесной — середина.

---

<sup>1</sup> «Чжун юн» передает конфуцианскую картину космогенеза. Благородный муж выступает в ипостаси первоединого. Он развоплощен в сокрыто-тайном первоедином, в котором кроется космогоническая триада Неба, Земли и Человека. Благородный муж изготовился к тому, чтобы дать возможность без помех осуществиться первородному импульсу бытия, поэтому проявляет предельную чуткость и осторожность. На это указывает его самостоянье — предкосмическая онтологическая одинокость. «Дао дэ цзин» тоже называет свое перводанное Дао «тайным», «сокровенно-тайным» и «одиноким»: «Дао есть нечто туманное, неразличимое!» «...Хаос... прежде Неба и Земли живущее. Беззвучное! Пустое! Одиноко стоит, не изменяется, в себе вращается без устали» («Дао дэ цзин», § 1; см. также § 15, 21, 25). Такое, дышащее вселенской пустотой первоединое, как в случае и с конфуцианским благородным мужем, страшит и даосского совершенного человека, равно как и самого Лао-цзы: «То, чего боятся человек, нельзя не бояться. О, ширь пустотная, без края и без центра!» («Дао дэ цзин», § 20). В конфуцианской и даосской космогониях имеются принципиальные различия, относящиеся к методу гармонизации Поднебесной. Конфуцианская космогония, в противоположность спонтанному органическому росту даосского Дао, разворачивается как процесс разрастания единой середины в совокупное множество эмоциональных элементов, проявляющих гармонию и Дао.

Гармония — всепроникающее Дао Поднебесной.  
Вот пробудилась середина, она дала гармонии начало,  
установились Небо и Земля, и вещи стали нарождаться.

## Чжан 2

Чжунни сказал:

«Благородный муж следует середине,  
маленький человек превратно следует середине.  
Следование середине благородного мужа состоит в том, что он,  
будучи благородным мужем, всегда находится в середине.  
Следование середине маленького человека состоит в том, что он,  
будучи маленьким человеком, ничего не страшится».

## Чжан 3

Учитель сказал:

«Следование середине — вот совершеннейшее!  
Однако мало кто из людей способен на это в течение долгого времени».

## Чжан 4

Учитель сказал:

«Дао не осуществляется — я знаю почему:  
умный выходит за него, невежа не доходит.  
Дао не понимается — я знаю почему:  
мудрый выходит за него, бездарный не доходит.  
Среди людей нет никого, кто бы не пил, не ел,  
но редко встретится такой, кто вкус постичь сумел».

## Чжан 5

Учитель сказал:

«Дао! Оно так и не осуществляется!»

## Чжан 6

Учитель сказал:

«Шунь — вот кто великий мудрец! Шунь любил спрашивать и внимательно вслушивался в разговор окружающих. [Везде за правило считали] сокрытие зла и возвышение добра, [а он] брал эти две крайности и среднее между ними применял в отношении к народу. Вот почему он стал Шунем!»

### Чжан 7

Учитель говорил:

«Всяк скажет о себе: „Я умный“, но когда мчится и запутывается в сетях или попадает в ловушку, ни один не знает, как выпутаться.

Всяк скажет о себе: „Я умный“, но когда выбирает следование середине, то не может продержаться даже одного месяца».

### Чжан 8

Учитель сказал:

«Хуэй был таким человеком, кто избрал следование середине. Если обретал что-то хорошее, то накрепко запечатлевал в сердце своем и никогда уже этого не терял».

### Чжан 9

Учитель сказал:

«Царства и царствующие дома Поднебесной можно уравнивать, от титулов и жалованья можно отказаться, оружие можно втоптать в землю, а следование середине все же не может быть достигнуто».

### Чжан 10

Цзы Лу спросил о могуществе.

Учитель сказал:

«[Что Вы имеете в виду?]

Могущество Юга?

Могущество Севера?

Или свое могущество?»

[И продолжая, сам же отвечал:]

«Учить великодушию и мягкости, не преследовать за отсутствие Дао — в этом состоит могущество Юга. Благородный муж основывается на нем.

Спать в латах, не выпуская из рук оружия, идти на смерть, не испытывая трепета, — в этом состоит могущество Севера. Опирающиеся на силу основываются на нем.

Поэтому благородный муж хранит гармонию и ни к кому

не примыкает.

Вот могучая непреклонность!

Стоит в середине и не склоняется в [чью-либо] сторону.

Вот могучая непреклонность!

Когда в стране есть Дао, [он] не меняется от благодарностей.  
 Вот могучая непреклонность!  
 Когда в стране нет Дао, [он] идет на смерть, но не изменяет [себе].  
 Вот могучая непреклонность!»

### Чжан 11

Учитель сказал:

«Стараются постичь сокровенное, ходят тайными путями, этому  
     и спустя века найдутся последователи — но я так не делаю.  
 Благородный муж идет, держась Дао, но чтобы пройти полпути  
     и сойти — я этого не могу допустить.  
 Благородный муж опирается на следование середине, бежит  
     от мирской суеты, не слышит знающим и не сожалеет об этом.  
 Только совершенномудрый способен так поступать!»

### Чжан 12

Дао благородного мужа широко, но и сокровенно.  
 Простой люд, даже невежественный, и тот может получить кое-какое  
 знание о нем. Но что касается его (Дао) вершин-глубин, то, будь это даже  
 совершенномудрый человек, и для него [в Дао] есть нечто непостижимое.  
 Простой люд, даже неразумный, и тот может осуществить кое-что из  
 него. Но что касается его (Дао) вершин-глубин, то, будь это даже со-  
 вершенномудрый человек, и для него [в Дао] есть нечто невозможное.  
 Величественны Небо и Земля, но люди все-таки находят повод  
     для недовольства ими.

Вот почему

то великое, о котором говорит благородный муж, никто  
     в Поднебесной не может взять на себя;  
 то малое, о котором говорит благородный муж, никто  
     в Поднебесной не может раскрыть.

В «Ши» сказано:

Коршун парит в небесной выси,  
 Рыба таится в глубинах вод<sup>2</sup>.

Здесь говорится о том, что по ним различаются верх и низ.

Дао благородного мужа берет начало среди простого люда, но что ка-  
 сается его (Дао) вершин-глубин, то их ищи в пределах Неба и Земли.

<sup>2</sup> «Ши цзин», III, I, 5.

### Чжан 13

Учитель сказал:

«Дао не удалено от человеческого. Если же человек, осуществляя Дао, удалится от человеческого, то [он] не сможет осуществить Дао.

В „Ши“ сказано:

Вырубаю топорище, вырубаю топорище,  
А образец его недалеко<sup>3</sup>.

Если, держась за топорище, вырубать новое топорище, но при этом отводить взгляд в сторону и не смотреть на топорище, то это и значит „удалиться“. Поэтому благородный муж посредством человеческого выправляет человека, и, лишь исправив, останавливается.

Верность [верхам] и снисходительность [к низам] ненамного  
отстоят от Дао. Чего себе не желаешь, того не делай и другим.

Дао благородного мужа состоит из четырех [положений], я,

Цю, пока не способен осуществить и одного из них:  
служить отцу так, как это требуется от сына, —

пока на это не способен;

служить государю так, как это требуется от подданного, —

пока на это не способен;

служить старшему брату так, как это требуется от младшего, —

пока на это не способен;

прежде испытать на себе то, что требуешь от друзей, —

пока на это не способен.

Если в добродетельном поведении и выражаемом в словах почтении чувствуешь какой-то недостаток, не смей не прилагать усилий, а если чувствуешь избыток, не смей считать, что исчерпал предел. Слово должно соответствовать делу, а дело — слову. Как может благородный муж тут быть не твердым!»

### Чжан 14

Благородный муж поступает в соответствии со своим положением,  
не вызывая зависти у тех, кто его окружает извне.

Находясь среди богатых и знатных, он поступает так,

как поступают среди богатых и знатных.

Находясь среди бедных и худородных, он поступает так,

как поступают среди бедных и худородных.

<sup>3</sup> Там же, I, XV, 5.





вещей и не можешь найти следов. [Они] побуждают людей Поднебесной готовить жертвенное просо и надевать праздничные одежды, чтобы совершать воздаяния предкам. [Они] как будто витают сверху над нами, [они] как будто слева и справа от нас.

В „Ши“ сказано:

Границу сферы пребывания своего

Дух перейти не может,

Но может все-таки вовне лучением пролиться<sup>5</sup>.

Подобно этому и тончайше-сокровенное проявится,

а искреннее не сможет остаться сокрытым».

### Чжан 17

Учитель сказал:

«Шунь — вот тот, кто проявлял великую сыновнюю почтительность, был добродетелен как совершенномудрый, почитался как Сын Неба, владел богатствами в пределах четырех морей. В его честь устраивались торжества в Храме предков, и потомки сохраняли этот обычай в веках. Вот почему обладающий великой добродетелью непременно займет подобающее ему место, непременно преуспеет на службе, непременно станет знаменитым, ему непременно суждена долгая жизнь.

Вот почему, рождая вещи, Небо непременно щедро к каждой в соответствии с ее качествами. Вот почему то, что растет, — оно лелеет, то, что никнет, — оно выпалывает.

В „Ши“ сказано:

Счастлив наш государь, прекрасен он,

Достоинством высоким одарен.

Ведя как подобает свой народ,

От неба принял множество щедрот,

И волей неба верно он храним,

И милость неба непрерывно с ним<sup>6</sup>.

Вот почему тот, кто обладает великой добродетелью, непременно получит благословение [Неба на царствование]».

### Чжан 18

Учитель сказал:

«Разве не Вэнь-ван был тем, кто не испытывал печали? Ван-цзи был его отцом, У-ван был его сыном. Отец начал, а сын продолжил. У-ван наследовал дела Тай-вана, Ван-цзи и Вэнь-вана. Однажды [он] надел

<sup>5</sup> «Ши цзин», III, III, 2.

<sup>6</sup> Цитата из «Ши цзина» (III, II, 5) в пер. А.А. Штукина (Шицзин, 1987, с. 241).

доспехи и овладел Поднебесной. Слава во всей Поднебесной никогда не покидала его. [Он] почитался как Сын Неба, владел богатствами в пределах четырех морей. В его честь устраивались торжества в Храме предков, и потомки сохраняли этот обычай в веках.

У-ван на закате дней принял благословение [Неба на царствование], Чжоу-гун довел до совершенства Дэ Вэнь-вана и У-вана. Посмертно присвоил титул вана Тай-вану и Ван-цзи. Ввел в действие ритуал жертвоприношения преждевременным владетельным князьям (*гунам*) по рангу Сына Неба. Соответствующий ритуал распространил на местных князей (*чжухоу*) и сановников (*дафу*), а также на служилых людей и простолудинов. Если отец был сановником (*дафу*), а сын служилым человеком, то хоронили по разряду сановника (*дафу*), а жертвоприношение устраивали по разряду служилого человека. Если отец был служилым человеком, а сын был сановником (*дафу*), то хоронили по разряду служилого человека, а жертвоприношение устраивали по разряду сановника (*дафу*). Годичный траур соблюдался по отношению к сановнику (*дафу*). Трехлетний траур соблюдался по отношению к Сыну Неба. В трауре по родителям не делалось различий между знатными и худородными — всё [совершалось] одинаково».

## Чжан 19

Учитель сказал:

«У-ван и Чжоу-гун — вот те, кто обладал великой сыновней почтительностью. Сыновняя почтительность заключается в искусном следовании воле людей, в искусном продолжении деяний людей. Весной и осенью они убрали свой родовой Храм предков, расставляли их (предков) ритуальную утварь, развешивали их одежды и подносили предкам сезонную пищу.

Порядок проведения ритуала в Храме предков устанавливался по правилу *чжао*<sup>7</sup>. Места участников распределялись по рангам так, чтобы различались знатные и худородные. Порядок проведения церемонии строился так, чтобы видны были достоинства участников. После жертвоприношения устраивался всеобщий пир, где младшие произ-

<sup>7</sup> В Храме предков правителя дощечка с именем основателя династии помещалась в центре, дощечка с именами его потомков во втором, четвертом, шестом поколениях помещалась слева. Такой порядок назывался *чжао*. Дощечка с именами потомков в третьем, пятом, седьмом поколениях помещалась справа. Такой порядок назывался *му*. Отсюда название правила — *чжао**му*.

носили тосты первыми, а нижестоящие пили наравне с вышестоящими, в чем проявлялось милостивое снисхождение к худородным. На ритуальном пиру усаживались в порядке седовласого старшинства, чтобы подчеркнуть возрастные различия.

Взойти на престол предков, осуществлять их ритуалы, исполнять их музыку, благоговеть перед тем, что они почитали, проявлять любовь к тем, с кем они были дружны, служить им мертвым, как служат живым, служить им ушедшим, как служат здравствующим, — вот высшее проявление сыновней почитательности!

Ритуал жертвоприношения Небу и Земле — то, посредством чего служат Верховному Владыке. Ритуал в Храме предков — то, посредством чего приносят жертвы преждедородным. Знание ритуала жертвоприношения Небу и Земле, знание сути Большого ритуала в Храме предков и ритуала вкушения<sup>8</sup> — все это то, что позволяет управлять страной так, как будто держат ее на ладони.

## Чжан 20

Ай-гун спросил о принципах управления.

Учитель ответил:

«Принципы управления Вэнь-вана и У-вана начертаны на бамбуковых планках. Если подходящие люди есть, то эти принципы процветают. Если подходящих людей нет, то эти принципы угасают. Человеческое Дао стимулирует управление государством, земное Дао стимулирует рост растений. Поэтому управление — это растущий камыш.

Отсюда следует, что эффективность управления зависит от наличия [подходящих] людей. Подбирай людей по себе, себя совершенствуй по Дао, Дао совершенствуй по человеколюбию. Человеколюбие — это и есть человеческое. Любовью к близким создается величие [човеколюбия]. Долг — это и есть должное. Почитанием мудрых (достойных) создается величие [долга]. Различная сила любви к близким, градация в почитании мудрых (достойных) — в этом исток ритуала. Если нижестоящие [чиновники] не пользуются доверием у вышестоящих, то на родом управлять невозможно.

Вот почему благородный муж не может не совершенствовать себя.

Думая о совершенствовании себя, не может не служить близким.

Думая о служении близким, не может не познавать людей.

<sup>8</sup> Ритуал вкушения — осеннее жертвоприношение колосьев нового урожая.

Думая о познании людей, не может не познавать Небо.

Всепроникающее Дао Поднебесной [включает] пять [видов отношений], а то, чем [оно] приводится в действие, исчисляется тремя [качествами]. А именно: отношения между правителем и подданным, отцом и сыном, мужем и женой, старшим и младшим братьями, другом и другом — эти пять [видов отношений] и есть всепроникающее Дао Поднебесной. Мудрость, человеколюбие и мужество — эти три [качества] и есть всепроникающее Дэ Поднебесной. То, чем оно (Дэ) приводится в действие, есть одно-единое.

Некоторые от рождения знают это,  
 некоторые в результате обучения узнают это,  
 некоторые, преодолевая трудности, познают это,  
 и всё, к чему они приходят в познании, есть одно-единое.

Некоторые ради безопасности следуют этому,  
 некоторые ради выгоды следуют этому,  
 некоторые скрепя сердце следуют этому,  
 и всё, к чему они приходят в результате, есть одно-единое».

Учитель сказал:

«Любовь к учебе ведет к мудрости,  
 усердие в делах ведет к человеколюбию,  
 сознание стыда ведет к мужеству.

Тот, кто усвоил эти три [положения], знает, как совершенствовать себя.  
 Тот, кто знает, как совершенствовать себя, знает, как управлять людьми.  
 Тот, кто знает, как управлять людьми, знает, как управлять

царствами Поднебесной.

Всего существует девять принципов [управления] царствами Поднебесной: совершенствование себя, почитание мудрых (достойных), любовь к близким, уважение к министрам, искреннее отношение к слугам, забота о простом людде как о своих детях, приглашение ремесленников, мягкое обращение с чужеземцами, привлечение на свою сторону местных князей.

Если совершенствовать себя, то Дао утвердится.

Если почитать мудрых (достойных), то утихнет недовольство.

Если взращивать любовь к близким, то между дядьями и братьями  
 не будет зла.

Если оказывать уважение министрам, то не будет сумятицы.

Если искренне относиться к слугам, то служилые будут платить  
 еще большим ритуальным уважением.

Если заботиться о простом люде как о своих детях, то все  
сто родов человеческих будут пребывать в радости.

Если приглашать ремесленников, то имущества будет в достатке.

Если мягко обращаться с чужеземцами, то люди со всех четырех  
сторон света будут стекаться к тебе.

Если привлекать на свою сторону местных князей,  
то вся Поднебесная будет благоговейно трепетать перед тобой.

Беспристрастность и просвещенность, праздничные одежды и соизме-  
рение каждого своего шага с ритуалом — это то, посредством чего со-  
вершенствуют себя.

Искоренение клеветы, удаление от разврата, презрение к деньгам и по-  
читание добродетели — это то, посредством чего поощряются мудрые  
(достойные).

Повышение их (близких) в ранге, увеличение их жалованья, согласие с  
их вкусами — это то, посредством чего поощряются близкие.

Процветание чиновников, назначение их на службу — это то,  
посредством чего поощряются министры.

Искреннее доверие, повышение жалованья — это то, посредством  
чего поощряются служилые.

Своевременное использование на работах, снижение податей —  
это то, посредством чего поощряются простые люди.

Ежедневные проверки, ежемесячные практические испытания, оплата  
натурой, похвалы за службу — это то, посредством чего поощряются  
ремесленники.

Проводы убывающих, встреча прибывающих, выражение радости их  
искусности и сочувствие их неспособности — это то, посредством чего  
выказывается мягкость в обращении с чужеземцами.

Продление прерванных генеалогий, возрождение разрушенных царств,  
обуздание смут, предупреждение опасностей, своевременные приемы  
местных князей, направление посланников с щедрыми дарами и при-  
нятие их со скромными подношениями — это то, посредством чего  
привлекают на свою сторону местных князей.

Таким образом, всего существует девять принципов [управления]  
царствами Поднебесной, а то, чем они приводятся в действие, есть  
одно-единое.

Если все дела заранее подготовлены — утвердишься,  
если не подготовлены — погибнешь.

Если слово заранее выверено — не оступишься.

Если дело заранее выверено — не встретишь затруднений.

Если поведение заранее выверено — не впадешь в тяжкий порок.

Если Дао заранее выверено — не оскудеешь нравственно.

Если нижестоящие [чиновники] не пользуются доверием

у вышестоящих — народом управлять невозможно.

Есть Дао, как заслужить доверие у верхов:

если не найдешь доверия у друзей, не будет доверия

и со стороны верхов.

Есть Дао, как сыскать доверие у друзей:

если не проявишь послушания сородичам, не будет доверия

и со стороны друзей.

Есть Дао, как достичь послушания сородичам:

если при обращении внутрь себя не обнаруживается искренность,

не будет и послушания сородичам.

Есть Дао обретения искренности в себе:

если не достигнешь просветления в добре,

не будет искренности и в себе.

Искренность — это Дао Неба, стремление стать по нему искренним — это Дао человека. Искренний добивается цели без усилий, обретает без размышлений, спокойно сливается с Дао середины, таков совершенномудрый человек. Стремящийся стать по нему (Дао Неба) искренним, это тот, кто выбирает добро и крепко держится его.

Широко изучайте его (Дао),

старайтесь добраться до его сути,

тщательно вдумывайтесь в него,

добивайтесь четких суждений о нем,

неутомимо осуществляйте его.

Если чего-то не доучил — изучай,

не осилил — не останавливайся.

Если в чем-то не добрался до сути — допытывайся,

не познал — не отступай.

Если что-то не продумал до конца — думай,

не охватил — не прекращай.

Если о чем-то не добился четкого суждения — рассуждай,

не прояснил — не отчаивайся.

Если что-то не осуществил — действуй,

не постарался — не бросай.

Там, где другой прилагает одно усилие, ты прилагай сто.

Там, где другой прилагает десять усилий, ты прилагай тысячу.

В результате осилишь это Дао.

Если был глупым, станешь умным.

Если был слабым, станешь сильным».

### **Чжан 21**

Просветление от искренности — это природа.

Искренность от просветления — это учение.

Если искренен, то просветлен.

Если просветлен, то искренен.

### **Чжан 22**

Только совершенная искренность Поднебесной дает способность исчерпать свою природу.

Если сможешь исчерпать свою природу,

то сможешь исчерпать природу людей.

Если сможешь исчерпать природу людей,

то сможешь исчерпать природу вещей.

Если сможешь исчерпать природу вещей,

то сможешь содействовать преобразующим и питающим силам

Неба и Земли.

Если сможешь содействовать преобразующим и питающим силам

Неба и Земли,

то сможешь составить с Небом и Землей триединство.

### **Чжан 23**

Теперь немного спустимся и вникнем в мелочи. Обнаруживается,  
что и мелочь может содержать в себе искренность.

Если есть искренность, то есть и форма.

Если есть форма, то есть и проявление.

Если есть проявление, то есть и прояснение.

Если есть прояснение, то есть и движение.

Если есть движение, то есть и преобразование.

Если есть преобразование, то есть и изменение.

Только совершенная искренность Поднебесной дает способность  
к изменению.

### Чжан 24

Дао совершенной искренности дает возможность узнать грядущее.  
Если страна накануне подъема, то непременно будут  
счастливые предзнаменования.  
Если страна на краю гибели, то непременно случатся разные бедствия.  
Все это проявляется в гаданиях по стеблям тысячелистника и по панцирям черепах, отражается в движениях четырех конечностей<sup>9</sup>.  
Будущее сулит счастье и несчастье,  
отзовется ли оно добром — непременно узнаешь об этом заранее,  
отзовется ли оно злом — тоже непременно узнаешь об этом заранее.  
Вот почему совершенная искренность подобна духу.

### Чжан 25

Искренность — это созидание себя, а Дао — это слияние себя с Дао.  
Искренность — начало и конец вещей, без искренности нет вещей. Вот почему благородный муж так ценит искренность.  
Искренность — это не только самостоятельное созидание себя, и всё, это то, посредством чего создаются вещи.  
Созидание себя — это человеколюбие. Созидание вещей — это знание.  
Природа — это Дэ. Сочетание внешнего и внутреннего — это Дао, а потому постоянное применение этого — то, что нужно делать.

### Чжан 26

Итак,  
совершенная искренность не истощается.  
Если не истощается, то [она] вечная.  
Если вечная, то достоверная.  
Если достоверная, то длительно-долгая.  
Если длительно-долгая, то широко-щедрая.  
Если широко-щедрая, то высоко-светлая.  
Широко-щедрая — то, на чем несет вещи.

<sup>9</sup> В условиях изоморфизма, или структурно-функционального подобия природы (макрокосма) и человека (микрокосма), дисгармония (равно как и гармония) движений природы отражается в движениях человека.



Высоко-светлая — то, чем покрывает вещи.

Длительно-вечная — то, чем созидает вещи.

Будучи широко-щедрой — чета Земле.

Будучи высоко-светлой — чета Небу.

Будучи длительно-вечной — не имеет границ.

Будучи таковой, [она] не проявляется, но упорядочивает,

не движется, но вызывает изменения, не деет, но созидает.

Дао Неба и Земли можно исчерпать одной фразой: «Поскольку оно (Дао) по природе недвойственно, то порождение им вещей непостижимо [в своей глубинной сути]». Дао Неба и Земли широкое, щедрое, высокое, светлое, долгое, вечное.

Взгляни на это Небо — оно лишь множество огоньков, но если взять его в его беспредельности, то с него свисают Солнце и Луна, звезды и созвездия и оно покрывает собой мириады вещей.

Взгляни на эту Землю — она лишь множество шепотей земли, но если взять ее в ее ширине и толщине, то она держит на себе гору Хуашань, не чувствуя тяжести, вмещает в себя реки и моря, не впитывая их, и несет на себе мириады вещей.

Взгляни на эту гору — она лишь множество камушков, но если взять ее во всей ее толщине и высоте, то на ней растут трава и деревья, птицы и звери живут на ней и россыпи сокровищ таятся в ней.

Взгляни на эту реку — она лишь множество ковшиков воды, но если опуститься в ее глубины, то в ней живут ящерицы, крокодилы, змеи, драконы, рыбы, черепахи, и разные в ней копятя богатства.

В «Ши» сказано:

И лишь небесная судьба в величии своем границ не знает<sup>10</sup>.

Как видно, сказано о том, почему Небо является Небом.

[В «Ши» здесь же говорится:]

Увы, не показать,

Сколь непорочны добродетели Вэнь-вана!<sup>11</sup>

Как видно, сказано о том, почему Вэнь-ван является *вэнь*<sup>12</sup>,

чистота [его добродетелей] тоже «границ не знает».

<sup>10</sup> «Ши цзин», IV, 1, 2.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Обыгрывается имя Вэнь-вана. *Вэнь* имеет значение «культура» и потому Вэнь-ван (букв. «Культура-царь») по своей чистой добродетели считается ее носителем.

**Чжан 27**

О, как величественно Дао совершенномудрого человека! Изобилующее! [Оно] растит и пестует мириады вещей, стремясь к пределам Неба. Щедрое, величественное! Его ритуальные церемонии исчисляются тремя сотнями, его правила этикета исчисляются тремя тысячами. Оно ждет подходящих людей и только потом осуществляется.

Поэтому говорится: «Если нет [людей] с совершенным Дэ,

не осуществится и совершенное Дао».

Вот почему благородный муж чтит природу Дэ и идет путем-Дао пытливого овладения учением, доходит до пределов широкого и великого и исчерпывает до дна тончайше-сокровенное, достигает пределов высокого и светлого и идет путем-Дао следования середине, усваивает причины и постигает новое, проявляет искренность и великодушие и таким образом возвышает ритуал.

Вот почему, занимая высокое положение, не кичится,

занимая низкое положение, не бунтует.

Когда в стране есть Дао, он говорит в меру того, чтобы [страна]

процветала.

Когда в стране нет Дао, он молчит в меру того, чтобы избежать беды.

В «Ши» говорится:

Разума ясность и мудрость ему помогла

И самому оградиться от всякого зла<sup>13</sup>.

Разве не об этом же сказано!

**Чжан 28**

Учитель сказал:

«Глупый полагается только на себя, подлый сам себе голова, родившийся в нынешнюю эпоху отвергает древнее Дао — такие навлекают на себя беду».

Не Сын Неба не вносит изменений в ритуалы, не устанавливает режим правления, не определяет [начертания] письмен.

Ныне в Поднебесной все повозки имеют одинаковую колею, книги — единую письменность, поведение — единые моральные принципы.

Пусть даже воссядешь на его (Сына Неба) трон, но если не будешь обладать соответствующим ему Дэ, не смей создавать ритуалы и музыку.

<sup>13</sup> Цитата из «Ши цзина» (III, III, 6) в пер. А.А. Штукина (Шицзин, 1987, с. 268).

Пусть даже будешь обладать соответствующим Дэ, но если не воссядешь на его (Сына Неба) трон, тоже не смей создавать ритуалы и музыку».

Учитель сказал:

«Я мог бы вынести суждение о ритуале династии Ся, но недостаточно  
нашел свидетельств в [царстве] Ци.

Я изучаю ритуалы династии Инь по тому, что сохранилось от них  
в [царстве] Сун.

Я изучаю ритуалы [династии] Чжоу, в настоящее время они действуют,  
и я следую Чжоу».

## Чжан 29

Для того, кто правит Поднебесной существуют две заповеди, каждая из которых выражается в трех фразах<sup>14</sup>; эти заповеди уменьшают промахи.

Верхняя гласит:

пусть это даже доброта, но без подлинности;  
но если без подлинности, то и без веры,  
а за тем,-во что не верят, народ не пойдет.

Нижняя гласит:

пусть это даже доброта, но без почитания;  
но если без почитания, то и без веры,  
а за тем, во что не верят, народ не пойдет.

Вот почему Дао благородного мужа состоит в том, чтобы укоренять ее (доброту) в себе и подтверждение ей находить в простом народе. Пытливо учиться ей у Трех Ванов<sup>15</sup> и делать это не напоказ. Крепить ее между Небом и Землей и не нарушать меры. Доискиваться ее сути у души и духа и не испытывать сомнений. Ожидать прихода совершенномудрого человека через сто поколений и не тревожиться.

<sup>14</sup> В данном месте находим пример выражения философско-этических максим в форме «[по] три [фразы в] двух [слоях]» (*сань чун*). Приведенные в «Чжун юне» положения (максимы) о связи доброты и веры, очевидно, имели хождение именно в такой форме и были написаны на планках одна под другой соответственно вертикальному делению космоса на небесный «верх» (*шан*) и земной «низ» (*ся*). Как правило, максимы составлялись из трех фраз, что, в свою очередь, передавало уже трехуровневое вертикальное деление космоса на «верх» (*шан*), «середицу» (*чжун*) и «низ» (*ся*). Двухуровневое и трехуровневое устройство космоса в качестве структурной парадигмы проецировалось не только на отдельные высказывания, но и вообще на архитектуру текста. Многие древнекитайские тексты делятся на «верхнюю» и «нижнюю» части (тома), к которым при необходимости добавлялась «средняя» часть. Такая маркировка двухтомников и трехтомников используется в Китае и в настоящее время.

<sup>15</sup> Три Вана — Вэнь-ван, У-ван и Чжоу-гун.

Доискиваться ее сути у души и духа и не испытывать сомнений —  
 это познание Неба.  
 Ожидать прихода совершенномудрого человека через сто поколений  
 и не тревожиться — это познание человека.

Вот почему  
 действия благородного мужа на века становились Дао для Поднебесной;  
 поведение благородного мужа на века становилось нормой  
 для Поднебесной;  
 слово благородного мужа на века становилось образцом для Поднебесной.  
 Те, кто были далеко, — взирали на него с надеждой,  
 а те, кто были близко, — его не отвергали.

В «Ши» сказано:

Там, далеко, не вызывают зла,  
 А здесь, вблизи, не утомляют.  
 С утра до вечера надежду подают,  
 Что впредь и до конца пребудут в доброй славе<sup>16</sup>.

Еще не бывало, чтобы благородные мужи были не такими, и уже  
 с давних пор [они] пользуются доброй славой в Поднебесной.

### Чжан 30

Чжунни следовал заветам Яо и Шуня, уважал законы Вэнь-вана и У-вана, вверху брал в пример небесный круг времен, внизу перенимал [естество] рек и почв.

[Он] подобен Небу и Земле, для которых нет ничего, чего бы не поддерживали и не несли, нет ничего, чего бы не обнимали и не покрывали.

[Он] подобен временам года, которые проходят своей чередой, подобен Солнцу и Луне, которые попеременно светят.

Мириады вещей вместе пестуются и не вредят друг другу, Дао [Неба и Земли] рядом шествуют и не мешают друг другу, малое Дэ вишь растекается, большое Дэ ввысь устремляется. Это то, чем создается величие Земли и Неба.

### Чжан 31

Только достигший совершенной мудрости Поднебесной  
 становится тем, кто  
 может обладать умом и знанием,  
 достаточными для того, чтобы быть всевидящим;

<sup>16</sup> «Ши цзин», IV, II, 3.

[может обладать] широтой и мягкостью,  
достаточными для того, чтобы быть великодушным;  
[может обладать] могуществом и твердостью,  
достаточными для того, чтобы быть державным;  
[может обладать] строгостью и справедливостью,  
достаточными для того, чтобы быть почитаемым;  
[может обладать] грамотностью и вдумчивостью,  
достаточными для того, чтобы быть разборчивым.  
Необъятно-широкий и глубинно-бездонный, [он] в соответствии  
с круговоротом времен проявляет это.  
Необъятно-широкий, как Небо, глубинно-бездонный,  
как земная пучина.

[Он] явится — и все как один оказывают почтение,  
скажет — и все как один верят,  
ступит — и все как один радуются.

Вот почему слава о нем гремит по всем Срединным царствам  
и доходит даже до варваров.

Куда бы ни отправлялись на лодках и колесницах, куда бы ни про-  
кладывали дорогу человеческие усилия, что бы ни покрывало Небо, что  
бы ни несла Земля, что бы ни освещали Солнце и Луна, где бы ни вы-  
падали иней и роса — везде, где есть кровь и дыхание, все как один чтят  
и любят [его]. Поэтому и говорят: «Небу чета!»

### Чжан 32

Только достигший искренности Поднебесной становится тем, кто  
способен определить великие моральные принципы Поднебесной,  
утвердить великую основу Поднебесной, познать созидательную мощь  
Неба и Земли. Как может он от кого-то зависеть! Искренне его чело-  
веколюбие, тиха и глубока его [земная] пучина, широко и необъятно  
его Небо.

Если же в самом деле не будет таких, кто умен, просветлен, обладает  
совершенной мудростью, знанием и достиг Дэ Неба, то кто сможет  
постичь это?

### Чжан 33

В «Ши» говорится:

Простому платью предпочли расшитые одежды<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Там же, I, V, 3.

Сказанное порицает вычурную отделку платья.

Вот почему

Дао благородного мужа, будучи сокрытым, день ото дня проявляется;

Дао маленького человека, будучи видимым, день ото дня исчезает.

Дао благородного мужа пресное, но не приедается, простое, но изящное [по смыслу], мягкое [в обращении], но строгое в принципах.

Это знание близкого в далеком, знание себя в общественных нравах,  
знание ясного в темном.

Это то, с чем можно войти в Дэ.

В «Ши» сказано [о рыбе]:

Хотя и таится у самого дна,  
Лучом освещается все же она<sup>18</sup>.

Поэтому, если, заглянув в себя, благородный муж обнаруживает, что не страдает пороком, это значит, что у него не было зла в помыслах. Что в благородном муже остается недостижимым, именно то для других остается невидимым.

В «Ши» сказано:

Будь же таким и тогда, когда заходишь в покой:  
Перед отверстием в крыше своей не красней<sup>19</sup>.

Вот почему благородный муж, даже не двигаясь, вызывает почтение,  
даже не вымолвив слова, вызывает доверие.

В «Ши» сказано:

К жертве явись; мы безмолвны, молчанье храним.  
Споров не будет перед приходом твоим<sup>20</sup>.

Вот почему благородный муж не награждает, а народ радуется;  
не гневается, а народ трепещет сильнее, чем под топором и секирой.

В «Ши» сказано:

Нет ничего светлей, чем добродетель,  
И все цари берут ее за образец<sup>21</sup>.

Вот почему, если благородный муж честно исполняет свой долг,  
Поднебесная умиротворена.

В «Ши» сказано:

<sup>18</sup> Там же, II, IV, 8.

<sup>19</sup> Цитата из «Ши цзина» (III, III, 2) в пер. А.А. Штукина (Шицзин, 1987, с. 255).

<sup>20</sup> Цитата из «Ши цзина» (IV, V, 2) в пер. А.А. Штукина (Шицзин, 1987, с. 305).

<sup>21</sup> «Ши цзин», IV, I, 4.

Я полон дум о светлой добродетели.  
Не повышаю голоса, не напускаю вид<sup>22</sup>.

Учитель сказал:

«[Повышать] голос и [напускать] вид, с тем чтоб просвещать народ, —  
пустое».

В «Ши» сказано:

Добродетель легка, как легка паутинка<sup>23</sup>.

И паутинка все же что-то да значит.

[И еще в «Ши» сказано:]

Деяниям высшего Неба,  
Не присущи ни звук, ни запах<sup>24</sup>.

Вот совершенство!

---

<sup>22</sup> Там же, III, I, 7.

<sup>23</sup> Там же, III, III, 6.

<sup>24</sup> Там же, III, I, 1.

«ЛУНЬ ЮЙ»  
«Суждения и беседы»

---

---

論語

---

---

Введение,  
перевод с китайского  
и комментарии  
Л.С.Переломова





Конфуций (551–479 гг. до н.э.)  
Основоположник конфуцианства.  
Учение Конфуция представлено в памятнике «Лунь юй»,  
составленном его учениками

## ВВЕДЕНИЕ

Как гласит традиция, «Лунь юй» был составлен ближайшими последователями Конфуция, его учениками. При первом чтении текста создается впечатление, что в нем отсутствует единая система: изречения мыслителя, похожие подчас на афоризмы, перемежаются с ответами на вопросы учеников, пространный диалог — с воспоминаниями учеников о Конфуции и т.п. Отсутствует привычное наименование глав: они называются по первым двум иероглифам каждой главы. Иными словами, создается представление, что памятник носит характер сведенных воедино дневниковых записей. Впечатление это усиливается из-за разнообразия освещаемых проблем, рассыпанных по тексту, — о сущности человека и идеальной личности, о методах управления государством и принципах построения идеального общества, о музыке и отношениях в семье и о многом другом из области политики, философии, этики, образования.

Однако при последующих чтениях возникшее вначале представление о бессистемности исчезает. Перед нами постепенно раскрывается внутренняя монолитность произведения. Акад. Н.И.Конрад считал, что «Лунь юй» — «не записи „суждений и бесед“. Это нечто созданное, во всяком случае специально обработанное; короче говоря, литературное произведение, которое имеет своего героя. И герой этот — Конфуций». Остается добавить, что эта черта характерна для всех священных книг, будь то Библия, Коран или Бхагавадгита. Всюду в центре стоит личность Учителя.

В памятнике встречаются имена лишь 22 учеников; в то же время Сыма Цянь сообщает, что у Конфуция было «свыше трех тысяч учеников, из которых 72 овладели шестью искусствами». Можно предположить, что основной корпус «Лунь юя» составили прижизненные записи высказываний Конфуция. Наиболее прилежные и способные ученики фиксировали высказывания Учителя, тем более что Конфуций подчас по-разному отвечал на один и тот же вопрос, как бы высвечивая проблему в разных плоскостях, зачастую умышленно подбирал слова-символы, порой многозначные, дабы дать ученику импульс к самостоятельному творчеству. Суждения Учителя были порой неожиданны, иногда парадоксальны для обыденного сознания. Все это требовало их фиксации. Подтверждение сказанному мы находим в словах Цзэн-цзы, одного из любимейших учеников Конфуция: «Я ежедневно трижды вопрошаю себя: отдал ли все душевные и физические силы тому, кому советовал в делах? Был ли искренним в обращении с другом? Повторял ли то, что мне преподавали?» («Лунь юй», I, 4). Известный современ-

ный конфуциевед Ян Боцзюнь, исследовавший аутентичность «Лунь юя», отмечал, что в тексте встречаются записи учеников Конфуция и тех, кто у них учился.

Ученики были родом из различных царств и говорили на разных диалектах. Дабы читатель ошутимо представил себе степень отличия этих диалектов, достаточно привести эпизод из «Мэн-цзы», где философ спрашивает сунского сановника Дай Бушэна, кого лучше взять преподавателем циского языка для сына чуского сановника, проживавшего временно в царстве Ци: чусца, умеющего говорить по-циски, или носителя языка? Ответ Дай Бушэна весьма знаменателен: если мальчика будет обучать выходец из Чу, то хотя его и будут бить ежедневно, он не овладеет языком. Обучать его может только житель царства Ци («Мэн-цзы», III Б, 6).

Как видим, для общения с соседями выходец из Чу должен был изучить «язык», т.е. диалект царства Ци. Поскольку царство Лу входило в одну с царством Ци группу диалектов, имевших много общей лексики, мы можем предположить, что ученикам из Чу, не знавшим циского диалекта, приходилось специально изучать разговорный язык Конфуция.

Поэтому вполне естественно, что ученики, говорившие на различных диалектах, стремились зафиксировать содержание наиболее интересных бесед, вопросов Конфуция, чтобы подготовиться к следующему занятию. Именно письменные записи, а не иероглифика была общей, позволяли им обмениваться услышанным не только со своими земляками.

По мнению Ян Боцзюня, на составление текста «Лунь юя», начатое еще при жизни Конфуция, ушло по крайней мере 30–50 лет. С точки зрения акад. Н.И.Конрада, на окончательное создание «Лунь юя» ученики затратили приблизительно 80 лет и он появился около 400 г. до н.э.<sup>1</sup>

Тот факт, что в конце эпохи Чуньцю и начале периода Чжаньго, т.е. на рубеже V–IV вв. до н.э., появилось и одновременно сосуществовало несколько параллельных текстов «Лунь юя», может служить косвенным свидетельством одновременной творческой работы учеников из различных диалектных групп. Постепенно, особенно в связи с объединением в 221 г. до н.э. Китая под эгидой правящей династии царства Цинь, происходило сближение диалектов, что не могло не отразиться и на судьбе многих параллельных текстов «Лунь юя», число которых заметно уменьшилось.

К началу эпохи Хань в Китае были известны три различных текста: «Лу Лунь юй» («Суждения и беседы, составленные в царстве Лу»), «Ци Лунь юй» («Суждения и беседы, составленные в царстве Ци») и «Гу взнь Лунь юй» («Суждения и беседы, записанные старыми знаками»). Текст «Гу взнь Лунь юй» был обнаружен при императоре Цзин-ди (156–141 гг. до н.э.) в стене дома Конфуция, где он был спрятан в период гонений на конфуцианскую литературу во времена правления императора Цинь Шихуана. Согласно тогдашнему распоряжению властей, уничтожению подвергались все тексты «Лунь юя», хранившиеся в частных собраниях.

<sup>1</sup> См.: Конрад Н.И. Избранные труды. Синология. М., 1977, с. 428.

В луском тексте было 20 глав, в циском — 22 главы (причем текст первых 20 глав во многом совпадал с луским вариантом). Две «лишние» главы именовались «Вопросы к правителю» и «Понимание Дао-Пути». В «Гу вэнь Лунь юе», как и в луском варианте, этих глав не было, хотя в нем насчитывалась 21 глава. «Лишняя» глава получилась за счет выделения из главы «Яо юэ» («Яо сказал...») главы «Цзы Чжан вэнь» («Вопросы Цзы Чжана»). «Гу вэнь Лунь юй» резко отличался от первых двух текстов — он содержал больше иероглифов (свыше 400 знаков), а также имел иной порядок расположения глав.

Судьба «Лунь юя» была тесно связана с судьбой учения Конфуция. До тех пор, пока учение не получило официального общегосударственного признания, возможно было сосуществование нескольких текстов. При императоре У-ди (140–87 гг. до н.э.) конфуцианство было провозглашено государственной идеологией; все наследники Конфуция получили ранги знатности. В 59 г. до н.э. император Мин-ди издал декрет об официальных жертвоприношениях Конфуцию во всех учебных заведениях страны.

В период канонизации личности Учителя был канонизирован и сам текст. Работа по унификации текстов и сведению их в один вариант была проведена в конце правления династии Ранняя Хань (III в. до н.э. – I в.н.э.) правителем Аньчана Чжан Юем — человеком высокообразованным, наставником ханьского императора Чэн-ди (32–7 гг. до н.э.). Подготовленный Чжан Юем текст «Лунь юя» был канонизирован уже в эпоху Хань. В период Тан (618–907) этот текст был выбит на каменных стенах. Именно этот вариант и дошел до наших дней.

За прошедшие со времени его создания века «Лунь юй» оброс многочисленными комментариями, в Китае и за его пределами в странах конфуцианского культурного региона сложились целые школы и направления, ибо текст столь многозначен и многослоен, что нуждается в специальном толковании. Как справедливо отмечал патриарх отечественного китаеведения акад. В.М.Алексеев: «В самом деле, можно ли с одного приема и с одной лишь версии передать тот самый текст, который в Китае без посредствующего звена („трамплина“) на протяжении веков всегда был непонятым?»<sup>2</sup>. Один из таких мощных «трамплинов» был построен выдающимся исследователем и теоретиком конфуцианства Чжу Си (1130–1200), от которого сам текст, по признанию В.М.Алексеева, ради своего прочтения «потребовал одновременно и аналитической и синтетической проработки вплоть до восстановления в уме читателя XII века ума авторов классического текста (IX–III вв. до н.э.)»<sup>3</sup>.

Комментарий Чжу Си был признан в конфуцианском культурном регионе эталонным и послужил основой для корейского, японского и вьетнамского конфуциеведения. Однако последующие за Чжу Си исследователи обнаружили в тексте еще немало «темных и спорных мест». За века, прошедшие после Чжу Си, в Китае появились сотни и тысячи комментированных изданий «Лунь юя». Всю эту массу изданий можно условно разделить на три блока. В первый

<sup>2</sup> Алексеев В.М. Китайская литература. М., 1978, с. 247.

<sup>3</sup> Там же.

блок входят издания, рассчитанные прежде всего на ученых, в которых маститые текстологи подробно анализируют почти каждое слово, сопоставляя его со всеми случаями употребления в различных канонических сочинениях и комментаторской литературе. Среди изданий первого блока необходимо упомянуть работу цинского текстолога Цуй Дунби (1740–1816), которая вышла под редакцией известного конфуциеведа XX в. Гу Цзигана «Цуй Дунби и шу» («Посмертное собрание сочинений Цуй Дунби», Шанхай, 1983).

Второй блок изданий «Лунь юя» обращен уже к такому любознательному читателю, который стремится познать изначальный смысл текста и хочет сам убедиться, что комментарий толкователя заслуживает доверия. Издания такого типа более многочисленны и традиционно включают перевод на современный китайский язык и обязательный более или менее подробный комментарий, где разъясняется смысл слов каждого суждения. Естественно, что авторы подобного типа изданий опираются на исследования, относящиеся к изданиям первого блока.

Наиболее репрезентативные издания из второго блока подготовили современные китайские конфуциеведы: Ян Боцзюнь «„Лунь юй“ с переводом и комментариями» (Пекин, 1984); Чэнь Шуда «„Лунь юй“ с собранием комментариев в 4-х томах» (Пекин, 1990); Мао Цзышуй «„Лунь юй“ с современными комментариями и переводом» (Тайбэй, 1991); Нань Хуайцзинь «Неординарная трактовка „Лунь юя“» (18-е изд.: Шанхай, 1990); Се Биньин и др. «Новый перевод „Лунь юя“» (3-е испр. изд.: Тайбэй, 1980); Чэн Жудун «Толкование „Лунь юя“ с исправлением ошибок» (Тайбэй, 1986); Тан Маньсян «Современное толкование „Лунь юя“» (Наньчан, 1985); Тао Чжу «„Лунь юй“ с подробными комментариями на современном китайском языке» (Цюйфу, 1989); Цзинь Цзинфан, Люй Шаован, Люй Вэньюй «Новый комментарий к Конфуцию» (Чанша, 1991); Цянь Му «Новое толкование „Лунь юя“» (Чэнду, 1985); Чжао Цибинь «Новое проникновение в „Лунь юй“» (Пекин, 1976); Ян Шуда «„Лунь юй“ с подробными комментариями» (Шанхай, 1986); Яо Шичуань «Постижение „Лунь юя“» (Тайбэй, 1993).

Третий блок, наиболее массовый, рассчитан на рядового читателя, интересующегося «Лунь юем», такие издания выходят без каких-либо комментариев.

В тех же случаях, когда содержание текста было неугодно правящей элите, массовое издание «Лунь юя» на современном китайском языке сопровождалось соответствующим контркомментарием, разоблачающим реакционный характер учения. Такого типа литература сопровождалась специальными словарями, где популярно объяснялось, что «человеколюбие в устах Конфуция означает убийство и людоедство», а «золотая середина — это духовные оковы, с помощью которых все реакционеры усыпляют и поработают народ». Естественно, что после антиконфуцианской кампании в изданиях для рядового читателя было восстановлено традиционное толкование текста. В некоторых изданиях суждения «Лунь юя» группировали по специальным тематическим рубрикам: о народе, о морали, об управлении государством и т.п. На Тайване

ведущие конфуциеведы издали серию «„Лунь юй“ в жизни», где популярно разъясняли текст, демонстрируя на примере конкретных суждений, насколько полезно их знание и понимание в обыденной жизни. Там же, на Тайване, выходят многочисленные иллюстрированные издания «Лунь юя» и даже в виде комиксов — ради облегчения восприятия текста. В последние годы все чаще стали издавать текст с параллельным переводом или пересказом на английском языке.

Все китайские издания «Лунь юя», рассчитанные на массового читателя из книг третьего блока, как правило, основаны на изданиях второго блока.

Что касается уровня постижения смысла «Лунь юя» на Западе, то он основан на английском переводе Дж. Легга (1815–1897), ставшем классическим (*The Chinese Classics with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes by James Legge. Vol. 1. Confucian Analects. Oxford, 1893*). Прошедшее со времени первого издания более чем столетие показало, что грандиозная работа, сделанная Дж. Леггом с помощью китайских консультантов-текстологов, по праву может быть отнесена к исследованиям не только второго, но и первого блока. Из немецких, французских, корейских и японских переводов уместно перечислить следующие: *Wilhelm R. Kungfutse. Gespräche. Lun Yü. Jena, 1910; Tsingtau, 1914; Konfuzius. Gespräche (Lun-yu). Aus dem Chinesischen übersetzt und herausgegeben von R. Moritz. Lpz., 1986; Entretiens de Confucius. Traduit du chinois par Anne Cheng. P., 1981; Hon'ò («Лунь юй»). Сост. и пер. Пак Ильбона. Сеул, 1994 (на кор. яз.); «Лунь юй». Пер. и коммент. Каная Осаму. 33-е изд.: Токио, 1987 (на яп. яз.).*

В России первый перевод «Лунь юя» был выполнен основоположником научного китаеведения Н.Я.Бичуриным (отцом Иакинфом) (1777–1853) в составе переведенного им же «Четверокнижия», однако этот перевод до сих пор не издан. Затем последовали переводы В.П.Васильева (1876), П.С.Попова (1910). Существенный вклад в историю русских переводов «Лунь юя» внес В.М.Алексеев, предложивший одновременно переводить и весь комментарий Чжу Си. К сожалению, ему удалось перевести таким методом только три первых главы «Лунь юя», но это был грандиозный почин, который не смог продолжить никто из последующих переводчиков. В 1972 г. В.А.Кривцов опубликовал большую часть текста. Полный перевод «Лунь юя» издал в 1987 и 1995 гг. И.И.Семененко.

В 1999 г. в Санкт-Петербурге опубликована антология «Беседы и суждения Конфуция», где собраны все переводы «Лунь юя» на русский язык, начиная с перевода В.П.Васильева. Из последних переводов и исследований следует отметить работу А.Е.Лукьянова (Ляо-цзы и Конфуций: Философия Дао. М., 2000). В книге дан авторский перевод «Лунь юя», рассмотрен генезис и развитие конфуцианской философии в сравнении с даосской философией, выявлен архетип конфуцианской философской культуры Дао, найдено терминологическое наименование конфуцианской философии, раскрыто его понятийное содержание. Книга известного отечественного китаиста А.С.Мартынова (Классическое конфуцианство. В 2-х т. Т. 1. «Лунь юй». СПб., 2001) адресована

массовому читателю. Автор не только мастерски описывает жизнь Конфуция и судьбу его учения, но и характеризует конфуцианство как исторический, философский и литературный феномен. А.С.Мартынову удалось достичь почти невозможного — отойдя от дословного перевода, он сумел передать основной смысл высказываний и диалогов «Лунь юя».

В 1998 г. (2-е изд.: 2000 г.) в своем исследовании я попытался сопоставить переводы наиболее «темных» мест с аналогичными переводами предшественников на русском, английском, немецком, французском, китайском, корейском и японском языках (*Переломов Л.С.* Конфуций: «Лунь юй». Исслед., пер. с кит., коммент.). В 2000 г. Президиум Российской академии наук присудил мне премию имени С.Ф.Ольденбурга за эту книгу, отметив, что «многолетняя работа автора в области изучения конфуцианства (им издан целый ряд изданий по данной проблематике) позволила ему по-новому интерпретировать многие, оставшиеся до сего времени спорными, положения названного классического трактата». В настоящем издании публикуется только перевод с некоторыми изменениями и уточнениями.

## ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИИ

### Глава I

#### «Учиться и...»

**I, 1.** Учитель сказал: «Учиться и своевременно претворять в жизнь — разве не в этом радость?»<sup>1</sup> Вот друг пришел издалека — разве это не удовольствие? Люди его не знают, а он не хмурится, — это ли не благородный муж?»

**I, 2.** Ю-цзы<sup>2</sup> сказал: «Очень мало бывает людей, которые, обладая сыновней почтительностью и любовью к старшим братьям, склонны

---

<sup>1</sup> В первой фразе «Лунь юя», начинающейся со слова «учиться» (學 сюэ), заключена главная мысль — доминанта учения Конфуция. Учитель объясняет, что такое «радость» и каковы пути ее достижения. Человеку следует осознать, что в жизни каждый может обрести это блаженное состояние, но для этого надо потрудиться. Главная «установка» Конфуция — «радость» — производная от знаний, обогащенных личным трудом. Именно отсюда и проистекает конфуцианский прагматизм. Если же человек получает «радость», совершив кражу или обманув кого-то, его трудно отнести к разряду нормальных людей. Общество обязано осудить подобную личность. Естественно, что были, есть и будут исключения из правил, особенно это касается «маленького человека». Но не следует отчаиваться — человека надо воспитывать постоянно, именно поэтому традиция обязывала заучивать текст наизусть. Зерно мудрости, посеянное Учителем, дало все же свои всходы. Подтверждение этому — сегодняшняя жизнь Азиатско-Тихоокеанского региона, где на смену постиндустриальной экономике приходит на рубеже XX–XXI вв. «экономика, основанная на знаниях», ибо она в гораздо большей степени соответствует новому этапу мирового развития — с глобализацией экономических процессов и особым вниманием к инновациям.

«Люди его не знают, а он не хмурится» — пер. В.М.Алексеева (кн. 1, с. 163 — здесь и далее ссылки даются по изданию: *Алексеев В.М.* Труды по китайской литературе. В 2 кн. Кн. 1. М., 2002. Кн. 2. М., 2003).

<sup>2</sup> Весьма знаменательно, что второе суждение составители «Лунь юя» отдают ученику Конфуция. В школе Конфуция действовала традиция, основанная Учителем, — некоторые, самые важные идеи он поручал излагать наиболее способным ученикам. Доверяя им высказывать свои сокровенные мысли, Конфуций хотел показать, что они уже восприняты учениками и будут правильно переданы потомкам. Одновременно он развивал в учениках разум, поощряя способность к самостоятельному мышлению (ср. XVII, 21). К именам только двоих из упоминающихся в «Лунь юя» учеников, в том числе Ю Жо, добавлено почтительное *цзы* — «учитель». Это означало особое отношение Конфуция к тем ученикам, которых он высоко ценил за ум и сообразительность.



выступать против высших. И вовсе не бывает людей, которые не любили бы выступать против высших, но любили бы затевать смуту. Благородный муж все свои усилия сосредоточивает на корне. Когда корень заложен, то рождается Дао-Путь. Сыновняя почтительность и любовь к старшим братьям — это и есть корень человеколюбия»<sup>3</sup>.

**1, 3.** Учитель сказал: «Как мало человеколюбия у тех, кто искусен в речах и обольстителен в манерах!»

**1, 4.** Цзэн-цзы сказал: «Я ежедневно трижды вопрошаю себя: отдал ли все душевные и физические силы<sup>4</sup> тому, кому советовал в делах? Был ли искренним в обращении с другом? Повторял ли то, что мне преподавали?»

**1, 5.** Учитель сказал: «При управлении государством, выставляющим тысячу боевых колесниц<sup>5</sup>, будь на этом деле благоговейно сосредото-

<sup>3</sup> В этом суждении впервые встречаются ключевые термины: 孝 *сяо* («сыновняя почтительность»), 弟/悌 *ди/ти* («любовь к старшим братьям»), 道 *дао* («Путь»), 仁 *жэнь* («человеколюбие»). Термин 亂 *луань* («смута», «хаос») играет в учении Конфуция особую роль. Учитель постоянно внушал ученикам, что нормальная жизнедеятельность возможна лишь в стабильном обществе и прямой долг правителей — заботиться о стабильности как в обществе, так и в государстве. Здесь Учитель предлагает реальный способ предотвращения «хаоса»: если человек будет придерживаться принципа *сяо*, то его трудно поднять против «высших», а если его трудно поднять против «высших», то он никогда не затеет «смуту». Он неоднократно возвращается к этой теме, достаточно процитировать его суждение: «...в государстве, где царит хаос, не живи» («Лунь юй», VIII, 13). Призыв к стабильности любой ценой стал одним из постулатов современной политической культуры стран конфуцианского культурного региона.

<sup>4</sup> Самым спорным в данном суждении является толкование термина 忠 *чжун* (современные значения: «верность», «преданность», «лояльность»). Современные китайские комментаторы, как правило, руководствуются толкованием Чжу Си: «Чжун — это значит исчерпать самого себя». Конфуций словами Цзэн-цзы обучает людей нормам общения: давая советы или оказывая помощь, человек должен «отдать другому все свои духовные и физические силы», т.е. «целиком исчерпать себя». Впоследствии, когда конфуцианство стало официальной идеологией императорского Китая, *чжун* применительно к поведению чиновника стало означать «преданность вышестоящим», поэтому представляется оправданным сохранить в переводе толкование Чжу Си. Тем более что здесь речь идет о норме отношений сначала между обычными людьми, затем между друзьями. И в качестве критерия отношений между друзьями указана искренность (信 *синь*).

<sup>5</sup> В VII–III вв. до н.э. могущество государства определялось количеством боевых колесниц. Обычно в колесницу запрягали четверку коней, и управлять ими в бою было нелегким делом. Не случайно умение управлять колесницей считалось одним из «шести искусств», под которыми обычно понимали Правила (*ли*), музыку, стрельбу из лука, управление колесницей, каллиграфию и счет, а также иногда подразумевали шесть классических канонов.

чен и добивайся доверия [народа]; будь экономен в расходах и жалей людей; используй народ в надлежащую пору»<sup>6</sup>.

**1, 6.** Учитель сказал: «Молодые люди, находясь дома, должны проявлять почтительность к родителям, выйдя за ворота — быть уважительными к старшим, в делах — осторожными, в словах — правдивыми, безгранично любить людей и особенно сближаться с теми, кто обладает человеколюбием. Если у них после осуществления всего этого еще останутся силы, то потратить их надо на изучение *вэнь-культуры*».

**1, 7.** Цзы Ся сказал: «Если кто-то в отношениях с женой ценит ее моральные качества, не придавая большого значения внешности, отдает все свои силы, служа родителям, не щадит своей жизни, служа правителю, правдив в отношениях с друзьями, то хотя о нем и говорят, что он не обладает ученостью, я непременно назову его образованным».

**1, 8.** Учитель сказал: «Если благородный муж не солиден, он не будет пользоваться авторитетом, и его ученость тогда не прочна. Стремись к верности и искренности; не дружи с тем, кто тебе не ровня; не бойся исправлять ошибки».

**1, 9.** Цзэн-цзы сказал: «Тщательно соблюдай все траурные церемонии, [связанные с похоронами родителей], и должным образом чти [память предков]. Тогда мораль народа будет улучшаться»<sup>7</sup>.

**1, 10.** Цзы Цинь спросил Цзы Гуна: «Когда Учитель прибывал в какое-нибудь государство, он непременно хотел узнать о методах правления. Он сам стремился к этому или ему рассказывали?» Цзы Гун ответил: «Учитель получал все это, ибо был ласков, открыт, уважителен, скромен и уступчив. Его стремления были иные»<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Пер. В.М.Алексеева (кн. 1, с. 167). Расхождение только в трактовке иероглифа 信 *синь*: у Алексеева *синь* — «внушай доверие», я же полагаю, что адекватнее переводить *синь* как «добивайся доверия». От правителя требовалось отнюдь не мало — умение сосредоточиться на главном; быть примером для народа; любить своих подданных; бережно относиться к государственным ресурсам; не отрывать земледельца в страдное время на повинности. Только реализовав все эти принципы, правитель может снискать доверие народа.

<sup>7</sup> Цзэн-цзы говорит о соблюдении церемоний, связанных с поклонением родителям и духам предков. Суждение, по-видимому, обращено к правителю. Если он сам будет тщательно соблюдать все траурные церемонии, то и народ потянется за ним: «Народ просветится его примером и вместе с ним придет к усугублению и прочности своих добрых начал» (Алексеев, кн. 1, с. 173).

<sup>8</sup> Чжу Си разъяснял ответ Цзы Гуна следующим образом: «Смысл всего этого параграфа такой. Учитель никогда не домогался (не стремился. — Л.П.). Все дело в том,

**I, 11.** Учитель сказал: «Когда отец жив, наблюдай за стремлениями его [сына]; когда отец умер, наблюдай за поведением его [сына]. Если он в течение трех лет не сошел с Дао-Пути отца, то его можно назвать обладающим сыновней почтительностью».

**I, 12.** Ю-цзы сказал: «Когда используют Правила, принцип единения через разномыслие должен быть самым ценным<sup>9</sup>. Именно этим и был прекрасен Дао-Путь первых правителей. Малые и большие дела они вершили, исходя из этого принципа. Однако, когда встречались неосуществимые дела, они, владея этим принципом достижения единения через разномыслие, добивались такого единения. Но невозможно достичь такого единения вне рамок Правил».

**I, 13.** Ю-цзы сказал: «Если [кто-то] в искренности близок к справедливости, словам его можно следовать. Если в почтении [ты] близок к Правилам, избежишь стыда и позора. Если [ты] опираешься на тех, кто не утратил родственных чувств, обретишь надежность».

**I, 14.** Учитель сказал: «Если благородный муж не думает о насыщении в еде, не заботится об удобном жилье, в делах усерден, в речах осторожен, способен сам ради исправления сблизиться с теми, кто обладает Дао-Путем, про такого можно сказать, что он любит учиться».

**I, 15.** Цзы Гун спросил: «Что вы скажете, если человек беден, но не лжив; богат, но не заносчив?» Учитель ответил: «Неплохо! Все же его не сравнить с бедным, но испытывающим радость [от того, что обрел Дао-Путь], или с богатым, но любящим Правила».

Цзы Гун спросил: «Не об этом ли говорится в „[Книге] стихов“:

[Изделие из слоновой кости] сначала вырезают, а затем шлифуют;  
[Изделие из яшмы] вначале гранят, а затем полируют<sup>10</sup>?».

Учитель ответил: «Цы! С тобой наконец-то можно говорить о „Стихах“! Когда говорю о прошлом, ты уже знаешь, что последует в будущем».

---

что государи его времени, видя в нем подобные совершенства, проникались к нему уважением, соединенным с доверием, и сами шли к нему спрашивать по поводу системы своих правлений. И это было совершенно не то, что делали другие, которые получали свои сведения, лишь определенно их домогаясь» (Алексеев, кн. 1, с. 174).

<sup>9</sup> Центральная мысль суждения заключается в понятии 和 хэ — «единение через разномыслие». Этому принципу, который еще до Конфуция стал кодом политической культуры древнего Китая, Учитель уделял всегда большое внимание. Подробнее см. во вступительной статье «„Четверокнижие“ — ключ к постижению конфуцианства».

<sup>10</sup> Цитата из «Ши цзина» (I, V, 1: «Ци юй», или «Излучины Ци»). Ср. пер. А.А.Штукина: Шцизин. Издание подготовили А.А.Штукин и Н.Т.Федоренко. М., 1957 (Литературные памятники), с. 69, «У меня есть милый». Далее ссылки на перевод по этому изданию: Шцизин, 1957 (ЛП).

**I, 16.** Учитель сказал: «Не печалься, что люди не знают тебя. Печалься, что сам не знаешь людей».

## Глава II

### «Осуществлять правление...»

**II, 1.** Учитель сказал: «Осуществлять правление, опираясь на добродетель, — это подобно Полярной звезде. Она замерла на своем месте, а все другие звезды движутся окрест нее».

**II, 2.** Учитель сказал: «В „[Книге] стихов“ триста [стихов] — если одной фразой оценить их суть, то можно сказать: „Непорочных мыслей нет“»<sup>11</sup>.

**II, 3.** Учитель сказал: «Если наставлять народ путем [введения] правления, основанного на законе, и поддерживать порядок [угрозой] наказания, то народ станет избегать наказаний и лишится [чувства] стыда. Если наставлять народ путем [введения] правления, основанного на добродетели, и поддерживать порядок путем [использования] Правил, то [в народе] появится [чувство] стыда и он исправится».

**II, 4.** Учитель сказал: «В пятнадцать лет я обратил свои помыслы к учебе. В тридцать лет встал на ноги. В сорок освободился от сомнений. В пятьдесят познал волю Неба. В шестьдесят научился отличать правду от неправды. В семьдесят стал следовать желаниям сердца и не преступал меры».

**II, 5.** Мэн Ицзы спросил о сыновней почтительности. Учитель ответил: «Не нарушать Правил».

Фань Чи правил повозкой, в которой ехал Кун-цзы. Учитель сказал: «Мэн Ицзы спросил меня о сыновней почтительности, я ответил: не нарушать Правил». Фань Чи спросил: «Как понимать эти слова?» Кун-цзы ответил: «При жизни родителей служи им согласно Правилам; когда умрут, похорони их согласно Правилам; совершай жертвоприношения согласно Правилам».

**II, 6.** Мэн Убо спросил о сыновней почтительности. Учитель ответил: «Отец и мать тревожатся только о том, как бы их дети не заболели».

<sup>11</sup> Текст «Ши цзина» («Книга стихов», «Книга песен»), который дошел до наших дней, — это список, составленный в эпоху Хань (III в. до н.э. — III в. н.э.), и в нем 305 стихов. Вполне возможно, что в списке, с которым работал Конфуций, было 300 стихов.

**II, 7.** Цзы Ю спросил о сыновней почтительности. Учитель ответил: «Ныне [некоторые] называют сыновней почтительностью то, что они кормят своих родителей. Но ведь собак и лошадей тоже кормят. Если это делается без глубокого почтения к родителям, то в чем здесь разница?»

**II, 8.** Цзы Ся спросил о сыновней почтительности. Учитель ответил: «Трудно все время выражать радость. Разве можно считать сыновней почтительностью, когда младшие берут на себя заботу о делах, а старшие имеют только вино и пищу?»<sup>12</sup>

**II, 9.** Учитель сказал: «Я проговорил с Хуэем целый день, а он, подобно глупцу, ни разу не возразил мне. Когда он ушел, я, озирая его жизненный путь, убедился, что Хуэй отнюдь не глупец».

**II, 10.** Учитель сказал: «Наблюдаю за его поступками, постигаю их побудительные причины, уясняю, что успокаивает его. Разве может такой человек скрыть свою сущность? Разве может такой человек скрыть свою сущность?»

**II, 11.** Учитель сказал: «Тот, кто, повторяя старое, способен найти новое, может стать наставником».

**II, 12.** Учитель сказал: «Благородный муж не инструмент».

**II, 13.** Цзы Гун спросил о благородном муже. Учитель ответил: «Он прежде претворяет слова в дело, а затем следует им».

**II, 14.** Учитель сказал: «Благородный муж объединяет [людей], не будучи пристрастным; маленький же человек пристрастен и не способен к объединению».

**II, 15.** Учитель сказал: «Учиться и не размышлять — бесполезно, размышлять и не учиться — подвергать [себя] опасности».

**II, 16.** Учитель сказал: «Нападать за инакомыслие — губительно».

**II, 17.** Учитель сказал: «Ю, научить ли тебя, как определять знание? Если знаешь что-либо, полагай, что знаешь; а если не знаешь, полагай, что не знаешь. Это и есть знание».

---

<sup>12</sup> Чжу Си пояснил смысл двух ответов Конфуция своим ученикам в суждениях 7 и 8 ссылкой на толкование своего учителя Чэн Хао: «Цзы-ю нашел возможность кормить своих родителей, но, по-видимому, был недостаточно к ним внимателен. Цзы-ся обладал способностью выполнять свой долг с неуклонной прямоотой, но, по-видимому, без достаточно ласкового, теплого, увлажненного чувством выражения лица. Учитель каждому из учеников сообщал свои мысли об этом, сообразуясь как с его способностями, так и с неодинаковостью в его речах» (Алексеев, кн. 1, с. 191).

**II, 18.** Цзы Чжан учился, намереваясь получить казенное содержание. Учитель сказал: «Больше слушай, будь сдержан, когда возникает сомнение, осторожно говори, и тогда нареканий будет мало. Больше наблюдай, обходи опасное, а в остальном будь осмотрителен, и тогда раскаяния будут редкими. Когда слова будут вызывать мало нареканий, а в поступках [придется] редко раскаиваться, тогда и будет тебе казенное содержание».

**II, 19.** Ай-гун спросил: «Что нужно предпринять, дабы народ подчинился?» Кун-цзы ответил: «Если возвышать прямых и ставить их над кривыми, то народ сам подчинится. Если возвышать кривых и ставить их над прямыми, то народ не подчинится».

**II, 20.** Цзи Канцзы спросил его: «Как добиться, дабы народ стал почтительным, преданным и старательным?» Учитель ответил: «Держитесь с ним величественно, и тогда он станет почтительным. Следуйте принципу сыновней почтительности [в отношениях с вашими родителями], любите и заботьтесь о [своих] младших, тогда и народ станет преданным. Выдвигайте умелых и обучайте неумелых, и тогда народ станет старательным».

**II, 21.** Некто спросил Кун-цзы: «Почему вы не участвуете в управлении [государством]?» Учитель ответил: «В „[Книге] истории“ говорится: „Когда надо проявлять сыновнюю почтительность, проявляй ее, будь дружен со старшими и младшими братьями. В этом и кроется суть правления“<sup>13</sup>. Таким образом [я] уже участвую в правлении. К чему непременно состоять на службе ради правления?»

**II, 22.** Учитель сказал: «Не знаю, возможно ли такое, чтобы человек не пользовался доверием. Когда у большой повозки нет конца дышла, удерживающего ярмо-перекладину, а у малой повозки нет шкворня, соединяющего ярмо с перекладиной, смогут ли они двигаться?»

**II, 23.** Цзы Чжан спросил: «Можно ли знать, что будет через десять поколений?» Учитель ответил: «[Династия] Инь наследовала Правила [династии] Ся. То, что она отбросила, и то, что добавила, — можно знать. [Династия] Чжоу наследовала Правила [династии] Инь. То, что она отбросила, и то, что добавила, — можно знать. Поэтому можно знать и о тех, кто сменит [династию] Чжоу, хотя и пройдет сто поколений»<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> «Шу цзин», гл. 41/49.

<sup>14</sup> Династия Инь правила Китаем с XVII по XI в. до н.э. Династия Ся предшествовала Инь, правила с XXII по XVII в. до н.э. Династия Чжоу пришла на смену Инь, правила с XI по III в. до н.э.

**II, 24.** Учитель сказал: «Приносить жертвы духам не своих предков — лезть. Бездействовать, когда следует исполнить долг, — трусость».

### Глава III «Восемь рядов...»

**III, 1.** Говоря о роде Цзи, Кун-цзы сказал: «Восемь рядов танцуют в храме. Если такое можно стерпеть, то что же стерпеть нельзя?»<sup>15</sup>

**III, 2.** В Трех семьях убирали жертвенную утварь [после жертвоприношения] под звуки гимна «Плавно...». Учитель сказал:

«Здесь помогают в служении предку князя.  
Ныне Сын Неба и царь величав, величав.

Разве можно воспевать такое в храмах Трех семей?»<sup>16</sup>

**III, 3.** Учитель сказал: «Человек — и без человеколюбия! Какие уж тут Правила? Человек — и без человеколюбия! Какая уж тут музыка?»

**III, 4.** Линь Фан спросил о сути Правил. Учитель ответил: «Вопрос этот очень важен! Если речь идет об обычных обрядах, то откажись от пышности. При похоронных же обрядах лучше скорбеть, чем заботиться о тщательности [исполнения обрядов]».

**III, 5.** Учитель сказал: «Если даже у [варваров] *и* и *ди* есть свои правила, им никогда не сравниться со всеми *ся*, лишенными правителей»<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> По ритуалу того времени число танцоров, занятых в обрядах в родовых храмах предков, исчислялось рядами — в каждом по восемь человек. Сыну Неба полагалось в своем храме иметь восемь рядов танцоров, правителю царства — шесть рядов, аристократу — четыре ряда, служилому в ранге *ши* — два ряда. Таким образом, род Цзи нарушил правила ритуала. По мнению Ян Боцзюня, под Цзи здесь имеется в виду Цзи Пинцзы. См.: Ян Боцзюнь (сост.) Лунь юй и чжу («Лунь юй» с переводом и комментариями). Пекин, 1984, с. 23.

<sup>16</sup> В этом суждении, как и в предыдущем, Конфуций продолжает обличать представителей трех крупных патронимий царства Лу. В храмах этих семей убирали жертвенные сосуды после поминовения предков под звуки чжоуского гимна «Плавно...», цитируемого здесь Конфуцием. То было чудовищным нарушением традиционного ритуала, ибо исполнять гимн можно было только в храме предков Сына Неба, поскольку он посвящен усопшим родителям Сына Неба и описанию обряда, который совершает Сын Неба.

Цитата из «Ши цзина» (IV, II, 7) в переводе А.А.Штукина: Шицзин, 1957 (ЛП), с. 429, «Гимн усопшим родителям царя».

<sup>17</sup> *И* и *ди* — названия племен, обитавших к северу от Китая. *Ся* — самоназвание китайцев. Во времена Конфуция для самоназвания китайцев использовался и термин *хуася*.

**III, 6.** Цзиши собирался совершить жертвоприношение горе Тайшань. Учитель обратился к Жань Ю с вопросом: «Ты не можешь помешать ему?» Он ответил: «Не могу». Учитель сказал: «Разве гора Тайшань [окажется] хуже Линь Фана?»<sup>18</sup>

**III, 7.** Учитель сказал: «Благородный муж ни в чем не соперничает. И если необходимо, то только в стрельбе из лука! Вежливо уступая дорогу, он с приветствиями поднимается в зал [для стрельбы], а когда сходит, то выпивает чарку вина. Такое соперничество — для благородных мужей!»<sup>19</sup>

**III, 8.** Цзы Ся спросил:

«О, как улыбки твои хороши и тонки,  
Резко сверкают в глазах твоих нежных зрачки.  
И узор цветной покрывает твою белизну!»<sup>20</sup>

Каков смысл этих стихов?» Учитель ответил: «Прежде наносят белую грунтовку, а потом раскрашивают».

Цзы Ся вновь спросил: «В таком случае Правила основаны [на человеколюбии]?» Учитель ответил: «Только ты, Шан, понимаешь меня! Теперь-то с тобой можно рассуждать о „Стихах“!»

**III, 9.** Учитель сказал: «О ритуалах династии Ся я могу рассказать, что касается ритуалов [удела] Цзи, то свидетельств недостаточно. О ритуалах династии Инь я могу рассказать, что касается ритуалов

<sup>18</sup> Согласно традиции, жертвоприношение горе Тайшань — самой священной на территории древнего Китая — могли совершать только правители всей страны. Цзиши, будучи всего лишь аристократом (*дафу*) одного из царств, собирался нарушить таким образом ритуал. Жань Ю — ученик Конфуция, находился в то время на службе у Цзиши. К нему-то и обратился Конфуций, чтобы предотвратить такое нарушение. Смысл завершающей части суждения в том, что божество горы не хуже Линь Фана знает «суть Правил», поэтому оно отторгнет незаконное жертвоприношение.

<sup>19</sup> Стрельба из лука являлась одним из «шести искусств»: стрелки должны были не только показать свою меткость, но и исполнять все правила и обряды, которые сопутствовали состязаниям. «Кроме того, наблюдая стрельбу, древние китайцы умели заключать о нравственных доблестях стрелявшего. По их мнению, тот, чья рука уверенно, твердо и прямо держала лук и стрелу, обладал честною и стойкою душой, не говоря уже о выдержке» (Алексеев, кн. 1, с. 216). Известно, что по результатам стрельбы правитель отбирал себе на службу наиболее достойных.

<sup>20</sup> Цзы Ся цитирует «Ши цзин» (I, V, 3). Пер. А.А.Штукина: Шицзин, 1957 (ЛП), с. 72, «Ты величава собой». Последней строки нет в дошедшем до нас тексте («Ши цзина»). Смысл суждения: Правила могут быть тогда действительны, когда они основаны на человеколюбии и искренности, как краска, которую кладут на белую грунтовку.



[удела] Сун, то свидетельств недостаточно. Причина в том, что не хватает текстов и мудрецов. Если бы хватало, то мог бы использовать их»<sup>21</sup>.

**III, 10.** Учитель сказал: «На церемонии жертвоприношения *ди* наблюдать за всем последующим за возлиянием вина [на землю] я отнюдь не собираюсь»<sup>22</sup>.

**III, 11.** Некто спросил, в чем смысл жертвоприношения *ди*. Учитель ответил: «Не знаю. Для того же, кто [это] знает, управлять Поднебесной [нетрудно] — все равно что смотреть на это».

И указал на свою раскрытую ладонь<sup>23</sup>.

**III, 12.** [Учитель] совершал жертвоприношение предкам, будто они были живые; совершал жертвоприношение духам, будто они были рядом. Учитель сказал: «Если я не принимал сам участия в жертвоприношении, то будто и не приносил жертву».

**III, 13.** Вансунь Цзя спросил: «Пословица гласит: „Лучше моление духу очага Цзао, чем моление в юго-западном углу, [называемом] *ао*“. Так ли?» Учитель ответил: «Не так. Если провинился перед Небом, то и моление бесполезно»<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Удел Цзи был пожалован У-ваном потомкам династии Ся, а удел Сун — потомкам династии Инь.

<sup>22</sup> Среди многих видов жертвоприношений одним из главных было 禘 *ди*. Его совершал только верховный правитель всей страны в честь своего предка: «После возлияния вина и, значит, после сошествия духа в храм занимаются расстановкой деревянных дощечек, изображающих благодаря соответствующим надписям души покойных предков, — пред лицом первородителя в порядке и степени их почитания» (Алексеев, кн. 1, с. 223). Взяв на себя совершение жертвоприношения *ди*, правители царства Лу уже нарушали традицию, когда же после «возлияния вина на землю» они начинали самовольно распределять таблички духов предков, то проявляли полное пренебрежение к устоявшейся системе духовных ценностей.

<sup>23</sup> Конфуций давал понять, что нарушения традиций налицо, а знание смысла жертвоприношения было доступно лишь тем правителям, для которых Поднебесная была раскрытой ладонью.

<sup>24</sup> Моление в юго-западном углу жилища совершалось в честь духа предков и по своему церемониалу напоминало жертвоприношение в храме предков. Духи предков были главнее духа очага. Трагтя смысл беседы, исследователи единодушно отмечают ее политический подтекст. Одни считают, что вэйский сановник Вансунь Цзя предлагает Учителю сделать ставку на него как на более могущественного в тот момент в царстве, а не на правителя Лин-гуна. Другие полагают, что под «духом очага» имеется в виду входившая в силу Наньцзы, молодая жена Лин-гуна. Общий же смысл заключается в том, что Учитель осуждает несправедливые поступки окружения Лин-гуна.

**III, 14.** Учитель сказал: «Дом Чжоу основан на двух династиях<sup>25</sup>. Как богаты и красочны [его ритуалы]! Я следую за Чжоу».

**III, 15.** Учитель вошел в Великий храм [Чжоу-гуна], расспрашивая обо всем, что делалось. Некто сказал: «Кто это говорил, будто сын человека из Цзоу<sup>26</sup> понимает Правила? Войдя в Великий храм, он расспрашивает буквально о каждой мелочи». Учитель, услышав, ответил: «Это как раз и соответствует Правилам».

**III, 16.** Учитель сказал: «При стрельбе из лука пронзить кожу — не главное<sup>27</sup>, ведь силы людей неодинаковы. В этом Путь древних».

**III, 17.** Цзы Гун хотел отменить обряд жертвоприношения барана при объявлении первого дня месяца. Учитель сказал: «Цы! Ты любишь этого барана, а я люблю этот ритуал»<sup>28</sup>.

**III, 18.** Учитель сказал: «Когда в служении правителю исполняется полностью весь ритуал, люди считают это лестью».

**III, 19.** Дин-гун спросил: «Скажи, как правитель должен использовать сановников и как сановники должны служить правителю?» Кун-цзы ответил: «Правитель использует сановников, руководствуясь Правилами; сановники же служат правителю, руководствуясь чувством преданности».

**III, 20.** Учитель сказал: «При исполнении песни „Утки кричат“<sup>29</sup> все предаются веселью, но без излишеств, всех охватывает печаль, но без скорби».

<sup>25</sup> Две династии — Ся и Шан (Инь).

<sup>26</sup> Отец Конфуция Шулян Хэ получил за службу во владение местечко Цзоу.

<sup>27</sup> В древности мишень часто делали из холщевины с нашиваемым в центре кусочком кожи. Попасть в центр еще не являлось высшим проявлением искусства, стрелок был обязан соблюдать, по выражению В.М.Алексеева, весь («утонченный ритуал благородного турнира»).

<sup>28</sup> Согласно традиции, в конце зимы верховный правитель Китая указывал главам царств первый день каждого из двенадцати месяцев наступающего года. В первый день месяца правители царств совершали в своих храмах торжественные моления с закланием трехлетнего барана. Во время молитвы они должны были сообщать обо всем содеянном за месяц, по выходе из храма полагалось выслушать наставления верховного правителя. Ко времени Конфуция церемония эта в царстве Лу уже была изжита, но сохранился обряд жертвоприношения барана, поэтому ученик и предложил, из-за того, что нет самой церемонии, отменить обряд.

<sup>29</sup> Первая песня первого раздела «Ши цзина» (I, I, 1). Названия песен составлены по первым словам, как названия глав в «Лунь юе». В русском переводе А.А.Штукина — «Встреча невесты», см.: Шицзин, 1957 (ЛП), с. 9.

**III, 21.** Ай-гун спросил Цзай Во о деревьях, что сажали у алтаря Земли. Цзай Во ответил: «При [династии] Ся сажали сосны, при [династии] Инь — кипарисы, при [династии] Чжоу — каштаны, чтобы заставить народ трепетать». Услышав об этом, Учитель сказал, [упрекая Цзай Во]: «О сделанном не говорят. Не следует противиться тому, что уже сделано: за прошлое не винят»<sup>30</sup>.

**III, 22.** Учитель сказал: «Душевные качества Гуань Чжуня весьма ограниченны». Некто спросил: «Гуань Чжунь был бережлив?» [Учитель] ответил: «Он присваивал большую часть городских налогов<sup>31</sup>; среди его подчиненных [каждый занимал одну должность], он не допускал совместительства. Как же можно говорить о его бережливости?» — «Хорошо, может быть, Гуань Чжунь разбирался в Правилах?» [Учитель] ответил: «Правитель [его] царства построил перед воротами дворца заслоны, Гуань поставил такие же заслоны. Правитель царства для дружеских приемов государей соорудил земляную стойку для опрокинутых чарок, Гуань построил такую же земляную стойку. Если Гуань разбирался в Правилах, то кто же в них не разбирался?»

**III, 23.** Он говорил лускому старшему наставнику о музыке так: «Музыка — ее можно знать! Когда начинают играть, то как бы слитно. Когда дают музыке свободу, то она как бы едина и проста, как бы светла, как бы тягуча. И таким порядком заканчивают»<sup>32</sup>.

**III, 24.** Начальник пограничной службы в И, желая встретиться [с Учителем], сказал: «Когда сюда прибывали благородные мужи, я встречался с каждым». Ученики попросили [Учителя] принять его.

Выйдя от Учителя, он сказал: «Почему вы так обеспокоены, что нет у вас чиновничьих постов? Поднебесная уже давно лишилась Дао-Пути, скоро Небо сделает вашего Учителя колоколом».

**III, 25.** Он говорил о «Шао»: «Это вполне красиво и, кроме того, вполне нравственно». Сказал об «У»: «Это вполне красиво, но не вполне нравственно»<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Учитель осуждает Цзай Во за то, что он, перечисляя виды деревьев, которые высаживались у алтаря Земли, где совершались казни, обратил внимание лишь на деревья династии Чжоу как на символ устрашения.

<sup>31</sup> Гуань Чжуню было поручено провести налоговую реформу, и, по-видимому, первый китайский реформатор не удержался от соблазна.

<sup>32</sup> Пер. В.М.Алексеева (кн. 1, с. 244). «Старший наставник» (大師 *тайши*) в данном случае — главный советник по музыке царства. Поскольку древние китайцы придавали чрезвычайно большое значение музыке в делах государственных, то *тайши* по тем временам — довольно высокая должность.

<sup>33</sup> Пер. В.М.Алексеева (кн. 1, с. 246). «Шао» — названия традиционных мелодий, создание которых приписывалось императору Шуню, получившему власть законным

**III, 26.** Учитель сказал: «Как я должен относиться к тем, кто, пребывая наверху, лишены великодушия, при исполнении Правил непочтительны, на похоронах не скорбят?»

## Глава IV

### «Община и человеколюбие...»

**IV, 1.** Учитель сказал: «Если в общине<sup>34</sup> царит человеколюбие, это прекрасно. Разве можно считать мудрым того, кто поселяется там, где не царит человеколюбие?»

**IV, 2.** Учитель сказал: «Лишенный человеколюбия не может долго пребывать в бедности, но он не может долго пребывать и в радости. Человеколюбивый находит покой в человеколюбии, мудрый извлекает пользу из человеколюбия».

**IV, 3.** Учитель сказал: «Только человеколюбивый способен любить кого-либо из людей и способен возненавидеть кого-либо из людей».

**IV, 4.** Учитель сказал: «Тот, кто стремится претворить человеколюбие, не сотворит зла».

**IV, 5.** Учитель сказал: «Богатство и знатность — вот к чему стремятся все люди. Если не установить им Дао-Путь для достижения этого, то они этого и не достигнут. Бедность и презрение — вот что ненавидят все люди. Если не установить им Дао-Путь для избавления от этого, то они от этого так и не избавятся. Если благородный муж утратил человеколюбие, то как он может носить столь высокое имя? Благородного мужа даже на время трапезы не покидает человеколюбие; и когда его одолевают суета и тревоги, оно постоянно с ним».

**IV, 6.** Учитель сказал: «Я не видел любящих человеколюбие и ненавидящих то, что лишено человеколюбия. Любящий человеколюбие — нет ничего превыше этого. Ненавидящий то, что лишено человеколю-

---

пием от легендарного императора Яо. «У» — музыка воинственного чжоуского царя У-вана («Воинственный У»). Хотя его борьба с последним иньским царем и была, по мнению Учителя, справедливой, но все же он пришел к власти через войну.

<sup>34</sup> Обычно переводчики и исследователи («Лунь юя») трактуют 里 *ли* как местожительство людей, поселение. Занимаясь социальной структурой Китая VII–III вв. до н.э., я установил, что термином *ли* обозначалась свободная община со своими органами самоуправления в лице *фу-лао* («отцов-старейших») и *сань-лао* («трех-старейших»). Многие свои понятия Конфуций брал из тех норм поведения, которые еще сохранялись в общине. Начиная суждение со слова *ли* («община»), он как бы подтверждает: главное — добиться, чтобы в каждой *ли* царил *жэнь* («человеколюбие»).

бия, проявляет человеколюбие и не допускает соприкосновения с тем, что лишено человеколюбия. Может ли кто-нибудь целый день оставаться человеколюбивым? Я не видел людей, которым не хватило бы на это сил. По-видимому, такие люди есть, но я не видел их».

**IV, 7.** Учитель сказал: «Ошибки каждого человека [рассматриваются] в его *дане*. Только рассмотрев ошибки, могут узнать, [достоин ли он определения] как человеколюбивый»<sup>35</sup>.

**IV, 8.** Учитель сказал: «Если утром познаешь Дао-Путь, то вечером можешь умирать».

**IV, 9.** Учитель сказал: «С *ши*-книжником<sup>36</sup>, который желает познать Дао-Путь, но стыдится плохой еды и бедной одежды, и говорить не стоит».

**IV, 10.** Учитель сказал: «Благородный муж, оценивая дела и поступки в Поднебесной, не прибегает к крайностям, но он всегда исходит из справедливости».

**IV, 11.** Учитель сказал: «Благородный муж заботится лишь о соблюдении морали; маленький человек помышляет лишь о земле. Благородный муж озабочен, как бы не нарушить закон; маленький человек помышляет лишь о милости».

**IV, 12.** Учитель сказал: «Когда действуют исходя лишь из личной выгоды, то вызывают сильную ненависть».

**IV, 13.** Учитель сказал: «Если можно управлять государством, опираясь на уступчивость [согласно Правилам]<sup>37</sup>, то какие могут быть трудности? Если нельзя управлять государством, опираясь на уступчивость [согласно Правилам], то к чему [эти] Правила?»

<sup>35</sup> Это суждение важно для постижения одного из кардинальных принципов учения Конфуция — кто именно имеет право определять, обладает ли человек сыновней почтительностью (*сяо*), человеколюбием (*жэнь*) и т.п. Ключевым здесь является термин 黨 *дан*. Многолетние исследования семейных отношений, социальной структуры и самое главное — эволюции древнекитайской общины, характера ее взаимоотношений с главами аристократических патронимий и царской администрацией привели меня к выводу о том, что термин *дан* во времена Конфуция наряду с терминами 里 *ли*, 宗 *цзун*, 宗族 *цзун-цзу* использовался для наименования одного из видов патронимии. Следовательно, Конфуций полагал, что только *дан*, к которому относился человек, наделен правом судить о его морально-этических качествах.

<sup>36</sup> *Ши*-книжник (士) — категория свободных людей, добывавших пропитание и положение в обществе продавая свои знания, главным образом в сфере управления обществом и государством.

<sup>37</sup> Под уступчивостью (讓 *жан*) имеется в виду способность правителя идти на компромисс, но только в рамках Правил, принятых данным обществом.

**IV, 14.** Учитель сказал: «Не печалься, что не занимаешь [высокого] поста; печалься, если способности твои не соответствуют посту. Не печалься, что неизвестен людям; стремись к тому, чтобы люди узнали тебя»<sup>38</sup>.

**IV, 15.** Учитель сказал: «Шэнь! Мой Дао-Путь пронизан Единым». Цзэн-цзы ответил: «Воистину!»

Когда Учитель вышел, ученики спросили: «Что это значит?» Цзэн-цзы ответил: «Путь Учителя заключается лишь в [двух принципах] — чжун-верность и шу-снихождение»<sup>39</sup>.

**IV, 16.** Учитель сказал: «Благородный муж думает только о справедливости, маленький человек думает только о выгоде».

**IV, 17.** Учитель сказал: «Встретив мудрого, пытайся сравняться с ним. Встретив немудрого, разбирайся в себе самом».

**IV, 18.** Учитель сказал: «В обращении с отцом или матерью проявляй мягкость и учтивость. Если видишь, что твои желания им неуютны, все равно проявляй почтительность — не противься их воле. И пускай ты устанешь — не смей роптать».

**IV, 19.** Учитель сказал: «Пока живы отец и мать, далеко не уезжай. А если уехал, живи всегда в определенном месте».

**IV, 20.** Учитель сказал: «Если [сын] в течение трех лет [после смерти] отца не исправляет его Дао-Путь, это можно назвать сыновней почтительностью».

**IV, 21.** Учитель сказал: «Нельзя не помнить о возрасте отца и матери, чтобы, с одной стороны, радоваться, а с другой — тревожиться».

<sup>38</sup> Ср. суждения I, 16; XIV, 30; XV, 19.

<sup>39</sup> Термины 忠 чжун и 恕 шу трудны для адекватного перевода. Чжун объемлет такие понятия, как «верность», «преданность», «лояльность», «честность», шу означает «великодушие», «сострадание», «снихождение», «забота о людях». Свое разъяснение этих терминов Ян Боцзюнь иллюстрировал цитатой из суждения VI, 30 («Если ты сам хочешь твердо стоять на ногах, то сделай, чтобы и другой крепко стоял на ногах. Если ты сам хочешь, чтобы твои дела шли хорошо, то сделай, чтобы и у другого они шли хорошо»), которое относится к определению понятия жэнь. Теоретики конфуцианства считали чжун и шу исходными элементами реализации двух основных категорий конфуцианской этики: 仁 жэнь («человеколюбие») и 義 и («долг»). Сошлемся также на Фэн Юланя, который отмечал: «Принципы чжун и шу становятся альфой и омегой в нравственной жизни индивида» (Фэн Юлань. Краткая история китайской философии. СПб., 1998, с. 64). Связка из чжун, шу, жэнь и и составляла то самое «Единое», которое пронизывало все учение Конфуция.

**IV, 22.** Учитель сказал: «В древности словами не бросались, боясь, что не смогут претворить их».

**IV, 23.** Учитель сказал: «Редко бывает, чтобы ошибался человек сдержанный».

**IV, 24.** Учитель сказал: «Благородный муж медлителен в словах, но скор в делах».

**IV, 25.** Учитель сказал: «Добродетельный не может быть одиноким, у него непременно появятся соседи».

**IV, 26.** Цзы Ю сказал: «Назойливость в услужении правителю навлечет позор. Назойливость в отношениях с друзьями оттолкнет их».

## **Глава V** **«Гунье Чан...»**

**V, 1.** Учитель сказал о Гунье Чане: «Его можно женить. Хотя он и побывал в тюрьме, но за ним нет вины».

И отдал ему в жены свою дочь.

**V, 2.** Учитель сказал о Нань Жуне: «Когда в государстве царит Дао-Путь, то он бесполезен. Когда государство утратит Дао-Путь, то он не подвергнется наказанию».

И отдал ему в жены дочь своего старшего брата.

**V, 3.** Учитель сказал о Цзы Цзяне: «Этот человек — из благородных мужей. Если бы в Лу не было благородных мужей, то у кого бы набрал он столько достоинств?»

**V, 4.** Цзы Гун спросил: «А как оценивать меня?» Учитель ответил: «Ты — сосуд». — «Что за сосуд?» — спросил Цзы Гун. И услышал: «Жертвенный сосуд в родовом храме»<sup>40</sup>.

**V, 5.** Некто сказал: «Юн человеколюбив, но не красноречив». Учитель ответил: «Зачем ему красноречие? Подавляющий словами вызывает у других лишь ненависть. Не знаю, человеколюбив ли он, но зачем ему красноречие?»

**V, 6.** Учитель послал Цидяо Кая служить. Тот ответил: «Я не уверен, справлюсь ли с этим». Учитель остался доволен.

---

<sup>40</sup> Таким сравнением Конфуций хотел подчеркнуть особую ценность одного из самых своих способных учеников.

**V, 7.** Учитель сказал: «Дао-Путь [здесь] не принимают. Сяду на плот и поплыву к морю. Кто отправится со мной, — это, пожалуй, Ю».

Цзы Лу, услышав это, обрадовался. Учитель сказал: «Ю храбрее меня, но где взять бревна [для плота]?»

**V, 8.** Мэн Убо спросил: «Можно ли назвать Цзы Лу обладающим человеколюбием?» — «Не знаю», — ответил Учитель. Тот повторил вопрос. И Учитель сказал: «Чжун Ю! Если найдется государство, способное выставить тысячу боевых колесниц, то ему можно доверить командование войсками. Можно ли назвать его обладающим человеколюбием — этого я не знаю».

«А что вы скажете о Цю?» Учитель ответил: «Цю! Его можно назначить начальником уезда в тысячу дворов или управляющим в семье аристократа, способную выставить сто боевых колесниц. Можно ли назвать его обладающим человеколюбием — этого я не знаю».

«А что вы скажете о Чи?» — «Чи! Если его обрядить в ритуальные одежды, то он может при дворе принимать гостей из других царств. Можно ли назвать его обладающим человеколюбием — этого я не знаю».

**V, 9.** Учитель спросил Цзы Гуна: «Кто из вас способнее — ты или Хуэй?» Цзы Гун ответил: «Как смею я сравниться с Хуэем? Хуэй, услышав об одном, знает уже все десять. А я, услышав об одном, знаю лишь о втором». Учитель сказал: «Не ровня. Я согласен, ты ему не ровня».

**V, 10.** Цзай Юй заснул днем. Учитель сказал: «Гнилое дерево не годится для резьбы, на стену из навоза не нанести побелку. В чем же мне упрекать Юя?» [И еще] Учитель сказал: «Прежде я слушал то, что люди говорят, и верил, что они это выполняют; теперь же, слушая то, что люди говорят, я проверяю, как они это выполняют. Из-за Юя произошла эта перемена».

**V, 11.** Учитель сказал: «Я не встречал человека твердого». Некто спросил: «А Шэнь Чэн?» Учитель ответил: «Чэн обуреваем страстями. Где уж тут быть твердости?»

**V, 12.** Цзы Гун сказал: «Я не хочу, чтобы люди обманывали меня, и сам я также не хочу обманывать людей». Учитель сказал: «Цы! Этого ты никогда не добьешься».

**V, 13.** Цзы Гун сказал: «Суждения Учителя о *вэнь*-культуре можно услышать. Суждения же Учителя о природе человека и Дао-Пути Неба невозможно услышать».



**V, 14.** Пока Цзы Лу, получив [наставление], не мог его осуществить, он опасался услышать [новое].

**V, 15.** Цзы Гун спросил: «Почему Кун Вэньцзы нарекли посмертным именем Вэнь?» Учитель ответил: «Он был умный и деятельный, к тому же любил учиться и не считал зазорным скромно обращаться за советами к нижестоящим. Поэтому и нарекли его посмертным именем Вэнь<sup>41</sup>».

**V, 16.** Учитель сказал о Цзы Чане: «Он обладает четырьмя Дао благородного мужа: в своих поступках он исходит из самоуважения, на службе у вышестоящих исходит из ответственности, в наставлениях народу исходит из доброты, в управлении народом исходит из справедливости».

**V, 17.** Учитель сказал: «Янь Пинчжун умел завязывать дружбу с людьми, и чем дольше он дружил, тем большим уважением проникались к нему люди»<sup>42</sup>.

**V, 18.** Учитель сказал: «Цзан Вэньчжун поместил большую черепаху из Цай в домике, где на капителях были вырезаны горы, а на столбиках над перекладной нарисованы водяные растения. Где же его мудрость?»<sup>43</sup>

**V, 19.** Цзы Чжан спросил: «Первый советник Цзы Вэнь трижды назначался на этот высокий пост, но не выказывал радости; трижды его лишали этого высокого поста, но он не выказывал недовольства. Всякий раз он неизменно посвящал нового первого советника, сменявшего его, во все государственные дела, связанные с управлением. Что вы скажете о нем?» Учитель ответил: «Предан [государству]».

Тогда Цзы Чжан спросил: «Можно ли его считать обладающим человеколюбием?» Учитель ответил: «Не знаю, можно ли это считать человеколюбием».

Цзы Чжан вновь спросил: «Цуй-цзы убил циского царя. Чэнь Вэньцзы, хотя и имел сорок прекрасных лошадей, оставил их и покинул царство Ци. Прибыв в другое царство [и осмотревшись], он сказал:

<sup>41</sup> Вэнь (文) — «культурный».

<sup>42</sup> Янь Пинчжун (Янь Ин) — первый советник соседнего с Лу царства Ци. Именно он первым последовательно проводил на практике в делах управления государством принцип хэ — «единения через разномыслие».

<sup>43</sup> Цзан Вэньчжун — сановник в царстве Лу. Согласно традиции, панцири черепах *цай* (из одноименного царства Цай) использовали для гадания только правители. Конфуций осуждает сановника за то, что он нарушил ритуал — «взял не по чину», собираясь гадать на панцире этой черепахи.

„Здесьние правители подобны Цуй-цзы“ — и покинул это царство. Затем он прибыл в другое царство [и, осмотревшись], сказал: „Здесьние правители подобны Цуй-цзы“ — и покинул это царство. Что вы скажете о нем?» Учитель ответил: «Совершенно чист».

Тогда Цзы Чжан спросил: «Можно ли считать его обладающим человеколюбием?» Учитель ответил: «Не знаю, можно ли это считать человеколюбием»<sup>44</sup>.

**V, 20.** Цзи Вэньцзы трижды обдумывал каждое дело, прежде чем приступить к его осуществлению. Учитель, услышав об этом, сказал: «Достаточно и двух раз».

**V, 21.** Учитель сказал: «Когда в государстве царил Дао-Путь, Нин Уцзы проявил [себя] знающим; когда государство лишилось Дао-Пути, он проявил [себя] глупцом<sup>45</sup>. В знаниях с ним можно было соперничать, но в глупости — бессмысленно».

**V, 22.** Учитель, находясь в царстве Чэнь, сказал: «Пора возвращаться! Пора возвращаться! Юноши моего дома распущенны и нерадивы. Они образованны, но я не ведаю, как направить их».

**V, 23.** Учитель сказал: «Бо И и Шу Ци не помнили прежнего зла, поэтому-то и возмущались их [поступком] мало».

**V, 24.** Учитель сказал: «Кто говорил, что Вэйшэн Гао прямой? Некто попросил у него уксуса, и [он, не сказав, что не имеет], занял у соседа и дал уксус».

**V, 25.** Учитель сказал: «Цзо Цюмин стыдился прекрасноречивых речей, притворных манер, чрезмерной угодливости, и я стыжусь этого. Цзо Цюмин стыдился, когда, затаив обиду, набивались в друзья, и я стыжусь этого».

**V, 26.** Как-то Янь Юаню и Цзы Лу, стоявшим рядом, Учитель предложил: «Почему бы каждому из вас не рассказать о своих желаниях?» Цзы Лу сказал: «Я желал бы иметь повозку, лошадей, халаты на легком

<sup>44</sup> Отношение Цзы Вэня к перипетиям служебной карьеры входит в золотой фонд политической культуры Китая. Человек, «преданный государству», вдохновленный этим примером, не опускает руки в тяжелые для него времена. И в XX в. судьба Дэн Сяопина, которого неоднократно снимали со всех постов, продемонстрировала живительную силу традиций конфуцианской политической культуры.

<sup>45</sup> Когда вэйский правитель Чэн-гун стал нарушать нормы морали («сошел с Дао-Пути»), сановник Нин Уцзы прикинулся глупцом, дабы не отвечать за поступки царя.

меху, делиться ими с друзьями и не сожалеть об испорченном». Янь Юань сказал: «Я хотел бы не хвастаться своими достоинствами и не выставлять напоказ свои заслуги». Цзы Лу сказал: «Хотели бы услышать, что желает Учитель». Учитель сказал: «Старым — покоя, друзьям — искренности, младшим — заботу»<sup>46</sup>.

**V, 27.** Учитель сказал: «Вот и все! Я [так и] не встретил человека, который, заметив свои ошибки, смог бы сам осудить себя».

**V, 28.** Учитель сказал: «В поселении даже из десяти домов наверняка найдутся прямодушные и искренние, как я, но в любви к учению я их [все равно] превзойду».

## Глава VI

### «Что касается Юна...»

**VI, 1.** Учитель сказал: «Что касается Юна, то его можно посадить лицом к югу»<sup>47</sup>.

**VI, 2.** Чжун Гун спросил о Цзысан Боцзы. Учитель ответил: «Годится. Он нетребователен».

Чжун Гун сказал: «Разве можно управлять народом, будучи нетребовательным к себе и нетребовательным к поступкам [других]? Разве нетребовательность к себе и нетребовательность к поступкам [других] не являют чрезмерную нетребовательность?» Учитель ответил: «Ты абсолютно прав».

**VI, 3.** Ай-гун спросил: «Кто из ваших учеников больше всех любил учиться?» Кун-цзы ответил: «Янь Хуэй больше всех любил учиться. Он не гневался, не повторял ошибок. К несчастью, жизнь его была коротка, он скончался. Ныне таких уж нет. Не слышал, чтобы кто-нибудь так любил учиться».

**VI, 4.** Цзы Хуа был направлен в царство Ци. Жань-цзы попросил [у Учителя] зерна для матери [Цзы Хуа]. Учитель сказал: «Дай ей один фу зерна». [Жань Ю] попросил добавить. Учитель сказал: «Добавь один юй зерна». Жань-цзы выделил [ей] пять бинов зерна<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Ряд комментаторов (в том числе Чжу Си) трактуют ответ Конфуция по-иному: «Я хочу, чтоб старые жили в мире со мной, друзья были искренними со мной, а юные помнили обо мне».

<sup>47</sup> По традиции император и все высокопоставленные чиновники садились лицом к югу. Имеется в виду, что Юн, ученик Конфуция, отличавшийся высокими добродетелями, достоин занимать высокий пост.

<sup>48</sup> Меры сыпучих тел: фу — приблизительно 13 л, юй — 5 л, 5 бинов — более 1500 л.

Учитель сказал: «Когда Чи ехал в царство Ци, его повозку везли сытые лошади, на нем был халат на меху. Я слышал, что благородный муж помогает нуждающимся, но не обогащает богатых».

**VI, 5.** Юань Сы был назначен управляющим делами Учителя. Учитель пожаловал ему 900 мер зерна, но тот стал отказываться. Учитель сказал: «Не отказывайся! Если тебе много, то поделись [с бедняками] из соседних *ли*, *сянов* и *данов*»<sup>49</sup>.

**VI, 6.** Учитель сказал о Чжун Гуне: «Если тяглового бычка, пусть даже красного и с [ровными] рогами, люди не захотят использовать для жертвоприношения, разве духи гор и рек погнушаются [принять] его?»<sup>50</sup>

**VI, 7.** Учитель сказал: «Хуэй мог по три месяца оставаться человеколюбивым, тогда как других хватает на день или месяц».

**VI, 8.** Ци Канцзы спросил: «Можно ли Чжун Ю привлечь к управлению [государством]?» Учитель ответил: «Ю решителен. Какие могут быть сомнения в допуске его к управлению?»

[Ци Канцзы] спросил: «Можно ли Цы привлечь к управлению?» Учитель ответил: «Цы умен. Какие могут быть сомнения в допуске его к управлению?»

[Ци Канцзы] спросил: «Можно ли Цю привлечь к управлению?» Учитель ответил: «Цю талантлив. Какие могут быть сомнения в допуске его к управлению?»

**VI, 9.** Циши намеревался назначить Минь Цзыцяня управляющим в уезд Би. Минь Цзыцянь ответил посланцу: «Вежливо откажись за меня. Если снова пошлют кого-то звать меня на службу, то мне придется перейти на северный берег реки Вэнь»<sup>51</sup>.

**VI, 10.** Боню заболел. Учитель пришел его проведать и, пощупав его руку через окно, сказал: «Умрет он, это судьба. Такой человек — и страдает такой болезнью! Такой человек — и страдает такой болезнью!»

<sup>49</sup> *Ли* 里, *сян* 鄉, *дан* 黨 — наименования общин и патронимий.

<sup>50</sup> Обычно тягловый скот не использовали для жертвоприношений. Чжун Гун был сыном простого земледельца («тягловым бычком»), но для талантливого человека, каким и был ученик Конфуция, происхождение не имеет значения, утверждает Учитель.

<sup>51</sup> Своей приверженностью принципам человеколюбия Минь Цзыцянь выделялся даже среди учеников Конфуция. Отказ от службы, тем более не у государя, а у аристократа, впоследствии, особенно в эпоху Хань, был возведен в принцип поведения благородного мужа.

**VI, 11.** Учитель сказал: «О, как мудр Хуэй! Он довольствуется одной чашкой риса и утоляет жажду ковшом из тыквенной коры, живет в ветхой лачуге. Другие не вынесли бы таких лишений, а он всегда доволен. О, как мудр Хуэй!»

**VI, 12.** Жань Цю сказал: «Не сказать, что Дао-Путь Учителя меня не радует, сил мне не хватает». Учитель сказал: «Те, кому сил не хватает, останавливаются на полпути. Ты же еще не сделал ни шагу».

**VI, 13.** Учитель сказал Цзы Ся: «Ты должен стать ученым, которого можно уподобить благородному мужу, а не маленькому человеку».

**VI, 14.** Цзы Ю назначили управляющим в город Учэн. Учитель спросил: «Ты нашел там [стоящего] человека?» Цзы Ю ответил: «Есть там некто Таньтай Мемин. [Он] никогда не ходит окольными путями и никогда не приходит ко мне, если нет казенных дел».

**VI, 15.** Учитель сказал: «Мэн Чжифань не хвастался своими заслугами. Когда его войско отступало, он уходил самым последним, прикрывая воинов. Только когда [отступающие] достигли городских ворот, он наконец стегнул своего коня, сказав: „Я не посмел бы быть позади, да конь противился скакать вперед“».

**VI, 16.** Учитель сказал: «Без красноречия Чжу То, с одной лишь красотой сунского Чжао трудно в наш век избежать беды»<sup>52</sup>.

**VI, 17.** Учитель сказал: «Кто может [из дома] выйти иначе, чем через дверь? Так почему же никто [в жизни] не идет по моему Дао-Пути?»

**VI, 18.** Учитель сказал: «Если [в человеке] природные стремления одерживают верх над культурой, [он] становится дикарем. Если культура одерживает верх над природными стремлениями, [он] становится книжником. Лишь при [гармоничном] соединении культуры и природных стремлений [он] становится благородным мужем».

**VI, 19.** Учитель сказал: «Человек от рождения прям, и если впоследствии, став кривым, он все же уцелеет, то лишь благодаря счастливой случайности».

<sup>52</sup> Чжу То — вэйский аристократ, отличался умением вести внешнеполитические переговоры. Сунский царевич Чжао был известен своей красивой внешностью и легкомысленным поведением. Современники осуждали его за связь со своей родственницей Наньзы, женой вэйского царя.

**VI, 20.** Учитель сказал: «[В учебе и любом деле] знающих не сравнить с теми, кто любит это, а любящих не сравнить с теми, кто испытывает радость от этого»<sup>53</sup>.

**VI, 21.** Учитель сказал: «С тем, кто [в своем развитии] превзошел среднего человека, можно рассуждать о возвышенном; с тем же, кто [в своем развитии] не достиг среднего человека, нельзя рассуждать о возвышенном».

**VI, 22.** Фань Чи спросил, в чем состоит мудрость. Учитель сказал: «Прилагать все силы к тому, чтобы народ обрел чувство долга, чтить духов и божества, не приближаясь к ним, — в этом состоит мудрость».

Фань Чи спросил, в чем состоит человеколюбие. Учитель сказал: «У человеколюбивого вначале трудности, а успех приходит только потом — в этом и состоит человеколюбие».

**VI, 23.** Учитель сказал: «Мудрый наслаждается водой, человеколюбивый наслаждается горами. Мудрый — в движении, человеколюбивый — в покое. Мудрый — счастливый, а человеколюбивый — долгожитель».

**VI, 24.** Учитель сказал: «Одна реформа в царстве Ци — и оно будет как царство Лу; одна реформа в царстве Лу — и в нем воцарится Дао-Путь».

**VI, 25.** Учитель сказал: «[Этот] кубок для вина не похож на [обычный] кубок для вина. Разве это кубок? Разве это кубок?»<sup>54</sup>

**VI, 26.** Цзай Во спросил: «Если человеколюбивому скажут: „В колодец упал человеколюбивый“, — бросаться ли ему вслед за ним?» Кун-цзы ответил: «Зачем ему это делать? Благородный муж может прийти туда спасти упавшего, но бросаться вслед не стоит. Его могут обмануть, и нельзя, чтобы он оказался обманутым».

**VI, 27.** Учитель сказал: «Благородный муж, обладая обширными познаниями в *вэнь*-культуре и постоянно сдерживая себя Правилами, не в состоянии нарушить их».

**VI, 28.** Учитель отправился на встречу с Наньцзы. Цзы Лу был раздосадован. [Учитель] покаялся: «Коль я не прав, пусть Небо отринет меня! Пусть Небо отринет меня!»<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Ср. суждение I, 1. При переводе я следовал трактовке Ян Боцзюня. См.: Лунь юй и чжу, с. 61.

<sup>54</sup> Существуют разные толкования этого суждения. Возможно, Учитель увидел кубок необычной формы и выразил свое недовольство. Полагают также, что Конфуций призывал не пить много вина.

<sup>55</sup> Недовольство Цзы Лу было вызвано тем, что Кун-цзы хотел обратиться с прошением к царице, поведение которой осуждалось в обществе.

**VI, 29.** Учитель сказал: «Неизменная середина<sup>56</sup> являет собой наивысшую добродетель! Но люди крайне редко способны следовать ей долго».

**VI, 30.** Цзы Гун сказал: «Если бы нашелся такой человек, который, щедро одаривая народ, помог бы всем достичь благосостояния, как его оценить? Можно ли назвать его человеколюбивым?»

Учитель ответил: «Почему только человеколюбивым? Его можно назвать совершенномудрым! Он превзошел бы даже Яо и Шуня! Что же такое человеколюбие? Если ты сам хочешь твердо стоять на ногах, то сделай, чтобы и другой крепко стоял на ногах. Если ты сам хочешь, чтобы твои дела шли хорошо, то сделай, чтобы и у другого они шли хорошо. Такой [человек] способен стать примером. О нем можно сказать — овладел искусством человеколюбия».

## Глава VII

### «Я передаю...»

**VII, 1.** Учитель сказал: «Я передаю, но не творю, я верю в древность и люблю ее. Осмелюсь в этом сравнить себя с Лао Пэном».

**VII, 2.** Учитель сказал: «[Много не говорить], а лишь запоминать и хранить в сердце; усиленно учиться, не зная пресыщения; наставлять других, не ведая усталости, — что из этого я претворяю?»

**VII, 3.** Учитель сказал: «Когда добродетель не совершенствуют, в учение глубоко не вникают, а зная принципы долга, не могут им следовать и не могут исправить недостатки — все это повергает меня в скорбь».

**VII, 4.** Когда Учителя не одолевали дела, он был спокойным, радостным и безмятежным.

**VII, 5.** Учитель сказал: «О, как я опустил! Уже давно не вижу во сне Чжоу-гуна».

**VII, 6.** Учитель сказал: «Направляй всю свою волю на достижение Дао-Пути, будь добродетелен, опирайся на человеколюбие, упражняйся в искусствах<sup>57</sup>».

<sup>56</sup> Принципу «неизменной середины» (中庸 *чжун юн*) Учитель придавал чрезвычайно большое значение, считая его высшим критерием гармонизации отношений в обществе и государстве.

<sup>57</sup> Имеются в виду «шесть искусств». См. примеч. 5 на с. 158.

**VII, 7.** Учитель сказал: «Даже если мне принесут лишь связку сушеного мяса, я никогда не откажу в обучении».

**VII, 8.** Учитель сказал: «Я не направляю на правильный путь того, кто не стремится к знанию. Я не обучаю того, кто не испытывает затруднений в выражении своих мыслей. Я не повторяю тому, кто не способен по одному углу определить три остальных<sup>58</sup>».

**VII, 9.** Если Учитель оказывался рядом с человеком в трауре, он никогда не наедался досыта.

**VII, 10.** В тот день, когда Учитель оплакивал кого-либо, он не пел.

**VII, 11.** Учитель сказал Янь Юаню: «Когда [нас] привлекают, действуем; когда [нас] отвергают, удаляемся. Только мы с тобой можем так поступать».

Цзы Лу спросил: «А если бы вам доверили командовать армией, кого взяли бы с собой?» Учитель ответил: «Не того, кто [готов] с голыми руками напасть на тигра или вплавь переправляться через реку и [в результате] безрассудно погибнуть, а того, кто, начиная дело с осторожностью, не только любит продумывать планы<sup>59</sup>, но также умеет добиваться успеха».

**VII, 12.** Учитель сказал: «Если бы богатства можно было домогаться, то я согласился бы стать стражем у ворот рынка. Поскольку домогаться невозможно, я займусь тем, что мне нравится».

**VII, 13.** Учитель [одинаково] с большим вниманием относился к приготовлениям к ритуалу жертвоприношений, войне и болезням.

**VII, 14.** Учитель, находясь в Ци, услышал мелодию «Шао». После этого три месяца он не чувствовал вкуса мяса. Он сказал: «Никогда не представлял себе, что музыка может вызвать такое воодушевление».

**VII, 15.** Жань Ю спросил: «Учитель поддерживает вэйского правителя [Чу-гуна]?» Цзы Гун ответил: «Будет лучше, если я спрошу у него». Войдя в дом [к Учителю], Цзы Гун спросил: «Кто такие были Бо И и Шу Ци?» Учитель ответил: «То были самые добродетельные люди древности». Цзы Гун вновь спросил: «А не сожалели ли они?» [Учитель] ответил: «Они искали человеколюбие и обрели человеколюбие».

<sup>58</sup> «По одному углу определить три остальных» — т.е. определить стороны света.

<sup>59</sup> Весьма показательно, что слова «любит продумывать планы» некоторые комментаторы трактуют как «умеет строить стратагемы».



Как они могли сожалеть?» Выйдя [от Учителя], Цзы Гун сказал: «Учитель не поддерживает [Чу-гуна]»<sup>60</sup>.

**VII, 16.** Учитель сказал: «Есть грубую пищу, пить воду, спать головой на согнутом локте — во всем этом тоже есть радость. По мне, богатство и знатность, полученные нечестно, как мимолетные облака».

**VII, 17.** Учитель сказал: «Если бы мне прибавили несколько лет жизни, то я имел бы возможность в пятьдесят лет изучать „Книгу перемен“ и, возможно, избежал бы больших ошибок».

**VII, 18.** Учитель обращался к общенародному языку, когда рассказывал о «[Книге] стихов» и «[Книге] истории», и исполнял обряды всегда на общенародном языке.

**VII, 19.** Шэ-гун спросил Цзы Лу, что за человек Кун-цзы. Цзы Лу не ответил. Учитель сказал Цзы Лу: «Почему ты не сказал так: он из тех, кто, преисполнившись решимости, не помнит о еде, в радости забывает о печали и не думает о грядущей старости? Сказал бы это, и довольно».

**VII, 20.** Учитель сказал: «Я обладаю знаниями не от рождения. Я приобрел их лишь благодаря любви к древности и настойчивости [в учебе]».

**VII, 21.** Учитель не говорил о чудесах, физической силе, смуте и духах<sup>61</sup>.

**VII, 22.** Учитель сказал: «Когда [нас] трое в пути, то каждый из двоих [спутников] может стать моим наставником. Я выбираю хорошее и следую ему, плохое же служит предостережением и помогает исправиться».

**VII, 23.** Учитель сказал: «Небо породило добродетель во мне, что мне может сделать Хуань Туй?»<sup>62</sup>

**VII, 24.** Учитель сказал: «Вы, ученики, полагаете, что я что-то скрываю от вас? Я ничего не скрываю от вас. Я ничего не делаю без вас. Таков я».

<sup>60</sup> Речь идет о вэйском правителе Чу-гуне по имени Чжэ, который вел войну со своим отцом — законным наследником престола, сосланным дедом Чу-гуна в другое царство. Не осмеливаясь напрямую спросить Учителя о его отношении к Чу-гуну, Цзы Гун напомнил Конфуцию историю двух братьев, Бо И и Шу Ци, добровольно отказавшихся от престолонаследия в своем царстве. Оценка Учителем их поступка и была ответом на вопрос Цзы Гуна.

<sup>61</sup> Имеется в виду, что Учитель не часто говорил об этих четырех явлениях.

<sup>62</sup> Хуань Туй — военачальник царства Сун, вознамерившийся погубить Учителя.

**VII, 25.** Учитель обучал четверем наукам: *вэнь*-культуре, [справедливости] в поступках, преданности и искренности.

**VII, 26.** Учитель сказал: «Совершенномуудрого человека мне не удалось встретить. Встретился бы благородный муж, и этого было бы достаточно».

Учитель сказал: «Доброго человека мне не удалось встретить. Встретился бы человек, обладающий постоянством, и этого было бы достаточно. Трудно обладать постоянством тому, кто, не имея чего-либо, делает вид, что имеет; кто пуст, но притворяется, что полон; кто нищий, но выдает себя за богатого».

**VII, 27.** Учитель всегда ловил рыбу удочкой и не ловил сетью; стрелял птицу летящую и не стрелял птицу сидящую.

**VII, 28.** Учитель сказал: «По-видимому, есть люди, которые, не зная ничего, творят наобум. Я не таков. Слушаю многое, выбираю из него доброе и следую ему. Наблюдаю многое и запоминаю. Такие знания вторичны<sup>63</sup>».

**VII, 29.** С [жителями] Хусяна очень трудно было говорить [о морали], и когда один тамошний отрок захотел встретиться [с Учителем], ученики отнеслись к этому с предубеждением. Учитель сказал: «Я одобряю, что он очистился, и не одобряю то, что с ним было раньше. Зачем же сейчас так относиться к нему? Если человек сам очистился и пришел, мы обязаны приветствовать это, и не следует напоминать о прошлом».

**VII, 30.** Учитель сказал: «Разве человеколюбие далеко от нас? Стоит стремиться к человеколюбию — и человеколюбие приходит».

**VII, 31.** *Сыбай* из Чэнь<sup>64</sup> спросил, разбирается ли луский Чжао-гун в Правилах. Кун-цзы сказал: «Разбирается в Правилах».

Когда Кун-цзы удалился, [*сыбай* из Чэнь], приветствуя входящего Ума Ци, сказал: «Я слышал, что благородный муж не [привержен традициям] дана, но, оказывается, благородный муж [привержен традициям] дана! Правитель [Чжао-гун] взял в жены девицу из царства У, которая носит ту же фамилию [Цзи], а назвал ее У Мэнцзы. Если он разбирается в Правилах, то кто не разбирается в них?»<sup>65</sup> Ума Ци со-

<sup>63</sup> Первичные знания, по Конфуцию, знания от рождения. Ср. суждение XVI, 9.

<sup>64</sup> *Сыбай* (司敗) — название должности высокопоставленного чиновника царства Чэнь.

<sup>65</sup> Согласно «Чжоу ли» («Правила [династии] Чжоу»), брак между однофамильцами считался аморальным и подлежал запрету, если знатная особа выходила замуж, то к ее

общил об этом Учителю, и он сказал: «Как я счастлив! Если я совершу ошибку, люди непременно укажут на нее».

**VII, 32.** Когда Учитель оказывался с теми, кто пел, то если пели хорошо, он просил начать сначала, а затем присоединялся и сам.

**VII, 33.** Учитель сказал: «В учености я подобен другим людям. Что же касается достоинств благородного мужа, то я еще не всеми обладаю».

**VII, 34.** Учитель сказал: «Что касается совершенной мудрости и человеколюбия, то разве смею я обладать ими? Однако учусь и тружусь, не зная пресыщения, обучаю, не ведая усталости, — только это и можно сказать обо мне». Гунси Хуа сказал: «Как раз этому мы и не можем научиться».

**VII, 35.** Учитель тяжело заболел. Цзы Лу просил его обратиться с молитвой [к духам природы]. Учитель спросил: «А поступают ли так?» Цзы Лу ответил: «Поступают. В „Молитвеннике“ сказано: „Молитесь духам Неба и Земли“». Учитель ответил: «А я уже давно молюсь».

**VII, 36.** Учитель сказал: «Расточительность ведет к неподчинению, а бережливость — к скаредности. Лучше скаредность, чем неподчинение».

**VII, 37.** Учитель сказал: «Благородный муж безмятежен и спокоен, маленький человек постоянно встревожен и обеспокоен».

**VII, 38.** Учитель был мягок, но строг; внушителен, но не зол; почтителен, но сдержан.

## Глава VIII

### «Тай Бо...»

**VIII, 1.** Учитель сказал: «Тай Бо — о нем можно сказать: в высшей степени добродетелен. Трижды отказывался от трона в Поднебесной. Народ не смог [подыскать соответствующих слов], дабы прославить его»<sup>66</sup>.

---

собственной фамилии добавлялось название места, откуда она родом. Чжао-гун вместо того, чтобы именовать свою жену У Цзи, т.е. Цзи из царства У, дал ей имя Мэнцзы, в итоге ее назвали У Мэнцзы. Все это было нарушением Правил. Термином *дан* в «Лунь юе» обозначается одна из форм общины, в данном случае — патронимии. Сановник царства Чэнь, возглавлявший, по мнению некоторых комментаторов, правовое ведомство, обвиняет Конфуция в незнании ритуала.

<sup>66</sup> Тай Бо — старший сын легендарного предка чжоуской династии Гугуна Таньфу. Согласно легенде, чтобы исполнить желание отца, предвидевшего великую роль на-

**VIII, 2.** Учитель сказал: «Почтительность без Правил порождает суетливость; осторожность без Правил порождает робость; смелость без Правил порождает смуту; прямота без Правил порождает грубость. Если благородный муж предан своим родственникам, в народе процветает человеколюбие; если он не забывает старых друзей, народ не утрачивает отзывчивость».

**VIII, 3.** Когда Цзэн-цзы заболел, он призвал своих учеников и сказал им: «Посмотрите на мои ноги, посмотрите на мои руки! В „[Книге] стихов“ сказано:

И страхом страшась, весь дрожу я, предвидя беду!  
 Как будто, приблизившись к бездне глубокой, стою,  
 Как будто я первым ступаю по тонкому льду<sup>67</sup>.

Отныне я только понял, как избежать напастей, мои ученики!»

**VIII, 4.** Когда Цзэн-цзы заболел, Мэн Цзинцзы навестил его. Цзэн-цзы сказал: «Птицы перед смертью жалобно кричат, люди перед смертью о добре говорят. Благородный муж должен ценить в Дао-Пути три [принципа]: быть взыскательным к своим манерам, тогда можно избежать грубости и надменности; сохранять спокойный вид, тогда люди проникнутся доверием; в речах подбирать слова и тон, тогда можно избежать пошлости и ошибок. Что касается такой мелочи, как расстановка жертвенных сосудов, то за это отвечают соответствующие чины».

**VIII, 5.** Цзэн-цзы сказал: «Способный сам, он мог учиться у неспособного; обладая широкими познаниями, он мог спрашивать у незнающего; ученый, он [не боялся] выглядеть неучем; наполненный, [не боялся] казаться пустым; получив обиду, не стремился рассчитаться — так вел себя один мой старый друг<sup>68</sup>».

**VIII, 6.** Цзэн-цзы сказал: «Тот, кому можно поручить воспитание юного принца ростом в шесть *чи*<sup>69</sup>, кому можно доверить управление [царством] размером в сто *ли*, кто не дрогнет в чрезвычайной ситуации — не благородный ли это муж? Да, это благородный муж».

---

следников младшего сына в будущем объединении Поднебесной, Тай Бо покинул столицу, уступая трон своему младшему брату.

<sup>67</sup> Цитата из «Ши цзина» (II, V, 1). Пер. А.А.Штукина: Шицзин, 1957 (ЛП), с. 259.

<sup>68</sup> Принято считать, что имеется в виду Янь Хуэй.

<sup>69</sup> В древности понятие «шесть *чи*» означало «отрок, не достигший 15-летнего возраста».

**VIII, 7.** Цзэн-цзы сказал: «Не бывает *ши*-книжника без широты ума и твердости духа. Его ноша — распространение человеколюбия и добродетели во всей Поднебесной — разве не тяжела она? Только со смертью наступает конец его пути — разве не далек он?»

**VIII, 8.** Учитель сказал: «Воодушевляйся „[Книгой] стихов“, опирайся на Правила, совершенствуйся музыкой».

**VIII, 9.** Учитель сказал: «Народ можно принудить делать это, но нельзя принудить осознать, ради чего это»<sup>70</sup>.

**VIII, 10.** Учитель сказал: «Когда почитают смелость и презирают бедность, быть смуте. И когда ненавидят лишенных человеколюбия, быть смуте».

**VIII, 11.** Учитель сказал: «Пусть человек блещет талантами Чжоугуна, но если он заносчивый и скупой, то остальные его качества не заслуживают внимания».

**VIII, 12.** Учитель сказал: «Нелегко найти человека, который, проучившись три года, не мечтал бы получить казенное жалованье».

**VIII, 13.** Учитель сказал: «Искренне люби [наше] учение; стой на смерть, совершенствуя [наш] Дао-Путь. Государство, где неспокойно, не посещай; в государстве, где царит хаос, не живи<sup>71</sup>. Если в Поднебесной есть Дао-Путь, то прояви себя; если [в Поднебесной] нет Дао-Пути, скройся<sup>72</sup>. В государстве, где царит Дао-Путь, стыдно быть бедным и незнатным. В государстве, лишенном Дао-Пути, стыдно быть богатым и знатным».

**VIII, 14.** Учитель сказал: «Если ты не на его месте, то и не вмешивайся в его дела правления».

<sup>70</sup> В этом суждении высказана главная мысль Конфуция о принципах управления государством, о нормах взаимоотношений между властью и имущими и народом. Не исключен и иной перевод с древнекитайского этого предложения: «Когда народ согласен, принуждай следовать этому; когда не согласен, принуждай осознать это». Подробнее историю противоречивых толкований этого суждения, когда одни интерпретаторы видят в нем зачатки демократии, а другие, наоборот, препятствие ей, см.: *Переломов Л.С.* Конфуций: «Лунь юй», с. 356–360.

<sup>71</sup> «В государстве, где царит хаос, не живи» — традиционно трактуется как завещание Учителя не доводить страну до хаоса, а коль хаос все же воцарился, правитель обязан восстановить порядок.

<sup>72</sup> «Прояви себя» — т.е. займи какую-нибудь официальную должность; «скройся» — уйди со службы.

**VIII, 15.** Учитель сказал: «С того момента, как главный придворный музыкант [царства Лу] Чжи начинает [играть] и до завершения [концерта] песнью „Утки кричат“<sup>73</sup>, слух ласкают такие приятные звуки!»

**VIII, 16.** Учитель сказал: «Безрассудный и к тому же не прямой, глупый и к тому же нескромный, неспособный и к тому же нечестный — такого рода людей я просто не понимаю».

**VIII, 17.** Учитель сказал: «Когда учишься, бойся, что не успеешь [обрести], а [завершив учебу], бойся, что можешь утратить [обретенное]».

**VIII, 18.** Учитель сказал: «Как возвышенны были Шунь и Юй! Владея Поднебесной, они сами не вмешивались в управление».

**VIII, 19.** Учитель сказал: «Велик был Яо как государь! Как он возвышен! Только Небо велико, и только Яо следовал ему. Как безграничен он в своей щедрости! Народ не смог найти подходящих слов, дабы выразить свою признательность. О, как возвышенны его свершения! Сколь блестяща его просвещенность!»

**VIII, 20.** У Шуня было всего пять сановников, а в Поднебесной царило истинное правление. У-ван сказал: «У меня десять способных сановников». Кун-цзы [в связи с этим] заметил: «Трудно подобрать таланты, не так ли? Период от Тана (Яо) до Юя (Шуня) богат талантами. [У чжоуского У-вана] среди сановников была одна женщина, таким образом, фактически их было девять. И хотя [чжоуский Вэнь-ван] владел двумя третями [страны], он все еще считался подданным Инь. Можно сказать, что добродетель дома Чжоу достигла высших пределов».

**VIII, 21.** Учитель сказал: «Юй! К нему у меня нет нареканий. Он ел и пил скудно, но проявлял почтительность, принося жертвы богам и духам; ходил обычно в грубой одежде, но его ритуальное одеяние было красивым; он жил в простом доме, но все силы его уходили на рытье [оросительных] каналов. Да! К Юю у меня нет нареканий!»

## Глава IX

### «Учитель редко...»

**IX, 1.** Учитель редко говорил о *ли*-выгоде, о *мин*-судьбе, о *жэнь*-человеколюбии<sup>74</sup>.

<sup>73</sup> См. примеч. 29 к суждению III, 20.

<sup>74</sup> У многих исследователей «Лунь юя» это место вызывало затруднения, ибо о *жэнь* Конфуций говорит в «Лунь юе» 109 раз, о *ли* — всего 6, о *мин* — 8–9 раз. По-

**IX, 2.** Человек из дана Дасян сказал: «Как велик Кун-цзы! Ученость его огромна, но он пока ни в чем не прославился!» Учитель, услышав это, сказал ученикам: «Каким же делом мне заняться? Управлять колесницей или стрелять из лука? Лучше буду управлять колесницей!»

**IX, 3.** Учитель сказал: «По Правилам шапки должны быть из пеньки, но ныне их делают из шелка. Это практичнее, и я следую за всеми. По Правилам следует [правителю] кланяться внизу у входа в залу, ныне же кланяются, уже поднявшись вверх. Но вопреки всем, хотя это и вызывающе, я буду кланяться внизу».

**IX, 4.** Учителю были совершенно несвойственны четыре [недостатка]: склонность к домыслам, категоричность, упрямство и самовозвеличивание.

**IX, 5.** Когда Учителю угрожали в Куане, он сказал: «После смерти [чжоуского] Вэнь-вана я — тот, в ком *вэнь*-культура. Если бы Небо поистине хотело уничтожить *вэнь*-культуру, то оно не наделило бы ею меня. А коль само Небо не уничтожило ее, стоит ли бояться каких-то куанцев?»<sup>75</sup>

**IX, 6.** Первый советник спросил у Цзы Гуна: «Не является ли Учитель совершенномудрым? Почему у него столь много талантов?» Цзы Гун ответил: «Само Небо щедро наделило его совершенной мудростью и столь многими талантами». Учитель, услышав это, сказал: «Что знает обо мне первый советник! В молодости я был беден, поэтому освоил многие презренные занятия. А многими ли знаниями обладает благородный муж? Совсем немногими».

**IX, 7.** Лао<sup>76</sup> сказал: «Учитель говорил: „Я не был использован на государственной службе, поэтому овладел некоторыми искусствами”<sup>77</sup>».

**IX, 8.** Учитель сказал: «Обладаю ли я знаниями? Нет, [я знаю мало]. Если простолоудин обратится ко мне с вопросом, то я, не зная [сути], расспрошу его, в чем причина и каковы последствия, [уясню суть] и подробно все ему объясню».

---

этому уже в средние века комментаторы пытались как-то объяснить скрытый смысл данного суждения. Так, Ван Жосюй (XII–XIII вв.?) предлагал следующее прочтение: «Учитель редко говорил о выгоде, но одобрял [рассуждения] о судьбе и человеколюбии».

<sup>75</sup> Во время странствий Учителя жители местечка Куан, приняв его ошибочно за своего обидчика Ян Хо, продержали в окружении целых 5 дней.

<sup>76</sup> Считалось, что у Конфуция не было ученика по имени Лао, однако сейчас исследователи склоняются к тому, что это Цинь Лао, ученик из царства Вэй.

<sup>77</sup> Имеются в виду «шесть искусств».

**IX, 9.** Учитель сказал: «Феникс не прилетает, Хуанхэ не шлет своих знамений! Конец мне!»<sup>78</sup>

**IX, 10.** Учитель, встречая людей в траурных одеяниях, или в ритуальных шапках и одеждах, или слепых, даже если они были и моложе его, всегда вставал, а проходя мимо них, всегда ускорял шаг.

**IX, 11.** Янь Юань со вздохом сказал: «Чем дольше взираю на него (Путь Учителя), тем он выше; чем больше вникаю в него, тем он непроницаемее; вижу его впереди, но вдруг он позади. Учитель постепенно питает нас учением своим. Он расширяет мои познания культурой и ограничивает Правилами. Если бы и захотел, то не смог бы отказать от него (Пути Учителя). Отдал ему все силы, и вот вроде он (Путь Учителя) передо мной, хочу следовать, но не могу осилить».

**IX, 12.** Учитель тяжело заболел. Цзы Лу прислал к нему нескольких учеников, [чтобы они ухаживали за ним, как за сановником]. Спустя много времени болезнь постепенно отпустила Учителя, и он сказал: «Чжун Ю! Давеча ты обманул [меня]. Возжелав услужения, которое подобает сановнику, хотя я им и не являюсь, кого бы я обманул? Небо! И не лучше ли мне было умереть на руках у [своих] учеников, чем на руках у чиновников? И потом, если даже я и не удостоился бы пышных похорон, ведь не бросили бы меня умирать на дороге!»

**IX, 13.** Цзы Гун сказал: «Вот прекрасная яшма. Спрятать ее в шкатулку и хранить? Или найти ценителя и продать ему?» Учитель ответил: «Продать! Продать! Я жду ценителя!»<sup>79</sup>

**IX, 14.** Учитель хотел поселиться среди варваров. Кто-то сказал: «Как можно? Ведь там грубые нравы!» Учитель ответил: «Там, где поселится благородный муж, должны исчезнуть грубые нравы!»

**IX, 15.** Учитель сказал: «Лишь после того, как я возвратился в Лу из Вэй, музыка была исправлена, оды и гимны были упорядочены».

**IX, 16.** Учитель сказал: «Во внешнем мире<sup>80</sup> служить правителям и сановникам, дома служить отцам—старшим братьям<sup>81</sup>, в похоронных

<sup>78</sup> Прилет феникса и появление из вод Хуанхэ лошади-дракона с рисунками на спине символизировали, что Поднебесной правят высоконравственные люди. «Конец мне!» — крушение всех надежд Учителя на свершение его замыслов.

<sup>79</sup> Под «прекрасной яшмой» имеется в виду сам Учитель. Цзы Гун спрашивает, согласен ли Учитель пойти на службу к какому-нибудь правителю?

<sup>80</sup> «Во внешнем мире» — т.е. при дворе.

<sup>81</sup> «Отцы—старшие братья» (*фу-лао*) — это главы патронимий.



делах не допускать небрежения и от вина не пьянеть — разве это было трудно мне?»

**IX, 17.** Учитель, стоя на берегу реки, сказал: «Уходящее [время] подобно этому [потоку]! Не останавливается ни днем ни ночью».

**IX, 18.** Учитель сказал: «Я не встречал еще человека, который любил бы добродетель так же, как красоту».

**IX, 19.** Учитель сказал: «Вот, к примеру, [заканчивая] возведение холма, я остановился, хотя и осталось насыпать одну плетушку. Это я остановился. Или на ровном месте, [начиная возводить холм,] я продвинулся, хотя и высыпал всего одну плетушку. Это я продвинулся»<sup>82</sup>.

**IX, 20.** Учитель сказал: «Всегда внимательным к тому, что я говорил, был, пожалуй, один Янь Хуэй».

**IX, 21.** Говоря о Янь Юане, Учитель сказал: «Как мне жаль его! Я видел, как он продвигался вперед, и никогда не видел его стоящим на месте».

**IX, 22.** Учитель сказал: «Бывает, появляются ростки, но не цветут! Бывает, цветут, но не плодоносят!»

**IX, 23.** Учитель сказал: «На молодежь не следует смотреть свысока. Откуда нам знать, будет ли она в будущем достойна нас, нынешних? Но если человек к сорока–пятидесяти годам не добился известности, то он не заслуживает уважения».

**IX, 24.** Учитель сказал: «Можно ли не принимать справедливые советы? Но они ценны тогда, когда человек исправляется. Можно ли не радоваться желанным словам? Но они ценны тогда, когда человек задумывается над ними. Однако, если он радуется, но не задумывается, принимает советы, но не исправляется, с таким человеком я ничего не могу поделать».

**IX, 25.** Учитель сказал: «Стремись к верности и искренности; не дружи с тем, кто тебе не ровня; не бойся исправлять ошибки»<sup>83</sup>.

**IX, 26.** Учитель сказал: «Можно лишить поста командующего тремя армиями, но невозможно заставить простолюдина отказаться от своих намерений».

<sup>82</sup> При переводе я следовал трактовке Ян Боцзюня (Лунь юй и чжу, с. 91). На этом примере Конфуций внушает ученикам, что они всегда должны руководствоваться собственным разумом. Ср. суждение XVII, 21.

<sup>83</sup> Текст полностью совпадает со второй частью суждения I, 8.

**IX, 27.** Учитель сказал: «В старом халате, подбитом пенькой, может не стыдиться стоять рядом с одетым в лисью или енотовую шубу, пожалуй, только Чжун Ю! В „[Книге] стихов“ сказано:

Нет алчности в нем, нет завистливой злобы!

О, разве б он сделать недоброе мог?»<sup>84</sup>

Цзы Лу постоянно повторял этот стих. Учитель сказал: «В этом и заключается Дао-Путь. Стоит ли за это хвалить?»

**IX, 28.** Учитель сказал: «Лишь с наступлением холодов познаешь, что сосна и кипарис опадают последними»<sup>85</sup>.

**IX, 29.** Учитель сказал: «Мудрый не сомневается, человеколюбивый не печалится, храбрый не боится».

**IX, 30.** Учитель сказал: «С человеком, с которым учишься, не всегда можно будет вместе следовать Дао-Пути. С человеком, с которым последуешь Дао-Пути, не всегда можно будет вместе утвердиться [на этом Пути]. С человеком, с которым утвердишься [на этом Пути], не всегда можно будет вместе делить ответственность».

**IX, 31.** Кольшатся и шепчут цветы груши.

Разве я не думаю о тебе?

Ведь дом так далек.

Учитель, [услышав эту песню], сказал: «Не думает? Если б думал, то и даль бы ничего не значила!»

## Глава X

### «В родном дане...»

**X, 1.** В родном *дане* Кун-цзы не был многословным, хотя и казался простодушным, а в главном храме [государя] и при дворе был красноречив, хотя и краток.

**X, 2.** [Кун-цзы] при дворе [в ожидании выхода правителя], если разговаривал с низшими сановниками, был мягок и любезен, а если беседовал с высшими сановниками — вежлив и прям. Когда правитель выходил, он выказывал благоговение, но держался с достоинством.

<sup>84</sup> Цитата из «Ши цзина» (I, III, 8) в переводе А.А.Штукина: Шицзин, 1957 (ЛП), с. 44. «Как пестрый фазан далеко улетает».

<sup>85</sup> Отмечая иносказательный смысл суждения, комментаторы указывают, что благородный муж проявляет стойкость и верность своим принципам именно в тяжелые времена.

**Х, 3.** Когда государь поручал ему принимать гостей из других царств, то лицо его как будто преображалось и шаг становился быстрее. Когда он в знак приветствия подавал руки стоящим слева и справа, то платье его спереди и сзади казалось расправленным. Когда он спешил навстречу [гостям], то был похож на птицу с распростертыми крыльями. Когда посланники удалялись, он докладывал всегда правителю: «Посланники ушли и назад не оглядывались».

**Х, 4.** Когда [Кун-цзы] входил в дворцовые ворота, то пригибался, будто боялся, что не пройдет. Посредине ворот не останавливался и проходил, не наступая на порог. Когда подходил к престолу правителя, лицо его преображалось, колени подгибались и слов ему будто не хватало. Поднимался в зал, подбирая полы одежды, пригнувшись и затаив дыхание, словно не дышал. А когда выходил из зала и спускался на одну ступень, на вид был уже ровным и спокойным. Спускался вниз быстро, как на крыльях. Когда возвращался на свое место, казался умиротворенным.

**Х, 5.** [Кун-цзы] нес нефритовую табличку<sup>86</sup> так, будто кланялся, будто не мог удержать ее. То поднимал ее высоко, словно приветствовал, то опускал вниз, словно делал подношение. Выражение лица его постоянно менялось, он шел мелкими шажками, не отрывая ног от пола. Когда подносили подарки, он был сдержан, после церемонии в частной беседе был весел.

**Х, 6.** Благородный муж не отделял воротник темно-красной или коричневой материей, не носил дома красное или коричневое платье. Выходя из дому, в жаркую погоду всегда надевал легкий халат из тонкой или грубой пеньки, [в холодную погоду] — нагольную шубу из овчины, крытую черным, или из пыжика, крытую белым, или лисью, крытую желтым [полотном]. Носил дома длинный на меху халат с укороченным правым рукавом. Спал, всегда укрываясь одеялом длиной в полтора его роста, сидел на толстых шкурах лисы или енота. По окончании траура надевал на пояс все подвески. Если это было не платье для [траурных] церемоний, непременно подрубал его. Когда шел выражать соболезнования, не надевал шубу из овчины и черную шапку. В первый день месяца непременно являлся ко двору в парадном одеянии.

<sup>86</sup> Согласно официальному ритуалу, нефритовая табличка в руках чиновника символизировала властные полномочия правителя.

- Х, 7.** Во время поста [Кун-цзы] всегда надевал чистое платье из простого полотна, ел другую пищу, всегда спал в другом месте.
- Х, 8.** Если каша была не из отборного обрушенного зерна, если мясо было нарезано недостаточно мелко, если каша от долгого хранения прогоркла, ничего этого он не ел. Испортившуюся рыбу и протухшее мясо не ел. Продукты, имевшие дурной вид и запах, не ел. Плохо сваренное не ел, несвежее не ел. Неправильно разделанное мясо не ел. Если не было соответствующей приправы, не ел. Хотя бы мяса было и много, не ел его больше, чем риса. Только в вине не ограничивал себя, но не пил допьяна. Вина и мяса, купленного на рынке, не употреблял. От имбиря никогда не отказывался. [Обычно] ел немного.
- Х, 9.** При жертвоприношениях в храме правителя не допускал, чтобы жертвенное мясо [главного животного] оставалось на второй день. Жертвенное мясо [других животных] не должно было лежать более трех дней. Если оно пролежало три дня, то не ел.
- Х, 10.** Во время еды он не вступал в беседу, во время, отведенное для сна, не говорил.
- Х, 11.** Даже когда пища его состояла из простой каши или овощного супа, он непременно отделял немного для жертвоприношений и делал это с большим благоговением.
- Х, 12.** Если циновка была постелена неправильно, он не садился.
- Х, 13.** Когда жители [его] общины собирались на церемонию распития вина, он вставал лишь после того, как выйдут старики.
- Х, 14.** Когда жители [его] общины изгоняли злых духов, он в парадной одежде стоял на восточной части крыльца.
- Х, 15.** Посылая кого-либо в другое царство с поручением, он дважды кланялся посланнику<sup>87</sup> и лишь потом отпускал его.
- Х, 16.** Когда Канцзы преподнес лекарство, [Учитель] с поклоном принял его, сказав: «Я еще не разобрался, что это за лекарство, поэтому не смею опробовать».
- Х, 17.** Сгорела конюшня. [Учитель], только что вернувшийся из дворца, спросил: «Люди не пострадали?» И не спросил о лошадях.
- Х, 18.** Когда правитель жаловал его кушаньем, он непременно расправлял циновку и тотчас отведывал кушанье. Когда правитель жало-

<sup>87</sup> Поклоны предназначались тому, к кому направлялся посланник.

вал сырым мясом, он непременно отваривал мясо и прежде подносил предкам. Когда правитель жаловал скот, он непременно откармливал его. На трапезе у правителя, дождавшись, когда тот принесет жертву предкам, первым начинал есть<sup>88</sup>.

**Х, 19.** [Кун-цзы] заболел, и правитель навестил его. [Кун-цзы] обратился лицом на восток, накрылся парадной одеждой и поверх перекинул пояс.

**Х, 20.** Когда правитель повелевал прибыть [во дворец], Кун-цзы, не дожидаясь, пока заложат повозку, отправлялся пешком.

**Х, 21.** Войдя в Великий храм, он расспрашивал о каждой мелочи.

**Х, 22.** Когда умер друг и некому было похоронить его, он сказал: «Я похороню».

**Х, 23.** Принимая подарки друзей, будь то повозка или лошади, но не жертвенное мясо, сам не кланялся.

**Х, 24.** Когда он спал, то не был похож на покойника; когда он был с домашними, то не уподоблялся гостю.

**Х, 25.** Когда [Кун-цзы] встречал человека в траурном одеянии, хотя бы и давнего знакомого, он всегда принимал [скорбный] вид. Когда встречал кого-либо в церемониальной шапке или слепого, как бы часто ни видел их, всякий раз был почтителен. Когда ехал в повозке и встречал одетого в траур, то отвешивал поклон, опершись на поручни. Когда встречал людей, несущих государственные подворные списки населения, был так же почтителен к ним. Когда видел щедро накрытый стол, всегда вставал с выражением почтения на лице. Когда начиналась гроза или буря, всегда выказывал благоговение.

**Х, 26.** [Кун-цзы] поднимался на повозку, держа прямо спину и ухватившись за веревочные поручни. Сидя в повозке, назад не смотрел, быстро не говорил и распоряжений не давал.

**Х, 27.** Поднимаясь как-то в повозке по горной дороге, увидел фазанов. [Кун-цзы] изменился в лице. Фазаны взлетели, сделали круг и сели вместе. [Кун-цзы] сказал: «Эти фазаны знают свое время, знают свое время!» Цзы Лу хлопнул в ладоши, они поднялись и улетели<sup>89</sup>.

<sup>88</sup> По обычаю, сановники должны были первыми опробовать кушанья.

<sup>89</sup> Комментаторы единодушно отмечают, что текст этого суждения относится к разряду «темных и спорных мест», особенно во второй его части. При переводе я следовал толкованию Ян Боцзюня (Лунь юй и чжу, с. 108).

## Глава XI

## «Сначала изучали...»

**XI, 1.** Учитель сказал: «Те, кто сначала изучали Правила и музыку, а потом становились чиновниками, — обычные люди, не имевшие рангов и жалований. Те, кто сначала становились чиновниками, а лишь потом изучали Правила и музыку, — дети *цинов* и *дафу*. Если бы мне понадобились способные, то я выбрал бы из тех, кто начал с изучения»<sup>90</sup>.

**XI, 2.** Учитель сказал: «Из сопровождавших меня в Чэнь и Цай никто уже не входит в [мои] ворота».

**XI, 3.** Среди учеников самыми способными в осуществлении добродетели были Янь Юань, Минь Цзыцянь, Жань Боню, Чжун Гун; в умении вести диалог — Цзай Во, Цзы Гун; в государственных делах — Жань Ю, Цзи Лу; в вопросах *вэнь*-культуры — Цзы Ю и Цзы Ся.

**XI, 4.** Учитель сказал: «Хуэй мне не помощник, он доволен всеми моими суждениями».

**XI, 5.** Учитель сказал: «Минь Цзыцянь воистину почитает родителей! Другие люди отзываются о нем так же, как его родители и братья».

**XI, 6.** Нань Жун постоянно повторял стих «Белая яшма»<sup>91</sup>. Учитель отдал ему в жены дочь старшего брата.

**XI, 7.** Цзи Канцзы спросил: «Кто из ваших учеников больше всех любил учиться?» Учитель ответил: «Янь Хуэй больше всех любил учиться. К несчастью, жизнь его была коротка, он скончался. Ныне таких уж нет».

**XI, 8.** Когда Янь Юань умер, [его отец] Янь Лу просил у Учителя повозку, чтобы, продав ее, приобрести саркофаг [для гроба]. Учитель

<sup>90</sup> Согласно существовавшей в период Чуньцю традиции, которую позднее нарушили легисты, высшие должности и ранги передавались по наследству, и для занятия официальных постов детям аристократов — *цинов* и *дафу* — не обязательно было овладеть профессиональными знаниями. Иное дело простолюдины (в тексте *е жэнь* — «дикари») — им для получения должности необходимы были знания Правил и музыки, на которых строилось все управление. Такие люди и нужны были Конфуцию в ученики.

<sup>91</sup> «Белая яшма» — это начало одного из стихов оды «Поручение правителю» в «Ши цзине» (III, III, 2). См. пер. А.А.Штукина: Шицзин, 1957 (ЛП), с. 380:

Если с пороком белейшая яшма жезла,  
Тут бы шлифовка исправить порок помогла;  
Если же в слове твоём оказался порок,  
Чтоб ты ни делал, но слова исправить не мог.

сказал: «Каждый заботится о своем сыне, талантлив он или нет. Когда мой сын умер, его похоронили в гробу без саркофага. Я не могу из-за того, что нужен саркофаг, ходить пешком, ибо я — *дафу* и мне не подобает ходить пешком».

**XI, 9.** Янь Юань умер. Учитель воскликнул: «О! Небо хочет моей гибели! Небо хочет моей гибели!»

**XI, 10.** Когда Янь Юань умер, Учитель безутешно оплакивал его. Сопровождавшие его сказали: «Учитель горюет так безутешно!» Он сказал: «Безутешно? Об этом человеке так безутешно горюю, и больше ни о ком!»

**XI, 11.** Когда Янь Юань умер, ученики хотели устроить пышные похороны. Учитель сказал: «Нельзя». Но ученики все же пышно похоронили его. Учитель сказал: «Хуэй! Ты относился ко мне как к отцу, а я не смог отнестись к тебе как к сыну. Это не я, а ученики так [поступили]!»<sup>92</sup>

**XI, 12.** Цзи Лу спросил о служении духам. Учитель ответил: «Мы не умеем служить живым людям, как же можем служить умершим?» Цзи Лу опять спросил: «Хотел бы узнать, что такое смерть?» [Учитель] ответил: «Мы [еще] не разобрались в жизни, что же мы можем знать о смерти?»

**XI, 13.** Когда ученики были рядом с Учителем, Минь Цзыцян держался вежливо и скромно, у Цзы Лу был решительный и воинственный вид, а Жань Ю и Цзы Гун были обходительны и уступчивы. Учитель был доволен, но [в отношении Цзы Лу он] сказал: «А вот такие, как Ю, своей смертью не умирают»<sup>93</sup>.

**XI, 14.** Жители Лу решили перестроить сокровищницу Чанфу. Минь Цзыцян спросил: «А что, если все оставить по-старому? Зачем надо перестраивать?» Учитель сказал о нем: «Этот человек не разговорчив, но если говорит, всегда попадает в точку».

**XI, 15.** Учитель сказал: «Почему Ю исполняет [эту песню] на *сэ*-гуслях у моих дверей?»<sup>94</sup> Ученики после этих слов стали непочти-

<sup>92</sup> Янь Юань происходил из бедной семьи, поэтому пышные похороны не соответствовали его социальному положению. Конфуций сожалел, что ученики нарушили установившийся ритуал.

<sup>93</sup> Пророчество Конфуция сбылось: Цзы Лу погиб во время междоусобицы в царстве Вэй.

<sup>94</sup> Сэ — музыкальный инструмент, напоминающий гусли. Согласно комментарию Чжу Си, Цзы Лу исполнял песню воинственных жителей севера, совершавших набеги на китайские царства, и вызвал тем самым недовольство Учителя.

тельны к Цзы Лу. Учитель сказал: «Ю в учебе достиг немало, но он еще не постиг всей премудрости»<sup>95</sup>.

**XI, 16.** Цзы Гун спросил: «Кто лучше — Ши или Шан?» Учитель ответил: «Ши переходит [середину], а Шан не доходит». Цзы Гун спросил: «Значит, Ши лучше?» Учитель ответил: «Переходить так же плохо, как и не доходить».

**XI, 17.** Циши хотел стать богаче Чжоу-гуна, и Цю помог ему в приумножении богатства, собирая [неправедные] налоги. Учитель сказал: «[Жань Цю] не мой ученик. Вы можете, развернув флаги, с барабанным боем напасть на него»<sup>96</sup>.

**XI, 18.** [Учитель сказал]: «Чай глуповат, Шэнь туповат, Ши лицемерен, а Ю грубоват».

**XI, 19.** Учитель сказал: «[Янь] Хуэй преуспел в учебе, но часто страдает от нужды. Цы, отказавшийся принять Небесное повеление, занялся торговлей, приумножает богатство, и [торговые] его расчеты часто бывают верны».

**XI, 20.** Цзы Чжан спросил, что представляет собой Дао-Путь доброго человека. Учитель ответил: «Он не следует проторенной тропой, но ему трудно достичь знаний высшей степени»<sup>97</sup>.

**XI, 21.** Учитель спросил: «Как можно считать благородным мужем того, кто превозносит [чужие] суждения? А может, он только притворяется?»

**XI, 22.** Цзы Лу спросил: «Когда услышу о деле, которое надо исполнить, следует ли мне немедленно исполнять?» Учитель ответил: «У

<sup>95</sup> Заключительная фраза Конфуция в буквальном переводе звучит так: «Ю поднялся в зал, но не вошел еще во внутренние покои». В древности различали три этапа получения знаний: первый, начальный, — «войти в ворота»; второй, когда ученик уже достиг определенного уровня, — «подняться в зал», и третий, свидетельствующий об овладении своей профессией в совершенстве, — «войти во внутренние покои».

<sup>96</sup> Циши решил повысить поземельный налог в своих владениях, поручив это благодарное дело Жань Цю — ученику Конфуция, находившемуся у него на службе. Жань Цю обратился за советом к Учителю. Конфуций был против повышения налога, полагая, что это приведет к ухудшению жизни общинников. Однако желание угодить хозяину превысило чувство уважения к Учителю. Жань Цю стал помогать Циши. И тогда Конфуций не только отрекся от него, но и призвал других учеников напасть на предавшего его дело Цю.

<sup>97</sup> «Достичь знаний высшей степени» — досл. «войти во внутренние покои». Ср. суждение XI, 15 и комментарий к нему.



тебя живы отец и старшие братья, как же можно тебе немедленно исполнять то, что услышишь?»

Жань Ю спросил: «Когда услышу о деле, которое надо исполнить, следует ли мне немедленно исполнять?» Учитель ответил: «Как услышишь, тут же исполняй».

Тогда Гунси Хуа спросил: «Когда Ю задал вопрос, вы ему сказали, что еще живы отец и старшие братья. Когда же Цю задал вопрос, вы ему сказали, чтобы он исполнял, как только услышит. Я в недоумении и прошу разъяснений». Учитель ответил: «Цю трусоват, поэтому я его подбадриваю, а у Ю храбрости на двоих, поэтому я его сдерживаю».

**XI, 23.** Когда Учителю угрожали в Куане, Янь Юань отстал [от него]. Учитель сказал [позже]: «Я считал тебя умершим». — «Пока Учитель жив, как Хуэй может умереть?» — услышал он в ответ.

**XI, 24.** Цзи Цзыжань спросил: «Можно ли назвать Чжун Ю и Жань Цю великими сановниками?» Учитель ответил: «Я думал, вы спросите меня о других людях, но вы спросили меня о Ю и Цю. Те, кого именуют великими сановниками, служат государю, следуя Дао-Пути, а если не могут, то покидают службу. Нынешних же Ю и Цю можно назвать обычными сановниками».

Спросил далее: «Значит, они во всем будут повиноваться?» Учитель ответил: «Если им прикажут убить отца или правителя, то и они не подчинятся».

**XI, 25.** Цзы Лу собирался послать Цзы Гао управляющим уезда Би. Учитель сказал: «Это все равно что погубить чужого сына». Цзы Лу возразил: «Там есть народ, есть алтари духов земли и злаков. Разве учеба заключается только в чтении книг?» Учитель сказал: «Вот почему я презираю бойких на языке»<sup>98</sup>.

**XI, 26.** Цзы Лу, Цзэн Си, Жань Ю и Гунси Хуа сидели подле Учителя. Он им сказал: «Не смотрите, что я старше вас. Вот вы все сетуете: „Никто нас не знает“, — а если бы вас узнали, с чего бы вы начали свои деяния?»

Первым бросился отвечать Цзы Лу: «[Я бы хотел] получить царство, [способное выставить] тысячу боевых колесниц, зажатое со всех

<sup>98</sup> Цзы Лу в то время занимал высокую должность в патронимии Цзи. По его мнению, если в уезде есть «алтари духов земли и злаков», то это гарантирует успешное управление. Конфуций считал, что Цзы Гао, еще не прошедшего полный курс обучения, рано посылать управляющим.

сторон большими государствами, которое постоянно подвергается нападениям вражеских армий извне, а внутри, [в самом царстве, люди] страдают от голода. Я за три года добился бы, чтобы [народ] проникся мужеством и осознал, что такое долг». Учитель в ответ лишь усмехнулся.

«Цю! А ты с чего бы начал?» — «[Я бы хотел] получить землю в 60–70 *ли*, а то и в 50–60 *ли*. Я бы за три года привел народ к достатку. Что же до ритуала и музыки, то стал бы ждать, когда появится благородный муж».

«Ну а ты, Чи, с чего бы начал?» — спросил Учитель. «Нельзя сказать, чтобы я отличался большим умением. Поэтому хочу еще поучиться, дабы во время церемоний в храме предков и на приемах чужих правителей, облачившись в ритуальные одежды, быть младшим помощником».

«Ну а ты, Дянь, с чего начнешь?» — спросил Учитель. Когда замолкли звуки *сэ-гуслей*, на которых он играл, Цзэн Си поднялся и ответил: «Моя мечта отлична от всех высказанных». — «А что в этом плохого, ведь каждый высказывает свою мечту», — ответил Учитель. «В конце весны, в третьем месяце, когда все уже носят легкие одежды, в компании пяти-шести юношей и шести-семи отроков [я бы хотел] искупаться в водах реки И, испытать силу ветра у алтаря дождя и, распевая песни, возвратиться». Учитель глубоко вздохнул и произнес: «Я хочу быть вместе с Дянем!»

Трое учеников удалились. Цзэн Си был последним. Он спросил: «Как вам понравились их речи?» Учитель ответил: «Каждый из них лишь поделился своей мечтой». — «Почему же вы усмехнулись, когда говорил Ю?» — «Государством управляют с помощью ритуала, в его же речи не было уступчивости. Поэтому я и усмехнулся», — ответил Учитель. «А разве Цю говорил не об управлении государством?» — «Где это ты видел, чтобы территория в 60–70 или 50–60 *ли* не была государством?» — ответил Учитель. «Но разве и Чи говорил не об управлении государством?» — «Храм предков и приемы при дворе — разве это не государственные дела? Если бы Чи стал младшим помощником, то кто бы стал старшим помощником?»

## Глава XII

### «Янь Юань...»

**XII, 1.** Янь Юань спросил о человеколюбии. Учитель ответил: «Преодолеть себя и вернуться [в словах и поступках] к Правилам — в этом

заключается человеколюбие. Если однажды преодолеешь себя и возвратишься [в словах и поступках] к Правилам, то в Поднебесной назовут тебя обладающим человеколюбием. Человеколюбие зависит от самого человека. Как оно может зависеть от других людей?»

Янь Юань вновь обратился: «Прошу рассказать, как этого добиться». Учитель ответил: «Нельзя смотреть на то, что не соответствует Правилам; нельзя слушать то, что не соответствует Правилам; нельзя говорить то, что не соответствует Правилам; нельзя делать то, что не соответствует Правилам». Янь Юань сказал: «Хоть я и недостаточно сообразителен, позвольте мне следовать этим словам».

**ХII, 2.** Чжун Гун спросил о человеколюбии. Учитель ответил: «Вне дома относись к людям, словно встретил важных гостей. Используя народ, веди себя [почтительно], словно совершаешь большое жертвоприношение. Не делай другому человеку того, чего не пожелаешь себе. Не допускай вражды в государстве, не допускай вражды в семье». Чжун Гун сказал: «Хоть я, Юн, и недостаточно сообразителен, позвольте мне следовать этим словам».

**ХII, 3.** Сыма Ню спросил о человеколюбии. Учитель ответил: «Человеколюбивый в речах осторожен». [Сыма Ню] вновь спросил: «Разве может [кто-либо] считаться человеколюбивым только потому, что в речах осторожен?» Учитель ответил: «Когда предстоит что-то трудно-выполнимое, то разве в речах не будет осторожности?»

**ХII, 4.** Сыма Ню спросил о благородном муже. Учитель ответил: «Благородный муж не беспокоится и не испытывает страха». [Сыма Ню] переспросил: «Не беспокоиться и не испытывать страха — и этого достаточно, чтобы называться благородным мужем?» Учитель ответил: «Если в себе самом не находишь недостатков, то нет причин беспокоиться и испытывать страх!»

**ХII, 5.** Сыма Ню сокрушался: «У всех есть братья, только у меня их нет». Цзы Ся сказал: «Я слышал, что жизнь и смерть зависят от воли Неба, знатность и богатство — во власти Неба. Если благородный муж почтительно исполняет дела, не совершает ошибок, вежливо относится к людям и соблюдает Правила, то в пределах четырех морей ему все — братья. Зачем благородному мужу печалиться, что у него нет братьев?»

**ХII, 6.** На вопрос Цзы Чжана, кого называют пронизательным, Учитель ответил: «Если человек не поддается ни [умело] пущенной клевете, ни досудим вымыслам, то его можно назвать пронизательным».

Если не подвластен ни [умело] пущенной клевете, ни досужим вымыслам, то его можно назвать также и дальновидным».

**XII, 7.** Цзы Гун спросил о сущности истинного правления. Учитель ответил: «Это когда достаточно продовольствия, достаточно оружия и есть доверие народа». Цзы Гун спросил: «Если бы пришлось [выбирать], то чем вы смогли бы пожертвовать в первую очередь?» Учитель ответил: «Можно отказаться от оружия». Цзы Гун вновь спросил: «А если бы пришлось выбирать из оставшихся двух, то чем вы смогли бы пожертвовать прежде всего?» Учитель ответил: «Отказался бы от продовольствия. Смерти никому из людей не избежать, но если народ перестанет доверять, то [государству] не устоять».

**XII, 8.** Цзи Цзычэнь сказал: «Для благородного мужа важна его сущность, зачем ему *вэнь*-культура?» Цзы Гун ответил: «К сожалению, вы ошиблись в оценке благородного мужа, а слетевшее с языка слово не догонит и четверка коней. Сущность и *вэнь*-культура одинаково важны [для благородного мужа]. Без шерсти шкуру барса или тигра не отличишь от шкуры собаки или овцы».

**XII, 9.** Ай-гун обратился к Ю Жо: «Год выдался голодный, и средств не хватает. Как быть?» Ю Жо ответил: «Почему бы не восстановить десятину?»<sup>99</sup> [Ай-гун] сказал: «Мне даже двух десятин не хватает, на что мне одна десятая?» И услышал в ответ: «Если у народа будет недостаток, то разве может у правителя быть недостаток? А если у народа будет недостаток, то разве может у правителя быть недостаток?»

**XII, 10.** Цзы Чжан спросил: «Как приумножить добродетель и как выявить заблуждение?» Учитель ответил: «Руководствуйся преданностью и искренностью, действуй во имя справедливости — так приумножишь добродетель. Когда любят человека, желают ему долгой жизни; когда ненавидят человека, желают его скорой смерти. Желать жизни или смерти [человека] — это и есть заблуждение. [В „Книге стихов“ сказано]:

Вы не ради богатства забыли меня,  
Только ради другого сделали вы!<sup>100</sup>».

<sup>99</sup> Десятая — название налога в  $1/10$  урожая.

<sup>100</sup> Цитата из «Ши цзина» (II, IV, 6) в переводе А.А.Штукина: Шицзин, 1957 (ЛП), с. 239. Китайские комментаторы (Мао Цзышуй, Ян Боцзюнь и др.) полагают, что последний абзац не относится к суждениям Конфуция. В 1998 г. я перевел этот абзац, следуя трактовке Ян Боцзюня: «Если так будешь поступать, то ничего не добьешься, а люди назовут это глупостью» (Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй», с. 384).

**ХII, 11.** Циский [правитель] Цзин-гун спросил Кун-цзы о сущности истинного правления. Кун-цзы ответил: «Правитель должен быть правителем, чиновник — чиновником, отец — отцом, сын — сыном». Правитель сказал: «Прекрасно! Воистину, если правитель не будет правителем, чиновник — чиновником, отец — отцом и сын — сыном, то хотя и продовольствия будет [в избытке], смогу ли я его вкусить?»

**ХII, 12.** Учитель сказал: «Решить судебное дело с полуслова был способен только Ю. Он же никогда не откладывал [выполнение] обещанного».

**ХII, 13.** Учитель сказал: «Я не хуже других разбираю тяжбы, но лучше бы их вовсе не стало».

**ХII, 14.** Цзы Чжан спросил о сущности истинного правления. Учитель ответил: «Находясь на посту, забывать об усталости; исполняя распоряжения, помнить о преданности».

**ХII, 15.** Учитель сказал: «Благородный муж, обладая обширными познаниями в *вэнь*-культуре и постоянно сдерживая себя Правилами, не в состоянии нарушить их»<sup>101</sup>.

**ХII, 16.** Учитель сказал: «Благородный муж помогает людям претворять то хорошее, что заложено в них, и не помогает претворять то плохое, что заложено в них. Маленький человек поступает наоборот».

**ХII, 17.** Цзи Канцзы спросил Кун-цзы о сути правления. Учитель ответил: «Суть правления заключается в том, чтобы поступать правильно. Если вы будете поступать правильно, кто осмелится поступать неправильно?»

**ХII, 18.** Цзи Канцзы, обеспокоенный [размахом] воровства, спросил совета у Кун-цзы. Кун-цзы ответил: «Если вы не будете алчным, то и люди даже за награду воровать не станут».

**ХII, 19.** Цзи Канцзы, беседуя с Кун-цзы о сущности истинного правления, спросил: «Можно ли казнить утративших Дао-Путь, чтобы [другие] приблизились к Дао-Пути?» Кун-цзы ответил: «Разве тот, кто осуществляет истинное правление, казнит людей? Коль вы стремитесь к добру, то и народ станет добрым. Добродетель благородных мужей — ветер, добродетель маленьких людей — трава. Куда дует ветер, туда и склоняется трава».

<sup>101</sup> Дословно совпадает с суждением VI, 27.

**ХII, 20.** Цзы Чжан спросил: «Каким должен быть *ши*-книжник, чтобы его назвали выдающимся?» Учитель сказал: «А кого ты имеешь в виду под выдающимся?» Цзы Чжан ответил: «Того, кто будет обязательно известным в государстве и обязательно известным в семье<sup>102</sup>». Учитель сказал: «Это человек известный, а не выдающийся. Выдающийся же обладает природной прямоотой, любит справедливость, вникает в слова людей и следит за выражением их лиц, заботится о том, чтобы быть ниже других. Такой будет обязательно выдающимся в государстве и будет обязательно выдающимся в семье. Что же касается известного, то он лишь внешне проявляет человеколюбие, а на деле не таков. Он живет, не испытывая сомнений. Такой и будет обязательно известным как в государстве, так и в семье».

**ХII, 21.** Фань Чи, сопровождая Учителя на прогулке у алтаря дождя, сказал: «Осмелюсь спросить, как возвысить добродетель, искоренить зло и не впасть в заблуждение?» Учитель ответил: «Прекрасный вопрос! Если прежде — дело, а потом — итог, разве это не возвышение добродетели? Если нападать на зло в себе и не нападать на зло в других, разве это не искоренение зла? Если однажды в пылу гнева позабыть не только себя, но и родных, разве это не значит впасть в заблуждение?»

**ХII, 22.** Фань Чи спросил о человеколюбии. Учитель ответил: «Это означает любить людей». [Фань Чи] спросил о знании. Учитель ответил: «Это означает знать людей». Фань Чи не понял. Тогда Учитель пояснил: «Когда возвышают прямых и ставят их над кривыми, то тогда и кривые выпрямляются».

Фань Чи ушел, но, встретив Цзы Ся, сказал: «Я только что видел Учителя и спросил его о знании. Учитель сказал: „Когда возвышают прямых и ставят их над кривыми, то тогда и кривые выпрямляются“. Что бы это значило?» Цзы Ся ответил: «О как глубоки эти слова! Когда в правление Шуня в Поднебесной выбирали из народа и выдвинули Гао Яо, [тогда] все, не обладавшие человеколюбием, [вынуждены были] удалиться. Когда в правление Тана в Поднебесной выбирали из народа и выдвинули И Иня, [тогда] все, не обладавшие человеколюбием, [вынуждены были] удалиться»<sup>103</sup>.

<sup>102</sup> *Ши*-книжники, как правило, нанимались на службу либо в органы государственного управления (двор правителя), либо в аристократические патронимии (семьи).

<sup>103</sup> Гао Яо и И Инь — сановники, известные своей неподкупностью и высокими добродетелями.

**XII, 23.** Цзы Гун спросил о дружбе. Учитель ответил: «Искренне предостерегай друга, как следует наставляй его. Если не будет слушать, порви [с ним] и себя не казни».

**XII, 24.** Цзэн-цзы сказал: «Благородный муж обретает друзей благодаря *вэнь*-культуре и в дружбе совершенствует [свое] человеколюбие».

### Глава XIII «Цзы Лу...»

**XIII, 1.** Цзы Лу спросил о сущности правления. Учитель ответил: «Прежде всего будь [для народа] примером, а уж затем предоставь [ему] трудиться усердно». [Цзы Лу] попросил пояснить, что значит [быть примером], и Учитель сказал: «Никогда не лениться».

**XIII, 2.** Чжун Гун, став управляющим в [семье] Цзи, спросил о сущности правления. Учитель ответил: «Будь примером для тех, кто служит, прощай мелкие промахи, выдвигай талантливых». [Чжун Гун] спросил: «А как распознать талантливых и выдвигать их?» Учитель ответил: «Выдвигай тех, кого знаешь. А если кого и не знаешь, то разве люди смогут их скрыть?»

**XIII, 3.** Цзы Лу спросил: «Вэйский правитель [Чу-гун] намерен привлечь вас к управлению [государством]. С чего вы начнете?» Учитель ответил: «Начать необходимо с упорядочения названий, которые не соответствуют сути!»

Цзы Лу спросил: «Неужто вы вновь будете настаивать на своем?! Зачем непременно нужно упорядочение?» Учитель ответил: «Как же ты необразован! Благородный муж осторожно относится к тому, что не понимает. Если названия не соответствуют сути, то и со словами неблагополучно. Если со словами неблагополучно, то и дела не будут ладиться. А когда дела не ладятся, то Правила и музыка недействительны. Если Правила и музыка недействительны, то наказания не достигают своей истинной цели. А когда наказания не достигают своей истинной цели, то народ не знает, как с пользой распорядиться силой своих рук и ног. Поэтому благородный муж, вводя названия, должен произносить<sup>104</sup> их правильно, а то, что произносит, непременно осуществлять. В словах благородного мужа не должно быть и грана неточности».

**XIII, 4.** Фань Чи обратился с просьбой обучить его земледелию. Учитель ответил: «В этом мне не сравниться со старым земледельцем».

<sup>104</sup> «Произносить» — т.е. объяснять, растолковывать.

Тогда [Фань Чи] обратился с просьбой обучить его выращивать овощи. Учитель ответил: «В этом мне не сравниться со старым огородником». Фань Чи ушел.

И тогда Учитель сказал: «Да! Действительно, какой же маленький человек этот Фань Сюй! Если верхи любят Правила, то в народе не сыщется никого, кто решился бы не проявить почтительность; если верхи любят справедливость, то в народе не сыщется никого, кто решился бы не подчиниться; если верхи любят честность, то в народе не сыщется никого, кто решился бы не быть искренним. Если все будет именно так, то тогда народ со всех четырех сторон, неся за спиной детей, устремится [к верхам], и зачем тогда им самим, [верхам], заниматься земледелием?»

**XIII, 5.** Учитель сказал: «Если заучившему «[Книгу] стихов» — все триста [стихов] — поручили управлять и он не справился с делами, если послали его в соседнее царство, а он и там не смог самостоятельно решать дела, то какой прок от того, что он выучил так много?»

**XIII, 6.** Учитель сказал: «Если правитель ведет себя правильно, то дела идут и без приказов. Если же правитель ведет себя неправильно, то народ не будет повиноваться, сколько бы приказов ни издавалось».

**XIII, 7.** Учитель сказал: «Правление в [царствах] Лу и Вэй — это правление братьев»<sup>105</sup>.

**XIII, 8.** Учитель сказал о вэйском царевиче Цзине: «Он умеет вести дела своей семьи. Когда он что-то получает, говорит: „Достаточно“; когда получает сверх того, говорит: „Уже разбогател“; а когда приобретает побольше, то произносит: „Прекрасно“».

**XIII, 9.** Учитель направлялся в Вэй, а Жань Ю правил повозкой. Учитель сказал: «Как много здесь народу!» Жань Ю спросил: «Когда так много народу, то как его направлять?» Учитель ответил: «Прежде всего надо, чтобы он разбогател». Жань Ю вновь спросил: «А когда он разбогател, то как его дальше направлять?» Учитель ответил: «Его надо воспитывать».

**XIII, 10.** Учитель сказал: «Если бы [правитель] использовал меня [на службе], то я бы в течение одного года навел порядок, а через три года добился бы успеха».

<sup>105</sup> Основателями этих царств были сыновья чжоуского Вэнь-вана.



**XIII, 11.** Учитель сказал: «„Сто лет у власти в государстве добрые люди — и нет жестокости и казни“. Как верны эти слова!»

**XIII, 12.** Учитель сказал: «Если окажется [в государстве] истинный правитель, то всего лишь через поколение воцарится человеколюбие».

**XIII, 13.** Учитель сказал: «Если человек способен сам исправить себя, то разве будут ему трудны дела управления? Если же не способен сам исправить себя, то как он сможет исправлять других?»

**XIII, 14.** Когда Жань-цзы вернулся из дворца, Учитель спросил: «Почему так поздно?» И услышал в ответ: «Были государственные дела». Учитель сказал: «То были частные дела. Если бы дела были государственные, то, хотя я и не служу, все равно узнал бы о них».

**XIII, 15.** Дин-гун спросил: «Можно ли одним словом достичь процветания страны?» Кун-цзы ответил: «Одно такое слово трудно найти, но сказано: „Быть правителем очень трудно, и сановником быть также нелегко“. Если правитель понимает трудности управления [и проявляет осмотрительность], не близко ли это к тому, когда одним словом можно достичь процветания страны?»

Тогда Дин-гун вновь спросил: «А можно ли одним словом погубить государство?» Кун-цзы ответил: «Одно такое слово трудно найти, но сказано: „При управлении государством нет у меня радости, кроме той, что никто не перечит ни единому моему слову“. Если никто не перечит праведным словам, разве это плохо? Но если никто не перечит неправедным словам, не близко ли это к тому, когда одним словом можно погубить государство?»

**XIII, 16.** Шэ-гун спросил о сущности истинного правления. Учитель ответил: «Надо добиться такого положения, когда вблизи радуются, а издалека стремятся прийти».

**XIII, 17.** Цзы Ся, став главой уезда Цюйфу, спросил о сущности правления. Учитель ответил: «Не торопись и не гонись за малой выгодой. Будешь торопиться — не достигнешь цели; погонишься за малой выгодой — не преуспеешь в большом деле».

**XIII, 18.** Шэ-гун сказал, обращаясь к Кун-цзы: «В моем *дане* есть прямой человек. Когда его отец украл барана, сын сообщил [властям] об этом». Кун-цзы сказал: «Прямые люди моего *дана* отличаются от ваших, отцы укрывают детей, дети укрывают отцов — в этом именно и заключается прямота»<sup>106</sup>.

<sup>106</sup> Шэ-гун был военачальником царства Чу, получившим удел и пост первого советника за отличие в боях. Стремясь укрепить свое положение во вновь обретенных владени-

**XIII, 19.** Фань Чи спросил о человеколюбии. Учитель ответил: «Дома держись скромно, к делам относись уважительно, с людьми будь искренним. Не отказывайся от всех этих [принципов], даже отправляясь к варварам».

**XIII, 20.** Цзы Гун спросил: «Кто может называться *ши*-книжником?» Учитель ответил: «Тот, кого стыд может удержать от [неблаговидного] поступка, и кто, посланный в другое царство, справится с поручением, может называться *ши*-книжником».

Цзы Гун спросил: «Осмелюсь спросить, кто может следовать за ним?» [Учитель] ответил: «[Тот, кого его] *цзун-цзу* провозгласит [обладающим] сыновней почитательностью, и [тот, кого его] *сян-дан* провозгласит [обладающим] любовью к старшим братьям»<sup>107</sup>.

[Цзы Гун] сказал: «Осмелюсь спросить, кто может следовать за ним?» [Учитель] ответил: «Тот, кто правдив в словах и решителен в делах, пусть и маленький человек, может следовать за ним».

[Цзы Гун] спросил: «А каковы те, кто занимается делами правления ныне?» Учитель ответил: «Увы, что можно сказать о людях, чьи способности столь ничтожны?»

**XIII, 21.** Учитель сказал: «Не нахожу людей, придерживающихся середины, и вынужден сходить с [людьми] своевольными либо осмотрительными. Своевольный хватается за [любое дело], осмотрительный же избегает неприятностей».

**XIII, 22.** Учитель сказал: «У южан говорят: „Тот, в ком нет постоянства, не может предсказывать и лечить“. Хорошие слова! „Не будешь постоянным в своих достоинствах, может быть, попадешь с ними в

---

ях, добиться их процветания, он, как многие тогдашние правители, пытался установить строгий контроль над общиной и ее органами самоуправления. Отсюда и возведение им доносчиков, поставивших долг перед государством выше долга перед общиной, в категорию «прямых людей». Однако начинания ретивого администратора не встретили поддержки у народа. Конфуций на вопрос Шэ-гуна об искусстве управления отвечает: истинное правление — «когда вблизи радуются, а издалека стремятся прийти» (XIII, 16). И здесь Конфуций однозначно оценивает методы его правления: государству, где верхи почитают сыновей-доносчиков, еще очень далеко до «истинного правления», и у него нет надежды на прирост населения за счет прибывших из других царств.

<sup>107</sup> *Цзун-цзу*, *сян-дан* — патронимии и различные типы общины. Как указывалось выше (см. примеч. 35 к суждению IV, 7), по Конфуцию, только община (*дан*) была наделена правом «провозгласить» кого-либо обладающим сыновней почитательностью (*сяо*), любовью к старшим братьям (*ти*) и другими моральными качествами. В средние века община лишилась такого права, таблички на дверях домов, оповещавшие, что «здесь живет обладающий сыновней почитательностью», вывешивались по решению местной администрации.

неловкое положение<sup>108</sup>». Учитель сказал: «Такому, [в ком нет постоянства], не дано предсказывать».

**XIII, 23.** Учитель сказал: «Благородный муж стремится к единению через разномыслие, но не стремится к единению через послушание. Маленький человек стремится к единению через послушание, но не стремится к единению через разномыслие»<sup>109</sup>.

**XIII, 24.** Цзы Гун спросил: «Что вы скажете, если кого-то любят все односельчане?» Учитель ответил: «Не годится». — «А что скажете, если кого-то ненавидят все односельчане?» — «И это не годится. Лучше, если его любят хорошие односельчане, а ненавидят злые».

**XIII, 25.** Учитель сказал: «Благородному мужу легко служить, но трудно угодить. Если, угождая ему, [даже] нарушишь Дао-Путь, он будет недоволен. Он использует людей [на службе] сообразно их способностям. Маленькому человеку трудно служить, но легко угодить. Если, угождая ему, [даже] нарушишь Дао-Путь, он все равно будет доволен. Используя людей [на службе], он требует от них полного подчинения».

**XIII, 26.** Учитель сказал: «Благородный муж держится ровно и с достоинством, но без высокомерия. Маленький человек высокомерен и не держится ровно и с достоинством».

**XIII, 27.** Учитель сказал: «Если человек тверд, решителен, прост и не бросает слов на ветер, то он близок к человеколюбию».

**XIII, 28.** Цзы Лу спросил: «Каким должен быть тот, кого называют ши-книжником?» Учитель ответил: «Он должен прислушиваться к увещаниям и жить в мире. Он должен прислушиваться к увещаниям друзей и жить в мире с братьями».

<sup>108</sup> Конфуций приводит здесь пояснение к 32-й гексаграмме «И цзина» («Книги перемен») Хэн (Постоянство). Перевод пояснения цит. по: Шуццкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». М., 1997, с. 263.

<sup>109</sup> Один из центральных принципов учения Конфуция — «единение через разномыслие» (*хэ*), которому должны следовать те, кто управляют государством, принимая решения. Противоположный принцип, выраженный в этом суждении, — «единение через послушание» (*тун*), который характеризуется как бездумное соглашательство, готовность одобрять любое начинание. Говоря об отличии благородного мужа от маленького человека, Конфуций выделил в качестве определяющего критерия приверженность принципу *хэ*. Подробнее см. в статье «„Четверокнижие“ — ключ к постижению конфуцианства».

**XIII, 29.** Учитель сказал: «Если добрый человек будет обучать людей семь лет, то можно [этих людей] посылать на войну».

**XIII, 30.** Учитель сказал: «Посылать на войну людей необученных — значит бросить их».

## Глава XIV

### «Сянь спросил...»

**XIV, 1.** Сянь спросил, что такое стыд. Учитель ответил: «Когда в стране царит Дао-Путь, а [чиновники] думают [только] о жалованье и когда страна лишилась Дао-Пути, а [чиновники продолжают] думать [только] о жалованье, — вот это и есть стыд».

[Сянь] сказал: «Когда смогут избавиться от тщеславия, самомнения, злобы и алчности, можно ли считать это человеколюбием?» Учитель ответил: «Можно считать это [избавление] трудным, что же касается человеколюбия, я не знаю».

**XIV, 2.** Учитель сказал: «*Ши*-книжник, думающий лишь о спокойствии и удовольствиях, не достоин так называться».

**XIV, 3.** Учитель сказал: «В государстве, где царит Дао-Путь, говорить надо прямо и действовать прямо; в государстве, лишенном Дао-Пути, действовать надо прямо, а говорить сдержанно».

**XIV, 4.** Учитель сказал: «Тот, кто обладает добродетелью, непременно произносит слова, [заслуживающие внимания], но тот, кто произносит слова, [заслуживающие внимания], не обязательно добродетелен. Обладающий человеколюбием непременно отважен, но отважный не обязательно человеколюбив».

**XIV, 5.** Наньгун Ко спросил Кун-цзы: «И был искусным стрелком, а Ао мог двигать лодку посуху, но оба умерли не своей смертью. Не оттого ли Юй и Цзи получили Поднебесную, что они собственноручно возделывали землю?» Учитель промолчал<sup>110</sup>. Когда Наньгун Ко вышел, Учитель сказал: «Этого человека можно назвать благородным мужем. Сколь обширна его добродетель!»

<sup>110</sup> Конфуций своим молчанием одобрил такую оценку героев древности, показывая тем самым ученикам, что обладание большой физической силой и ловкостью не главное. Главное — уметь приложить свои силы в нужном направлении, а это прежде всего земледелие.

**XIV, 6.** Учитель сказал: «И среди благородных мужей бывают не обладающие человеколюбием, но среди маленьких людей не встречаются человеколюбивые».

**XIV, 7.** Учитель сказал: «Если любишь [народ], разве не сможешь побуждать [его] к упорному труду? Если предан [правителю], разве не сможешь [его] вразумить?»<sup>111</sup>

**XIV, 8.** Учитель сказал: «Когда [в царстве Чжэн] готовилось послание [в другое царство], то Би Чэнь составлял текст вчерне, Ши Шу высказывал замечания, Цзы Юй, ведавший внешними делами, исправлял текст, а Цзы Чань из Дунли доводил его до совершенства»<sup>112</sup>.

**XIV, 9.** Некто спросил о Цзы Чане. Учитель ответил: «Милосердный человек!» Спросил о Цзы Си. [Учитель] ответил: «Ах, это тот, это тот!» Спросил о Гуань Чжуне. [Учитель] ответил: «[Настоящий] человек! Для него отняли у [рода] Бо триста дворов в местечке Пянь, и хотя [род] Бо питался грубой пищей, [никто из них] до конца своих дней не произнес ни одного бранного слова [в адрес Гуань Чжуна]».

**XIV, 10.** Учитель сказал: «Быть бедным и не роптать — трудно, быть богатым и не зазнаваться — легче».

**XIV, 11.** Учитель сказал: «Мэн Гунчо мог бы быть управляющим<sup>113</sup> в богатых родах Чжао и Вэй, но он не мог бы быть сановником в царствах Тэн и Сюэ».

**XIV, 12.** Цзы Лу спросил, кого можно назвать совершенным человеком. Учитель ответил: «Если [соединить] ум Цзан Учжуна, бескорыстие Гунчо, храбрость Чжуанцзы из Бянь, мастерство Жань Цю, добавить [знание] Правил и музыки, то может получиться совершенный человек». [Подумал немного] и добавил: «Но вряд ли таким должен быть ныне совершенный человек. Совершенным человеком можно на-

<sup>111</sup> Комментаторы отмечают, что первая фраза суждения обращена к правителю, который обязан обеспечить народу условия для интенсивного труда, ибо это самое лучшее средство самовоспитания людей. Вторая же фраза обращена к чиновникам, и в ней устанавливаются нормы взаимоотношений чиновников с правителем.

<sup>112</sup> В том, как чиновники царства Чжэн совместно составляли важный внешнеполитический документ, Конфуций видел реализацию принципа хэ — единения через разномыслие, хотя самого термина хэ в тексте суждения нет.

<sup>113</sup> «Управляющий» — в тексте термин *老 老*, который, согласно комментарию Ян Боцзюня, использовался для обозначения крупного чиновника, находящегося на службе у аристократа. Его положение соответствовало рангу *дафу* — сановника на государственной службе.

звать того, кто предпочитает долг выгоде, рискует жизнью, столкнувшись с опасностью, помнит о своем обещании, несмотря на трудности».

**XIV, 13.** Учитель спросил у Гунмин Цзя о Гуншу Вэньцзы: «Правда ли, что твой учитель не говорит, не смеется и не берет?» Гунмин Цзя ответил: «Те, кто сообщил об этом, ошибаются. Когда надо сказать, он говорит, но так, чтобы никого не утомить; когда он весел, он смеется, но так, чтобы никого не задеть; когда надо взять по справедливости, он берет, но так, чтобы ни у кого не вызвать осуждения»<sup>114</sup>. Учитель сказал: «Это так? Неужто он так и поступает?»

**XIV, 14.** Учитель сказал: «Цзан Учжун [перед бегством в Ци] просил у луского царя [разрешить ему] оставить своих наследников [править в своем бывшем владении] Фан. Поговаривают, что он не вымогал [согласия] у своего царя, но я не верю»<sup>115</sup>.

**XIV, 15.** Учитель сказал: «Цзиньский Вэнь-гун был вероломен и не прям, циский Хуань-гун был прям и не вероломен».

**XIV, 16.** Цзы Лу сказал: «Когда Хуань-гун убил своего брата Гунцзы Цю, [наставник брата] Шао Ху покончил с собою, однако [другой наставник], Гуань Чжун, остался жив». Затем спросил: «Наверное, он не был человеколюбивым?» Учитель ответил: «Хуань-гун девять раз объединял правителей царств, не прибегая к оружию, — в этом заслуга Гуань Чжуна. Кто сравнится с ним в человеколюбии! Кто сравнится с ним в человеколюбии!»

**XIV, 17.** Цзы Гун сказал: «Ведь Гуань Чжун не был человеколюбивым? Когда Хуань-гун убил Гунцзы Цю, то он не только не покончил с собою, но и стал первым советником [Хуань-гуна]». Учитель ответил: «Гуань Чжун, став первым советником Хуань-гуна, [помог ему] сделаться гегемоном [среди царств], объединил и выправил Поднебесную. Народ до сих пор пользуется его благодеяниями. Если бы не Гуань Чжун, мы ходили бы с распущенными по спине волосами и запахивали одежду на левую сторону, [как варвары]. Разве мог он [покончить с собою], как безвестный простолюдин — в придорожной канаве?»

<sup>114</sup> Гуншу Вэньцзы, будучи сановником в царстве Вэй, прославился своим благоразумием. Современники нарекли его именем Вэнь («Культурный»). См. суждение XIV, 18.

<sup>115</sup> Цзан Учжун возглавлял в царстве Лу судебное ведомство. Спасаясь от преследований первого советника Мэнсуня, вынужден был бежать в соседнее Ци. Его владение Фан находилось на границе с царством Ци.

**XIV, 18.** Чжуань, старший служащий в [семье] Гуншу Вэньцзы, был по его рекомендации назначен на такую же высокую должность при царском дворе, [что и сам Гуншу Вэньцзы]. Учитель, узнав об этом, сказал: «Можно называть Вэнь[-культурным]».

**XIV, 19.** Учитель, рассуждая о вэйском царе Лин-гуне, сказал, что он сошел с Дао-Пути. Канцзы спросил: «Если так, то почему же он не потерял царство?» Учитель ответил: «У него Чжуншу Юй ведал приемом гостей из других царств, Чжу То — жертвоприношениями, Ван-сунь Цзя — военными делами. При такой [поддержке] как он мог потерять царство?»

**XIV, 20.** Учитель сказал: «У того, кто без стыда произносит слова, с трудом исполняются дела».

**XIV, 21.** Чэнь Чэнцзы убил циского правителя Цзянь-гуна. Кун-цзы, совершив ритуальное омовение, пошел на аудиенцию к лускому царю Ай-гуну и сказал: «Чэнь Чэнцзы убил своего государя. Прошу [послать войска] покарать его». Ай-гун ответил: «Доложи главам Трех семей!» Кун-цзы вышел и сказал [про себя]: «Поскольку я в [ранге], следующем за *дафу*, я не мог не доложить. Однако правитель сказал доложить главам Трех семей». Учитель доложил главам Трех семей, но они отказались [посылать войска]. Кун-цзы сказал: «Поскольку я следую за *дафу*, я не мог не доложить».

**XIV, 22.** Цзы Лу спросил о том, как служить правителю. Учитель ответил: «Не обманывай его и увещевай его».

**XIV, 23.** Учитель сказал: «Благородный муж стремится вверх, маленький человек стремится вниз».

**XIV, 24.** Учитель сказал: «В древности учились, чтобы [совершенствовать] себя; ныне же учатся, чтобы [хвастаться] перед другими»<sup>116</sup>.

**XIV, 25.** Цюй Боюй отрядил посланца побеседовать с Кун-цзы. Кун-цзы почтительно усадил гостя и спросил: «Что заботит вашего хозяина?» Тот ответил: «Он все время размышляет, как бы поменьше совершить ошибок, но пока еще не достиг желаемого». Когда посланец удалился, Учитель произнес: «Вот это посланец! Вот это посланец!»

<sup>116</sup> Возможно иное толкование второй части суждения: «Ныне же учатся, чтобы [учить] других».

**XIV, 26.** Учитель сказал: «Если ты не на его месте, то и не вмешивайся в его дела правления»<sup>117</sup>. Цзэн-цзы заметил: «Благородного мужа заботят только [дела], соответствующие его положению».

**XIV, 27.** Учитель сказал: «Благородный муж испытывает стыд, если сказанное им претворить невозможно».

**XIV, 28.** Учитель сказал: «У благородного мужа три Дао-Пути, и ни по одному из них я не смог пройти до конца: человеколюбивый не печалится, мудрый не сомневается, храбрый не боится». Цзы Гун сказал: «Это как раз те Дао-Пути, [по которым прошел до конца] Учитель».

**XIV, 29.** Цзы Гун любил оценивать людей. Учитель сказал: «Как мудр ты, Цы! У меня на это нет времени».

**XIV, 30.** Учитель сказал: «Не печалься, что люди не знают тебя. Печалься, что еще не проявил свои способности».

**XIV, 31.** Учитель сказал: «Не предполагать обмана и не подозревать в неискренности, но, [столкнувшись с ними], сразу распознать — не в этом ли мудрость?»

**XIV, 32.** Вэйшэн Му сказал Кун-цзы: «Цю! Что тебя так беспокоит? Или ты хочешь проявить свое красноречие?» Кун-цзы ответил: «Я не собираюсь проявлять красноречие. Но мне претит невежество»<sup>118</sup>.

**XIV, 33.** Учитель сказал: «Скакуны славятся не силой, а норовом».

**XIV, 34.** Кто-то спросил: «Говорят, что на зло надо отвечать добром. Что вы на это скажете?» Учитель ответил: «Как это — отвечать добром? На зло отвечают по справедливости, а на добро отвечают добром»<sup>119</sup>.

**XIV, 35.** Учитель сказал: «Никто не знает меня». Цзы Гун спросил: «Почему так вышло, что вас никто не знает?» Учитель ответил: «Не ропщу на Небо, не виню людей. Изучая низшее, я постигаю высшее»<sup>120</sup>. И не знает меня, кажется, лишь Небо!»

<sup>117</sup> Идентично суждению VIII, 14.

<sup>118</sup> Конфуций в то время находился в царстве Вэй, где правил «сошедший с Дао-Пути» Лин-гун.

<sup>119</sup> «На зло надо отвечать добром» — цитата из «Дао дэ цзина», § 63.

<sup>120</sup> Под «низшим» имеются в виду людские судьбы, под «высшим» — все, что касается дел небесных.



**XIV, 36.** Гунбо Ляо наклеветал Цзисуню на Цзы Лу<sup>121</sup>. Цзыфу Цзинбо рассказал об этом [Учителю] и добавил: «Этот почтенный [Цзисунь] уже введен в заблуждение Гунбо Ляо, но у меня есть возможность выставить голову [Гунбо Ляо] на всеобщее обозрение перед дворцом либо на базарной площади». Учитель ответил: «Будет ли претворен [мой] Дао-Путь [в стране] — зависит от судьбы, потерпит ли крах [мой] Дао-Путь [в стране] — зависит от судьбы. Разве может Гунбо Ляо спорить с [моей] судьбой?»

**XIV, 37.** Учитель сказал: «Мудрые избегают [неправедного] мира; за ними следуют те, кто избегают места, [где нет стабильности]; за ними — те, кто избегают [оскорбительного] обращения; и за ними — те, кто избегают [оскорбительных] слов». Учитель сказал: «Таких было семеро<sup>122</sup>».

**XIV, 38.** Цзы Лу заночевал у ворот Шимэнь. Утром стражник спросил: «Откуда пришел?» Цзы Лу ответил: «Я из учеников Кун-цзы». Тогда [стражник] сказал: «А, это тот, кто, зная, что ничего не получится, все же продолжает [свое] дело!»

**XIV, 39.** Учитель как-то в бытность его в [царстве] Вэй бил в каменный гонг. Один человек, несший на плече корзину с травой, проходил как раз мимо ворот. Он сказал: «Как тяжело на сердце у того, кто бьет в каменный гонг!» Еще немного [послушав], сказал: «Эти удары, как стук падающих камней, рождают тревогу: ах, никому не понять меня... Ну и пусть никому не понять тебя! [Как сказано в „Книге стихов“]:

Глубок — я в одеждах пройду по нему,  
А мелок — край платья тогда подниму»<sup>123</sup>.

Учитель сказал: «Он такой решительный! Его не страшат трудности».

**XIV, 40.** Цзы Чжан сказал: «В „[Книге] истории“ сказано, что Гао-цзун, соблюдая траур, жил в соломенной хижине и три года не говорил<sup>124</sup>. Что бы это значило?» Учитель сказал: «Почему только Гао-

<sup>121</sup> Гунбо Ляо донес о планах Конфуция, которые были известны нескольким его ученикам, включая Цзы Лу, первому советнику луского царя Цзисуню. Подробнее см.: *Переломов Л.С.* Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993, с. 110–111.

<sup>122</sup> По мнению комментаторов, Конфуций имел в виду Яо, Шуня, Юя, Тана, Вэнь-вана, У-вана и Чжоу-гуна — идеальных правителей древности.

<sup>123</sup> Цитата из «Ши цзина» (I, III, 9). Пер. А.А.Штукина: Шичзин, 1957 (ЛП), с. 45. По-видимому, здесь стихи приведены как пример действовать в зависимости от обстоятельств.

<sup>124</sup> Ср.: «Ши цзин», гл. 35/43.

цзун? Так поступали все древние. Когда умирал правитель, то все чиновники в течение трех лет внимали приказаниям первого советника».

**XIV, 41.** Учитель сказал: «Если верхи любят Правила, то народ легко использовать».

**XIV, 42.** Цзы Лу спросил о благородном муже. Учитель ответил: «Совершенствуй себя, чтобы быть почтительным». [Цзы Лу] спросил: «И это все?» Ответил: «Совершенствуй себя, чтобы принести спокойствие другим». — «И это все?» Ответил: «Совершенствуй себя, чтобы принести спокойствие народу. Совершенствовать себя, чтобы принести спокойствие народу, — разве не это заботило Яо и Шуня?»

**XIV, 43.** Юань Жан в ожидании Учителя сидел, как варвар. Учитель сказал: «В детстве ты не почитал старших, повзрослев, не сотворил ничего полезного, состарился, а все не унимаешься, ведешь себя, как разбойник». И ударил его палкой по ноге.

**XIV, 44.** Когда мальчик из дана Цюэ передал послание, некто спросил о нем: «Будет ли он преуспевать?» Учитель ответил: «Я вижу, что он сидит, как взрослый, ходит, как взрослый. Он не преуспееет, ибо стремится к быстрому успеху».

## Глава XV

### «Вэйский Лин-гун...»

**XV, 1.** Вэйский Лин-гун спросил у Кун-цзы о построении войск. Кун-цзы ответил: «Я слышан обо всем, что связано с жертвенной утварью, что же касается построения войск, то это я не изучал». На следующий день [Кун-цзы] покинул Вэй.

**XV, 2.** Во время пребывания в Чэнь [у Кун-цзы и учеников] иссякло продовольствие. Все сопровождавшие [Кун-цзы], изнуренные голодом, не могли подняться. Цзы Лу раздраженно спросил: «Может ли благородный муж также оказаться в безвыходном положении?» Учитель ответил: «Благородный муж, оказавшись в безвыходном положении, проявляет стойкость, маленький же человек в безвыходном положении становится безрассудным».

**XV, 3.** Учитель спросил: «Цы! Ты полагаешь, что я изучаю многое и все запоминаю?» Тот ответил: «Конечно, а разве не так?» — «Нет, — ответил Учитель, — у меня все пронизано Единым».

**XV, 4.** Учитель сказал: «Ю! Людей, знающих, что такое добродетель, слишком мало!»

**XV, 5.** Учитель сказал: «Если и был правитель, добившийся порядка [в Поднебесной], не делая ничего, то им был Шунь. Чем же он занимался? Он лишь сидел в почтительной позе лицом на юг»<sup>125</sup>.

**XV, 6.** Цзы Чжан спросил о правильном поведении. Учитель ответил: «В речах будь искренним и правдивым, в поступках — честным и уважительным, и даже если отправят тебя в страну варваров, веди себя именно так. А если в речах нет искренности и правдивости, в поступках нет честности и уважительности, то допустимо ли такое даже в родных краях, родной общине? Ты должен видеть [мысленно эти принципы] перед глазами, когда стоишь, и видеть их словно записанными на дышле, когда сидишь в повозке. Только тогда освоишь принципы правильного поведения». Цзы Чжан записал эти слова на своем поясе.

**XV, 7.** Учитель сказал: «Каким прямым человеком был Ши Юй! Когда в стране царил Дао-Путь, он был прям, словно стрела; когда в стране утеряли Дао-Путь, он был также прям, словно стрела. Каким благородным мужем был Цюй Боюй! Когда в стране царил Дао-Путь, он пошел служить; когда в стране утратили Дао-Путь, он смог уйти и утаил свои способности»<sup>126</sup>.

**XV, 8.** Учитель сказал: «Не разговаривая с тем, с кем надо бы говорить, вы теряете людей. Разговаривая с тем, с кем лучше бы не говорить, вы теряете слова. Мудрый не теряет людей и не теряет слова».

**XV, 9.** Учитель сказал: «Целеустремленный *ши*-книжник и обладающий человеколюбием не пытаются сохранить жизнь, если рискуют утратить человеколюбие, напротив, они жертвуют собой ради обретения человеколюбия».

---

<sup>125</sup> Конфуций, подобно даосам, говорит о пользе принципа «недеяния», когда государственная машина функционирует сама по себе, ибо запустил ее профессионально подготовленный человек высоких моральных принципов. Поэтому ему остается лишь спокойно сидеть на троне («лицом на юг»), как и подобает императору. С этой же мыслью начинается и глава II (суждение II, I).

<sup>126</sup> Ши Юй — аристократ из царства Вэй, сумел усовестить правителя и после своей смерти, завещав сыну вопреки традиции выставить гроб с его телом у дверей, а не у западного крыльца. В итоге вэйский царь исполнил его пожелание, т.е. сместил лукавого царедворца и назначил честного Цюй Боюя.

**XV, 10.** Цзы Гун спросил, как стать человеколюбивым. Учитель ответил: «[Любой] мастер, желая хорошо сделать свое дело, прежде всего должен наточить свой инструмент. [Поэтому] в каком бы царстве ты ни был, служи лишь мудрейшим из сановников, дружи лишь с теми *ши*-книжниками, кто человеколюбив».

**XV, 11.** Янь Юань спросил, как следует управлять государством. Учитель ответил: «Введи календарь [династии] Ся, езди в повозках [династии] Инь, носи ритуальную шапку [династии] Чжоу, что касается музыки, то возьми [мелодии] „Шао“ и „У“. Запрети мелодии [царства] Чжэн, изгони льстецов: мелодии Чжэн непристойны, а льстецы опасны».

**XV, 12.** Учитель сказал: «Не задумываясь о том, что ждет в будущем, человек обрекает себя на скорые неудачи».

**XV, 13.** Учитель сказал: «Все кончено! Я не встречал еще человека, который любил бы добродетель так же, как красоту».

**XV, 14.** Учитель сказал: «Цзан Вэньчжун, по-видимому, из тех, кто присвоил пост!<sup>127</sup> Он отлично знал о мудрости Хуэя из Люся, однако не предоставил ему соответствующей должности».

**XV, 15.** Учитель сказал: «Если к самому себе будешь более требовательным, чем к другим, то избежишь обид».

**XV, 16.** Учитель сказал: «Если человек не спрашивает себя: „Как же быть? Как же быть?“, — то и я не знаю, как же ему быть».

**XV, 17.** Учитель сказал: «Трудно чего-либо добиться с теми, кто целыми днями болтают обо всем и ни разу не вспомнят о долге».

**XV, 18.** Учитель сказал: «Благородный муж всегда исходит из чувства долга. Это проявляется в том, что в делах он следует Правилам, в речах скромнен, завершая дела, правдив. Именно таков благородный муж».

**XV, 19.** Учитель сказал: «Благородный муж печалится о том, что не проявил свои способности, но не печалится о том, что люди не знают его».

**XV, 20.** Учитель сказал: «Благородный муж обеспокоен тем, что к концу его жизни имя его не будет прославляться».

<sup>127</sup> Цзан Вэньчжун бесценно возглавлял судебное ведомство при четырех последовательно сменявшихся правителях царства Лу, пользуясь своим наследственным правом аристократа (*дафу*).

**XV, 21.** Учитель сказал: «Благородный муж требователен к себе, маленький человек требователен к другим».

**XV, 22.** Учитель сказал: «Благородный муж строг, но не склонен к ссорам, легко сходится с людьми, но не [сторонник одного] дана».

**XV, 23.** Учитель сказал: «Благородный муж возвышает людей не за их суждения, и он не отвергает [ценные] суждения даже [недостойных] людей».

**XV, 24.** Цзы Гун спросил: «Существует ли одно такое слово, которым можно руководствоваться всю жизнь?» Учитель ответил: «Это слово — *шу*-снисхождение, то есть не делай другому человеку того, чего не пожелаешь себе»<sup>128</sup>.

**XV, 25.** Учитель сказал: «Из тех людей, с кем я общался, кого я хулил и кого хвалил? Если я и хвалил кого, то только испытав на деле. Так поступал народ Трех династий, поэтому все Три династии шли праведным Дао-Путем».

**XV, 26.** Учитель сказал: «Мне встречались сомнительные места в исторических хрониках. Хозяин отдавал свою лошадь другому объездить. Ныне такого уж не бывает»<sup>129</sup>.

**XV, 27.** Учитель сказал: «Сладкие речи пагубны для добродетели. Не вникая в малые [дела], губят большие замыслы».

**XV, 28.** Учитель сказал: «Когда кого-то все ненавидят, это непременно нужно проверить; когда кого-то все любят, это также непременно нужно проверить [самому]».

**XV, 29.** Учитель сказал: «Человек может возвеличить Дао-Путь, но Дао-Путь не может возвеличить человека».

**XV, 30.** Учитель сказал: «Ошибки, которые не исправляют, как раз и есть ошибки».

**XV, 31.** Учитель сказал: «Бывало, что дни и ночи я проводил в раздумьях — без сна и без пищи, но все тщетно. Лучше уж учиться!»

**XV, 32.** Учитель сказал: «Благородный муж думает о Дао-Пути и не думает о еде. У тех, кто пашет землю, случается и голод. Тем, кто

<sup>128</sup> Эта же мысль излагается и в суждении XII, 2.

<sup>129</sup> Комментаторы полагают, что в тексте суждения был, возможно, допущен пропуск, ибо нет логической связи между первой и второй фразой.

учится, выпадает и жалованье. Благородного мужа заботит обретение Дао-Пути и не заботит бедность».

**XV, 33.** Учитель сказал: «Если то, что [ты] можешь достичь с помощью [своих] знаний, не опирается на человеколюбие, то достигнутое будет утрачено. Если то, что [ты] можешь достичь с помощью своих знаний, опирается на человеколюбие, но используется при управлении народом без соблюдения чувства собственного достоинства, народ не будет почтителен. Если то, что [ты] можешь достичь с помощью своих знаний, опирается на человеколюбие и используется с чувством собственного достоинства при управлении народом, но без соблюдения Правил, значит, [ты] еще далек от совершенства»<sup>130</sup>.

**XV, 34.** Учитель сказал: «Благородный муж может не разбираться в малом, но способен взять на себя ответственность за большое; маленький человек не способен взять на себя ответственность за большое, но может разобраться в малом».

**XV, 35.** Учитель сказал: «Человеколюбие народу нужнее, чем вода и огонь. Я видел, как погибали от воды и огня, но никогда не видел, чтобы погибали от человеколюбия».

**XV, 36.** Учитель сказал: «В человеколюбии не уступай даже [своему] учителю».

**XV, 37.** Учитель сказал: «Благородный муж тверд, но не упрям».

**XV, 38.** Учитель сказал: «Когда ты на службе у правителя, думай прежде о своем деле, а потом уже о своем жалованье».

**XV, 39.** Учитель сказал: «В обучении не может быть различий по происхождению».

**XV, 40.** Учитель сказал: «Когда Дао-Пути расходятся, не составляют общих планов».

**XV, 41.** Учитель сказал: «Речь хороша, если мысль четко выражена».

**XV, 42.** Наставник по музыке слепой Мянью пришел навестить Учителя. Когда он подошел к крыльцу, Учитель сказал: «Здесь крыльцо».

<sup>130</sup> В суждении отражены воззрения Конфуция на принципы управления. Помимо ценностных характеристик благородного мужа правитель должен обладать еще и чувством собственного достоинства. Но и это условие, если не будет соблюдено главное — «следование Правилам», не гарантирует успеха. Лишь при соединении всех перечисленных условий правитель станет достойным мужем, а его правление — образцовым.

Когда он приблизился к циновке, Учитель сказал: «Здесь циновка». Когда оба уселись, Учитель объяснил ему: «Здесь сидит такой-то, там сидит такой-то». Когда наставник Мянэ ушел, Цзы Чжан спросил: «Следует ли так говорить с музыкантом?» Учитель ответил: «Конечно, именно так и надо помогать [слепому] наставнику».

## Глава XVI «Цзиши...»

**XVI, 1.** Цзиши решил напасть на Чжуаньюй. Жань Ю и Цзы Лу посетили Кун-цзы и сообщили ему: «Цзиши намерен идти походом на Чжуаньюй». Кун-цзы сказал: «Цю! Не твоя ли это вина? В древности правители определили именно Чжуаньюй местом торжественных жертвоприношений горе Дунмэн; к тому же Чжуаньюй, находясь в пределах [нашего] царства [Лу], подвластен ему. Как же можно напасть на него?»<sup>131</sup>

Жань Ю ответил: «Наш господин так пожелал. Никто из нас двоих не хотел бы этого». Кун-цзы сказал: «Цю! Чжоу Жэнь говаривал: „Если можешь проявить свои способности, то проявляй их на своем месте, а если не можешь, то покидай свой пост“. Если человек в опасности — а вы не поддерживаете его, он упал — а вы не поднимаете его, то какой толк от таких помощников? В ваших словах — ваша ошибка. Когда тигры и носороги вырываются из клетки, а [драгоценности] из черепахового панциря и яшмы разбиваются в шкатулках, то кто виноват?»

Жань Ю сказал: «Чжуаньюй ныне в силе, да и находится недалеко от Би. Если его сейчас не захватить, то впоследствии внуки [семьи Цзи] натерпятя от него». Кун-цзы сказал: «Цю! Благородный муж не любит, когда люди скрывают свои истинные устремления и прикрываются отговорками. Я слышал, что те, кто управляют государством или большим родом, озабочены не тем, что [богатств] недостаточно, а тем, что распределены они неравномерно; озабочены не тем, что народ малочислен, а тем, что [в стране] неспокойно. Когда богатства распределены равномерно, то не будет бедности; когда царит [прин-

<sup>131</sup> Цзиши, он же Цзи Канцзы, был представителем аристократического рода Цзи, занимавшего крупные административные посты в царстве Лу. В частности, Цзиши был одно время первым советником луского царя. Жань Ю (другое имя — Цю) находился на службе во владениях Цзиши и помогал последнему в приумножении богатства и усилении влияния в царстве Лу. Местечко Чжуаньюй находилось всего в 40 км к северо-востоку от Би, владений Цзиши. Учитель полагал, что Жань Ю несет свою долю ответственности за разжигание неумеренных претензий Цзиши, поэтому он и говорит о его вине.

цип] единения через разномыслие, то и народ не будет малочислен<sup>132</sup>; если [в стране] спокойно, то исчезает и опасность [для правителя]. Если бы все было именно так [у Цзиши], то жителей дальних земель, которые неподвластны, можно было бы приблизить к себе с помощью *вэнь*-культуры и добродетели. Если их так привлекать, то воцарится спокойствие. Вот вы, Ю и Цю, помогаете сейчас своему господину, но жители дальних [земель] не подчиняются, а он не умеет приблизить их, в его владении разброд, а [он] не может уберечь его, да еще решил развязать войну внутри страны. Я опасаюсь, что беды Цзисуней не в Чжуаньюе, а в стенах дворца».

**XVI, 2.** Кун-цзы сказал: «Когда в Поднебесной следуют Дао-Пути, то Правила, музыка, приказы выступить в поход исходят от Сына Неба. Когда в Поднебесной сошли с Дао-Пути, то Правила, музыка, приказы выступить в поход исходят от *чжухоу*. Когда [они] исходят от *чжухоу*, то редко так бывает, чтобы не утратили власть в течение [жизни] десяти поколений. Когда [они] исходят от *дафу*, то если власть не утратят в течение [жизни] пяти поколений, это редкость. Когда же судьба страны оказывается в руках *пэйчэней* — слуг вассалов, то редко бывает, чтобы не утратили власть в течение [жизни] трех поколений. Когда в Поднебесной следуют Дао-Пути, *дафу* не занимаются правлением. Когда в Поднебесной следуют Дао-Пути, простолюдины не осуждают [методы правления]»<sup>133</sup>.

**XVI, 3.** Кун-цзы сказал: «Уже пять поколений власть не в руках дома *гуна*, и уже четыре поколения она в руках *дафу*. Власть Трех Сюаней — наследников Сюань[-гуна] также ныне уже убывает».

**XVI, 4.** Кун-цзы сказал: «В трех случаях дружить полезно, и в трех случаях — вредно. Полезно, когда друг прямой, честный или много-

<sup>132</sup> «Не будет малочислен» — т.е. не будет покидать такое царство.

<sup>133</sup> *Чжухоу* (так же, как и *гун*) — правитель царства, верховный правитель страны назывался *тяньцзы*, т.е. «Сын Неба», *дафу* — наследственные аристократы, имевшие значительные земельные владения, собственные войска. Занимая по праву наследования высшие административные посты в государстве и являясь таким образом высшими сановниками, они фактически были независимы от главы государства. Рассматривая варианты прихода к верховной власти в стране правителей разного уровня, самым пагубным Конфуций считает тот период, когда власть оказывается в руках *пэйчэней* (досл. «двойные слуги»). Китайские исследователи отмечают, что речь идет о «вассалах вассалов» или «слугах вассалов», т.е. о «домашних слугах» из аристократической патронимии Цзи в царстве Лу. Выделяя «слуг вассалов» в особую категорию, Конфуций учил, что человек с психологией слуги не в состоянии нормально распорядиться верховной властью.



знающий. Вредно, когда друг неискренний, изворотливый или хвастливый».

**XVI, 5.** Кун-цзы сказал: «Три вида радости доставляют пользу, и три вида радости причиняют вред. На пользу — радоваться, [разумно] исполняя Правила и музыку, радоваться, говоря о достоинствах других людей, радоваться своей дружбе со многими мудрыми людьми. Во вред — радоваться, предаваясь расточительству, радоваться, погружаясь в безделье, радоваться, гуляя на пирах».

**XVI, 6.** Кун-цзы сказал: «Три ошибки допускают при общении с благородным мужем: начинать говорить, когда не наступило время слов, — это торопливость; не говорить, когда пришло время слов, — это скрытность; говорить, не наблюдая за выражением его лица, — это слепота».

**XVI, 7.** Кун-цзы сказал: «Благородный муж должен избегать трех [зол]: в юности, когда кровь и жизненная энергия не установились, — избегать любовных утех; в зрелом возрасте, когда кровь и жизненная энергия установились, — избегать драк; в старости, когда и кровь и жизненная энергия ослабла, — избегать алчности».

**XVI, 8.** Кун-цзы сказал: «Благородный муж в трех случаях испытывает страх: перед велением Неба, перед великими людьми<sup>134</sup> и перед словами совершенномудрых. Маленький человек, не понимая воли Неба, не испытывает перед ним благоговейного страха, бесцеремонен с великими людьми и презирает слова совершенномудрых».

**XVI, 9.** Кун-цзы сказал: «Высший — тот, кто обладает знаниями от рождения; следующий — тот, кто приобретает знания в учении; за ним следует тот, кто приступил к учению, столкнувшись с трудностями. Того, кто, столкнувшись с трудностями, не приступил к учению, народ причисляет к низшим»<sup>135</sup>.

**XVI, 10.** Учитель сказал: «Есть девять [правил], о которых благородный муж [постоянно] помнит: видеть надо ясно; слышать надо четко; лицо должно быть приветливым; манеры должны быть почтительными; слова должны быть искренними; в делах надо быть осторожным;

<sup>134</sup> «Великие люди» — те, кто занимал высокое общественное положение.

<sup>135</sup> К обладателям «высшей» мудрости Конфуций относил тех, «кто обладает знаниями от рождения». На низшей ступени оказываются те, кто, «убоявшись трудностей», отказались вообще от какой-либо учебы.

в случае сомнений следует спрашивать совета; в гневе надо помнить о его последствиях; при виде барыша надо помнить о долге».

**XVI, 11.** Учитель сказал: «„С добрыми делами [надо] спешить, чтобы не упустить; от плохих дел [надо] бежать, чтобы не обжечься“, — я встречал таких людей, и я слышал такие слова. „Жить надо в уединении, дабы закалить свою волю; действовать надо, следуя долгу, дабы распространить свой Дао-Путь“, — я слышал такие слова, но не встречал таких людей».

**XVI, 12.** [Учитель сказал]: «Циский царь Цзин-гун имел тысячу четверок лошадей. Когда он умер, народ не нашел ни одной добродетели, чтобы восхвалить его. Бо И и Шу Ци умерли от голода у горы Шоюан, а народ до сих пор восхваляет их. Не в этом ли суть [добродетели]?»

**XVI, 13.** Чэнь Кан спросил Боюя: «Вы слышали что-либо особенное от отца?» Тот ответил: «Нет. Как-то раз отец стоял один, а я пробежал по двору, и он меня спросил: „Ты изучаешь ‘Стихи’?“ Я ответил: „Нет еще“. Тогда он сказал: „Не изучив ‘Стихи’, не сможешь говорить“. Я удалился и стал изучать „Стихи“. Как-то раз он снова стоял один, а я пробежал по двору, и он меня спросил: „Ты изучаешь Правила?“ Я ответил: „Нет еще“. Тогда он сказал: „Не изучив Правила, не сможешь утвердиться“. Тогда я удалился и стал изучать Правила. Я слышал от него только об этих двух [вещах]».

Чэнь Кан вышел и радостно сказал: «Я спросил об одном, а узнал о трех: о „Стихах“, о Правилах и о том, что благородный муж держит сына на расстоянии».

**XVI, 14.** Правитель государства называет свою жену «супругой»; сама она называет себя [перед правителем] «девочкой»; жители государства именуют ее «супругой правителя», а перед жителями других царств ее называют «маленькой правительницей»; жители же других царств называют ее «супругой правителя».

## Глава XVII

### «Ян Хо...»

**XVII, 1.** Ян Хо хотел встретиться с Кун-цзы, однако тот не проявил желания. Тогда Ян Хо послал Кун-цзы жареного поросенка. Но Кун-цзы отправился с ответным визитом, лишь прознав, что Ян Хо нет дома. Неожиданно они встретились на дороге.

Ян Хо сказал: «Подойди поближе, я хочу поговорить с тобой». Кун-цзы отступил. «Можно ли считать человеколюбивым того, кто

наделен большими способностями и тем не менее спокойно взирает на хаос в государстве?» — спросил Ян Хо. Кун-цзы промолчал. «Нет, нельзя», — сказал Ян Хо и продолжил: «Можно ли назвать умным того, кто стремится поступить на службу и тем не менее упускает возможность одну за другой?» Кун-цзы вновь промолчал. «Нет, нельзя, — ответил сам себе Ян Хо. — Время уходит безвозвратно, оно не ждет». Кун-цзы ответил: «Я согласен поступить на службу»<sup>136</sup>.

**XVII, 2.** Учитель сказал: «Природные качества сближают людей, а приобретенные привычки — отдаляют».

**XVII, 3.** Учитель сказал: «Не меняются никогда лишь высшая мудрость и низшая глупость»<sup>137</sup>.

**XVII, 4.** Когда Учитель прибыл в Учэн, он услышал там музыку и песни. Усмехнувшись, он сказал: «Годится ли резать курицу тем же ножом, что и быка?» Цзы Ю ответил: «Я, Янь, слышал когда-то, как Учитель говорил: „Если благородный муж изучает Дао-Путь, то проникается любовью к людям; если же маленький человек изучает Дао-Путь, то его легче использовать“». Учитель сказал: «Дети мои! Янь прав, а то, что я сказал вначале, было шуткой»<sup>138</sup>.

**XVII, 5.** Гуншань Фужао обосновался в уезде Би, чтобы выступить против правителя. Он призвал Учителя, и тот согласился приехать к нему. Цзы Лу был очень недоволен. Он сказал: «Если некуда поступать на службу, то не стоит и выезжать. Зачем же непременно ехать к Гуншань Фужао?» Учитель ответил: «Тот человек призвал меня. Неужто он обратился ко мне без надобности? Если кто-то обратился ко мне за помощью, то я смогу возродить там порядки Восточного Чжоу».

**XVII, 6.** Цзы Чжан спросил Кун-цзы о человеколюбии. Кун-цзы ответил: «Того, кто способен распространять пять [достоинств], Подне-

<sup>136</sup> Ян Хо — управляющий делами аристократической патронимии Ци в царстве Лу. Именно его имел в виду Конфуций, когда говорил о той опасности, которая угрожает государству, если к власти придут «слуги вассалов». Поэтому он не мог согласиться на предложение Ян Хо служить у него, и его ответ трактуется как желание поступить на службу, но не к аристократу, а к правителю царства.

<sup>137</sup> Данное суждение переключается с суждением XVI, 9. По-видимому, «глупость», так же как и «мудрость», Конфуций делил на несколько категорий. «Низшую глупость» (下愚 *ся юй*) можно трактовать и как «чрезмерная глупость».

<sup>138</sup> Цзы Ю (Янь) был управителем небольшого уездного городка Учэн. По мнению Учителя, ту музыку, которую он услышал в Учэне, следовало исполнять на ритуальных церемониях в большом городе, а ее исполнение в Учэне так же неприемлемо, как использование ножа не по назначению. Говоря о Дао-Пути, Цзы Ю имеет в виду и благотворное влияние музыки, которая являлась составной частью Дао-Пути Учителя.

бесная назовет человеколюбивым». — «Позвольте спросить о них». [Учитель] ответил: «Это — почтительность, обходительность, правдивость, сообразительность, доброты. Если человек почтителен, то его не презирают. Если человек обходителен, то его поддерживают. Если человек правдив, то ему доверяют. Если человек сообразителен, то он добьется успеха. Если человек добр, то он может использовать людей».

**XVII, 7.** Би Си пригласил [Кун-цзы], и Учитель собрался к нему. Тогда Цзы Лу сказал: «Прежде я слышал, как Учитель говорил: „Благородный муж не идет туда, где люди творят неблагоприятные дела“. Ныне Би Си поднял мятеж в Чжунмоу, а вы тем не менее собрались к нему». Учитель ответил: «Правильно, я так говорил. Но разве ты не слышал и такие слова: „Истинно твердое не сточить, а истинно белое не зачернить“? Неужто я уподоблюсь [созревшей] тыкве, которая все еще висит, хотя пора ее употребить?»<sup>139</sup>

**XVII, 8.** Учитель сказал: «Ю! Знаешь ли ты шесть слов, которые [без любви к учебе] приводят к шести ошибкам?» — «Нет», — ответил [Цзы Лу]. «Ну тогда слушай. Стремление к человеколюбию без любви к учебе ведет к глупости; стремление к знаниям без любви к учебе ведет к утрате устойчивости в жизни; стремление к честности без любви к учебе ведет к тому, что будешь наносить вред людям; стремление к прямоте без любви к учебе ведет к горячности; стремление к мужеству без любви к учебе ведет к смутьянству; стремление к твердости без любви к учебе ведет к сумасбродству»<sup>140</sup>.

**XVII, 9.** Учитель сказал: «Почему никто из вас, мои юные ученики, не изучает „Книгу стихов“? „Книга стихов“! Ведь с ее помощью можно развить воображение и расширить кругозор, стать более общительным и [научиться] сдерживать обиду. Из нее можно узнать, как вблизи служить отцу, а вдали — правителю, как называются птицы и звери, травы и деревья».

<sup>139</sup> Би Си служил во владениях цзиньского вассала Фан Чжунсиня, управляя уездом Чжунмоу. Когда же цзиньский царь послал свои войска против Фан Чжунсиня, Би Си не подчинился царю, укрепился в Чжунмоу и, зная, что Конфуций давно мечтает о службе, решил привлечь Учителя на свою сторону. Согласие Конфуция вызвало нареkanie ученика. Приводя в пример тыкву, давно готовую для употребления, Учитель иносказательно подтвердил свое намерение поступить на службу.

<sup>140</sup> Комментаторы отмечают, что под «шестью словами» следует понимать наименование шести положительных качеств: человеколюбия, знания, честности, прямоты, мужества, твердости. Под учебой же имеется в виду изучение Правил.

**XVII, 10.** Учитель спросил Боюя: «Читал ли ты „Песни царства Чжоу“ и „Песни царства Шао“ из „[Книги] стихов“? Тот, кто не читал их, подобен человеку, наткнувшемуся на стену!»

**XVII, 11.** Учитель сказал: «Когда твердят: „Правила, Правила“, — разве имеют в виду лишь подношения из яшмы и парчи? Когда твердят: „Музыка, музыка“, — разве имеют в виду лишь удары в колокола и барабаны?»

**XVII, 12.** Учитель сказал: «С виду казаться грозным, а в душе быть трусом, — таков маленький человек; он — как грабитель, проникающий в дом в окно или перелезая через стену».

**XVII, 13.** Учитель сказал: «Безразличный к ложному и хорошему<sup>141</sup> — губитель добродетели».

**XVII, 14.** Учитель сказал: «Тот, кто повторяет услышанное в пути, отходит от добродетели».

**XVII, 15.** Учитель сказал: «Можно ли вместе с низким человеком служить правителю? Пока он не получил должности, он боится, что не получит ее; когда же он получил ее, то боится ее потерять. Из-за боязни ее потерять он готов на любой поступок».

**XVII, 16.** Учитель сказал: «В древности люди имели три вида недостатков, нынешние люди их утратили. В древности люди своевольные могли себя сдерживать, ныне же своевольные безудержны. В древности люди самолюбивые владели собою, ныне же самолюбивые прикрывают стыд гневом. В древности даже глупцы отличались прямоотой, ныне же и глупцы творят обман».

**XVII, 17.** Учитель сказал: «Как мало человеколюбия у тех, кто искусен в речах и обольстителен в манерах!»<sup>142</sup>

**XVII, 18.** Учитель сказал: «Я ненавижу, когда фиолетовый цвет затмевает ярко-красный. Я ненавижу, когда мелодии Чжэн портят

<sup>141</sup> «Безразличный к ложному и хорошему» (鄉愿 *сян юань*) в большинстве переводов — «добродетельный человек из деревни». Китайские толкователи, как правило, основываются на объяснении Мэн-цзы, отметившего, что речь идет о человеке, безразличном ко всему окружающему («Мэн-цзы», VII Б, 37). В своем переводе я исходил из толкований Ян Шуда, Мао Цышуя, Бао Шисяна, Цай Сициня и других китайских переводчиков. Подробнее см.: *Переломов Л. С.* Конфуций: «Лунь юй», с. 428–429.

<sup>142</sup> Это суждение идентично суждению I, 3.

древние мелодии. Я ненавижу, когда болтуны губят государство и семьи»<sup>143</sup>.

**XVII, 19.** Учитель сказал: «Я хочу перестать говорить». Цзы Гун сказал: «Если не будете говорить, то что же станут передавать ваши ученики?» Учитель ответил: «Разве Небо говорит? Между тем четыре сезона чередуются ежегодно как обычно. Все сущее рождается как обычно. А разве Небо говорит?»

**XVII, 20.** Жу Бэй пришел увидаться с Кун-цзы. Но Кун-цзы, сказавшись больным, не принял его. Однако, как только посланец [правителя] покинул двор, [Учитель] взял сэ-гусли и запел, дабы Жу Бэй мог услышать его<sup>144</sup>.

**XVII, 21.** Цзай Во спросил: «Не слишком ли долог трехлетний траур по родителям? Если благородный муж три года не будет исполнять ритуалы, то ритуалы непременно будут нарушены. Если он три года не будет исполнять музыку, то и музыка непременно придет в упадок. А ведь можно ограничиться и годовичным трауром по родителям. Как раз за этот срок, съев старый хлеб, приступают к новому и для огня меняют дерево». Учитель спросил: «Будешь ли ты спокоен, если станешь питаться рисом и наденешь парчовую одежду уже через год?» И услышал в ответ: «Да, буду спокоен»<sup>145</sup>.

[Учитель сказал]: «Раз ты будешь спокоен, то так и поступай! Благородный муж, пребывая в трауре, не наслаждается вкусом пищи, не радуется музыке, не чувствует покоя даже дома. Поэтому он не ограничивается [годовичным трауром]. Раз ты ныне чувствуешь, что будешь спокоен, так и поступай!»<sup>146</sup>

<sup>143</sup> Луский царь Хуань-гун, так же как и циский правитель Хуань-гун, любил наряжаться в фиолетовые одежды. Фиолетовый цвет вместо прежнего ярко-красного стал любимым среди аристократов. Согласно П.С.Попову, здесь «Конфуций хочет сказать, что в мире все не прямое чаще торжествует над прямым и потому заслуживает ненависти» (Попов П.С. Изречения Конфуция, учеников его и других лиц. СПб., 1910, с. 110).

<sup>144</sup> Жу Бэй был уроженцем Лу. Луский правитель направил его к Конфуцию учиться ритуалу, однако, как отмечают комментаторы, сам Жу Бэй непочтительно относился к старшим по возрасту, поэтому Конфуций и решил проучить его.

<sup>145</sup> Во времена Конфуция китайцы для разжигания огня трением использовали древесину четырех видов в зависимости от сезона. За год проходил и «продовольственный цикл» — можно «съесть старый хлеб» и вкусить от нового урожая. Учитель не случайно в вопросе к Цзай Во ставит рис в один ряд с парчой: для древних китайцев рис не был повседневной пищей (они, как правило, питались просом).

<sup>146</sup> Обратим внимание читателя на то, что Конфуций, несмотря на намерение Цзай Во нарушить устоявшиеся нормы, предоставляет ему право самостоятельно принять

Когда Цзай Во вышел, Учитель сказал: «Юй не обладает человеколюбием! Три года после рождения ребенок не сходит с рук родителей, поэтому во всей Поднебесной траур по родителям длится три года. Разве родители не носили Юя на руках три года?»

**XVII, 22.** Учитель сказал: «Как тяжело, когда изо дня в день помышляют только о еде и больше ни о чем! А разве нет такой игры, как шашки? Мудрецы заниматься этим, [чем бездельничать]!»

**XVII, 23.** Цзы Лу спросил: «Почитает ли благородный муж смелость?» Учитель ответил: «Благородный муж чтит выше всего долг. Если благородный муж только смел, но лишен чувства долга, то он может породить смуту [в стране]; если же маленький человек только смел, но лишен чувства долга, то он может стать разбойником».

**XVII, 24.** Цзы Гун спросил: «Питает ли благородный муж отвращение к кому-либо?» Учитель ответил: «Да. Он питает отвращение к тем, кто болтает о недостатках других людей. Он питает отвращение к тем, кто, находясь внизу, клеветает на тех, кто над ним. Питает отвращение к тем, кто проявляет храбрость, но не соблюдает ритуалы. Питает отвращение к тем, кто действует решительно, но необдуманно».

Учитель спросил: «А ты, Цы, к кому испытываешь отвращение?» [Цзы Гун] ответил: «К тем, кто принимает чужие мысли за собственную мудрость, наглость за храбрость, доносительство за прямоту».

**XVII, 25.** Учитель сказал: «Что касается женщин и маленьких людей, то они с трудом поддаются воспитанию. Сблизиться с ними — перестают слушаться; отдалиться — возненавидят»<sup>147</sup>.

---

решение. Трактую этот отрывок, авторитетный философ-конфуциевед Лян Шумин (1898–1988) отмечал: «В древнем китайском обществе соблюдение трехлетнего траура было важной нормой поведения, а не чем-то незначительным. Но Конфуций все же, не опираясь на суеверия, поручал суждение об этом собственному разуму человека». По мнению Лян Шумина, «все учение „Четверокнижия“ направлено на выявление разума в человеке» (*Лян Шумин. В чем специфика китайской культуры?* — Проблемы Дальнего Востока. М., 2004, № 4, с. 134).

<sup>147</sup> Данное суждение — единственное дошедшее до нас подлинное высказывание Конфуция о женщинах, достоверность которого признана исследователями и последователями Учителя. В конфуциеведении утвердилось толкование первой фразы суждения, отличное от представленного здесь, например: «Трудно иметь дело только с женщинами и низкими людьми» (пер. В.А.Кривцова), «Труднее всего иметь дело с девушками и слугами» (пер. А.С.Мартынова), — в смысле трудности обхождения или обращения. На мой взгляд, речь идет о трудности воспитания: Конфуций не исключает возможность воспитания женщин и «маленьких людей», хотя и считает это отнюдь не

**XVII, 26.** Учитель сказал: «Если кто-то и в сорок лет вызывает неприязнь к себе, то у него нет будущего».

## Глава XVIII

### «Вэй-цзы...»

**XVIII, 1.** Вэй-цзы покинул его, Цзи-цзы стал его рабом, Бигань был казнен за увещания. Кун-цзы сказал: «В конце династии Инь было лишь трое человеколюбивых».

**XVIII, 2.** Когда Люся Хуэй возглавлял судебное ведомство, его трижды лишали должности. Некто спросил его: «Не пора ли вам покинуть это царство?» Люся Хуэй ответил: «Если служишь людям, следуя по прямому Дао-Пути, то где бы ни служил, все равно лишат должности. Если служишь людям, следуя по кривому Дао-Пути, то ни к чему и покидать родное государство».

**XVIII, 3.** Циский царь Цзин-гун, раздумывая, по какому разряду принять Кун-цзы, сказал: «Я не могу принять его как Цзиши. Приму его по разряду, среднему между Цзиши и Мэнши». Подумав, добавил: «Стар я уже и не смогу использовать его на службе». Кун-цзы ушел из Ци.

**XVIII, 4.** Цисцы прислали лускому правителю в подарок певичек и танцовщиц. Цзи Хуаньцзы принял их. Три дня [при дворе] не слушались дела правления. [И тогда] Кун-цзы покинул царство.

**XVIII, 5.** Чуский безумец Цзе Юй, проходя мимо Кун-цзы, пропел: «О феникс! О феникс! Как упала твоя добродетель! Нельзя осуждать за то, что было, а то, что будет, еще будет. Все кончено! Все кончено! Ныне опасно заниматься делами правления».

Кун-цзы сошел с повозки, намереваясь с ним поговорить, однако тот быстро удалился, и Кун-цзы не смог с ним побеседовать.

**XVIII, 6.** Чан Цзюй и Цзе Ни вместе пахали. Кун-цзы, проезжая мимо, послал Цзы Лу разузнать у них о переправе. Чан Цзюй спросил: «А кто это правит, сидя в повозке?» Цзы Лу ответил: «Это Кун Цю». И услышал вопрос: «Не луский ли это Кун Цю?» — «Да, это он», — ответил Цзы Лу. «Так этот сам знает, где находится переправа».

---

легким делом. Во второй части суждения речь идет об обычных невоспитанных женщинах и «маленьких людях». Женщине, получившей воспитание по установкам школы Конфуция и усвоившей ее нравственные ценности, удавалось преодолеть то негативное, что заложено в человеке от природы.



Тогда Цзы Лу обратился к Цзе Ни. Цзе Ни спросил: «А ты кто?» И услышал в ответ: «Я — Чжун Ю». — «Не ученик ли луского Кун Цю?» — «Да». Цзе Ни произнес: «Посмотри, что творится! Вся Поднебесная бушует и вышла из берегов. С кем ты хочешь добиться перемен? Ты следуешь за тем, кто избегает [других] людей! Не лучше ли последовать за теми, кто избегает этот мир?» Сказав так, он продолжил рыхлить землю.

Цзы Лу вернулся и рассказал обо всем Кун Цю. Учитель с досадою сказал: «Человек не может жить только с птицами и зверями! Если я не буду вместе с людьми Поднебесной, то с кем же я буду? Если бы в Поднебесной царил Дао-Путь, то я не добивался бы вместе с вами перемен!»

**XVIII, 7.** Цзы Лу, следуя за [Кун-цзы], однажды далеко отстал от него. По дороге он встретил старца с тяпкой на плече. Цзы Лу спросил: «Вы не видели моего Учителя?» Старец ответил: «Четыре конечности не утруждает, пять видов злаков не различает — какой это Учитель?!»<sup>148</sup> Закончив говорить, начал полоть тяпкой. Цзы Лу, почтительно прижав руки к груди, стоял в стороне. Старец оставил Цзы Лу у себя дома на ночлег. Он зарезал курицу, приготовил желтый рис, позвал двух сыновей участвовать в трапезе и накормил Цзы Лу.

На следующий день Цзы Лу нагнал [Кун-цзы] и поведал о случившемся. Учитель сказал: «Это отшельник». И отправил Цзы Лу обратно, чтобы тот встретился со старцем. Цзы Лу пришел к нему, но тот уже покинул дом.

Цзы Лу<sup>149</sup> [вернулся. Учитель] сказал: «Не служить — значит нарушить долг. Нормы отношений между старшими и младшими отменить невозможно; как же можно отменить справедливые принципы отношений между правителем и подданными? Тот, кто хочет остаться чистым, нарушает эти принципы отношений между правителем и

<sup>148</sup> В период кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» (1972–1976) официальная пропаганда использовала эту характеристику, данную отшельником Конфушию, в качестве доказательства незнания Учителем жизни простого народа, «руки и ноги» («четыре конечности») которого заняты тяжелым трудом.

<sup>149</sup> Обычно речь в заключительной части суждения приписывается Цзы Лу. Однако в комментарии Чжу Си к данному эпизоду (я обратился к нему благодаря известному текстологу проф. Чжао Гуансяну) сказано о списке «Лунь юй», в котором после имени Цзы Лу добавлены два иероглифа, отсутствующие в других известных изданиях, — «вернулся» и «Учитель». Эта вставка, как указывал Чжу Си, помогает восстановить изначальный смысл суждения. В своем переводе я исхожу из трактовки Чжу Си. К этому же мнению склоняются, к примеру, такие исследователи, как Каная Осаму из Японии и Пак Ильбон из Кореи.

подданными. Благородный муж идет на службу, дабы выполнить свой долг, а о том, что его Дао-Путь неосуществим, он знает заранее».

**XVIII, 8.** Отшельниками были Бо И, Шу Ци, Юй Чжун, И И, Чжу Чжан, Люся Хуэй и Шао Лянь.

Учитель сказал: «Не отказавшиеся от своих устремлений и не опозорившие себя — то были Бо И и Шу Ци».

О Люся Хуэе и Шао Ляне сказал: «Они отказались от своих устремлений и опозорили себя; но речи их были разумны, а поступки осмотрительны, и только».

Отозвался о Юй Чжуне и И И: «Живя в уединении, они были свободны в речах, сохранили чистоту нравов; показали умение приспособляться к обстоятельствам, удалившись от мира сего. В отличие от них, я не предreshаю, что можно, а что нельзя».

**XVIII, 9.** Главный музыкант Чжи бежал в Ци, музыкант при завтраке Гань бежал в Чу, музыкант при обеде Ляо бежал в Цай, музыкант при ужине Цюэ бежал в Цинь. Барабанщик Фан Шу удалился на берег Хуанхэ, музыкант У, играющий на ручном барабане, переправился на другой берег реки Хань, помощник главного музыканта Ян и играющий на каменном гонге Сян бежали к морю<sup>150</sup>.

**XVIII, 10.** Чжоу-гун, налутствуя правителя царства Лу, сказал: «Благородный муж никогда не отдаляет родственников, не доводит крупных сановников до ропота из-за того, что их советам не внемлют, не отдаляет старых друзей, если нет этому серьезных причин, не требует, чтобы в одном человеке совмещались все благородные достоинства».

**XVIII, 11.** Во времена правления династии Чжоу было восемь известных *ши*-книжников: Бо Да, Бо Ко, Чжун Ту, Чжун Ху, Шу Е, Шу Ся, Ци Суй и Ци Гуа.

## Глава XIX

«Цзы Чжан...»<sup>151</sup>

**XIX, 1.** Цзы Чжан сказал: «Того, кто при виде опасности готов жертвовать собой, при виде барыша помнит о долге, во время жертвопри-

<sup>150</sup> Согласно существовавшему в древнем Китае дворцовому ритуалу, во время каждой трапезы должна была исполняться определенная музыка. Три патронимии царства Лу распространили это «царское право» и на свои уделы, и распорядители ритуальной музыки в знак протеста бежали в другие царства.

<sup>151</sup> Эта глава состоит из суждений учеников, записанных ими уже после кончины Учителя. По мнению большинства исследователей, многое здесь созвучно идеям Учителя, вплоть до текстуальных совпадений.

ношения думает о почитательности, а на похоронах глубоко скорбит, можно считать *ши-книжником*».

**ХІХ, 2.** Цзы Чжан сказал: «Когда приверженные добродетели не распространяют ее, когда приверженные Дао-Пути не искренни, то какая разница — в этом мире они или нет?»

**ХІХ, 3.** Ученики Цзы Ся спросили Цзы Чжана о том, как приобретать друзей. Цзы Чжан спросил: «А что сказал об этом Цзы Ся?» И услышал в ответ: «Цзы Ся говорит: „Дружите с теми, кто вам подходит, отвергайте тех, кто вам не подходит“».

Цзы Чжан удивился: «А я слышал другое: благородный муж уважает достойных и терпим ко всем остальным, хвалит умелых и снисходителен к неумелым. Будь у меня [много] достоинств, разве был бы я нетерпим к другим? А не будь у меня никаких достоинств, другие бы [сами] отвергли меня. Разве могу я сам отвергать других?»

**ХІХ, 4.** Цзы Ся сказал: «Даже в малом Дао-Пути есть достоинства, но к далекой цели [по нему не дойти — можно] увязнуть. Поэтому благородный муж не обращается к нему»<sup>152</sup>.

**ХІХ, 5.** Цзы Ся сказал: «О том, кто ежедневно узнает то, что он еще не знает, и ежемесячно восстанавливает то, что уже достиг, можно сказать — любит учиться».

**ХІХ, 6.** Цзы Ся сказал: «Углублять знания, закалять волю, пытливо расспрашивать, всесторонне обдумывать — все это основа человеколюбия».

**ХІХ, 7.** Цзы Ся сказал: «Ремесленники совершенствуют свое мастерство там, где работают; благородный же муж постигает свой Дао-Путь через учебу».

**ХІХ, 8.** Цзы Ся отметил: «Маленький человек непременно найдет оправдание своим ошибкам».

**ХІХ, 9.** Цзы Ся сказал: «Благородный муж по-разному предстает в трех случаях: издали он величествен, вблизи — обходителен, в речах — строг».

**ХІХ, 10.** Цзы Ся сказал: «Благородный муж [во главе государства] должен добиться доверия народа и только после этого может понуж-

---

<sup>152</sup> Под «малым Дао-Путем» имеются в виду учения других школ. Истинный же Дао-Путь — это «Путь человеколюбия».

дать его [к труду]. [Понуждать,] не добившись доверия [народа], — значит прослыть тираном. Благородный муж [на службе у правителя] должен добиться его доверия и только после этого может увещевать. [Увещевать], не добившись доверия [правителя], — значит прослыть клеветником».

**XIX, 11.** Цзы Ся сказал: «Если человек в великой добродетели не выходит за рамки дозволенного, то в малой добродетели он может быть не столь щепетилен»<sup>153</sup>.

**XIX, 12.** Цзы Ю заметил: «Ученики Цзы Ся могут подмести пол, встретить гостей, подойти и отойти. Так и можно [было бы оставить], но это [обучение] по верхам, а где же [обучение] по корню?»

Цзы Ся, услышав это, сказал: «Эх! Янь Ю ошибается! Благородный муж, обучая Дао-Пути, разве не знает, что выдвигать на первое место, а что оставлять на потом? Это можно сравнить с [умением] различать виды трав и деревьев. Разве Дао-Путь благородного мужа может ввести в заблуждение? Лишь совершенномудрые способны знать, где начало, а где конец!»

**XIX, 13.** Цзы Ся сказал: «Если после службы остаются еще силы, то отдай их учебе. А если после учебы остаются еще силы, то отдай их службе».

**XIX, 14.** Цзы Ю отметил: «В трауре проявляют глубочайшую скорбь, и только».

**XIX, 15.** Цзы Ю сказал: «Мой друг Чжан способен достигать трудно-выполнимое, но не способен еще достичь [истинного] человеколюбия».

**XIX, 16.** Цзэн-цзы воскликнул: «Сколь величествен Чжан! Но находясь рядом с ним, трудно достичь [истинного] человеколюбия».

**XIX, 17.** Цзэн-цзы сказал: «Я слышал от Учителя, что люди, которые не смогли в свое время непосредственно проявить все свои чувства, проявляют их полностью во время траура по родителям».

**XIX, 18.** Цзэн-цзы заметил: «Я слышал от Учителя, что можно сравниться с Мэн Чжуанцзы в проявлении сыновней почтительности, но в том, как он поступил — не заменил ни одного слуги [после смерти] отца и сохранил его порядки, — трудно найти ему равных».

<sup>153</sup> Под «великой добродетелью» имеются в виду сыновняя почтительность и братская любовь. Под «малой добродетелью» подразумевается, согласно Хуан Цичуну, «умение вести себя с достоинством и обладать почтительными манерами» (*Chichung Huang. The Analects of Confucius. A Literal Translation with an Introduction and Notes. N.Y., 1997, c. 180*).

**XIX, 19.** Мэнсунь-ши назначил Ян Фу судьей. Ян Фу обратился за наставлением к Цзэн-цзы. Цзэн-цзы сказал: «Высшие утратили свой Дао-Путь, простой народ отшатнулся от них и совершает проступки. Когда будешь судить их, проявляй сочувствие и не возгордись собой».

**XIX, 20.** Цзы Гун отметил: «Чжоу был не столь плох, как считают ныне. Благородный муж страшится более всего оказаться внизу потока. Как только он там окажется, то все грязное в Поднебесной польется на него»<sup>154</sup>.

**XIX, 21.** Цзы Гун сказал: «Ошибки благородного мужа подобны затмению солнца и луны: когда он ошибается, все видят это; когда же он исправляется, все взирают на это с почтением».

**XIX, 22.** Гунсунь Чао из царства Вэй спросил Цзы Гуна: «У кого учился Чжунни?» И услышал в ответ: «Дао-Путь Вэнь-вана и У-вана не погиб на земле, а растворился в людях. Достойные наследовали великое, а недостойные — малое. Не было никого, кто бы не имел в себе Дао-Путь Вэнь-вана и У-вана. Разве не у всех у них мог учиться наш Учитель? И нужен ли был ему для этого лишь один наставник?»

**XIX, 23.** Как-то во дворце Шусунь Ушу сказал в беседе сановникам: «Цзы Гун превосходит Чжунни». Цзыфу Цзинбо передал это Цзы Гуна.

Цзы Гун сказал: «Возьмем для сравнения стену, окружающую дом. Стена моего дома не выше плеча, и любой может узреть, что есть в доме внутри стоящего. Стена дома Учителя очень высокая, и если не войти в ворота, то и не увидишь красоту внутреннего храма предков и богатства внутренних покоев. Но лишь немногим суждено войти в эти ворота. Поэтому нет ничего удивительного в словах этого господина!»

**XIX, 24.** Шусунь Ушу злословил в отношении Чжунни. Цзы Гун сказал: «Он зря старается! Невозможно оговорить Чжунни. Достоинства других людей подобны холмам и курганам, на них можно взобраться. Достоинства Чжунни подобны солнцу и луне, до них не подняться. Пожелай кто-либо усомниться в них, разве это повредит солнцу и луне? Он лишь проявит незнание своих возможностей».

**XIX, 25.** Чэнь Цзыцинь спросил Цзы Гуна: «Не из почтения ли к Чжунни вы считаете, что он вас превосходит?» Цзы Гун ответил:

<sup>154</sup> Чжоу Синь — последний император династии Инь, вошедший в историю Китая как безжалостный тиран. Тому, кто, совершив преступление, окажется на дне общества («внизу потока»), людская молва готова приписать любые, самые жестокие преступления, как Чжоу Синю.

«Нужно быть осторожнее в своих словах. За одно слово благородного мужа считают мудрым или глупцом. С Учителем никто не может сравниться, как невозможно по лестнице подняться на Небо. Если бы Учитель получил в управление государство или удел, то, как говорят, начни он ставить на ноги — все встали бы, начни вести по Дао-Пути — все пошли бы; умиротворил бы людей — и к нему пришли бы издалека; побудил бы [к труду] — и люди жили бы в согласии, достигнув единения через разномыслие. При жизни его бы прославляли, а после кончины оплакивали. Разве можно с ним сравниться?»

## Глава XX

### «Яо сказал...»

**XX, 1.** Яо сказал: «О ты, Шунь! Небом установленное преемство власти пало на тебя. В делах управления твердо держись середины. Если народ в пределах четырех морей будет испытывать лишения, то ты навечно лишишься благословения Неба».

С таким же наказом Шунь обратился к Юю.

Тан сказал: «Я, недостойный сын твой Люй, осмеливаюсь принести тебе в жертву черного быка и искренне признаюсь, о Великий Владыка: совершивших преступления я не милую, твоих провинившихся слуг я не прикрываю. Ты ведь и сам сердцем своим давно уже прознал об их прегрешениях. Если я в чем-либо виновен, не карай всех в Поднебесной, пусть кара твоя падет на меня одного».

Чжоуский дом был щедр на дары, и хорошие люди богатели. [Уван сказал]: «Хотя у чжоуского дома есть родня, но человеколюбие ближе ему. Если народ провинится, то ответ буду держать я один».

Были упорядочены меры длины и веса, восстановлены уволенные чиновники, и повсюду управление государством пошло на лад. Были восстановлены погибшие царства, возрождены прерванные поколения, возвышены несправедливо изгнанные, и народ Поднебесной с радостью подчинился ему.

С особым вниманием относился [он] к простому народу, обеспечению его пропитанием, соблюдению траурных церемоний и жертвоприношениям.

Великодушие притягивает симпатии народа; искренность вызывает доверие народа; сметливость вдохновляет на успехи, а беспристрастность радует народ<sup>155</sup>.

<sup>155</sup> Весь текст суждения XX, 1 уже давно вызывал споры и сомнения исследователей. Дело в том, что от начала и до конца нет сплошной логики изложения. Суще-

**XX, 2.** Цзы Чжан спросил Кун-цзы: «Что надобно для успешного управления государством?» Учитель ответил: «Надо почитать пять хороших и избавляться от четырех скверных качеств, и тогда можно успешно управлять государством».

Цзы Чжан спросил: «Что такое „пять хороших [качеств]“?» Учитель ответил: «Это когда благородный муж добр, но не расточителен; когда он понуждает народ к труду, но не вызывает его гнева на вышестоящих; когда он желает обрести, но не ради корысти; когда он величав, но не высокомерен; грозен, но не свиреп».

Цзы Чжан спросил: «Как понимать „добр, но не расточителен“ и другие слова?» Учитель ответил: «Приносить народу пользу, исходя из того, что выгодно народу, — это доброта, но не расточительность, не так ли? Если народ понуждать к посильному труду, разве будет он гневаться? Если желать человеколюбия, можно ли говорить о корысти? Благородный муж не выказывает пренебрежения к людям, будь их много или немного, и к делам, будь они великие или малые, — разве это не величие без высокомерия? Благородный муж сообразно Правилам носит одежду и шапку, взгляд его полон достоинства, поэтому люди взирают на него с уважением, — это и значит быть грозным, но не свирепым, не так ли?»

Цзы Чжан спросил: «А что такое „четыре скверных [качества]“?» Учитель ответил: «Когда не воспитывают, а казнят — это называют жестокостью; когда не оповещают заранее, но требуют исполнения — это называют насилием; когда настаивают на скором выполнении, прежде указав не спешить, — это называют оскорблением; когда проявляют скупость, ранее пообещав награду, — это называют казенщиной<sup>156</sup>».

**XX, 3.** Кун-цзы сказал: «Не зная воли Неба, не станешь благородным мужем. Не зная Правил, не сможешь прочно стоять на ногах. Не понимая сути слова, не сможешь разобраться в человеке».

---

стует несколько вариантов деления текста на абзацы. Я принял наиболее распространенный вариант, которого придерживаются современные китайские исследователи.

<sup>156</sup> В тексте стоит иероглиф 司 сы. В древности это было обозначением одной из низших категорий чиновничества. Здесь это слово следует понимать как казенное, бездушное, мелочное отношение чиновника к человеку.

«МЭН-ЦЗЫ»

---

孟子

---

Перевод с китайского  
и комментарии  
П.С.Полова

Введение  
и подготовка издания  
В.М.Майорова





**Мэн-цзы (ок. 372 – 289 гг. до н.э.)**  
**Мыслитель, политик, второй после Конфуция**  
**идеолог раннего конфуцианства.**  
Его учение изложено в трактате «Мэн-цзы»,  
составленном учениками и  
последователями Мэн-цзы.

## ВВЕДЕНИЕ

Учитель, или философ, Мэн — это Мэн Кэ (ок. 372 – 289 гг. до н.э.), наставник одной из раннеконфуцианских школ. В XI в., т.е. спустя тысячу с лишним лет после смерти, он был официально признан «вторым (после самого Конфуция) совершенномудрым» конфуцианского пантеона. В 70–80-х годах XII в. философ Чжу Си (1130–1200) сделал новый комментарий к трактату «Мэн-цзы» и включил его в «Четверокнижие» («Сы шу»). В том же веке этот трактат вошел и в состав традиционного конфуцианского «Тринадцатиканония» («Ши сань цзин»), которое с тех пор другими книгами уже не пополнялось.

Авторство и другие вопросы текстологии «Мэн-цзы» были и остаются предметом дискуссии в традиционной и современной историографии. Судя по материалам известных, а также новых, открытых археологами в 1993 г., древнекитайских письменных памятников, можно заключить, что «Мэн-цзы» был создан не ранее начала III в. до н.э. Возможно, существовало несколько вариантов текста трактата. Дошедший до нашего времени «Мэн-цзы» может быть датирован II в. н.э. Тогда его описал и прокомментировал Чжао Ци (ок. 108 – 201). Из его комментария можно заключить, что в то время не было больших различий между имевшимися списками этой книги<sup>1</sup>. Самые ранние сведения о «Мэн-цзы» принадлежат древнекитайскому историку Сыма Цяню, который указывает, что автор книги — сам Мэн-цзы. Чжао Ци также подчеркивал авторство Мэн Кэ, противопоставляя основной текст книги, состоящий из семи *пяней* (брошюр), тексту так называемого «Неканонического „Мэн-цзы“» («Мэн-цзы вай шу») в четырех *пянях*<sup>2</sup>. Главным критерием для комментатора служила «широта и глубина» содержания. Сторонником авторства Мэн-цзы был также Чжу Си.

Большинство китайских текстологов склоняются к мнению о коллективном авторстве «Мэн-цзы». Хань Юй (768–824) считал, что книга написана учениками Мэн-цзы: Гунсунь Чоу и Вань Чжаном. Японский ученый Ито Дзинсай (1627–1705) обратил внимание на наличие двух пластов в тексте

---

<sup>1</sup> Комментарии Чжао Ци даются в тексте «Мэн-цзы» в составе «Тринадцатиканония». Чжао Ци косвенно подчеркивал единообразие и надежность текстов «Мэн-цзы», считая маловероятным, что их постигла участь других конфуцианских книг, сожженных при императоре Цинь Шихуане (221–209 гг. до н.э.).

<sup>2</sup> Эта книга утеряна. Имеющийся ныне текст — подделка XVI–XVII вв.

книги, различающихся по содержанию (гл. I–III и гл. IV–VII) и стилю (гл. I, III, IV, VII и гл. II, V, VI). В настоящее время вопросами текстологии «Мэн-цзы» активно занимается американский синолог Э. Брюс Брукс. По его мнению, после смерти Мэн-цзы философская школа разделилась на параллельно существовавшие на территории царства Лу южную и северную ветви, а оставшиеся от них тексты (соответственно гл. I–III и IV–VII) были позднее объединены в одной книге. Различие между главами, согласно Бруксу, прослеживается как по идеологическим установкам, так и по диалектическим особенностям языка памятника. Исследователь полагает, что существование школ прекратилось после завоевания Лу в 249 г. до н.э. царством Чу, когда стало доминировать конфуцианское учение в трактовке Сюнь-цзы (ок. 313 – ок. 238 гг. до н.э.), занимавшего пост первого министра в Чу.

Современные историографы «Мэн-цзы» зачастую следуют неоконфуцианской традиции и особо выделяют роль Хань Юя и Чжу Си в признании классического характера трактата. Однако интерес к «Мэн-цзы» прослеживается и на более раннем историческом отрезке времени. Царевич Сянь-ван (ум. в 130 г. до н.э.) благоволил к конфуцианцам и читал «Мэн-цзы». Один из первых комментариев к книге, ныне утраченный, был сделан еще Ян Сюном (53 г. до н.э. – 18 г. н.э.). Известный комментарий Чжао Ци также не мог появиться без веских на то причин. Об этом же свидетельствует переиздание многих комментариев, датируемых временем до III в. н.э., в правление династии Цин (1644–1911). Официально не признанный, «Мэн-цзы», тем не менее, довольно рано стал включаться в экзаменационную программу государственной службы и имел особый статус наряду с каноническими текстами. Так было при императоре Сяо-вэнь-ди (471–500) династии Северная Вэй, а также в начальный период (960–1127) правления династии Сун. Официальное включение «Мэн-цзы» в программу государственных экзаменов в 1313 г. привлекло к нему еще большее внимание.

К началу XX в. корпус комментариев к «Мэн-цзы» был представлен несколькими десятками старинных и новых трудов конфуцианских ученых. Еще больше комментариев, о существовании которых известно из традиционных китайских библиографий, оказались утерянными за более чем тысячелетнюю историю трактата. Примечания к «Мэн-цзы» и толкования его текста представляют практически весь хронологический и весь жанровый спектры старинной китайской комментаторской литературы — от кратких примечаний и исправлений прежних комментариев до аннотаций и обширных рассуждений о содержании высказываний Мэн-цзы. Помимо упомянутого комментария Чжао Ци весьма авторитетными являются и толкования Чжу Си в составе «Четверокнижия». Стандартным считается также вторичный комментарий Сунь Ши (962–1033), который, по-видимому, был подготовлен посредством переработки нескольких более ранних комментариев, составленных в период правления династии Тан (618–907). Полнотой отличается поздний комментарий Цзяо Сюня (1763–1820): в нем учтено более 60 работ цинских ученых.

Долгое бытование книги во множестве рукописных списков и печатных изданий привело к накоплению описок, опечаток, пропусков и разночтений. Вдобавок комментаторы предлагали по-разному читать и понимать отдельные иероглифы и фрагменты текста. Вопрос о стандартном тексте «Мэн-цзы» может рассматриваться только в связи с официальным предназначением одного варианта для экзаменов государственной службы. С 1313 г. таковым становится текст в составе «Четверокнижия» с комментариями Чжу Си. В 1415 г. и в конце XVIII в. были подготовлены новые редакции. Как правило, официальные тексты также гравировались на каменных стелах и выставлялись для обозрения.

К трактату «Мэн-цзы» китайская мысль обращалась на переломных этапах развития общества. Речь идет о выработке конфуцианской доктрины государственного управления при династии Хань (206 г. до н.э. – 220 г. н. э.), о реформах Ван Аньши (1021–1086), о новой трактовке конфуцианства Чжу Си и его предшественников. Позднее Ван Янмин (1472–1529) и его последователи развивали идею «благомыслия», восходящую к Мэн-цзы. Реформатор Кан Ювэй (1858–1927) издал «Мэн-цзы» в своей редакции, чтобы яснее показать задачи, стоявшие перед Китаем в период жесточайшего общенационального кризиса. В политической философии современного неоконфуцианства<sup>3</sup> активно разрабатывались положения о доброй природе человека и о Пути правителя (*wan dao*). Лозунги реформы в Китайской Народной Республике тоже постепенно принимают конфуцианскую окраску: ближайшей целью провозглашается построение описанного Мэн-цзы «общества малого благоденствия».

«Мэн-цзы» остается частью повседневной народной конфуцианской культуры. Образы из этой книги органично вошли в китайскую литературу, а цитаты стали пословицами и поговорками. В настоящее время преподавание «Мэн-цзы» в том или ином объеме ведется в рамках общих курсов китайского языка и литературы в средних и высших учебных заведениях. Эта книга и поныне широко бытует в Китае. Популярные издания, как правило, включают перевод на современный китайский язык. Известностью пользуется перевод Ян Боцзюня (род. 1909), имеются также переводы Лю Фаньюаня (род. 1916), Ши Цыюня, Ли Шуана и др.

Хань Юй подчеркивал важнейшую роль Мэн-цзы в передаче китайского «истинного учения», противопоставляя конфуцианство пришедшему из Индии буддизму. При династиях *тоба* (Северная Вэй, 386–534), монголов (Юань, 1279–1368) и маньчжуров (Цин, 1644–1911) «Мэн-цзы» неизменно сохранял высокий официальный статус. На маньчжурский язык этот трактат был переведен еще до завоевания Китая, а затем, при императоре Цянь-луне (1735–1796), вышло его официальное издание в составе «Четверокнижия». Несколькими веками ранее он переведился на тангутский язык в государстве Си Ся (1038–1227)<sup>4</sup> и

<sup>3</sup> Для этого учения XX в. также принят термин «постконфуцианство».

<sup>4</sup> Фрагменты датированных XI–XII вв. двух переводов на тангутский язык (один — с оригинальными тангутскими комментариями) см.: Китайская классика в тангутском

чжурчжэньский язык в государстве Цзинь (1115–1234). Киданьские государства Ляо (916–1125) и Западное Ляо (1131–1218), а также монгольская династия Юань оставили нам множество изданий «Мэн-цзы» на китайском языке и комментариев к нему. Их число вполне сравнимо с наследием некоторых собственно китайских династий, а зачастую и превосходит его<sup>5</sup>.

Традиционные национальные истории Кореи, Японии и Вьетнама относят знакомство своих народов с конфуцианством к самому началу или первым векам нашей эры. Важную роль на раннем этапе сыграли буддийские монахи, благодаря которым в эти страны проникали сведения о китайской культуре и конфуцианстве. Первый корейский перевод «Четверокнижия» сделал Квон Кун (1352–1409). В Японии переводами можно назвать адаптации и изложения конфуцианских текстов для детей и женщин, которые составил Кайбара Эккэн (1630–1714), и руководство для школьников «Ёгаку коё», подготовленное под руководством Мотода Тоя (1818–1891). Традиционные популярные японские издания «Мэн-цзы» подвергались цензуре: из них исключалось положение о праве народа свергать неугодного правителя<sup>6</sup>. Нет упоминания об этом праве и в самурайском кодексе чести (*бусидо*), автор которого Ямаго Соко (1622–1685) находился под сильным влиянием идей «Мэн-цзы».

Другая популяризаторская тенденция в Японии была представлена Школой древнего учения (*Когакуха*)<sup>7</sup>. Основоположники этого учения Ямаго Соко (род. 1622) и Буцу Сорай (1666–1728), а также их последователи видели в «Мэн-цзы» и других классических книгах высшую мудрость. Распространению конфуцианства в Японии, по их мнению, мог способствовать отказ не от китайского текста, а от неоконфуцианских комментариев, которые следовало заменить более древними китайскими же комментариями<sup>8</sup>.

Весьма условно историю переводов «Мэн-цзы» на европейские языки можно рассматривать как смену — не всегда хронологически последовательную — иезуитской, протестантской и научной традиций. Переводы китайской литературы иезуитскими монахами были частью общей программы по распространению христианства на китайской почве с помощью конфуцианства. Однако иезуиты привели в действие и обратный процесс, сутью которого стало проникновение конфуцианских идей в Европу через христианство.

---

переводе (Лунь юй, Мэн цзы, Сяо цзин). Факсимиле текстов. Предисл., словарь и указатели В.С.Колоколова и Е.И.Кычанова. М., 1966 (Памятники письменности Востока, IV).

<sup>5</sup> Сведения об основном исходном тексте для перевода П.С.Попова включены в официальные истории государств Ляо и династии Юань.

<sup>6</sup> В Китае из-за этого же тезиса Мэн-цзы одно время не пользовался расположением императора Чжу Юаньчжана (правил в 1368–1399 гг.). Вместе с тем император был горячим приверженцем конфуцианства и много сделал для распространения и укрепления этого учения в китайском обществе.

<sup>7</sup> К этой философской школе принадлежал и упомянутый выше Ито Дзинсай.

<sup>8</sup> Выдающийся японский промышленник, создатель кодекса предпринимательской чести Сибусава Эйдзи (или Сибусава Эйити, 1840–1932) предлагал вообще отказаться от лобых комментариев.

Первый полный перевод «Мэн-цзы» на латинский язык (ныне утерян) был сделан иезуитом Маттео Риччи (1552–1610). За ним последовало первое издание (1711) латинского перевода Ф.Нозля (1651–1729), а позднее (1895) новый латинский перевод был опубликован французским иезуитом С.Куврёром (1835–1919).

Французское иезуитство способствовало относительно раннему становлению профессиональной синологии во Франции. Издания латинского перевода (1824) С.Жюльена (1797–1873) и французского перевода (1840) Г.Потье (1801–1873) были первыми пробами на этом поприще.

Высшими (и последними) достижениями протестантских переводов стали работы шотландца Джеймса Легга (1815–1897)<sup>9</sup> и немца Рихарда Вильгельма (1873–1930). Показателен переход этих переводчиков от протестантского миссионерства к научной синологии. Первые издания их переводов «Мэн-цзы» вышли соответственно в 1861 и 1919 г. Ранние английские протестантские переводы У.Хаттманна (предположительно конец XVIII в.) и Д.Колли (1828) не получили большой известности. Работа Э.Фабера, увидевшая свет в 1877 г., стала первым немецким переводом непосредственно с китайского. Однако в начале XX в. она уже не могла сравниться с трудом преемника Э.Фабера на миссионерском посту Р.Вильгельма.

В 1970 г. был издан английский перевод Д.Ч.Лау (род. 1921), отличающийся полнотой, близостью к тексту оригинала и простотой стиля. Все предложения ученых по уточнению английского перевода, так или иначе, обращены именно к этой работе. Успех Лау видится в удачном сочетании научности и популярности перевода. Последняя тенденция прослеживается начиная с 1930-х годов и проявляется в издании упрощенных (зачастую далеких от оригинала) и сокращенных переводов «Мэн-цзы». Они выходят отдельно или в различных хрестоматиях и в иллюстрированных изданиях для молодежи. «Мэн-цзы» иногда становится объектом художественной интерпретации, как, например, у поэтов-имажистов Эзры Паунда (1885–1972) (перевод не опубликован) и Ч.Олсона (1910–1970) или в музыкальных экспериментах Дж.Уизер (музыкальная партитура на текст из «Мэн-цзы»).

Русское китаеведение — одно из старейших на Западе. Его формированию способствовали интересы государства и задачи церкви по служению православному населению Китая. Заслуга русских переводов «Мэн-цзы» целиком принадлежит петербургским-ленинградским китаеведам. Первый перевод «Мэн-цзы» был выполнен Н.Я.Бичуриным (о. Иакинф, 1777–1853) еще в 1820 г. К сожалению, до сих пор этот перевод не издан. Первая публикация

<sup>9</sup> Перевод Дж.Легга до сих пор остается одним из самых востребованных. Этому в известной степени способствует английский язык перевода, практически получивший статус международного. Но и внутри богатой англоязычной традиции перевод Легга считается классическим, несмотря на выявленные в нем недочеты и устаревший язык.

перевода «Мэн-цзы» состоялась в 1904 г.<sup>10</sup> Это и есть представленный здесь труд П.С.Попова. Добрую службу нескольким поколениям советских китайедов сослужил частичный перевод «Мэн-цзы» в антологии «Древнекитайская философия» (М., 1972; переизд.: 1994), который был выполнен Л.И.Думаном (1907–1979). Еще в 30-х годах он участвовал в подготовке так и не состоявшегося издания трудов Бичурина. Блестящий знаток китайского языка В.С.Колоколов (1896–1979), родившийся в Китае и получивший традиционное китайское образование, перевел «Мэн-цзы» в 60-х годах. Перевод увидел свет лишь в 1999 г. Труд Колоколова стал второй публикацией полного перевода «Мэн-цзы» на русский язык<sup>11</sup>. В 2000 г. издан частичный перевод «Мэн-цзы», выполненный И.Т.Зюграф<sup>12</sup>.

Павел Степанович Попов (1842–1913) приступил к переводу «Мэн-цзы», проработав в Китае долгое время на дипломатическом поприще и получив признание за научные достижения в китайской лексикографии и истории. Можно предположить, что выбор Поповым «Мэн-цзы» для перевода диктовался нуждами его педагогической работы в Петербургском университете. Вместе с тем во Введении переводчик обращается к более широкой аудитории и заявляет о своем стремлении сделать сочинение китайского философа доступным русскому читателю. Для Попова читатель — это обычный образованный человек. Поэтому, хотя в заглавии и стоит слово «философ», перевод не имеет строгой историко-философской установки. Мэн-цзы для переводчика — прежде всего «мудрец», а его учение не система доказательств отвлеченных философских истин, а «воспитание духа». В работе Попова нет обязательной для философских переводов последовательности в передаче специальных китайских терминов, учебные задачи проступают в некоторой дословности перевода, близком следовании стилю и порядку китайской фразы. Переводчик определенно ставил «литературность» после «верности» тексту, позволяя читателю увидеть, что говорится, и оставляя ему возможность самому домыслить то, как это говорится в оригинале. Перевод сопровождается подробными примечаниями, помогающими чтению текста. Они базируются на традиционных китайских комментариях. Кроме того, из примечаний переводчика можно узнать о его предыдущих штудиях. Здесь же затрагиваются вопросы текстологии, обосновывается выбор того или иного варианта перевода. Интерес представляют краткие замечания Попова о современном состоянии Китая.

Основным исходным текстом для перевода Попову послужил китайский ксилограф 1341 г. под названием «„Четверокнижие“ с избранными объясне-

<sup>10</sup> *Попов П.С.* Китайский философ Мэн-цзы. Пер. с кит., снабженный примечаниями. СПб., 1904.

<sup>11</sup> Мэн-цзы. Предисл. Л.Н.Меньшикова. Пер. с кит., указ. В.С.Колоколова. Под ред. Л.Н.Меньшикова. СПб., 1999 (Памятники культуры Востока, XII).

<sup>12</sup> Классическое конфуцианство. Т. 2. Мэн-цзы; Сюнь-цзы. Пер., вступит. ст., коммент. И.Зюграф. СПб.–М., 2000 (Мировое наследие).

ниями) («Сы шу цзи ши»), переизданный в Японии. Этот текст «Четверокнижия» был составлен ученым Ни Ши (倪士毅) посредством объединения работ Чэнь Ли (1252–1334) и Ху Бинвэня (1250–1333). Труды трех названных китайских авторов не стали заметными вехами в истории изучения «Мэн-цзы». Обычно отмечается лишь их приверженность комментаторской традиции Чжу Си. Этим объясняются частые в примечаниях Попова ссылки на Чжу Си и его предшественника Чэн И (1033–1107). Столь же часто Попов прибегает к стандартным комментариям Чжао Ци и Сунь Ши, а также ссылается — без указания имен — на «китайских толкователей». Источником этих комментариев послужили тексты «Мэн-цзы» в «Тринадцатиканонии» и в сборнике «Поиски корня „Четверокнижия“» («Сы шу вэй гэн лу»), подготовленном Цзинь Чэном. Последнее сочинение в конце XIX — начале XX в. широко использовалось при подготовке к государственным экзаменам. Эти дополнительные тексты оригинала, по-видимому, привлекали Попова своей доступностью и соответствием китайским учебным стандартам.

Дискуссии с английским переводом Дж. Легга, упоминание латинского перевода С. Жюльена, ссылки на мнение не названного японского комментатора — все это являлось косвенной оценкой достижений зарубежной синологии и ставило работу Попова в современный научный контекст. Кроме того, как выбор оппонентов, так и перекличка их оценок с замечаниями русского переводчика о политике западных держав на Дальнем Востоке делали эту работу актуальной для своего времени.

Наш современник на примере представленного здесь перевода «Мэн-цзы» увидит закономерности усвоения китайской культуры в России. В 1922 г. будущий академик В. М. Алексеев (1881–1951) говорил об «экзотике» работ П. С. Попова, понимая под «экзотикой» и «русификацией» две соперничающие тенденции в практике перевода<sup>13</sup>. В настоящее время «китайская экзотика» перевода Попова значительно ослабла, столь привычными для современного читателя стали понятия, содержащиеся в древнекитайском памятнике. Наш читатель скорее обратит внимание на определенную «русскую экзотику» перевода Попова, которая присутствует и в своеобразии слога переводчика, и в его образе мышления. Обращение к переводу Попова помогает нам взглянуть на свое историческое прошлое и оценить путь, пройденный российской синологией за последнее столетие. Знаменательно, что повод к этому дает древнекитайский трактат «Мэн-цзы».

При подготовке настоящего издания была проведена сплошная сверка перевода Попова с китайским текстом «Мэн-цзы»<sup>14</sup>. Выявленные пропуски в

<sup>13</sup> Алексеев В. М. Наука о Востоке: Статьи и документы. М., 1982, с. 330–335.

<sup>14</sup> См.: 孟子. 趙甄陶、張文庭、周定之 英譯。楊伯峻 今譯。長沙：湖南人民出版社；北京：外文出版社，1999 (大中華文庫：漢英對照) = Mencius. Transl. into English by Zhao Zhen tao, Zhang Wenting, Zhou Dingzhi. Transl. into Modern Chinese by Yang Bojun.



тексте перевода заключены в угловые скобки (их перевод сделан с учетом стиля и принципов перевода Попова). Редакционные уточнения и добавления даются в квадратных скобках, в основном это касается архаизмов. Уточнения или варианты перевода, принадлежащие самому Попову или дополненные редакцией из его примечаний, приводятся в круглых скобках. Исправления и уточнения имен собственных внесены в текст, а в сносках приводится их написание, данное переводчиком. Транскрипция китайских имен и терминов приведена в соответствие с современными нормами отечественной синологии. В настоящем издании комментарии Попова (большая их часть сохранена) перешли в постраничные сноски и аннотированные указатели. В отличие от редакторских примечаний и аннотаций они заключены в кавычки и снабжены ссылкой к следующему изданию: П. — *Попов П.С.* Китайский философ Мэн-цзы. Пер. с кит., снабженный примечаниями. Репринтное изд. Послед. Л.С.Переломова. М., 1998 (Китайский классический канон в русских переводах).

Следуя разбивке текста на семь глав, части (по две в каждой главе), статьи и параграфы, мы заменили принятые Поповым цифровые обозначения частей (1 и 2) на буквенные (А и Б), а порядковые номера статей — с римских цифр на арабские. Это сделано во избежание путаницы при отсылках в указателях на главу, часть и статью (номерá параграфов в указателях не даются).

## ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИИ

### Глава I

#### Лян Хуэй-ван

#### Часть А

IA, 1. 1) Мэн-цзы представился лянскому князю Хуэю<sup>1</sup>.

2) Князь сказал ему: «Вы пришли к нам несмотря на дальность расстояния и (вероятно) имеете сказать нам что-нибудь такое, что может принести пользу нашему государству».

---

<sup>1</sup> Относительно титулов знатности Попов дает обширное примечание: «Лица, носившие титулы первой категории, все пользовались правами владетельных особ, находившихся, однако, в вассальном подчинении у императора, или Сына Неба [тянь цзы]. Титулам первой категории китайцы дают следующие объяснения: Сын Неба, или император, это есть сын, имеющий отцом Небо и мать — Землю. Гун, наивысший из титулов, значит беспристрастный. Хоу — лицо, оберегающее границы и облеченное княжескою властью. Бо — лицо, воплотившее в себе принципы человеколюбия и могущее быть старейшиною над другими. Цзы — лицо, которое в состоянии пешись [т.е. заботиться] о благе народа. Нань — лицо, способное доставить спокойствие людям. Из лиц второй категории первое, т.е. государь, владетель [цзюнь], находится в состоянии подданства по отношению к Сыну Неба, или императору, а последние пять [цин, дафу, шан ши, чжун ши, ся ши] — в том же состоянии по отношению к своему государю. Значение титулов второй категории объясняется Сунь Ши следующим образом. Цин — первый министр — лицо, которое знает, когда следует служить и когда нужно удалиться со службы, и умеет внушить свои принципы верховной власти. Дафу — сановник — лицо, у которого достаточно ума для того, чтобы руководить людьми. Ши — ученый, чиновник — лицо, талантов которого достаточно для служения людям» (П., с. 178).

Согласно китайским комментариям, «вторая категория» была системой, существовавшей внутри отдельного княжества (государства, владения) и, следовательно, не могла включать титул Сына Неба. В китайском тексте также присутствует слово *ван*, отражающее важное понятие конфуцианской политической мысли; относительно его Попов замечает: «Слово 王 [*ван*] ‘царствовать, быть царем’ мы переводим: быть истинным царем, сюзеренным гуманным (в отличие от 霸 [*ба*] ‘тиран, тиранствовать’) — в каком смысле понимают его и сами китайцы. Например, 王道 [*ван дао*] значит гуманное правление» (П., с. 12). Главным образом этот титул мог быть применен только к Сыну Неба. Давая в транскрипции китайское имя Лян Хуэй-ван, Попов, тем не менее, переводит *ван* как «князь», подчеркивая самовольное и необоснованное присвоение вэйским Хуэй-гуном (зун ‘князь’) титула *ван* после переноса столицы в г. Далян (Великий Лян).

Краткие сведения о *ван дао* см.: Китайская философия: Энциклопедический словарь. М., 1994, с. 36–37. Об организации древнекитайского общества подробно см.: Крюков М.В. Формы социальной организации древних китайцев. М., 1967.

3) Мэн-цзы в ответ сказал: «Князь! Зачем непременно говорить о пользе? Я буду говорить только о человеколюбии и справедливости.

4) Вы, князь, говорите о том, каким бы образом доставить выгоду своему государству; вельможи скажут, каким бы образом доставить выгоду своему дому; другие чины и народ скажут, каким бы образом доставить пользу себе. В этом случае произойдет между высшими и низшими борьба из-за выгод и государство очутится в опасности. Убийцею своего государя в государстве, имеющем 10 000 колесниц, без сомнения, будет тот, кто имеет 1000 колесниц; и в государстве, располагающем 1000 колесницами, убийцею своего владельца будет тот, кто имеет 100 колесниц. Из 10 000 иметь 1000 и из 1000 — 100 ведь это немало. Но если справедливость (долг) будет на заднем плане, а выгоды впереди, то эти господа не будут довольны до тех пор, пока не отнимут всего.

5) Не бывает того, чтобы гуманный человек покидал своих родителей. Не бывает того, чтобы человек, проникнутый сознанием долга, ставил своего государя на задний план.

6) Князь, вам также следует говорить только о гуманности и справедливости. К чему непременно толковать о выгоде?»

**IA, 2. 1)** Мэн-цзы представился лянскому князю Хуэю; князь (в это время) стоял у озера и, любуясь на лебедей, гусей и оленей, сказал: «Люди достойные (способные и добродетельные) также находят в этом удовольствие?»

2) Мэн-цзы ответил: «Только люди достойные и находят в этом удовольствие; а недостойные, хотя у них и есть все это, не находят в этом удовольствия.

3) В „Книге Стихотворений“ сказано: „Произведя измерение, он (Вэнь-ван) начал свою чудесную башню; измерив, обдумал план ее; народ принялся за работу, и вскоре она была готова. Измеряя и полагая начало, он внушал народу не торопиться. Но народ, словно дети к отцу, сам приходил на работы. Когда князь был в своем чудесном парке, лани, лоснящиеся от жира, спокойно лежали на своих местах; белоснежные птицы блестели своей белизной. Когда он был у своего чудного озера — ах! как оно кишело рыбою, прыгавшею в нем!“<sup>2</sup>. Вэнь-ван народными силами устроил башню (террасу) и озеро, и народ радовался, называя башню „чудесною башнею“, а озеро — „чудесным озером“; он радовался, что у князя есть олени, рыбы и черепахи. Древние государи веселились вместе с народом — потому и могли веселиться.

<sup>2</sup> «Ши цзин», III, I, 8.

4) В „Речи Тана“ сказано: „Солнце, когда ты закатишься, чтобы и мы могли погибнуть вместе с тобою?“<sup>3</sup>. Народ желал погибнуть вместе с ним (тираном Цзе). Хотя у него были террасы, озера, птицы и звери, но разве он мог один наслаждаться этим?»

**IA, 3. 1)** Лянский князь Хуэй сказал: «В отношении государства я истощаю весь свой ум (душу)<sup>4</sup>; если в изгибе Желтой реки (в Шэньси) неурожай, то я переселяю тамошний народ на восток от реки (в Шаньси) и перевожу хлеб в изгиб реки; в случае голода на востоке от реки я поступаю точно так же. В исследовании способов управления в соседних государствах нет человека старательнее меня; а между тем население в соседних государствах не уменьшается, а мой народ не увеличивается в численности. Почему это?»

2) Мэн-цзы ответил: «Вы, князь, любите войну, и я прошу позволения представить вам пример из области войны. Гремят барабаны; скрестилось оружие; разбитые, побросав доспехи и таща оружие, бегут; одни останавливаются, сделав 100 шагов, другие — 50 шагов; бежавшие на 50 шагов смеются над теми, которые бежали 100 шагов. Что вы скажете на это?» «Не имели права смеяться, — сказал князь. — Они также бежали, только не на 100 шагов». <Мэн-цзы сказал:> «Если вы, князь, понимаете это, то не будете надеяться, чтобы у вас было более народу, чем в соседних государствах.

[3]) Если не будет пропущено время для земледелия, то [всего] хлеба нельзя будет поесть. Если не будут ставить частых сетей в стоячей воде, то рыбы и черепах будет невпроед. Если будут вовремя ходить с топором в лес и в горы, то лесного материала будет неистощимый запас. А когда хлеба, рыбы и черепах будет невпроед и лесного материала будет более чем нужно, то это даст народу без ропота кормиться (поддерживать жизнь) и справлять похороны по умершим. Возможность же без ропота кормиться и хоронить умерших — это есть начало гуманного правления.

4) Пусть усадьбы в 5 му<sup>5</sup> обсаживаются тутовыми деревьями — и тогда 50-летние люди будут иметь возможность одеваться в шелк; пусть при разведении кур, поросят, собак, свиней не будет пропускаемого должное время — и 70-летние старцы будут иметь возможность

<sup>3</sup> См.: «Шу цзин», гл. 10/10.

<sup>4</sup> «При неопределенности и разнообразии значения слова 心 *синь* ‘сердце’ оно с одинаковым основанием может быть передано... такими словами, как „дух“, „душа“ и даже „ум“» (П., с. 200). У Попова также встречается перевод этого слова как «воля». См. также примеч. 224 на с. 373.

<sup>5</sup> 1 му ≈ 0,7 га. Это значение менялось в зависимости от времени и территории.

питаться мясом; пусть у земледельца не будет отнимаемо благоприятное время — и при поле в 100 му семья в несколько человек может не голодать; пусть заботятся о школьном образовании и постоянно внушают долг сыновней почтительности и уважения к старшим — и тогда седовласые старики не будут встречаться по дорогам с ношей на голове и на спине. Но если у вас 70-летние старцы будут одеваться в шелк и питаться мясом, народ не будет голодать и страдать от холода, то — невозможное дело, чтобы вы не достигли царского достоинства<sup>6</sup>.

5) Когда собаки и свиньи будут питаться человеческою пищей, а мы не будем сознавать необходимости ограничить это; когда на дороге будут валяться трупы умерших от голода, а мы не будем сознавать необходимости открыть для помощи хлебные магазины; а умрет человек, будем говорить, что не мы виноваты, а год, — то чем такой образ действий будет разниться от того, когда кто-нибудь, ткнув человека ножом, убьет его и потом скажет: это не я убил его, а нож. Если вы, князь, не будете сваливать вину на год, то народ повалит к вам со всего света (Китая)».

**IA, 4. 1)** Лянский князь Хуэй сказал: «Я готов охотно (спокойно) слушать ваши наставления».

2) Мэн-цзы сказал: «Убить человека палкою или ножом — есть ли в этом разница?» Князь отвечал: «Нет».

3) «А есть ли разница, если мы убьем человека ножом или посредством жестокого правления?» Князь отвечал: «Нет разницы».

4) Мэн-цзы сказал: «На княжеской кухне есть жирное мясо, на конюшне — тучные кони, а у народа голодный вид, на пустырях валяются трупы умерших от голода — это значит натравливать зверей есть людей».

5) Люди с отвращением смотрят, когда животные поедают друг друга. Но когда лица, являющиеся для народа родителями, оказываются в управлении им несвободными от ведения животных на пожирание людей, то где же их родительское отношение к народу?!

6) Конфуций сказал: „Изобретатель деревянных болванчиков для сопогребения с умершими, вероятно, не имел потомства“. Это потому, что они имели подобие людей, а употреблялись для сопогребения. Что же сказать о тех, которые доводят людей до голодной смерти?»

**IA, 5. 1)** Лянский князь Хуэй сказал: «Вам, старче, известно, что в Китае не было государства сильнее Цзинь; но, с тех пор как оно перешло

<sup>6</sup> Ср. с переводом этого же изречения на с. 257 (IA, 7, § 24).

ко мне, на востоке я потерпел поражение от Ци и мой старший сын умер при этом; на западе я потерял 700 *ли*<sup>7</sup> земли, отошедшей к Цинь; на юге я потерпел позор от Чу. Я стыжусь этого и желал бы смыть этот позор с умерших. Как бы это осуществить?»

2) Мэн-цзы ответил: «И с территорией в 100 *ли* можно сделаться князем.

3) Если вы, князь, дадите гуманное правление вашему народу: смягчите наказания, уменьшите налоги, запашка будет производиться глубже, поля будут очищаться от сорных трав, взрослое население, пользуясь досугом, будет воспитывать в себе почтение к родителям, уважение к старшим, преданность и честность, служа дома родителям и старшим братьям, а вне его — старшим и высшим, то тогда можно будет послать народ с палками, чтобы сокрушить крепкие доспехи и острое оружие циньцев и чусцев.

4) Враждебные вам князья отнимают у своего народа время, лишая его возможности заниматься земледелием для пропитания своих родителей; родители страдают от холода и голода, братья, жены и дети разбредаются.

5) Таким образом, те правители губят и топят свой народ; и если вы, князь, отправитесь против них войною, то кто же окажет вам сопротивление?

6) Поэтому-то и говорится, что „у гуманного человека нет противников“. Князь, прошу не сомневаться в этом».

**IA, 6.** 1) Мэн-цзы явился к лянскому князю Сяну.

2) Выйдя от князя, Мэн-цзы в разговоре с людьми сказал: «Посмотрел я на него издали — он не походит на государя; приблизившись к нему — не заметил в нем ничего внушительного. Вдруг он спросил меня: „Каким образом восстановить спокойствие в Китае?“ Я отвечал: „Восстановление спокойствия заключается в объединении его (единодержавии)“.

3) „Кто может объединить его?“ — спросил князь.

4) Я отвечал: „Объединить его может тот, кто не любит убивать людей (т.е. гуманист)“.

5) Князь продолжал: „Кто присоединится к нему?“

6) Я отвечал: „Весь Китай присоединится к нему (пойдет за ним). Князь, вы знаете хлебные всходы? Когда в 7-й и 8-й лунах бывает засуха, то они засыхают, а когда на небе густо соберутся тучи и обильно польет дождь, то всходы поднимаются — кто может остановить их в

<sup>7</sup> 1 *ли* ≈ 0,5 км.

этом? В настоящее время между правителями Китая нет таких, которые не любили бы убивать людей. Но если бы отыскался человек, не любящий убивать людей, то весь народ обратился бы к нему в нетерпеливом ожидании. Истинно так. Народ устремился бы к нему, как вода устремляется вниз — бурно. Кто был бы в состоянии остановить его?»

**1А, 7.** 1) Циский князь Сюань спросил: «Можно ли осведомиться у вас о деяниях циского князя Хуаня и цзиньского Вэня?»

2) Мэн-цзы отвечал: «Ученики Конфуция не говорили о деяниях этих князей, поэтому последующие поколения не передают о них. Ваш слуга также ничего не слышал о них. Если вы непременно желаете, будем говорить о гуманном царском правлении».

3) Князь сказал: «Какие достоинства нужны, чтобы можно было быть царем?» Мэн-цзы отвечал: «Царствовать, любя народ и охраняя его — такому царю не в состоянии никто противиться».

4) «А я, например, — сказал князь, — могу любить и охранять народ?» «Можете», — отвечал Мэн-цзы. «Откуда вы знаете, что я могу?» Мэн-цзы сказал: «Я слышал от Ху Хэ следующий рассказ. Вы, князь, сидели в зале; в это время перед залом проходил человек, ведя на поводу быка. Увидав его, вы спросили: „Куда идешь с быком?“ — „Хочу его кровью помазать колокол“. „Оставь его, — сказали вы. — Я не выношу его трепета, как будто бы это был невинный человек, идущий на смерть“. Человек отвечал: „В таком случае оставить мазанье колокола кровью?“ „Как можно оставить! — сказали вы. — Заменя бараном“. Не знаю, был ли действительно такой случай».

5) Князь сказал: «Был». Тогда Мэн-цзы сказал: «Такого чувства (сострадания) достаточно, чтобы быть (истинным) царем. Народ думал, что вам жаль было быка; я же уверен, что вам невыносим был страдальческий вид его».

6) Князь сказал: «Вы правы. Действительно, в этом было что-то такое, что вызвало насмешку в народе. Но хотя Циское государство и маленькое, неужели я поспешил бы на быка? Действительно, для меня был невыносим его трепет, напоминавший [состояние] невинного человека, отправляющегося на смерть; поэтому я и заменил его бараном».

7) Мэн-цзы сказал: «Не удивляйтесь народу, что он счел вас скаредным. Где ему понять, почему вы заменили большое малым?! Если бы вам больно было, что бык без вины идет на место смерти, то какой же тут выбор между быком и бараном?» Князь, засмеявшись, сказал: «Действительно, какое намерение было у меня в этом случае? Я не из

скупости заменил быка бараном. Но народу следовало назвать меня скупым».

8) «Это неважно (нет вреда), — заметил Мэн-цзы. — Этот факт есть проявление человеколюбия. Вы видели быка, но не видели барана. Отношение благородного человека к животным выражается в том, что, видя их живыми, он не может видеть их мертвыми; слыша их голос (разумеется, когда их убивают), он не может есть их мяса. Поэтому благородный муж держится вдали от кухни».

9) Князь, обрадовавшись, сказал: «В „Книге Стихотворений“ сказано: „Намерение других людей я соображаю“<sup>8</sup>. Это сказано о вас, учитель. Я действительно сделал это (т.е. пожалел корову); но когда обратился [к себе] и стал спрашивать себя о мотивах, то не мог добиться уяснения своего намерения. Когда же вы, учитель, сказали мне [о сострадании], то в моей душе я почувствовал волнение. Каким же образом это сердечное движение соответствует истинному царскому достоинству?»

10) Мэн-цзы сказал: «Если бы кто-нибудь сказал вам, князь: моих сил хватит, чтобы поднять 3000 *гинов* <*цзиней*><sup>9</sup> (более 100 пудов), но их недостаточно для поднятия перышка; или что я своими глазами в состоянии заметить кончик тончайшего волоска, но не вижу телеги с дровами, — поверили бы вы ему?» «Нет», — отвечал князь. Тогда Мэн-цзы сказал: «Теперь ваше милосердие может достигать до животных, но только отчего же действие его не распространяется на народ? Суть дела-то в том, что неподнятие одного волоса произошло оттого, что не было употреблено усилие, и воз с дровами не был замечен потому, что не было употреблено в дело зрение. И народ не пользуется любовью и защитой потому, что милосердие не прилагается к нему. Поэтому ваше необладание истинным царским достоинством (или: поэтому ваше нецарствование...) происходит от неделания, а не от неспособности».

11) Князь спросил: «Каким образом отличить проявление неделания чего-либо от неспособности сделать?» Мэн-цзы ответил: «Если вам предложат взять под мышку гору Тай и перескочить через Северное море и вы ответите: я не могу, — это будет, что в самом деле не можете. Но если вам предложат сломить ветку для старшего и вы ответите: я не могу, — то это в действительности будет значить, что вы не хотите сделать, а не не можете. Поэтому непроявление вами царст-

<sup>8</sup> «Ши цзин», II, V, 4.

<sup>9</sup> 1 *цзинь* ≈ 600 г.



венной власти не относится к категории перескакивания Северного моря с горой Тай под мышкой, а действительно к категории случаев ломания ветки.

12) Почитая своих стариков ([т.е. старших в семье:] родителей и старших братьев), распространяйте это почтение и на чужих; лелея своих птенцов, распространяйте эту любовь и на чужих, и тогда вселенною<sup>10</sup> будет легко управлять. В „Ши цзине“ сказано: „Он (Вэньван) служил примером для своей супруги и для братьев и этим путем устроил родовое владение“<sup>11</sup>. Это значит, что он распространял на них свою любовь, и только. Поэтому распространение милосердия достаточно для того, чтобы любить и охранять всех в пределах четырех морей<sup>12</sup>. Без этого нет средства любить и защищать жену и детей. И то, чем древние люди особенно превосходили (современных) людей, заключалось ни в чем другом, как в том, что они умели распространять свою деятельность на других. Теперь ваше милосердие настолько полно, что достигло даже до животных, но действие его не распространилось только на народ. Как же это?

13) Только после взвешивания мы узнаем вес предмета и после измерения — протяжение его. Если это так по отношению ко всем предметам, то тем более по отношению к сердцу. Князь, прошу вас взвесить это.

14) Или, может быть, вы почувствуете в душе удовольствие после того, как поднимете войну, поставите в опасность ваших воинов и офицеров и возбудите неудовольствие в владетельных князьях?»

15) «Нет, — отвечал князь. — Какое для меня в этом удовольствие? Я только хочу добиться исполнения моего великого желания».

16) «А можно ли узнать, в чем состоит ваше великое желание?» Князь усмехнулся и не отвечал. «Быть может, — продолжал Мэн-цзы, — вы хотите начать войну ради того, что для вашего вкуса недостаточно жирных и сладких яств, для тела — легкого и теплого платья, или для зрения — красивых предметов, для слуха — музыки, или — фавориток, чтобы служить вам. Но все это ваши чины в состоянии доставить вам. Князь, неужели все ради этого?» «Нет, — отвечал князь, — не ради этого». «А если так, — сказал Мэн-цзы, — ва-

<sup>10</sup> Китайский термин *тянь ся* 'Поднебесная' Попов переводит по-разному: вселенная, империя, Китай, государство, весь свет, мир, царство, наконец (очень редко), Поднебесная.

<sup>11</sup> «Ши цзин», III, I, 6.

<sup>12</sup> *Сы хай* 'четыре моря' — речь идет о Китае, что связано с представлением древних китайцев, будто их страна с четырех сторон окружена морями.

ше великое желание известно. Вы желаете расширить владение, заставить Цинь и Чу являться на поклон к вашему двору, управлять всем Китаем и умиротворить всех варваров. Но таким путем добиваться исполнения такого желания — это как бы влезать на дерево для ловли рыбы»).

17) Князь сказал: «Неужели это так худо?» Мэн-цзы ответил: «Почти [т.е. даже] хуже этого. Взобравшись на дерево за рыбою, хотя и не получишь рыбы, но и не будет вредных последствий. Но если при помощи таких действий (как ваши) стремиться к осуществлению подобных желаний и напрягать к этому все свои душевные силы, то от этого непременно произойдет бедствие». «Можно узнать какое?» — спросил князь. Мэн-цзы отвечал: «В войне цзоусцев с чусцами, по вашему мнению, князь, кто победит?» «Чусцы победят», — ответил князь. «В таком случае, — сказал Мэн-цзы, — малое владение не может противостоять большему, одинокие, без сомнения, не в состоянии противостоять массе и слабые — сильным. В Китае участков, имеющих по 1000 кв. ли — девять; из них Ци в общей сложности имеет один. Одному идти против девяти <восьми> — не то же ли, что владению Цзоу идти против царства Чу? Отчего бы вам не обратиться к основному принципу (т.е. к гуманности)?»

18) Теперь если вы, князь, введете гуманное правление, то это приведет к тому, что во всем Китае служащие люди все пожелают стоять в вашем дворе; земледельцы все — пахать на ваших полях; купцы все — складывать товары на ваших рынках; путешественники все — ходить по вашим дорогам; недовольные на своих князей в Китае все пожелают отправляться к вам жаловаться. При таком положении кто будет в состоянии противиться вам?»

19) Князь сказал: «Я глуп и не в состоянии достигнуть этого. Желая, чтобы вы помогли осуществлению моих намерений и просветили меня. Хотя я и не отличаюсь понятливостью, но прошу вас сделать опыт».

[20] Тогда Мэн-цзы сказал: «Только ученые могут быть постоянными, не имея постоянного (недвижимого) имущества и занятия. Что же касается простолюдина, то, если у него нет постоянного имущества и занятия, у него нет и постоянства и он делается распущенным, безнравственным, расточительным и способным на всякое дурное дело; а когда он попадает в преступлении, то вслед за этим наказывать его — это будет ловить народ в сети (закона). Каким же образом при гуманном правителе может практиковаться уловление людей в сети закона?!<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Ср. с переводом этого же фрагмента текста на с. 291 (III A, 3, § 3).

21) Поэтому, — продолжал Мэн-цзы, — умный государь создает для народа собственность (имущество) так, чтобы у него непременно доставало средств как на пропитание родителей, так и для прокормления жены и детей, чтобы в урожайный год они были постоянно сыты, а в злополучный — избегали смерти. Если после этого он будет побуждать народ стремиться к добру, то он [т.е. народ] легко пойдет по пути добра.

22) Теперь же народная собственность устроена таким образом, что у народа недостает средств как для пропитания родителей, так и для прокормления жены и детей; в урожайный год он терпит лишения, а в неурожайный — не избегает гибели. При таких условиях народу приходится заботиться только о спасении от смерти под опасением, что и этого он не успеет [т.е. не сумеет] сделать. Где же тут заниматься еще церемониями<sup>14</sup> и исполнением долга?!

23) Князь, если вы желаете осуществить это (обеспечение пропитания народа), то почему бы вам не обратиться к коренному принципу?

24) Пусть усадьбы в 5 му обсаживаются тузовыми деревьями — и тогда 50-летние старики будут иметь возможность одеваться в шелк; пусть при разведении кур, поросят, собак и свиней не будет пропускаемо должное время — и 70-летние старцы будут иметь возможность питаться мясом; пусть у земледельца не будет отнимаемо благоприятное время — и при поле в 100 му семья в несколько человек <восемь едоков> сможет не голодать; пусть заботятся о школьном образовании и постоянно внушают долг сыновней почтительности и уважения к старшим — и седовласые старики не будут встречаться по дорогам с ношею на спине и на голове. А когда старцы будут одеваться в шелк и питаться мясом, народ не будет страдать от холода и голода, то — невозможное дело, чтобы такой князь не сделался императором».

## ГЛАВА I

*Лян Хуэй-ван*

Часть Б

**I Б, 1.** 1) Чжуан Бао, увидавшись с Мэн-цзы, сказал ему: «Я виделся с князем, который говорил мне о своей любви к музыке, и я не нашелся, что ответить ему». «Что вы скажете о музыке?» — добавил Чжуан Бао.

---

<sup>14</sup> В оригинале: *ли*. Другие варианты перевода Поповым этого слова: «правила», «обычные (или общепринятые) правила», «житейские правила», «правила приличия».

Мэн-цзы ответил: «Если у князя любовь к музыке была бы сильна, то Циское княжество было бы близко к благоустройству<sup>15</sup>».

2) Представившись в другое время князю, Мэн-цзы сказал: «Князь, вы говорили достопочтенному Чжуану, что вы любите музыку. Было ли это?» Князь, изменившись в лице, сказал: «Я не в состоянии любить музыку древних царей, а только люблю современную музыку».

3) Мэн-цзы сказал: «Если ваша любовь к музыке сильна, то Циское княжество недалеко от благоустройства, потому что современная музыка походит на древнюю».

4) Князь сказал: «Можно ли осведомиться об этом?» Мэн-цзы сказал: «Что приятнее: одному наслаждаться музыкою или вместе с другими?» «Лучше вместе с другими», — отвечал князь. «Что приятнее: с немногими наслаждаться ею или же с многими?» «Лучше с многими», — отвечал князь.

5) [Мэн-цзы сказал:] «Я прошу дозволения говорить вам о музыке.

6) Положим, что у вас теперь играет музыка. Народ, услышав у вас звуки барабанов и колоколов, флейт и свирелей, с недовольством и нахмурившись будет говорить друг другу: наш князь любит музыку, но зачем же нас-то он довел до такой крайности? Отцы и дети не видят друг друга, братья, жены и дети разлучены и разбрелись. Положим, что вы охотитесь здесь. Народ, услышав шум телег и лошадей и увидев красоту знамен, с недовольством и нахмурившись будет говорить друг другу: наш князь любит охоту, но зачем же нас-то он довел до такой крайности? Отцы и дети не видят друг друга, братья, жены и дети разлучены и рассеяны. Для этого нет другого объяснения, как то, что вы не веселитесь вместе с народом (т.е. не разделяете удовольствий с народом).

7) Положим, что у вас теперь играет здесь музыка. Народ, услышав у вас звуки барабанов и колоколов, флейт и свирелей, радостно и с веселым видом станет говорить друг другу: по всей вероятности, наш князь здоров, иначе как бы он мог наслаждаться музыкою? Сегодня вы, князь, охотитесь здесь, и народ, услышав шум телег и лошадей и увидев красоту знамен, с радостью и с довольным видом станет передавать друг другу: должно быть, наш князь не болен, иначе как бы он мог охотиться? И это ни от чего другого, как от того, что вы, князь, разделяете удовольствия с народом.

<sup>15</sup> «Так как в тексте не сказано, близко к чему, то толкователь дополнил фразу словами 於治 'к благоустройству'» (П., с. 19).

8) Теперь если вы, князь, будете разделять удовольствие с народом, то будете царствовать»<sup>16</sup>.

**IB, 2.** 1) Циский князь Сюань спросил: «Парк Вэнь-вана имел 70 кв. ли. Было ли это?» Мэн-цзы ответил: «В „Записках“ было об этом».

2) «Такой большой!» — сказал князь. «А народ находил еще, что он мал», — сказал Мэн-цзы. «Мой парк, — сказал князь, — всего 40 кв. ли, и народ находит еще, что он велик. Как же это так?» Мэн-цзы ответил: «Правда, Вэнь-ванов парк имел 70 кв. ли, но зато туда ходили собирающие сено и топливо, туда имели доступ и охотники за фазанами и зайцами. Он пользовался им вместе с народом, и народ находил его малым. Разве это не так?»

3) Когда я впервые прибыл к границам вашего государства, то спросил о том, что в нем особенно запрещено, и уже после этого осмелился вступить в него. И я услышал, что в предместье есть парк в 40 кв. ли и что убивший в нем оленя судится, как за убийство человека. В таком случае эти 40 кв. ли составляют западню в государстве. И разве не прав народ, считая парк большим?»

**IB, 3.** 1) Циский князь Сюань спросил: «Есть ли правила для сношения с соседними государствами?» «Есть, — отвечал Мэн-цзы. — Только гуманный государь, владея большим государством, в состоянии служить малому государству. На этом основании Тан служил Гэ, Вэнь-ван служил дикарям *гунь* <*кунь*>. Далее, только умный государь, владея малым государством, в состоянии служить большому государству. На этом основании Тай-ван служил *сюньюям*, Гоу-цзянь служил У.

2) Тот, кто, владея большим государством, служит малому, делает это из любви к Небу; а тот, кто, владея малым государством, служит большому, делает это из боязни пред Небом. Любящий Небо охраняет вселенную, а боящийся Неба охраняет (только) свое государство.

3) В „Книге Стихотворений“ сказано: „Трепеща пред величием Неба, я таким образом охраняю его (т.е. государство)“<sup>17</sup>».

<sup>16</sup> «В период борьбы царств все средства народа были истощены, а удельные князья находили только удовольствие в присвоении себе сюзеренных прав и прерогатив, и каждый из них стремился к объединению тогдашнего Китая под своей властью. Проникнутый горячим желанием спасти народ, Мэн-цзы, пользуясь страстью циского князя к музыке, старался развить в нем доброе чувство и очень его уговаривал делить свои радости с народом, не обращая внимание на качество музыки, т.е. на то, была ли это древняя, торжественная музыка, которой китайцы приписывают такое влияние на поднятие нравственного уровня, или же музыка современная, на которую китайцы-ригористы смотрели с большим неодобрением» (П., с. 20).

<sup>17</sup> «Ши цзин», IV, I, 7.

4) Князь сказал: «Как велики эти слова! Но у меня есть недостаток: я люблю храбрость».

5) На это Мэн-цзы отвечал: «Князь, я прошу вас не любить малой храбрости. Если кто, ударяя по своему мечу и с гневным взглядом, скажет: как он смеет противостоять мне? — это будет храбрость обыкновенного человека, годная для сопротивления одному человеку. Прошу вас, князь, расширить ее.

6) В „Книге Стихотворений“ сказано: „Грозен был князь в своем гневе, привел в порядок свою армию, чтобы остановить движение на Цзюй<sup>18</sup>, укрепить чжоуское счастье (трон) и отвечать надеждам вселенной (Китая)“<sup>19</sup>. Вот храбрость Вэнь-вана: он одним порывом своего гнева доставил спокойствие населению вселенной.

7) В „Шу цзинь“ сказано: „Небо сотворило народ и поставило для него правителей и учителей с единственной целью, чтобы они помогали Верховному Владыке [и] чтобы любовь их распространялась во всех концах (вселенной). От меня [правителя] зависит, как поступать с виновными и невинными (т.е. казнить одних и успокаивать других). Кто во вселенной осмелится преступить его [Верховного Владыки] волю?“<sup>20</sup> Один человек (Чжоу Синь) во вселенной самовольничал, и У-ван устыдился этого. Вот мужество У-вана, который так же — воспылав гневом — доставил спокойствие населению вселенной<sup>21</sup>.

8) Теперь если вы, князь, воспылаете гневом, с тем чтобы доставить спокойствие народу, то народ будет только бояться, что вы не любите храбрости».

**И Б, 4. 1)** Циский князь Сюань, приняв Мэн-цзы в Сюэгуне (Снежный дворец)<sup>22</sup>, сказал ему: «Люди достойные также находят наслаждение в этом?» «Да, находят, — отвечал Мэн-цзы. — Но если народ не получает удовольствий, то он порицает своих правителей.

2) Не прав тот, кто, не получая удовольствий, порицает своих правителей; но также не правы и правители, которые не разделяют удовольствий с народом.

3) Когда правитель радуется радостями народа, то и народ также радуется его радостями; когда он скорбит скорбями народа, то и народ

<sup>18</sup> «Цзюй — небольшое владение, лежавшее в юго-восточной части провинции Шаньдун» (П., с. 23).

<sup>19</sup> «Ши цзин», III, I, 7.

<sup>20</sup> Ср.: «Шу цзин», гл. 21/27.

<sup>21</sup> «Как в предыдущем параграфе, так и в настоящем мужество Вэнь-вана и У-вана, как вызванное подъемом благородного, справедливого негодования на притеснения народа, признается великим мужеством» (П., с. 23)

<sup>22</sup> Дворец развлечений правителей Ци.

скорбит его скорбями. Он радуется из-за государства и скорбит из-за него же. А если так, то невозможно, чтобы такой правитель не был царем.

4) В древности циский владетель Цзин спросил у Янь-цзы: „Я хотел бы посмотреть горы Чжуаньфу и Чаоу, по морскому берегу спуститься на юг и достигнуть до Ланье (название горы и города). Что я должен сделать, чтобы мое путешествие могло сравниться с обзорами, совершавшимися древними царями?“

5) Янь-цзы отвечал: „Прекрасный вопрос. Когда Сын Неба<sup>23</sup> посещал князей, то это называлось объездом; объезд — это обозрение вверенных им стран. Когда князя представлялись Сыну Неба, это называлось докладом об управлении. Доклад об управлении — это отчет в том, что было сделано по их должности. Как Сын Неба, так и князя — все имели дело, а не попусту ходили. Весной они наблюдали над посевом и восполняли недостаток (в семенах); осенью наблюдали за уборкою и помогали нуждающимся. Сяская пословица говорит: „Если бы наш князь не предпринимал (весенних) прогулок, то чем бы создавалось наше благополучие? Если бы наш князь не совершал (осенних) объездов, то каким путем к нам шла бы помощь? Эти прогулки и объезды служили образцом для [т.е. мерилom деятельности] вассальных князей“.

6) Теперь не так. Отряд следует за князем и повсюду забирает продовольствие. Вследствие этого голодные не имеют пропитания, удрученные работами не имеют отдыха. Бросая косые взгляды, все поносят князей, и тогда народ начинает совершать беззакония. Вопреки царской воле (князя) угнетают народ. Запасы продовольствия льются [т.е. исчезают], как вода. Князя следуют по течению (т.е. предаются страстям) или же идут против течения (сопротивляются желаниям народа); тратят время и идут к гибели. Все это удручает подчиненных им правителей.

7) Следовать [вниз] по течению и забывать возвратиться — это значит плыть по воле течения; плыть вверх по течению и забыть возвратиться — это значит втянуться. Предаваться охоте с ненасытной страстью — это называется тратить время. Чувствовать ненасытную страсть к вину — это называется погибнуть.

8) У прежних царей не было удовольствий, к которым бы они призывались страстно, и не было поступков, ведущих к потере времени и пагубных. Образ деятельности вашей зависит от вас, князь“.

---

<sup>23</sup> Сын Неба (*тянь цзы*) в основном переводится здесь как «государь», «император».

9) Цзин-гун остался доволен; объявил<sup>24</sup> по всему государству, выселился за город и вслед за этим стал открывать хлебные магазины для пополнения недостатков народа и, призвав главного капельмейстера, сказал ему: „Составь для меня пьесу о взаимном довольстве князя и министра друг другом“. По всей вероятности, это были пьесы „Чжи Шао“ и „Цзюэ Шао“. Стихи к ним гласили следующее: „Что за преступление останавливать [т.е. сдерживать желания] государя? Тот, кто останавливает государя, любит его“».

**IB, 5.** 1) Циский князь Сюань сказал: «Все говорят мне, чтобы я разрушил Светлый зал. Разрушить ли его или нет?»<sup>25</sup>

2) Мэн-цзы отвечал: «Светлая зала — это царская зала. Если вы, князь, хотите вести истинно царское правление (т.е. гуманное), не разрушайте его».

3) Князь сказал: «Могу ли я слышать от вас об истинно царском правлении?» Мэн-цзы ответил: «В древнее время Вэнь-ваново правление в Ци<sup>26</sup> заключалось в следующем: земледельцы  $\frac{1}{9}$  полей возделывали для правительства; потомки заслуженных людей получали жалованье; на заставах и базарах хотя и производился досмотр<sup>27</sup>, но пошлин не брали; относительно озер и рыболовных прудов запрещений не существовало; наказание преступников не распространялось на их жен и детей. Были тогда старики без жен, называвшиеся вдовцами, старухи без мужей, называвшиеся вдовами, старые люди, бездетные, называвшиеся одиночками, и юнцы без отцов, называвшиеся сиротами, — эти четыре класса были беднейшими людьми в империи, которым не к кому было обращаться со своими нуждами; и Вэнь-ван, начиная правление и оказывая благодеяния, прежде всего обращает внимание на эти четыре класса. В „Ши цзин“ сказано: „Хорошо богатым людям; но жаль этих удрученных сирот“<sup>28</sup>».

<sup>24</sup> «戒 卽е ‘заповедь; запрещать’ объяснено чрез 告命 *гао мин* ‘указ, объявление; объявлять’» (П., с. 27).

<sup>25</sup> «明堂 *мин тан* — Светлый зал. Это название дворцов в разных удельных княжествах, в которых чжоуские сюзерены во время объезда империи останавливались и принимали удельных князей. Такой дворец был и в княжестве Ци у горы Тай» (П., с. 27). Разрушение Светлого зала было бы равнозначно формальному провозглашению независимости от Чжоу.

<sup>26</sup> «岐 Ци — название удела в провинции Шэньси, бывшего родиной чжоуских царей» (П., с. 28).

<sup>27</sup> «Осмотр этот, по замечанию толкователя, производился не всем, а только людям, одетым в чужестранное платье и говорившим на чужом языке» (П., с. 28).

<sup>28</sup> «Ши цзин», II, IV, 8.



4) «Ах! Какие прекрасные речи!» — сказал князь. Мэн-цзы на это заметил: «Если вы одобряете их, то почему не привести их в исполнение?» Князь ответил: «У меня есть недостаток: я любостяжатель». На это Мэн-цзы отвечал: «В древности Гун Лю также был любостяжатель. В „Книге Стихотворений“ сказано, что он „то складывал хлеб в вороха, то ссыпал его в амбары; то завязывал сухой провиант в мешки, имея в виду собрать и успокоить народ, чтобы тем прославить свое царство. С натянутыми луками, с поднятыми щитами, пиками и секирами он после этого открыл свое шествие (отправился в путь, выступил)“<sup>29</sup>. Таким образом, он мог начать путешествие после того, как оставшиеся в Ци имели запасы хлеба в ворохах и амбарах, а отправлявшиеся в путь имели хлеб в мешках. Князь, если вы любите богатство и разделяете его с народом, то какая трудность будет для вас достигнуть царской власти над вселенною (т.е. Китаем)?»

5) Князь сказал: «У меня есть недостаток: я питаю пристрастие к красоте». Мэн-цзы сказал: «В древности князь Тай (Тай-ван) питал страсть к красоте, [при этом] любя [только] свою княгиню. В „Книге Стихотворений“ сказано: „Гугун Таньфу<sup>30</sup> назавтра утром, проскакав на коне по берегу западной реки до подножия горы Ци, с госпожою Цзян пришел и вместе поселился. В то время в домах не было ропщущих девиц, а вне дома — неженатых мужчин“<sup>31</sup>. Князь, если вы имеете пристрастие к красоте и разделяете его с народом (т.е. что и народу вы даете возможность одинаково с вами пользоваться прелестями красоты), то что за трудность для вас достигнуть царского достоинства?»

**1 Б, 6.** 1) Мэн-цзы, обратившись к цискому князю Сюаню, сказал: «Представьте, князь, что один из ваших сановников, поручив жену и детей своему другу, сам отправился в страну Чу путешествовать; а когда возвратился домой, то нашел, что друг морит их голодом и холодом. Как он должен был поступить с ним?» «Прекратить с ним дружбу», — ответил князь.

2) Мэн-цзы продолжал: «А когда судья не в состоянии управлять своими подчиненными, то как с ним быть?» «Отставить его», — отвечал князь.

3) «А когда, — продолжал Мэн-цзы, — во всем государстве нестроение [т.е. беспорядок], то как с этим быть?» Князь посмотрел направо и налево и заговорил о другом.

<sup>29</sup> Там же, III, II, 6.

<sup>30</sup> У Попова: Гу-гун Дань-фу.

<sup>31</sup> «Ши цзин», III, I, 3.

**IB, 7.** 1) Мэн-цзы при свидании с циским князем Сюанем сказал: «То, что называется древним государством, не значит того, что в нем есть высокие деревья, а что есть родовитые сановники; а вы не имеете даже близких сановников; люди, выдвинутые вами вчера, сегодня уходят неизвестно куда».

2) Князь сказал: «Как я мог знать, что они неспособны, и не принимать их на службу?»

3) Мэн-цзы заметил: «Государь употребляет на службу людей достойных и талантливых в силу необходимости. Так как этим он дает возможность низким стать выше почтенных и чужим выше родных, то не должен ли он быть в этом осторожным?»

4) Когда, — продолжал Мэн-цзы, — все окружающие вас скажут о ком-либо „талантливый и достойный человек“, нельзя верить этому. Когда все сановники скажут „это талантливый и достойный человек“, тоже нельзя верить этому. Когда же весь народ скажет, что это достойный человек, то после этого присмотритесь к нему и, если увидите, что он действительно достойный человек, тогда и назначайте его. Точно так же, когда все окружающие вас скажут „это негодный человек“, не слушайте; все сановники скажут, что это негодный человек, тоже не слушайте; но когда весь народ скажет, что это негодный человек, тогда присмотритесь к нему и, если увидите, что он негоден, тогда и удаляйте его (со службы).

5) Когда все приближенные говорят вам, что такой-то человек заслуживает смертной казни, не слушайте их; когда все сановники говорят то же самое, не слушайте и их; но когда весь народ скажет, что такой-то заслуживает казни, тогда вникните в дело и, если увидите, что он действительно заслуживает смертной казни, то и казните. Поэтому-то и говорится: народ казнил его.

6) Только в таком случае правителей можно будет назвать отцом и матерью народа».

**IB, 8.** 1) Циский князь Сюань спросил: «Правда ли, что Чэн Тан отправил Цзе в ссылку, а У-ван поразил Чжоу?» Мэн-цзы ответил: «В „Преданиях“<sup>32</sup> имеется об этом».

2) «А разве можно, чтобы подданный убивал своего государя?»

3) Мэн-цзы ответил: «Кто убивает гуманность, тот называется разбойником; тот, кто посягает на справедливость, называется злодеем; а злодея и разбойника называют отверженным человеком; и я слышал, что убили отверженного человека — Чжоу, но не слышал, чтобы убили государя».

<sup>32</sup> См.: «Шу цзин», гл. 11/11.

**IB, 9.** 1) Мэн-цзы при свидании с циским князем Сюанем сказал ему: «Когда вы строите большой дом, то, конечно, приказываете старшине рабочих отыскать для этого крупный лес, и когда он найдет его, то вы, князь, радуетесь, находя, что он может удовлетворить своему назначению; когда же рабочий, обтесывая, утонит его, то вы будете гневаться, находя, что дерево не в состоянии удовлетворить своему назначению<sup>33</sup>. Человек учится в молодости, а когда возмужает, то хочет приложить свое учение на практике; если вы скажете ему: брось пока свое учение и следуй за мною — то что мы скажем об этом?»

2) Теперь у вас здесь есть необделанная яшма; хотя бы она стоила сотни тысяч (240 000 *лан*<sup>34</sup>), конечно, вы заставите гранильщика огранить ее. Когда же дело касается управления государством, вы говорите: оставь пока свою науку и следуй за мною. Почему же в этом случае вы поступаете не так, как с яшмой, которую приказываете огранить?»

**IB, 10.** 1) Цисцы, напав на владение Янь, одержали победу.

2) Князь Сюань спросил, говоря: «Некоторые говорят мне, чтобы я не брал (княжества Янь), другие же говорят, чтобы я взял его. Государству, располагающему 10 000 колесниц, начать открытую войну с государством, располагающим тем же количеством колесниц, и в 50 дней взять над ним верх — одних человеческих сил для этого не хватило бы. Если я не возьму его, то Небо непременно пошлет несчастье. Взять его — что вы на это скажете?»

3) Мэн-цзы отвечал: «Если вы возьмете его и яньский народ будет доволен, то берите его. Из древних людей, поступивших так, это был У-ван. Если вы возьмете его и яньский народ будет недоволен, то не берите его. Из древних людей, поступивших так, это был Вэнь-ван<sup>35</sup>».

4) Когда вы со своим государством, располагающим 10 000 военных колесниц, пошли войною против равносильного государства и побежденный народ встретил ваше войско с корзинами пищи и с кув-

<sup>33</sup> В других переводах и в данном случае речь идет не о дереве, а о старшине рабочих.

<sup>34</sup> 1 *лан* ≈ 30 г серебра.

<sup>35</sup> «В эпоху шанского [иньского] государя Чжоу, Вэнь-ван, имея на своей стороне ¼ империи, продолжал служить династии Шан. А У-ван в 13-й год своего царствования пошел войною против тирана Чжоу и приобрел всю империю. Вэнь-ван, несмотря на то что перевес материальной силы был на его стороне, не решился напасть на своего государя — тирана Чжоу, потому что не был уверен в чувствах народа, которые служат указанием воли Неба. Но сын его У-ван, к которому, по рассказам, добровольно собралось 800 удельных владетелей, конечно, уже не мог церемониться с оставленным всеми и отверженным Небом бывшим своим владыкой — тираном Чжоу. Он явился только исполнителем воли Неба, указателем которой служили чувства всего народа, его желание» (П., с. 33–34).

пинами питья, то было ли в этом что-либо другое, кроме желания избавиться от огня и воды (бедствия)? А если вода будет глубже и огонь будет сильнее, то он отвернется также от вас, и только»<sup>36</sup>.

**ІБ, 11.** 1) Когда цисцы, напав на Янь, овладели им, то все князья стали совещаться между собою о том, как бы избавиться Янь. Тогда князь Сюань, обратившись к Мэн-цзы, сказал: «Князья много замышляют напасть на меня. Каким образом предотвратить это?» Мэн-цзы отвечал: «Я слышал о человеке, который, владея 70 *ли*, управлял вселенною, — это был Тан (Чэн Тан); но не слышал, чтобы владеющий уделом в 1000 *ли* боялся других.

2) В „Шу цзине“ сказано: „Тан, приступая к походам против тирании, начал с Гэ“<sup>37,38</sup>. Весь народ питал к нему такое доверие, что когда он направлялся с войском на восток, то западные варвары поднимали ропот, а когда направлялся на юг, то северные варвары поднимали ропот, говоря: почему он оставляет нас позади других [т.е. напоследок]? Народ ожидал его, как в великую засуху ожидают облака и радугу (т.е. дождь). Движение на рынке не прекращалось, и земледельцы по-прежнему занимались своими работами. Наказывая правителей, он утешал народ. Его прибытие было подобно своевременному дождю. Народ был объят великою радостью. Далее в „Шу цзине“ сказано: „Мы ожидаем нашего князя; князь придет и снова вызовет нас к жизни“<sup>39</sup>.

3) Теперь яньский правитель угнетал свой народ; вы отправились и наказали его. Народ, полагая, что вы спасете его от бед, встретил ваше войско с корзинами, наполненными пищею, и кувшинами — питьем. А вы убили их отцов и старших братьев, связали их детей и младших братьев, разрушили храм предков, перевезли их драгоценные сосуды. Как же это можно так? Во вселенной (империи) все завидовали силе Циского княжества, а теперь, когда территория его удвоилась и гуманное правление в нем не практикуется, это вызовет движение против него всех войск в Поднебесной.

<sup>36</sup> «Словами „вода будет глубже и огонь будет сильнее“ Мэн-цзы хочет сказать князю, что если он будет обращаться с покоренным народом с еще большего жестокостью, чем его прежние владыки, и не введет гуманного правления, то, само собой разумеется, народ также отвернется от него и не будет признавать его власти» (П., с. 34).

<sup>37</sup> «Гэ — небольшое владение в нынешней области Гуйдэ, в провинции Хэнань» (П., с. 35).

<sup>38</sup> Ср.: «Шу цзин», гл. 11/11.

<sup>39</sup> Там же. Ср. весь этот параграф с переводом аналогичного фрагмента текста на с. 304 (ІБ, 5, § 4).

4) Князь, если вы поторопитесь издать приказ о возвращении яньских (пленных) старцев и детей, останóвите перевозку их драгоценных сосудов и — по совету с яньским народом — поставите для него правителя, то, пожалуй, еще можно будет достигнуть приостановления этого движения».

**IB, 12.** 1) Между Цзоу и Лу была ссора, и Му-гун спросил Мэн-цзы, говоря: «Из моих служащих умерло 33 человека, и никто из народа не хотел умереть, защищая их. Если казнить их, то всех не переказнишь, а если не казнить, то ведь они со злорадством смотрели на смерть своих начальников и не спасли их. Как же тут быть?»

2) Мэн-цзы отвечал: «В злополучные годы, в голодные годы, когда старые и немощные из ваших подданных умирали в канавах и рвах и сильные тысячами разбредались в разные стороны — а между тем ваши магазины были полны хлеба и кладовые также наполнены, — никто из ваших чинов не доложил вам об этом. Таким образом, они были небрежны по отношению к народу. Цзэн-цзы сказал: „Остерегайтесь, остерегайтесь! Что исходит от вас, то и возвратится к вам“. Отныне народ поквитался с ними. Государь, не вини его.

3) Если вы будете управлять гуманно, то этот народ будет любить высших и умирать за своих начальников».

**IB, 13.** 1) Тэнский владетель Вэнь обратился с следующим вопросом: «Тэн — маленькое владение, лежащее между княжествами Ци и Чу. Служить ли Ци или Чу?»

2) Мэн-цзы отвечал: «Этот план для меня недостижим; но если вы настаиваете, то у меня есть одно средство: выкопайте ров (вокруг города), возведите стены и охраняйте их с народом, защищайте до смерти, но так, чтобы народ не ушел от вас, — это исполнимо».

**IB, 14.** 1) Тэнский владетель Вэнь обратился к Мэн-цзы с следующей речью: «Цисцы намереваются укрепить Сюэ <Се><sup>40</sup>. Я очень боюсь. Как тут быть?»

2) На это Мэн-цзы отвечал: «В древности, когда князь Тай жил в Бинь<sup>41</sup> и подвергался нападениям северных варваров, то он удалился

<sup>40</sup> «Сюэ — название небольшого владения, лежавшего по соседству с Тэн, которое цисцы, давно уже владевшие им, захотели укрепить, что, конечно, в особенности в то время — время господства насилия и бесправия, не могло не беспокоить тэнского владетеля» (П., с. 37).

Далее это географическое название в наст. изд. изменено на «Се».

<sup>41</sup> «Бинь... название местности — нынешний Сианьфу в Шэньси» (П., с. 37).

оттуда, направился к подошве горы Ци и поселился там. Он взял это место не по выбору, а в силу необходимости.

3) Если вы будете делать добро, то между вашими потомками, без сомнения, найдутся такие, которые будут царствовать. Государь кладет основание и передает царство потомкам, чтобы они могли продолжать дело, но что касается завершения его, то это зависит от Неба. Что можете вы сделать против него? Старайтесь делать добро, и только».

**IB, 15.** 1) Тэнский владетель Вэнь обратился к Мэн-цзы с следующими словами: «Тэн — государство малое. Если я истощу все силы на служение великим государствам (своим соседям), то тогда я не спасусь от них. Как же тут быть?» На это Мэн-цзы отвечал: «В древности, когда князь Тай жил в Бинь и на него стали производить набеги северные варвары, он служил им мехами и шелками, но не мог избавиться от них; служил им с усердием собаки и лошади, но не мог избавиться от них; служил им и дорогими камнями, но также не мог избавиться от них. Тогда, собрав старцев, он обратился к ним с следующей речью: „Предмет желаний северных варваров есть моя земля. Я слышал, что правитель не губит людей из-за того, что служит средством к их пропитанию (из-за земли). Дети мои! Чего вам беспокоиться, что у вас не будет правителя? Я удалюсь отсюда“. Вслед за этим он ушел из Бинь, перевалил через горный хребет Лян, построил город у подошвы горы Ци и поселился в нем. Тогда биньцы сказали: он гуманный человек — нам нельзя терять его. Последовавших за ним была такая масса, которая напоминала толпы, отправляющиеся на ярмарки.

2) Другие говорят, — продолжал Мэн-цзы, — что одна личность не имеет права располагать по своему усмотрению наследственную землю и не должна оставлять ее даже до смерти [т.е. даже если ему грозит смерть].

3) Государь, прошу выбрать одно из двух».

**IB, 16.** 1) Луский князь Пин готов был выйти из дворца, когда его любимец Цзан Цан почтительно сказал ему: «Прежде когда вы выходили, то непременно отдавали приказ чинам о том, куда вы отправляетесь; теперь же экипаж уже запряжен, а чины не знают, куда вы отправляетесь. Смею спросить: куда?» Князь отвечал: «Я хочу посетить Мэн-цзы». «Как? — сказал фаворит. — Вы унижаете себя этим поступком, делая первым визит обыкновенному смертному, потому что, вероятно, считаете его достойным по уму и нравственным качествам? Но ведь такие люди должны быть первыми исполнителями це-

ремоний и долга, а между тем последние похороны (матери) у Мэн-цзы были пышнее первых (отца). Не ездите к нему, государь». «Хорошо», — отвечал князь.

2) Юэчжэн-цзы, представившись князю в аудиенции, сказал ему: «Князь, почему вы не поехали к Мэн Кэ?» — «Кто-то сказал мне, что у Мэн Кэ последние похороны превосходили первые, поэтому я и не поехал к нему». Юэчжэн-цзы сказал: «Как так? То, что вы, князь, разумеете под именем превосходства, вероятно, относится к тому, что в первом случае он действовал, как прилично ученому, а во втором — как подобает значительному человеку, что в первом случае у него было три жертвенных сосуда, а во втором — пять»<sup>42</sup>. «Нет, — отвечал князь, — я разумею превосходство саркофага, гроба, савана и покрывала». — «Это не есть то, что называется излишеством. Это обусловливается разницею между бедностью (в первом случае) и богатством (во втором)».

3) Юэчжэн-цзы, увидев Мэн-цзы, сказал: «Я говорил с князем, и он вследствие этого готов был отправиться к вам, когда один из его фаворитов, Цзан Цан, остановил его, и потому визит князя не состоялся». На это Мэн-цзы сказал: «Движение человека может зависеть от того, что другие заставляют его двигаться, точно так же и остановка может зависеть от препятствий со стороны других; но причина движения и остановки не во власти другого человека. То, что я не удостоился благосклонности от луского князя, зависит от Неба. Как мог сын фамилии Цзан заставить меня не встретить благосклонности со стороны князя?!»

## Глава II

### Гунсунь Чоу

#### Часть А

**II А, 1.** 1) Гунсунь Чоу обратился к Мэн-цзы с следующими словами: «Если бы вы заняли в Циском княжестве важный пост, то можно ли было бы надеяться на повторение подвигов, совершенных Гуань Чжунем и Янь-цзы?»

<sup>42</sup> «По китайскому ритуалу для значительного чиновника полагается пять сосудов с жертвами, а именно: бараном, свиньей, рыбой, сушеным и рубленным мясом, [внутренностями (кишками) домашних животных, желудками домашних животных], а для ученого — три сосуда: с свиньей, рыбой, сушеным и рубленным мясом» (П., с. 39–40). Список дополнен согласно древнекитайским «Образцовым церемониям и правилам благопристойности» («И ли»). Попов мог иметь в виду и другой набор жертвоприношений: баранина, свинина, рыба, птица, вяленая струганина.

2) Мэн-цзы отвечал: «Вы настоящий цисец: знаете только Гуань Чжуна да Янь-цзы.

3) Некто спросил у Цзэн Си: „Кто достойнее — вы или Цзы Лу?“ Цзэн Си с смущением отвечал: „Цзы Лу был уважаем моим дедом“. Неизвестный продолжал: „В таком случае кто достойнее — вы или Гуань Чжун?“ Цзэн Си с сердитым и недовольным видом сказал: „С какой стати ты сравниваешь меня с Гуань Чжуном? Гуань Чжун пользовался таким исключительным доверием государя и управлял государственными делами так долго, а между тем подвиги его так низки. С какой стати сравниваешь меня с этим (негодяем)?“»

4) Мэн-цзы сказал: «Цзэн Си не хотел быть Гуань Чжуном; неужели же вы желаете этого для меня?»

5) Гунсунь Чоу возразил: «При помощи Гуань Чжуна государь его стал во главе других князей; при помощи Янь-цзы государь его сделался славным. Неужели для вас [они] еще недостаточно [хороши, чтобы] быть [сравниваемым с] Гуань Чжуном и Янь-цзы?»

6) Мэн-цзы сказал: «Сделать Ци сюзеренным княжеством так же легко, как перевернуть ладонь».

7) «Если так, — сказал Гунсунь Чоу, — то мое недоумение еще более увеличивается. Вэнь-ван с его добродетелями, проживши 100 лет, и то не распространил своего влияния на вселенную (на весь тогдашний Китай); дело его продолжали У-ван и Чжоу-гун, и только после этого влияние Чжоу распространилось повсюду. Теперь [раз] вы говорите, что императорского достоинства так легко достигнуть, то в таком случае и Вэнь-ван не заслуживает подражания?»

8) Мэн-цзы сказал: «Как можно равняться с Вэнь-ваном? От Чэна до У-дина царствовали шесть-семь достойных и мудрых государей, вселенная долго принадлежала Иньской династии, и благодаря этой продолжительности времени изменения представлялись затруднительными. У-дин принимал удельных князей и владел вселенною, как будто бы поворачивал что-либо на ладони (без труда). Чжоу Синь был отделен от У-дина небольшим промежутком времени, и потому старинные фамилии, завещанные обычаи, просветительное влияние завещанных примеров и доброе правление еще сохранились. Затем были еще Вэй-цзы, Вэй Чжун, княжеский сын Би Гань, Ци-цзы и Цзяо Гэ — все люди талантливые и достойные, которые вместе помогали Чжоу Синю. Благодаря этому он потерял престол только после продолжительного царствования. Не было ни одного аршина земли, который бы не принадлежал ему, и не было (на ней) ни одного человека, который не был бы его подданным. Между тем как Вэнь-ван начал



дело с 100 кв. *ли*, поэтому ему и трудно было сделаться (владыкою Китая).

9) У цисцев есть пословица: „Хотя ты и обладаешь мудростью, но лучше пользоваться обстоятельствами; хотя у тебя есть заступ, но лучше подождать времени (благоприятного для земледельческих работ)“. Что касается настоящего времени, то теперь легко (достигнуть царского достоинства).

10) В цветущие времена династий Ся, Инь и Чжоу территория сюзеренов не превышала 1000 *ли*, и Ци имеет столько же земли, и население его так же густо, как было и у них. Без увеличения территории, без умножения населения стоит только ввести гуманное правление — и будешь царствовать, и никто не будет в состоянии противиться тебе.

11) К тому же непоявление сюзеренного государя никогда не было отдаленнее, чем в настоящее время, и страдания народа от тирании никогда не были так сильны, как теперь. Голодного легко накормить, и жаждущего легко напоить.

12) Конфуций сказал: „Добродетель распространяется быстрее передачи приказаний по станциям“.

13) В настоящее время, если государство, владеющее 10 000 военных колесниц, осуществит гуманное правление, то радость народа будет подобна той, какую испытывает человек, повешенный кверху ногами, когда его отвязжут. Поэтому при половинных, сравнительно с древними людьми, трудах результаты, без сомнения, будут вдвое больше. Но это только верно по отношению к настоящему времени».

**II A, 2.** 1) Гунсунь Чоу спросил: «Если бы вас назначили циским сановником — министром и вы получили бы возможность проводить ваши принципы, хотя [т.е. и если] бы вследствие этого циский владетель стал во главе других князей или сделался сюзеренным государем, [то] это было бы неудивительно. Пред такую великую задачу смущались ли бы вы или нет?» Мэн-цзы отвечал: «Я в 40 лет перестал смущаться»<sup>43</sup>.

2) Гунсунь Чоу сказал: «В таком случае вы далеко превосходите Мэн Бэня». «Это дело нетрудное, — отвечал Мэн-цзы. — Гао-цзы ранее меня перестал волноваться».

3) Гунсунь Чоу спросил: «Есть ли средство для достижения невозмутимости?» «Есть, — отвечал Мэн-цзы. —

4) Бэйгун Ю до такой степени воспитал в себе дух мужества, что не уклонялся от удара, не моргал перед ударом; малейшее унижение от

<sup>43</sup> Ср.: «Лунь юй», II, 4.

других он признавал за публичное наказание; чего не терпел от простолюдина, того не выносил и от владетеля 10 000 колесниц, на убийство которого он смотрел так же, как и на убийство простолюдина; не боялся князей и на брань отвечал тем же.

5) Мэн Шишэ о воспитанном в себе духе храбрости отзывался так: „Я смотрел на поражение так же, как на победу. Двигаться вперед, взвесив силы неприятеля, и вступать в бой, обсудив шансы победы, — это значит бояться неприятеля. Как же я могу быть уверенным в победе? Я могу только не бояться“.

6) Мэн Шишэ подобен Цзэн-цзы, а Бэйгун Ю похож на Цзы Ся. Я не знаю, кто из них храбрее, но Мэн Шишэ держался более существенного.

7) В прежнее время Цзэн-цзы сказал Цзы Сяну: „Вы любите мужество? Я слышал от Учителя (Конфуция) о великом мужестве следующее: если, обратившись к самому себе, я найду, что я не прав, разве я не буду бояться последнего сермяжника? если, обратившись к самому себе, я найду, что я прав, то я пойду против массы“.

8) Мэн Шишэво поддержание духа (*ци*)<sup>44</sup> все-таки не может равняться с Цзэн-цзыевским поддержанием наиболее важного).

9) «Осмелюсь спросить, — сказал Гунсунь Чоу, — могу ли я получить объяснение о вашей невозмутимости духа и о невозмутимости духа Гао-цзы?» Мэн-цзы отвечал: «Гао-цзы говорит: „Чего не понимаешь в слове, того не доискивайся в уме; в случае беспокойства в душе не обращай (за помощью) к духу (*ци*)“». Чтобы в случае беспокойства в душе не обращаться (за помощью) к духу — это еще возможно; но не доискиваться в уме того, чего не понимаешь в слове — это недопустимо. Воля есть командир духа (*ци*)<sup>44</sup>, а дух есть то, что наполняет (одушевляет) телесную природу. Воля есть главнейшее, а

<sup>44</sup> «Значение слова 氣 [*ци*], играющего такую важную роль во всей главе, чрезвычайно трудно поддается точному определению... слово это имеет весьма разнообразное значение: атмосферный воздух, пары, дыхание, эфир, дух, жизненная энергия и, наконец, гнев — всё это будет *ци*. Но в китайской космогонии под именем *ци* разумеется тот соевечный Верховному началу, или *Тай ци*, воздух, от движения которого образовались две силы: *инь* и *ян* — холода и теплоты и затем все сущее. Этот первоначальный воздух проникает и наполняет все сущее, он — душа всех тварей, жизненная энергия, дух жизни, оставляющий их только с прекращением самой жизни. Очищение и возвышение этого духа и возвращение к первобытному совершенству составляют предмет этики, трактующей между прочим и о воспитании духа, т.е. о поддержании его деятельности в должном равновесии. В настоящей главе мы хотя и переводим его словом „дух“, но под ним можно также разуметь жизненную энергию, силу в противоположность материи» (П., с. 47).

дух — второстепенное. Поэтому и сказано: „Поддерживай волю и не насилуй духа“».

10) Гунсунь Чоу заметил: «Коль скоро вы заявляете, что воля есть главное, а дух (*passion nature*) второстепенное, то почему же вы еще говорите: поддерживай волю и не насилуй духа?» Мэн-цзы отвечал: «Когда исключительно действует одна воля, тогда она двигает дух, а когда исключительно действует один дух, то он двигает волю. Теперь представим себе человека спотыкающегося или быстро бегущего — это действие духа, а между тем он приводит в движение волю (*синь*)<sup>45</sup>».

11) «Осмелюсь спросить, — сказал Гунсунь Чоу, — в чем заключается превосходство ваше над Гао-цзы?» Мэн-цзы отвечал: «Я понимаю слово, я умею воспитывать мой необъятный дух».

12) «Смею спросить, — продолжал Чоу, — что разумеется под беспредельным духом?» «Трудно определить его, — отвечал Мэн-цзы. —

13) Этот дух — он чрезвычайно велик и чрезвычайно тверд. Если его воспитывать при помощи прямоты и не портить, то он наполняет все между небом и землею.

14) Этот дух — он сочетается с справедливостью и законом и помогает им; без них он слабеет.

15) Этот дух рождается от постоянного накопления деяний, согласных с справедливостью, а не приобретает посредством единичных порывов ее. Если какой-либо поступок (вследствие его несправедливости) будет неприятен душе, то дух (*ци*) ослабевает. Поэтому я и говорю, что Гао-цзы никогда не понимал справедливости, потому что он считал ее явлением внешним.

16) Необходимо постоянно заниматься делами справедливости, не рассчитывая на результаты; не забывать этой работы, но не помогать (насильственно) росту этого духа (*ци*). Не будем походить на сунца, который, горюя, что его хлебные всходы не вытягиваются, вытянул их. Поспешно возвратившись домой, он сказал своим домашним: сегодня я устал — я помогал хлебным всходам расти. Сын его побежал посмотреть на это и увидел, что все всходы завяли. Мало людей в мире, которые не помогали бы всходам вытягиваться (т.е. не поступали бы с своим духом так же, как сунский житель с своими всходами). Те, которые считают их бесполезными и бросают их, не пропалывают своих всходов. Те, которые помогают им вытягиваться, вырывают [т.е. губят]

<sup>45</sup> См. примеч. 4 на с. 249.

их. Они [т.е. такие люди] не только не приносят плоды [т.е. пользу], но еще вредят им [т.е. делам]».

17) Гунсунь Чоу снова спросил: «Что значит понимать слова?» Мэн-цзы ответил: «Если слова односторонни, то я знаю, что ум омрачен; <если они грязны, то я знаю, что ум запутан>; если они разнуданны, то я знаю, что ум отклонен от истины; если они уклончивы, то я знаю, что ум доведен до крайности. Эти четыре недостатка<sup>46</sup>, рожда-ясь в уме (*синь*), вредят правлению, а проявляясь в правлении, вредят делам. Если снова явится мудрец, то он, без сомнения, присоединится к моим словам».

18) «Цзай Во, Цзы Гун, — продолжал Гунсунь Чоу, — были искусны в речи; Жань Ню, Минь-цзы и Янь Юань были искусны в рассуждениях о добродетели. Конфуций, соединяя в себе то и другое, однако, сказал: „Я не имею способности к слову“. В таком случае вы, учитель, уже святой человек (мудрец)?»

19) <Мэн-цзы сказал:> «Ах, что вы говорите?! Когда Цзы Гун спросил у Конфуция: „Не правда ли, Учитель, вы святой человек (мудрец)?“ — Конфуций отвечал: „Ну, что касается святости, не могу претендовать на нее; но я учусь с ненасытной жадностью и поучаю неутомимо“<sup>47</sup>. На это Цзы Гун сказал: „Учиться с ненасытной жадностью — это мудрость, а поучать неутомимо — это гуманность. Гуманность в соединении с мудростью — да вы, Учитель, конечно, святой человек!“ Если на святость не претендовал сам Конфуций, то что же вы говорите?!»

20) Гунсунь Чоу продолжал: «Я слышал, что Цзы Ся, Цзы Ю, Цзы Чжан — все они обладали одним каким-нибудь качеством, свойственным святому (мудрецу), а Жань Ню, Минь-цзы и Янь Юань — так те обладали всеми качествами, присущими святому, только в малом раз-мере. Позволю себе спросить: на ком бы из них вы остановились (к какому из них вы приравнивали бы себя)?»

21) Мэн-цзы отвечал: «Пока оставим это».

22) Гунсунь Чоу спросил: «Что вы скажете о Бо И и И Ине?» «Я не одинаковых с ними принципов, — был ответ. — Не служить государю, которого не одобряешь; не управлять народом, которого не одобряешь; служить, когда в государстве царит порядок, и удаляться, когда оно

<sup>46</sup> «Собственно слов „эти четыре недостатка“ в самом тексте нет, но они естественным образом вытекают из предыдущей речи и, кроме того, перечисляются толкователями: это омрачение, погрязнение, уклонение от истины и доведение ума до крайности, или поставление его в тупик» (П., с. 49–50).

<sup>47</sup> Ср.: «Лунь юй», VII, 2.

объято смутами, — это принцип Бо И. Служить всякому государю без разбора, управлять всяким народом и служить как в мирное, так и в смутное время — это принцип И Иня. Пригодно служить, так [и] служить; пригодно оставить службу, так оставить ее; пригодно оставаться на службе долго, так оставаться на ней долго; пригодно удалиться из нее поскорее, так и удалиться из нее скорей — это принцип Конфуция. Все они были древние святые люди (мудрецы), и я не в состоянии поступать так. То что я желаю — так это подражать Конфуцию».

23) Гунсунь Чоу сказал: «Бо И и И Инь могут ли быть поставлены с Конфуцием на одну доску?» «Нет, — отвечал Мэн-цзы. — С тех пор как существуют люди, не было другого Конфуция».

24) «В таком случае есть ли между ними какое-нибудь сходство?» «Есть, — ответил Мэн-цзы. — Если бы они были владельцами земли в 100 *ли*, то могли бы заставить князей являться к своему двору и владеть вселенною; но если бы для получения ее потребовалось сделать одну несправедливость или умертвить одного невинного человека, они не сделали бы этого. Вот в чем они сходны».

25) «Осмелюсь спросить: чем они отличаются?» Мэн-цзы ответил: «Цзай Во, Цзы Гун и Ю Жо по их мудрости в состоянии уразуметь учение святого мужа (Конфуция), но они не унизились бы до лести ему. <Цзай Во сказал: „По моему мнению, Учитель (Конфуций) далеко превосходил Яо и Шуня“>».

26) Цзы Гун сказал: „По характеру церемоний мы узнаем характер правления, по характеру музыки мы узнаем характер нравственных качеств (добродетелей). Руководствуясь этим, мы можем по истечении сотни веков оценить действия правителей, и никто из них не ускользнет от нашей проницательности. Но, с тех пор как появились люди, в этом отношении не было человека превосходнее Учителя (Конфуция)“.

27) Ю Жо сказал: „Разве это так только по отношению к людям? Как *цилин* по отношению к животным, феникс по отношению к птицам, гора Тайшань по отношению к холмам и муравьиным кочкам, реки и моря по отношению к лужам суть предметы однородные<sup>48</sup>, так

<sup>48</sup> «*Цилинь* — баснословное животное с телом сайги, коровьим хвостом, волчьей шеей и лошадиными копытами. Изображение его — на одежде у князей. Он считается животным человеколюбивым, потому что не попирает живых тварей, и благовещим, потому что появление его, имеющее место в эпоху всеобщего благоденствия, служит предвестием благознаменательных событий... считается у китайцев царем животных. *Фэнхуан* — баснословная, благовещая птица феникс, которая считается у китайцев главою пернатого царства и птицею благовещею. Она имеет петушью голову, ласточ-

и святые люди (мудрецы) по отношению к остальному человечеству также одного с ним рода; они только выделяются из своего рода, выдаются из толпы. Но, с тех пор как существуют люди, никто (в такой степени не выдавался), как Конфуций”».

**II А, 3.** 1) Мэн-цзы сказал: «Тот, кто, опираясь на силу, принимает на себя личину человеколюбивого, есть тиран, или могущественный князь. Для тирана требуется большое государство. Тот, кто, опираясь на добродетель, осуществляет гуманизм, есть царь (глава империи). Чтобы быть царем, не требуется большого владения. Так, Чэн Тан сделался сюзереном, имея 70 *ли* земли, а Вэнь-ван — имея 100 *ли*.

2) Когда кто-нибудь покоряет людей силою, то они покоряются ему не по сердечному влечению, а по недостатку силы. Когда же кто-нибудь покоряет людей добродетелью, то они душевно рады и искренне подчиняются ему, подобно тому как 70 учеников подчиняются Конфуцию. Сказанное в „Ши цзине“, что „от запада, востока, севера и юга никто не подумает не подчиниться“<sup>49</sup>, служит объяснением этого».

**II А, 4.** 1) Мэн-цзы сказал: «Гуманность приносит с собою славу, а негуманность — позор. Теперь питают отвращение к позору, а между тем продолжают быть негуманными. Это походит на то, когда люди, чувствуя отвращение к сырости, все-таки продолжают жить в низких местах.

2) Если князь ненавидит позор, для него самое лучшее — ценить добродетель и уважать ученых так, чтобы люди достойные (добродетельные) занимали почетные места, люди способные находились на служебных постах; а когда государство будет иметь досуг [т.е. не будет воевать], тогда заняться уяснением принципов правления и уголовного законодательства, — такого князя даже большие государства будут бояться.

3) В „Ши цзине“ сказано: „До наступления пасмурной погоды и дождя я (птичка) собрала кору с тутовых деревьев и оплела ею отверстие в гнездо. Осмелится ли теперь кто-нибудь из людей, находящихся внизу, обидеть меня?“<sup>50</sup> Конфуций сказал: „Сочинивший эти стихи знал принципы правления. Осмелятся ли оскорбить того, кто умеет устроить свое государство?“

4) Теперь, когда в государстве есть свободное время, то им пользуются, чтобы предаваться веселью, праздности и разгулу, и таким образом навлекают на себя беды.

---

кино горло, змеиную шею, журавлиное тело и рыбий хвост и имеет разноцветное оперение. Феникс служит эмблемою императрицы» (II, с. 52–53).

<sup>49</sup> «Ши цзин», III, I, 10.

<sup>50</sup> Там же, I, XV, 2.

<5) Не бывает такого, чтобы беды и счастье не навлекались нами самими на себя.>

6) Мы сами виновники всякого нашего счастья и всех несчастий. Изречение „Ши цзина“: „Постоянно думай о том, чтобы согласоваться с волею Неба, и ты, без сомнения, получишь много счастья“<sup>51</sup> и слова Тай-цзя: „Когда Небо посылает несчастье, то его еще можно избежать, но если мы сами причиняем себе несчастье, то его невозможно избежать“<sup>52</sup> — служат пояснением этого».

**II A, 5.** 1) Мэн-цзы сказал: «Если князь будет уважать людей, достойных по уму и нравственности, давать места способным и выдающиеся люди будут занимать почетное положение, то все ученые в империи обрадуются и пожелают служить при его дворе.

2) Если на рынках будут брать поземельную подать с лавок, но не будут взимать пошлин с товаров или же будут регулировать торговлю без взимания поземельной подати — в таком случае все купцы в империи с радостью пожелают складывать свои товары на рынках такого князя.

3) Если в княжестве на заставах будет производиться досмотр, но не будет взиматься пошлина, то все путешественники со всей империи с удовольствием пожелают ходить по его дорогам.

4) Если земледельцы будут обязаны обрабатывать только казенное поле, а их земли не будут облагаемы податями, то на землях такого князя охотно пожелают заниматься земледелием все земледельцы империи.

5) Если князь не будет взимать с усадеб, не обсаженных шелковицей и коноплей, а также с безземельных особого поземельного оброка, то все население империи с удовольствием пожелает сделаться его народом.

6) Если (князь) действительно сможет исполнить эти пять пунктов, то народ соседних государств будет взирать на него, как на отца и мать. С тех пор как существует человечество, никогда не было того, чтобы тот, кто повел бы детей против своих родителей, мог бы иметь успех. Таким образом, у него не было бы врагов во вселенной, а не имея врагов во вселенной, он был бы наместником Неба<sup>53</sup>. Но никогда не бывало того, чтобы (такой правитель) не достигал царского достоинства».

<sup>51</sup> Там же, III, I, 1.

<sup>52</sup> См.: «Шу цзин», гл. 14/15.

<sup>53</sup> «天吏 天ь ли 'государь' — тот, кто является исполнителем воли Неба, его предрешений, лицо, которое облечено им правом наказывать мятежных, жестоких и беззаконных вассалов» (II., с. 56).

**II A, 6.** 1) Мэн-цзы сказал: «Все люди обладают чувством сострадания.

2) Древние государи обладали сострадательным сердцем, так и правление их было сострадательное (гуманное). Когда при помощи чувства сострадания они осуществляли сострадательное правление, то могли управлять вселенною так же легко, как перевертывать что-нибудь на ладони.

3) Говорят, что все люди обладают чувством сострадания, что можно видеть из следующего: люди, вдруг увидав, что ребенок готов упасть в колодезь, все испытывают чувство испуга и сострадания, и это не потому, что они хотят завязать дружбу с его родителями, не потому, что домогаются похвал от своих соседей и друзей, и не потому, наконец, что для них неприятна дурная репутация.

4) Из этого видно, что не имеющий чувства сострадания — не человек, что не имеющий чувства стыда и отвращения ко злу (в других) — не человек, что не имеющий чувства самоотречения и уступчивости — не человек, не человек и тот, кто лишен способности одобрять и порицать.

5) Чувство сострадания есть начало человеколюбия. Чувство стыда и отвращения (ко злу) есть начало справедливости. Чувство самоотречения и уступчивости есть начало житейских правил. Способность (чувство) одобрения и порицания есть начало мудрости.

6) Эти четыре начала у человека — то же, что четыре конечности тела. Когда люди, имея эти четыре начала, сами говорят, что они не могут развить их, то они самогубители, а кто говорит, что князь его не может развить их, тот губит своего князя.

7) Имеющиеся в нас четыре начала мы должны уметь все их развить и довести до полноты (естественной их меры). Они подобны только что воспламеняющемуся огню, только что пробивающемуся роднику. Если мы доведем их до полноты, то их достаточно будет для защиты всей вселенной; если же не доведем их до полноты, то их не хватит для служения родителям».

**II A, 7.** 1) Мэн-цзы сказал: «Почему делающий стрелы не человеколюбивее выделывающего латы? Первый боится только того, что не поранят человека, а второй боится только того, что поранят его. То же самое следует сказать о волхвах и гробовщиках. Поэтому в выборе ремесла нельзя не быть осторожным<sup>54</sup>.

<sup>54</sup> «О волхвах и гробовщиках толкователи замечают, что первые своими молитвами и заклинаниями доставляют пользу живым, а вторые изготовлением гробов доставляют ее смерти» (П., с. 58).



2) Конфуций сказал: „Гуманность соседей составляет прелесть соседства, и потому как может быть мудрым тот, кто, выбирая место жительства, не поселяется между людьми гуманными?“<sup>55</sup> Гуманность есть самое почетное достоинство, дарованное Небом, и есть спокойное убежище человека. Никто нам не препятствует (быть гуманными), и если, несмотря на это, мы не гуманны, то это значит, что мы не мудры.

3) Негуманный и немудрый, а следовательно, человек без правил и без справедливости есть слуга людей; а быть слугою других и стыдиться служить им — это значит походить на мастера луков, который стыдился бы выделывать их, или на мастера стрел, который стыдился бы выделывать стрелы.

4) Если стыдишься (быть рабом), так лучше будь гуманным<sup>56</sup>.

5) Гуманист подобен стрелку. Стрелок сначала выпрямляется, а потом уже пускает стрелу; выпустив и не попав в цель, он не ропщет на победившего его, а только старается отыскать причину неудачи в самом себе»<sup>57</sup>.

**II A, 8.** 1) Мэн-цзы сказал: «Когда говорили Цзы Лу, что он ошибся, он был рад.

2) Юй когда слышал от кого добрые речи, то кланялся ему.

3) Великий Шунь шел (в этом отношении) далее Юя и Цзы Лу. Он считал добро общим достоянием людей; оставлял свои убеждения, и следовал убеждениям других, и с радостью заимствовал у других то, что считал хорошим.

4) Начиная с того времени, как он занимался хлебопашеством, гончарным делом, рыболовством, и до того времени, когда сделался императором, Шунь только заимствовал от других.

5) Учиться у других делать добро — это значит помогать другим делать его. Поэтому у благородного мужа нет ничего выше, как помогать другим делать добро».

**II A, 9.** 1) Мэн-цзы сказал: «Бо И не хотел служить государю, который был ему не по душе; не хотел иметь общения с тем другом, который

<sup>55</sup> Ср.: «Лунь юй», IV, 1.

<sup>56</sup> «Здесь Мэн-цзы, пользуясь присущим человеку чувством стыда, старается направить его волю к гуманизму» (П., с. 59).

<sup>57</sup> «Этим примером Мэн-цзы хочет сказать, что достижение человеколюбия — как высшего из... качеств, присущих человеку, и объединяющего их в себе — всецело зависит от [самого] человека» (П., с. 59).

был ему не по душе; не хотел находиться при дворе порочного правителя и говорить с дурными людьми. Находиться при дворе дурного правителя и говорить с дурным человеком — это было бы для него то же, что в придворном костюме и придворной шапке сидеть в грязи. Развивая чувство его отвращения ко всему дурному, я думаю, что, если бы ему пришлось стоять с простолудином, у которого шапка наде-та не прямо, он удалился бы от него, задрав голову, как будто бы ему угрожала опасность загрязниться. Поэтому, если бы кто-либо из князей *вслед за [своим] красноречивым письмом прибыл к нему, он не принял бы его, и непринятие его произошло бы от того, что он считал бы зазорным для себя [решение князя?] отправиться к нему.*

2) Люся Хуэй не стыдился дурного князя, не пренебрегал быть малым чиновником. Поступив на службу, не скрывал своих достоинств, непременно проводил свои принципы. Не роптал, когда терял службу; не горевал, когда находился в стесненных обстоятельствах. Поэтому и говорил: „Ты — это ты, а я — это я; хотя бы ты находился подле меня полубнаженный или совершенно голый, как можешь ты опозорить (загрязнить) меня?!“ На этом основании он с довольным видом водил с такими людьми компанию, не теряя своего достоинства. Когда его удерживали, он оставался; и оставался он, будучи удерживаем, потому, что считал зазорным уходить».

3) Мэн-цзы сказал: «Бо И человек был узкий, а Люся Хуэй — небрежный. Благородный муж уклоняется как от узости, так и от небрежности».

## Глава II

### Гунсунь Чоу

#### Часть Б

**II Б, 1.** 1) Мэн-цзы сказал: «Благоприятные условия времени, посылаемые Небом, не стоят выгод, представляемых местностью<sup>58</sup>, а эти последние не стоят человеческого единения (согласия).

2) Городок с внутренней стеною (цитадель) в 3 *ли* (1 1/2 версты) в окружности и с внешнейю в 7 *ли* осажден, но не взят. Для того чтобы окружить и атаковать его, необходимо заручиться от Неба благоприятным временем. Однако то, что он не взят, указывает, что посылаемое Небом благоприятное время не стоит выгод, представляемых землею.

<sup>58</sup> Здесь «разумеются как естественные твердыни в виде неприступных проходов, гор, рек и т.п., так и искусственные — в виде укрепленных городов, обводных каналов, рвов и т.п.» (П., с. 62).

3) Но вот город с высокими стенами, с глубокими обводными каналами, с сильным и отличным вооружением и с большим запасом хлеба — а оставлен людьми, которые удалились из него. Это указывает нам, что выгоды, представляемые местностью, не стоят человеческого согласия.

4) Поэтому и говорится: народ отделяется не границами, снабженными насыпями; государство крепко не естественными преградами, представляемыми горами и горными реками; вселенная (империя) приводится в трепет не качеством вооружения. Тот, кто усвоил (гуманные) принципы, имеет много помощников; утративший же эти принципы имеет их мало. При крайней беспомощности родные возмущаются против государя, а при крайней многопомощи вся вселенная покорна ему. Представьте-ка себе того, кто с покорною ему вселенною нападает на того, против кого возмутились его родные. Поэтому гуманный государь не поднимает оружия, но, если поднимет его, без сомнения, одержит победу».

**II Б, 2. 1)** Мэн-цзы [уже] готов был отправиться к (цискому) князю на аудиенцию, как последний прислал человека с следующим заявлением: «Я (князь) хотел отправиться к вам с визитом, но простудился и не могу выходить на воздух. Завтра утром у меня будет прием. Не знаю, можете ли вы доставить мне удовольствие видеть вас?» Мэн-цзы отвечал посланному: «Я нездоров и не могу отправиться во дворец».

2) На другой день Мэн-цзы отправился для выражения соболезнования к цискому вельможе Дунго; тогда Гунсунь сказал: «Вчера вы по болезни отказались (отправиться во дворец), а сегодня отправляетесь с визитом соболезнования. Пожалуй, что это неловко». Мэн-цзы ответил: «Вчера я был болен, а сегодня выздоровел. Почему же мне не отправиться с выражением соболезнования?»

3) Князь прислал человека осведомиться о здоровье и лекаря. Мэн Чжунцзы<sup>59</sup> отвечал им: «Вчера, когда последовал княжеский приказ, Мэн-цзы был немного нездоров и потому не мог отправиться во дворец. Сегодня ему немного лучше и он поторопился отправиться во дворец. Не знаю, дошел ли он теперь». Вслед за этим он послал несколько человек перехватить Мэн-цзы по дороге и сказать ему: прошу не возвращаться домой, а отправиться во дворец.

4) Мэн-цзы вынужден был отправиться ночевать к Цзин Чоу, который сказал ему: «Дома связь между отцом и сыном, а вне дома — ме-

<sup>59</sup> У Попова: Мэн-Чжун.

жду государем и поданным составляет два великих отношения между людьми. В отношениях между отцом и сыном главным принципом является любовь, между государем и поданным — почтение. Я видел почтение князя к вам, но не видел, каким образом вы выражаете почтение к князю?» Мэн-цзы сказал: «Ах! Что это вы говорите?! Между цисцами нет ни одного человека, который бы говорил с князем о гуманности и справедливости. И это не потому, чтобы они не считали гуманность и справедливость прекрасными; они в душе говорят: стоит ли с таким человеком толковать о гуманности и справедливости?! Вот что. Таким образом, нет непочтения больше этого. Я же не смею излагать перед князем ничего, кроме принципов Яо и Шуня. Из этого следует, что цисцы почитают князя менее меня [т.е. менее, чем я]».

5) Тогда г-н Цзин сказал: «Нет. Это не то, что я разумел. В „Книге церемоний“ сказано: „Когда отец зовет — надобно исполнять безмолвно и моментально; когда князь приказывает позвать — не ожидают, пока заложат экипаж“<sup>60</sup>. Вы положительно имели намерение отправиться во дворец, но, услышав приказ князя, не осуществили этого намерения. По этому правилу — как будто выходит несоответствие».

6) <Мэн-цзы сказал:> «Как можно так объяснять? Цзэн-цзы сказал: „По богатству никто не может сравниться с владениями Цзинь и Чу. Ну, они с своим богатством, а я с своею гуманностью, они с своими титулами, а я с своею справедливостью. Чем же я беднее их?!“ Каким образом это может быть несправедливым, когда Цзэн-цзы говорит об этом? Это указывает, что, вероятно, в этом заключается особый смысл. Во вселенной есть три повсеместно уважаемых предмета: титул, возраст и добродетель. Из них при дворе выше всего знатность, в деревне — возраст, а в содействии по управлению народом, в пропитании и воспитании его — добродетель. Каким же образом тот, кто имеет одно из этих качеств, может небрежно относиться к тому, кто обладает двумя?!<sup>61</sup>

7) Поэтому государь, намеревающийся совершить великие деяния, без сомнения, будет иметь министров, которых он не будет призывать к себе; а если захочет посоветоваться с ними, то будет отправляться к ним. Тот же, кто не питает такого уважения к добродетели и такой любви к их учению, не заслуживает того, чтобы с ним работать.

<sup>60</sup> Ср.: «Ли цзи», гл. 11/13.

<sup>61</sup> Мэн-цзы хочет этим сказать, что цисский князь, обладающий только титулом, но не возрастом и добродетелями, не имеет права небрежно относиться к нему, как к лицу, совмещающему в себе эти два качества» (П., с. 65).

8) Поэтому Чэн Тан сначала учился у И Иня, а потом уже сделал его своим министром; благодаря этому он без труда достиг царской власти. Князь Хуань сначала учился у Гуань Чжуна, а потом сделал его своим министром; благодаря этому он без труда занял первое место между удельными князьями.

9) В настоящее время владения имперских князей равны и доблести их однородны; ни один из них не в состоянии превзойти другого, и это только потому, что они любят делать министрами тех, которых они учат, а не тех, у которых они учились бы.

10) Что касается отношений Чэн Тана к И Иню и князя Хуань к Гуань Чжуну, то они не осмеливались призывать их к себе. Если уже Гуань Чжуна нельзя было призывать, то тем менее — того, кто не является Гуань Чжуном».

**II Б, 3.** 1) Чэнь Чжэнь спросил у Мэн-цзы, говоря: «В прежнее время, когда вы были в Ци, князь послал вам в подарок 2000 *лан*, [но] вы не приняли их; в Сун вам послали 1400 *лан*, и вы приняли их; а в Се вам послали 1000 *лан*, и вы также приняли их. Если прежний отказ был правилен, то в таком случае принятие подарка в последних двух случаях было неправильно; или же: если принятие было правильным, то непринятие было неправильно. Учитель, вам необходимо остановиться на одном из двух».

2) Мэн-цзы сказал: «Во всех случаях было поступлено правильно.

3) В бытность свою в Сун я готовился совершить далекое путешествие, а путешественникам непременно посылают напутственные подарки, и надпись на них гласила: „напутственные подарки“. Почему мне не принять их?

4) В бытность в Се я был настороже, и надпись на подарке князя гласила: „Услышав, что вы настороже, я посылаю вам подарок для приобретения оружия“. Почему мне было не принять его?<sup>62</sup>

5) Что же касается случая в Ци, то на подарке не было указано назначения; а посылать подарки без указания назначения — это значит подкупать того, кому посылают их. Где же видано, чтобы благородного мужа можно было привлечь подкупом?!»

**II Б, 4.** 1) Мэн-цзы, прибыв в город Пинлу (в княжестве Ци), обратился к правителю его с следующей речью: «Если кто из ваших алебард-

---

<sup>62</sup> «Говорят, что будто бы на Мэн-цзы приготавлилось нападение, против которого он принимал меры предосторожности» (II, с. 67).

щиков в один день три раза будет отсутствовать в строю, то вы казните его смертью<sup>63</sup> или нет?» Тот отвечал: «Не дожидаюсь трех раз».

2) «В таком случае, — сказал Мэн-цзы, — вы также много раз манкировали службой. В злополучные и голодные годы слабых и старых из вашего народа, очутившихся в канавах и рвах, и людей цветущего возраста, рассеявшихся по четырем странам, бывает несколько тысяч человек». «Это не мое дело», — отвечал правитель.

3) «Вот человек, который получил от другого коров и баранов, с тем чтобы пасти их для него; он, конечно, должен искать пастбищ с травой. Если поиски его не увенчаются успехом, то должен ли он возратить их хозяину или же стоять и смотреть, как они будутдохнуть?» — «В таком случае (смерть людей) это моя вина», — отвечал правитель.

4) В другой раз Мэн-цзы, представившись князю, сказал ему: «Из градоначальников вашего высочества мне известны пять человек, из которых только Кун Цзюйсинь сознает свою вину» — и объяснил князю, в чем дело. Тогда князь сказал: «Это моя вина».

**II Б, 5.** 1) Мэн-цзы, обратившись к Чи Ва, сказал ему: «То, что вы отказались от места градоначальника в Линцю (город в Ци) и просили о назначении вас министром уголовных дел, кажется, имеет основание, потому что вы получили возможность говорить. В настоящее время прошло уже несколько месяцев (как вы занимаете должность министра), и неужели вы не имели случая говорить?»

2) Чи Ва обратился к князю с советом, который не был принят; тогда он отказался от должности и удалился.

3) Цисцы сказали: «Действия его (Мэн-цзы) по отношению к Чи Ва были хороши; но каковы они были по отношению к самому себе, этого мы не знаем»<sup>64</sup>.

4) Гунду-цзы сказал об этом Мэн-цзы.

5) Мэн-цзы сказал: «Я слышал о том, что если человек, занимающий служебный пост, лишен возможности исполнять свои обязанности, то он оставляет его; удаляется и тот, который, имея обязанность слова, лишен возможности осуществить ее. А так как я не занимаю служебного поста, не несу обязанностей делать представления, то разве я не располагаю полнейшею свободой оставаться или уходить?»

<sup>63</sup> «去 цюй неизвестно почему толкуется китайцами в смысле 殺 ша 'убить, казнить', тогда как его можно было бы и даже должно перевести словами: исключить, удалить со службы» (П., с. 67–68).

<sup>64</sup> «В этом параграфе цисцы издеваются над Мэн-цзы за то, что он не оставляет службы, несмотря на то что его политическое учение игнорируется князем» (П., с. 69).

**II Б, 6.** 1) Мэн-цзы, занимая пост министра в княжестве Ци, отправился для выражения соболезнования в княжество Тэн. В качестве помощника князь послал с ним гэского градоначальника Ван Хуаня. Несмотря на то что он утром и вечером представлялся Мэн-цзы, последний во всю дорогу из Ци в Тэн и обратно ни разу не говорил с ним о деле посольства.

2) По этому случаю Гунсунь Чоу сказал: «Положение циского министра немалое; путь из царства Ци в Тэн не близкий. Как это так, что, совершив путешествие туда и обратно, вы не сказали с Ван Хуанем ни одного слова?» На это Мэн-цзы сказал: «Так как дело выражения соболезнования уже было кем-то устроено, то о чем же мне было говорить с ним?»

**II Б, 7.** 1) Мэн-цзы отправился из Ци в Лу для погребения матери и на обратном пути в Ци остановился в городе Ин. Здесь ученик его Чун Юй позволил себе обратиться к нему с следующими словами: «Не зная о моей непригодности, вы приказали мне озаботиться устройством гроба; так как вы были в суетах, то я не осмелился беспокоить вас; теперь же я хотел позволить себе доложить вам, что дерево, употребленное на гроб, мне кажется чересчур прекрасным».

2) На это Мэн-цзы сказал: «В древности не существовало правил относительно толщины гробов — внутреннего и внешнего. В средней древности внутренние гробы делались в 7 дюймов толщины и внешние — соответственно этому<sup>65</sup>. Так делалось всеми, начиная от императора и до простолюдина, и не для показа только, а для проявления в полной мере их человеческих чувств.

3) Только те, которые не имеют на это право и не имеют средств, не могут доставить себе этого удовольствия; все древние люди, которые имели на это право и имели состояние, пользовались этим. Почему же только один я не мог так сделать?<sup>66</sup>

4) Кроме того, разве человеческому (сыновнему) чувству не доставит удовольствие то, чтобы земля не прикасалась к телу покойника?!

---

<sup>65</sup> «Китайцы разделяют свою древнюю историю на три периода: глубокую древность — времена Фу-си (за 30 столетий до Р.Х.), среднюю древность — начало Чжоуской династии (за 11 веков до Р.Х.) и последнюю древность — времена Конфуция (за 5 веков до н.э.)» (П., с. 71). Приводимые Поповым даты условны.

<sup>66</sup> «Некоторые полагают, что косвенный упрек Мэн-цзы со стороны ученика его, гробовщика Чун Юя, в приготвлении для матери его слишком роскошного гроба сделан был под влиянием распространенного в то время учения известного альтруиста Мо Ди, проповедовавшего всеобщую любовь и умеренность в удовлетворении своих потребностей» (П., с. 71).

5) Я также слышал, что человеколюбивый и проникнутый сыновней почтительностью муж ради мира<sup>67</sup> (других) [т.е. ради других людей] не будет скаредным по отношению к своим родителям».

**И Б, 8.** 1) Шэнь Тун спросил частным образом у Мэн-цзы: «Можно ли пойти войною против царства Янь?» Мэн-цзы отвечал: «Можно. Цзы Куай не имел права отдавать Янь другому человеку, а Цзы Чжи не имел права принимать его от Цзы Куая. Представим себе, что здесь есть чиновник, который нравится вам, и вы, не объявив князю, частным образом отдали бы ему свое жалованье и титул, а он также без княжеского приказа, частным образом принял бы их от вас. Возможно ли это? И какая будет разница между этим и случаем с Янь?»

2) Когда цисцы побили яньцев, то некто сказал Мэн-цзы: «Правда ли, что вы советовали Ци идти войною против Янь?» — «Нет. Шэнь Тун спросил меня: можно ли идти войною против Янь? Я отвечал: да, можно. И они (т.е. цисцы) в самом деле отправились против яньцев войною. Если бы он спросил меня, кто может идти против них войною (т.е. наказать их), то я ответил бы ему: сюзеренный государь — тот может покарать их. Предположим, что перед нами убийца и кто-нибудь спросит меня: можно ли казнить этого человека? Я отвечу: можно. Если он спросит: кто может казнить его? Я отвечу: его может казнить министр уголовных дел. В данном случае одно Янь шло войною против другого Янь; с какой стати я мог бы советовать это?»

**И Б, 9.** 1) Яньцы возмутились. Тогда князь сказал: «Мне очень советно пред Мэн-цзы».

2) На это Чэнь Цзя сказал: «Не беспокойтесь, князь. Кого вы сами, князь, считаете более человеколюбивым и умным: себя или же Чжоу-гуна?» — «О! Что ты говоришь?» — «Чжоу-гун, — сказал Чэнь Цзя, — послал Гуань Шу для наблюдения за Инь, но он с иньским князем У Гэном возмутился. Если Чжоу-гун отправил Гуань Шу, зная, что случится, то это было негуманно; если он отправил его, не зная, что случится, то это было неразумно. Если Чжоу-гун не был вполне гуманен и мудр, то тем более это возможно для вас, князь. Я прошу дозволить мне повидаться с Мэн-цзы, чтобы освободить вас от этого чувства стыда».

3) Чэнь Цзя, увидевшись с Мэн-цзы, спросил его: «Что за человек был Чжоу-гун?» Мэн-цзы отвечал: «Древний мудрец». «Правда ли, — продолжал Чэнь Цзя, — что он посылал Гуань Шу для наблюдения за

<sup>67</sup> Здесь «мир» имеет значение «вселенная».



Инь (княжество) и Гуань Шу, воспользовавшись иньским владельцем, возмутился?» «Правда», — отвечал Мэн-цзы. Тот продолжал: «Знал ли Чжоу-гун, что Гуань Шу возмутится, и все-таки послал его?» «Не знал», — отвечал Мэн-цзы. «А если так, то значит и мудрецы ошибаются», — продолжал Чэнь Цзя. «Чжоу-гун, — заметил Мэн-цзы, — был младший брат, а Гуань Шу — старший. Не была ли ошибка Чжоу-гуна законною (оправдываемою)?»

4) К тому же древние благородные мужи если ошибались, то исправляли свои ошибки, тогда как современные благородные мужи когда ошибаются, то делаются послушными рабами их. Ошибки древних благородных мужей подобны солнечным и лунным затмениям: все их видят, а когда они исправят их, то все взирают на них с уважением. Современные же благородные мужи не ограничиваются только тем, что покорно следуют за ними, но, следуя за ними, еще придумывают для них извинения».

**II Б, 10.** 1) Мэн-цзы оставил службу и стал готовиться к отъезду.

2) Князь отправился к Мэн-цзы и, увидевшись с ним, сказал ему: «Несколько дней тому назад я хотел видеть вас, но не мог исполнить этого. Потом мне удалось быть подле вас, и весь двор был весьма рад. Теперь вы еще бросаете меня и возвращаетесь к себе. Неизвестно, можно ли будет потом снова увидеться с вами?» Мэн-цзы отвечал: «О будущем свидании я не смею просить, хотя для меня оно, всеконечно [т.е. несомненно, безусловно], желательно».

3) В другое время князь, обратившись к Ши-цзы, сказал ему: «Я хотел бы в моем государстве дать Мэн-цзы дом и выдать на содержание учеников его 10 000 *чжун*ов (мера сыпучих тел) хлеба, для того чтобы чины и народ моего государства чтили его и подражали ему. Почему бы тебе не сказать ему об этом от меня?»

4) Ши-цзы обратился к Чэнь-цзы, чтобы он сказал об этом Мэн-цзы. Чэнь-цзы передал слова Ши-цзы Мэн-цзы.

5) Мэн-цзы на это сказал следующее: «Правда [т.е. все это так]. Но как Ши-цзы знать, что это невозможно? Положим, что я хотел бы разбогатеть, то, отказавшись прежде всего от 100 000 и приняв теперь 10 000, показал ли бы я этим, что желаю разбогатеть?»<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> «Желая дать Ши-цзы понять, что он оставляет Ци не почему-либо другому, а потому что его политические принципы не были здесь приняты, Мэн-цзы указывает ему на то, что им в принятом им решении не руководит желание разбогатеть, к чему он имел уже случай, а нечто другое» (П., с. 75).

б) Цзисунь сказал: „Странный человек был Цзышу И. Добился сам участия в управлении, потом отказали ему; ну и покончил бы на этом, а он провел своего сына или младшего брата в министры. Кто ж из людей не хочет также быть богатым и знатным, но только он один в вопросе о богатстве и знатности, руководимый чувством корысти, старался занять исключительное положение (т.е. монополизировать их)“.

7) Древние торговцы меняли то, что у них было, на то, чего у них не было, и чиновники только разбирали их споры. Но вот появился на рынке один низкий человек, который старался отыскать курган и взобраться на него, чтобы оттуда смотреть направо и налево и улавливать в свои сети барыши рынка. Все считали его низким человеком и поэтому начали облагать (его товары) пошлиной. Обложение купцов пошлиной началось с этого низкого человека».

**И Б, 11.** 1) Мэн-цзы, отправившись из Ци, ночевал в Чжоу.

2) Здесь был один человек, хотевший ради князя задержать путешественника; он сел и заговорил. Мэн-цзы не отвечал ему и, склонившись к столу, лежал.

3) Тогда гость с неудовольствием сказал: «Я провел ночь в посте и после этого осмелился заговорить с вами, а вы лежите и не слушаете меня. Позвольте мне откланяться и не дерзать на новое свидание с вами». Тогда Мэн-цзы сказал: «Садитесь, и я объясню вам, в чем дело. В прежнее время если бы луский князь Му<sup>69</sup> не имел человека подле Цзы Сы, то он не мог бы доставить ему <Цзы Сы> спокойствие (и оставить его). Если бы Се Лю и Шэнь Сян не имели человека подле князя Му, то они не могли бы оставаться (в Лу)»<sup>70</sup>.

4) «Вы заботились обо мне, — продолжал Мэн-цзы, — но не так, как (в древности заботились) о Цзы Сы. Таким образом, вы порвали со мною или я порвал с вами?»

**И Б, 12.** 1) Когда Мэн-цзы удалился из Ци, Инь Ши в разговоре с одним человеком сказал: «Если Мэн-цзы не знал, что циского князя нельзя считать за Чэн Тана или У-вана, то это с его стороны было непониманием, если же он знал, что это невозможно, и, несмотря на это, прибыл в царство Ци, то это значит, что он искал милостей князя. Он прибыл издалека, чтобы представиться князю, и, не встретив с его

<sup>69</sup> У Попова: Мю.

<sup>70</sup> «В своем ответе Мэн-цзы хотел объяснить, каким образом следует поступать в тех случаях, когда желают оставить кого-либо у себя или остаться у кого-либо. Для этого необходимо, чтобы сам князь любил достойных людей и, кроме того, чтобы у него были министры, которые бы желали иметь достойных людей» (П., с. 76).

стороны благосклонности к себе, удалился. Но что мне не нравится, так то, что он выехал из Чжоу, проведя в нем трое суток. Что за медленность такая!»

2) Гао, ученик Мэн-цзы, сообщил ему об этом.

3) По этому поводу Мэн-цзы сказал: «Где Инь Ши знать меня! Что я пришел издалека представиться князю, это было мое желание, а не встретить расположения и потому удалиться — неужели это было мое желание?! Я был вынужден сделать это.

4) Я выехал из Чжоу<sup>71</sup>, проведя там трое суток, и находил в своей душе, что отправился еще скоро. Быть может, князь изменил бы (свой взгляд), а если бы он изменил его, то, без сомнения, вернул бы меня.

5) Когда я выехал из Чжоу, князь не послал за мною вдогонку — тогда только я свободно возымел желание возвратиться. Хотя так и было со мною, но неужели я мог бросить князя?! Князь вполне годен, чтобы делать добро; и если бы он воспользовался мною, то это послужило бы не только для блага одного циского города, но для всеобщего блага населения империи. Авось, князь исправится; я постоянно питаю на это надежду.

6) Неужели я похож на этих мелких людишек, которые, когда увещания, обращенные ими к князю, не приняты, удаляются с гневом, написанным на их лицах, и останавливаются на ночлег после форсированного путешествия целого дня?!»

7) Услышав об этом, Инь Ши сказал: «Я действительно ничтожный человек».

**II Б, 13.** 1) Когда Мэн-цзы удалился из Ци, то Чун Юй в дороге спросил его: «У вас, кажется, недовольный вид? А между тем я когда-то слышал от вас, что благородный муж не ропщет против Неба и не винит людей»<sup>72</sup>.

2) «То было одно время, а это другое», — отвечал Мэн-цзы.

3) «Чрез каждые 500 лет непременно появляется истинный, гуманный государь, и в течение этого периода бывают люди, прославившиеся в свою эпоху.

4) От Чжоуской династии и до настоящего времени прошло более 700 лет. Если судить по счету, то указанная дата прошла; но, судя по настоящему времени, можно рассчитывать на появление таких людей.

5) Но, видно, Небо не желает умиротворения Китая; если бы оно желало этого, то в настоящую эпоху кто, кроме меня, мог бы совершить это? К чему послужило бы мое неудовольствие?»

<sup>71</sup> Чжоу — город в княжестве Ци.

<sup>72</sup> Ср.: «Лунь юй», XIV, 35.

**II Б, 14.** 1) Удалившись из Ци, Мэн-цзы поселился в местности Сю. Здесь Гунсунь Чоу спросил его: «Занимать служебный пост и не получать жалованья — это древний порядок?»

2) Мэн-цзы отвечал: «Нет. Когда я представился князю в Чун, то по выходе от него у меня появилось намерение уехать. Не желая изменить намерение, я отказался от получения жалованья.

3) Потом пришел приказ о сборе войск, и мне невозможно было просить о выезде. Долго оставаться в Ци не было моим намерением».

### Глава III

#### Тэн Вэнь-гун

##### Часть А

**III А, 1.** 1) Тэнский князь Вэнь, будучи наследником престола и отправляясь в царство Чу поездом через Сун, виделся там с Мэн-цзы.

2) Мэн-цзы толковал ему о доброте человеческой природы и в разговоре непременно восхвалял Яо и Шуня<sup>73</sup>.

3) По возвращении наследника из царства Чу, когда он снова увиделся с Мэн-цзы, последний сказал ему: «Князь, вы сомневаетесь в моих словах? Путь существует только один.

4) Чэн Гань, обратившись к дискому князю Цзину, сказал ему: „Они мужи, и я муж. Чего же мне их бояться?“ На это Янь Юань сказал: „Что за человек был Шунь? Что за человек я? Но человек деятельный также может быть таким же, каким был он (Шунь)“. Гунмин И сказал: „Вэнь-ван мой учитель. Неужели же Чжоу-гун может обмануть меня?“<sup>74</sup>

<sup>73</sup> «Заслуга Мэн-цзы по отношению к конфуцианству, по мнению сунского философа Чэн-цзы, заключается в том, что он развил и уяснил учение о совершенной доброте природы, дарованной Небом человеку, которая с обнаружением страстей, смотря по направлению их в добрую или дурную сторону, приобретает добрый или дурной характер. Люди, подобные Яо и Шуню, восхваляются Мэн-цзы, потому что они сохранили дарованную им Небом добрую природу в неприкосновенной целостности и потому что они и без учения обладали всеми нравственными и умственными совершенствами. Для других же людей, которые под влиянием страстей потемнили и извратили первоначальную добрую природу, чтобы возвратить ее, необходимо неуклонное наблюдение за своим внутренним миром и постоянное самоусовершенствование» (П., с. 79).

<sup>74</sup> «Фраза „Вэнь-ван мой учитель (образец)“, говорят, принадлежит сыну его, знаменитому строителю Чжоуского дома — Чжоу-гуну, авторитетом которого желает прикрыться Гунмин И. Весь этот короткий разговор имеет целью уяснить и подтвердить мысль Мэн-цзы, что путь усовершенствования человеком своей природы и возвращение ей первобытной чистоты — один: это самодеятельность [т.е. действие от/из себя]. При этом условия ни для кого не закрыты: двери сделаться таким же мудрым и святым, каким был император Шунь» (П., с. 80).

5) Теперь Тэнское княжество в общей сложности занимает только 50 *ли* и при всем этом может сделаться хорошим государством. В „Шу цзинь“ сказано: „Если лекарство не произведет расстройства в организме, то болезнь не излечится“<sup>75</sup>.

**III A, 2.** 1) По кончине тэнского князя Дина наследник его, обратившись к Жань Ю, сказал: «Когда-то Мэн-цзы имел со мною разговор в царстве Сун, которого я до сих пор не забыл. Теперь, по несчастию, меня постигло великое горе. Я хочу послать вас справиться у Мэн-цзы, а потом уже приступить к исполнению печального обряда».

2) Жань Ю отправился в Цзоу и обратился с вопросами к Мэн-цзы, который сказал ему: «Прекрасно. В отдании последнего долга родителям, без сомнения, мы сами должны исполнить все возможное. Цзэн-цзы сказал: „При жизни родителей следует служить им согласно с обрядами, по смерти их следует хоронить их согласно с обрядами и приносить им жертвы по обрядам“ — вот это называется сыновнею почтительностью. Обрядов, соблюдаемых князьями, я не изучал, хотя и слыхая, что трехлетний траур, платье с подрубленным подолом из грубого холста и пища из кашицы при Трех династиях<sup>76</sup> были общи для всех, начиная от императоров и кончая простолюдинами».

3) Когда Жань Ю, возвратившись из командировки, доложил об исполнении поручения, то князь решил установить трехгодичный траур. Но старшие родственники князя и чины не хотели этого и сказали: «Этого не делали прежние государи нашего старшего, родового княжества Лу, не делали этого также и наши государи, поэтому и вам нельзя поступать вопреки обычаю. К тому же в „Мемуарах“<sup>77</sup> сказано: „Относительно траура и жертвоприношений следует сообразоваться с предками“. Таким образом, у нас есть предание».

4) Князь сказал Жань Ю: «Я в прежнее время не учился и любил заниматься наездничеством и фехтованием. Теперь мои старшие родственники и чины недовольны мною, и я опасюсь, что не в состоянии буду исполнить мой долг по отношению к великому делу. Вы спроси-

Попов одним из первых среди переводчиков «Мэн-цзы» правильно понял логическую связь между учениями Конфуция и Мэн-цзы, который развивает одно из основных положений Учителя — *кэ цзи* (сумей преодолеть себя), нацеленное на становление личности.

<sup>75</sup> Ср.: «Шу цзинь», гл. 17/21.

<sup>76</sup> См. примеч. 125 на с. 313.

<sup>77</sup> По мнению Попова (с. 81), «под именем *志 чи* разумеются какие-то неизвестные мемуары».

те для меня Мэн-цзы». Жань Ю снова отправился в Цзоу и спросил Мэн-цзы, который отвечал ему следующее: «Хорошо. Но ему не следует обращаться с этим к другим. Конфуций сказал: „Когда умирает князь, то в государственных делах слушаются приказаний главного министра<sup>78</sup>, а наследник престола ест кашицу и с лицом, весьма темным, занимает свое место и плачет“. В этом случае никто из высших и низших чинов не осмелится не выражать скорби, потому что князь первым подал пример. Что нравится высшим, без сомнения, в высокой степени нравится низшим. По своей силе высшие люди — это ветер, а низшие — это трава. Трава, когда по ней гуляет ветер, непременно наклоняется. Настоящее дело зависит от наследника».

5) Когда Жань Ю, возвратившись, отдал отчет об исполнении поручения, то князь сказал: «Да. Это действительно зависит от меня». Пять месяцев он прожил в хижине, не издавая никаких указов и приказаний. Тогда все чины и родовичи сказали: «О нем можно сказать, что он знает (обряды)». Когда же настало время погребения, народ пришел со всех концов княжества. При виде скорби, изображенной на лице князя, и его горьких слез люди, прибывшие с выражением соболезнования, почувствовали в душе радость<sup>79</sup>.

**III A, 3.** 1) Тэнский князь Вэнь спросил об управлении государством.

2) Мэн-цзы сказал: «Земледельческими работами нельзя медлить. В „Книге Стихотворений“ сказано: „Днем вы отправляйтесь за пыреем, а ночью сучите веревки. Торопитесь построить дом, а затем начнем сеять хлеб“<sup>80</sup>.

3) Принцип жизни народа состоит в следующем: если он имеет недвижимое имущество или постоянное занятие, то будет иметь постоянство (нравственную устойчивость); нет у него недвижимого имущества или занятия — не будет у него и постоянства. Без постоянства же он делается распушенным и развратным и способным на все. Когда кто-нибудь таким образом впадает в преступление и [когда] после этого преследовать и наказывать его — это будет значить: ловить народ в сети. Где это видано, чтобы при гуманном правителе могла происходить ловля людей в сети (закона)?!

<sup>78</sup> Ср.: «Лунь юй», XIV, 40.

<sup>79</sup> «По древним обрядам, прах вассальных князей предавался земле по прошествии пяти месяцев со дня смерти, в течение которых управление государственными делами переходило к главному министру, а наследник престола обязан был во все время жить со всевозможными лишениями в хижине у ворот кладбища. Князю Вэнь принадлежит честь восстановления этого забытого обычая» (II, с. 82–83).

<sup>80</sup> «Ши цзин», I, XV, 1.

4) Поэтому добродетельный правитель непременно внимателен, бережлив, вежлив с низшими и взимает с народа (налоги) в определенных границах.

5) Ян Ху сказал: „Кто стремится быть богатым — не может быть человеколюбивым. Кто стремится быть человеколюбивым — не может быть богатым“.

6) При императоре Сяской династии (Юй) установлен надел в 50 (*му*) и податной налог, при династии Инь — в 70 *му* и барщина, при Чжоу — 100 *му* и десятина. В сущности, во всех этих трех случаях уплачивалась десятина. Чэ — это обработка полей общими силами и разделение сбора по числу мужчин, а *чжу* — это взаимопомощь.

7) Лун-цзы говорит: „В земельном устройстве нет лучше системы помощи (или барщины) и нет хуже системы податного налога“. При этой последней системе за норму подати принималась средняя величина из сложности [т.е. сложения] нескольких лет. В урожайные годы, когда бывает масса хлеба и когда было бы неотяготительно взимать с народа больше, с него (по этой системе) берут мало; а в злополучные годы, когда урожай не оплачивает удобрения, подать берется полностью. Когда же родители народа (чиновники) доводят его до того, что он смотрит на них с ненавистью, и трудами целого года не в состоянии прокормить своих родителей, и для пополнения недостатков прибегает еще к займам, когда его доводят до того, что старики и дети находят смерть в канавах и рвах, — где же тут эти родители народа?!

8) Что касается системы наследственного жалования, то оно положительно практикуется в княжестве Тэн.

9) В „Книге Стихотворений“ сказано: „Да снизойдет дождь на казенное поле, а потом на мое частное!“<sup>81</sup> Только при системе помощи (или барщины) существовало казенное поле. Из этого (из вышеприведенных стихов) видно, что система помощи существовала также и при Чжоуской династии.

10) Учреждены были для обучения народа институты *сян*, *сюй*, *сюэ*, *сяо*: *сян* — для питания (престарелых людей), *сяо* — для образования и *сюй* — для стрельбы из лука. При династии Ся употреблялось название *сяо*, при Инь — *сюй* и при Чжоу — *сян*. Что же касается *сюэ* (государственных училищ), то оно было общим названием при Трех династиях. Все эти институты имели целью уяснение законов, определяющих человеческие отношения<sup>82</sup>. Когда законы человеческих от-

<sup>81</sup> Там же, II, VI, 8.

<sup>82</sup> Переводчик к этому дает следующий комментарий: «Под *лу* понимаются пять видов общественных и социальных отношений, на которых зиждется весь строй жизни

ношений будут уяснены в высших сферах, то внизу, среди народа, будет царить любовь.

11) Если появится истинно гуманный государь, то он, конечно, придет и будет брать пример с вас. Таким образом, вы явитесь учителем для государя.

12) В „Книге Стихотворений“ сказано: „Чжоу хотя и старинное владение, но небесное определение одному из князей его на царственное достоинство над всем Китаем есть явление новое“<sup>83</sup>. Речь идет о Вэнь-ване. Вы также можете обновить ваше государство, если будете энергично исполнять (то, что сказано выше)».

13) Князь послал Би Чжэня к Мэн-цзы, чтобы расспросить его о системе разделения земли на квадратные площади из девяти участков. Мэн-цзы сказал: «Так как ваш князь, намереваясь осуществить гуманное правление, избрал для этого вас, то вам необходимо приложить старание. Что касается гуманного правления, то его необходимо начинать с размежевания. Если межи не будут установлены правильно, то и квадраты будут неравномерные, и вследствие этого подати и жалованье не будут равны. По этой причине жестокие правители и бесчестные министры, конечно, не заботятся о размежевании. Коль скоро межи определены правильно, то разделение полей и определение жалованья может быть установлено сидя на месте (т.е. без малейшего затруднения).

14) Хотя территория Тэнского княжества и маленькая, но на ней, конечно, есть и благородные люди, и мужики. Без благородных людей некому управлять мужиками, и без мужиков некому кормить благородных людей.

15) Я просил бы, чтобы для земель, лежащих за предместьями столицы, была введена система разделения земли на девять квадратных участков с возделыванием среднего из них в пользу казны общими силами владельцев восьми остальных участков, а в пределах предместий столицы (простирающихся на 100 *ли* в каждую сторону) — облагать земледельцев десятиною, которую они вносили бы сами.

16) Каждый из чинов, начиная от самого высшего и оканчивая низшим, должен иметь священное поле в 50 *му*<sup>84</sup>.

17) Крестьянским подросткам мужеского пола отводить по 25 *му*.

---

Китай. Эти отношения суть следующие: долг между государем и чиновниками, любовь между родителями и детьми, различие между мужем и женою, порядок между старшими и младшими и искренность между друзьями» (П., с. 86).

<sup>83</sup> «Ши цзин», III, I, 1.

<sup>84</sup> «圭田 *гуй тянь* — священное поле, продукты с которого предназначались для жертвоприношений» (П., с. 88).



18) Пусть умершие и переселяющиеся не выходят за пределы волости; [пусть] на волостных землях принадлежащие к одному колодцу (т.е. к одному участку земли в девять квадратов) как дома, так и вне дома дружески общаются между собою, помогают друг другу в дозоре и охране и поддерживают друг друга в болезнях — тогда народ будет жить в любви и согласии.

19) 1 кв. *ли* составлял один колодец, который заключал в себе 900 *му* земли; из девяти участков средний был казенный, а восемь семейств, имея для себя по 100 *му*, общими силами обрабатывали его, и только по окончании казенной работы они могли приниматься за свою частную <...> [что отличало] мужиков от благородных.

20) Вот в общих чертах эта система. Что же касается улучшения ее, то это будет зависеть от князя и от вас».

**III А, 4.** 1) Некто Сюй Син, выдававший, что он передает слова Шэньнуна, пришел из княжества Чу в Тэн и, подойдя к княжеским воротам, обратился к князю Вэнь с следующей речью: «Я человек из далеких стран; услышав, что вы, князь, вводите гуманное правление, желал бы получить какое-нибудь жилье и сделаться вашим крестьянином». Вэнь-гун дал ему место. С ним было несколько десятков учеников, все они были одеты в сермяги и для снискания пропитания плели лапти и рогожки.

2) Чэнь Сян, ученик Чэнь Ляна, с младшим братом своим Сином — с сохами за плечами — пришел из Сун в Тэн и сказал: «Я слышал, что вы, ваше высочество, вводите у себя правление мудрых людей, что вы и сами мудрый человек, и потому я желал бы быть вашим подданным».

3) Чэнь Сян, увидев Сюй Сина, весьма обрадовался и, совершенно забросив свое учение, стал учиться у него. Чэнь Сян, увидевшись с Мэн-цзы, передал ему следующие слова Сюй Сина: «Тэнский князь действительно достойный государь; но, однако, он не слышал истинного учения о том, что достойные государи должны наряду с народом заниматься земледелием и питаться (от трудов своих), должны сами себе готовить обед и ужин и вместе с тем управлять государством. А между тем у него есть хлебные магазины и разные кладовые — значит, он угнетает народ для собственного пропитания. Как же можно назвать его достойным государем?!»

4) На это Мэн-цзы сказал: «Почтенный Сюй, конечно, сам сеет хлеб и ест его?» «Да», — был ответ. «Почтенный Сюй, конечно, сам тклет полотно и затем готовит для себя платье?» «Нет, — был ответ. — Он одевается в сермягу». «Почтенный Сюй носит шапку?» — «Конечно». — «Какую шапку?» — «Простую». — «Сам он делает ее?» — «Нет, выменивает на хлеб». — «Отчего же он сам не

делает ее?» — «Потому что это отозвалось бы вредно на земледелии». — «Для приготовления пищи он употребляет котлы и горшки и пашет железными инструментами?» — «Конечно». — «Собственного приготовления?» — «Нет, он выменивает их на хлеб».

5) Тогда Мэн-цзы сказал: «Выменивание инструментов на хлеб не составляет угнетения для гончаров и кузнецов. Каким же образом гончары и кузнецы, которые также выменивают хлеб на свои произведения, могут быть угнетателями для земледельцев? Затем, почему почтенный Сюй не изображает из себя гончара и кузнеца и не снабжается всем нужным из своего дома? Зачем он то и дело прибегает к обмену с ремесленниками? Отчего почтенный Сюй не боится беспокойства?» Чэнь Сян отвечал: «Ремёсла никоим образом не могут быть совмещены с земледелием».

6) На это Мэн-цзы сказал: «В таком случае, значит, одно только управление империей может быть совмещено с земледелием? У великих людей есть свои дела, а у малых — свои. Притом требовать, чтобы каждый человек сам готовил для себя все то, что готовится для него всевозможными ремесленниками, — это повело бы к тому, что весь народ сновал бы без отдыха. Поэтому и говорится, что „одни работают умом, а другие — мускулами (силоу); работающие умом управляют людьми, а работающие мускулами управляются людьми; управляемые кормят других, а управляющие кормятся от других“ — это всеобщий закон справедливости.

7) В эпоху Яо (за 2357 лет до Р.Хр.), когда вселенная не была еще устроена, потоп в буйном течении разлился по всему лицу Земли, растительность отличалась безграничною роскошью, зверья и птиц была масса, хлеба не возделывались, звери и птицы теснили людей, дорожки от копыт первых и следов последних перекрещивались по Китаю, — только один Яо, скорбя об этом, выдвинул Шуня, который принялся за водворение порядка. Со своей стороны, Шунь поручил И заведование огнем, который, пустив пал [т.е. устроив пожар] по горам и болотам, выжег растительность; тогда птицы и звери разбежались. Юй прочистил девять рек и реки Цзи и Та, направив их в море; устранил преграды на реках Жу и Хань, а также на реках Хуай и Сы, направив их в Янцзыцзян<sup>85</sup>. После этого Китай получил возможность кормиться. В то время Юй восемь лет находился в отсутствии и, проходя трижды мимо ворот своего дома, не вошел в них. Мог ли он заниматься земледелием, хотя бы и желал этого?

<sup>85</sup> «О реках Жу, Хань, Хуай и Сы сказано, что Юй направил их в Янцзыцзян, тогда как в действительности только один Ханьцзян впадает в Янцзыцзян» (П., с. 92).

8) Хоу Цзи научил народ посеву, уборке и возделыванию пяти видов хлебных растений. Когда хлеба созревали, то народ имел пропитание. Люди имеют нравственные основы, и если они, сытно кушая, тепло одеваясь и живя в покое, не будут обучаемы, то приблизятся к животным. В заботливости об этом мудрец (Шунь) назначил Се<sup>86</sup> министром просвещения для преподавания людям законов человеческих отношений: любви между отцом и сыном, справедливости между государем и чинами, различию в обязанностях между супругами, порядку между старшими и младшими и искренности между друзьями. Фансюнь сказал: „Поощряй его (народ), ласкай, исправляй, направляй на путь, помогай ему, окрыляй, чтобы он сам снова приобрел (свою добрую природу); затем еще помогай и благодетельствуй ему“. При такой заботливости мудрых правителей о народе может ли быть у них досуг для занятий земледельческим трудом?

9) Забота Яо заключалась в том, что он не достанет [такого, как] Шуня (в качестве помощника); забота Шуня заключалась в том, что он не достанет Юя и Гао Яо. Тот же, чья забота заключается в том, что 100 му земли останутся невозделанными, есть земледелец.

10) Уделять другим из своих достатков называется милосердием. Учить людей добру называется преданностью. Приобретение же достойных людей для государства называется человеколюбием. Поэтому отдать государство другому легко, а отыскать для него людей [достойных] трудно.

11) Конфуций сказал: „Велик Яо как государь! Только одно Небо велико, и только один Яо подражал ему. Как велик был он! Народ не в состоянии был выразить этого. Какой совершенный государь был Шунь! Какой возвышенный был он! Он имел империю и не находил в этом удовольствия“<sup>87</sup>. При управлении государством разве у Яо и Шуня не было предметов для приложения их ума?! Но только они не прилагали его к возделыванию земли.

12) Я слышал об изменении варваров под влиянием Китая, но не слышал об изменении его инородцами. Чэнь Лян был чуский уроженец. Любя учение Чжоу-гуна и Чжунни, он прибыл на север для изучения их в Срединном царстве [т.е. в Китае]. Между северными учеными едва ли кто мог превзойти его. Он, что называется, был выдающийся ученый. Вы с вашим братом (Чэнь Синь) сопутствовали Чэнь Ляну несколько десятков лет, а умер он — и вы тотчас же изменили ему.

<sup>86</sup> У Попова: Ци.

<sup>87</sup> Ср.: «Лунь юй», VIII, 19.

13) По истечении трех лет со смерти Конфуция ученики его, собрав свой багаж, намеревались возвратиться по домам и зашли откланяться к Цзы Гуну. Здесь, взглянув друг на друга, они плакали до тех пор, пока все не потеряли голос, и после этого отправились по домам. Цзы Гун же, построив себе дом у могилы Учителя, один прожил в нем три года и потом возвратился. В другое время Цзы Ся, Цзы Чжан и Цзы Ю, находя, что Ю Жо походил на мудреца (Конфуция), хотели воздать ему те же почести, что и Конфуцию, и принуждали к этому Цзэн-цзы. Последний сказал им: „Это невозможно. Какою белизною блеснит то, что омыто водами Цзяна и Ханя и выбелено лучами осеннего солнца! К этому ничего нельзя прибавить“<sup>88</sup>.

14) Теперь здесь явился южный варвар с птичьим говором, учение которого не есть учение древних царей, а вы изменяете своему Учителю и учитесь у этого варвара. В этом вы отличаетесь от Цзэн-цзы.

15) Я слышал о птицах, переселяющихся из темных ущелий на высокие деревья; но не слышал о таких, которые бы спускались с высоких деревьев в темные ущелья<sup>89</sup>.

16) В похвальной „Оде лускому князю“ (Си-гуну) говорится: „Западных и северных варваров он сокрушил, княжества Цзин (собственное название княжества Чу) и Шу он наказал“<sup>90</sup>. Чжоу-гун, конечно, наказал бы их, а вы сделались их учеником; вы сделали нехорошую перемену».

17) «Если мы последуем учению философа Сюя (Сина), — сказал Чэнь Сян, — то на базарах не будет различных цен и в государстве не будет обмана. Хотя бы вы послали на базар мальчика, никто его не обманет. Холстина и шелковая материя одинаковой длины продавались бы по одной цене. Пенька и шелк одинакового веса продавались бы по одной цене. Одинаковая цена стояла бы на разный хлеб — за одно и то же количество его. Башмаки при одинаковом их размере имели бы [одну и] ту же стоимость».

18) На это Мэн-цзы заметил: «Неравенство вещей (по качествам) — это их естественное свойство. Одни разнятся от других вдвое,

---

<sup>88</sup> «Последнюю фразу о белизне Цзэн-цзы аллегорически указывает на то, что Ю Жо никоим образом не может равняться с чистейшим блеском нравственных качеств и учения своего Учителя» (П., с. 94).

<sup>89</sup> «Этот притчею Мэн-цзы хочет сказать, что Чэнь Сян, оставив учение своего достойного и высокодаровитого учителя Чэнь Ляна и поступив в науку к какому-то Сюй Сину, отступнику от ортодоксального учения, этим поставил себя ниже птиц, предпочитающих высокие деревья темным оврагам» (П., с. 95).

<sup>90</sup> См.: «Ши цзин», IV, IV, 4.

впятеро, другие — в десять, в сто раз, а некоторые — в тысячу и в десять тысяч раз. Если вы, сравнивая, отождествите их, то это приведет государство в замешательство. При одинаковой цене на большие и малые башмаки разве люди будут делать большие? Если принять учение философа Сюя, то это поведет к взаимному обману. Где ему суметь управлять государством!»

**III А, 5.** 1) И Чжи, последователь Мо Ди, добивался свидания с Мэн-цзы чрез ученика его Сюй Пи<sup>91</sup>. Мэн-цзы сказал: «Я действительно желал бы видеться с ним; но в настоящее время я еще нездоров. А когда выздоровею, тогда отправлюсь повидаться с ним». Философ И не пришел к Мэн-цзы.

2) В другое время И Чжи снова добивался свидания с Мэн-цзы, который сказал Сюй Пи: «Теперь я могу видеть его, потому что если не исправить его заблуждения, то конфуцианское учение не проявится вполне. Дай-ка я исправлю его. Я слышал, что И-цзы — последователь Мо-цзы. Мо-цзы же признавал скромность за неперемное правило при устройстве похорон, и И-цзы думает при помощи этого начала преобразовать вселенную. Как же он может признавать его [т.е. это правило] неправильным и не ценить его? Однако он <И-цзы> сам похоронил своего отца с пышностью, а это значит, что он почтил своего родителя тем, что (по его понятию) презрительно».

3) Сюй-цзы передал это И-цзы, который сказал ему следующее: «По учению конфуцианцев, древние люди заботились о народе, как о детях<sup>92</sup>. Что значит это выражение? По моему мнению, это значит любовь ко всем без различия степеней, начиная приложение ее с родителей». Сюй-цзы передал это Мэн-цзы, который сказал ему: «Неужели И-цзы действительно думает, что человек любит сына своего брата не более, как дитя своего соседа? Пример, взятый им (из „Шу цзина“) относится к тому, когда ребенок, ползая, готов упасть в колодець; но это не есть вина ребенка. К тому же Небо производит твари так, чтобы они имели один корень, а у И-цзы их два<sup>93</sup>.

<sup>91</sup> У Попова: Сюй-би.

<sup>92</sup> См.: «Шу цзин», гл. 29/37.

<sup>93</sup> «Пример, взятый И-цзы из „Шу цзина“, относится собственно к тому, что народ по неведению нарушает закон, подобно тому как ребенок по несмысленности падает в колодець. Этим примером, взятым от самих же конфуцианцев, И-цзы старается доказать всеобщность любви и отсутствие градаций, так как мы, видя, что ребенок готов упасть в колодець, одинаково стараемся спасти его, не обращая внимания на то, наш ли он или же чужой... Фразою, что у И-цзы два корня, тогда как у других по одному, Мэн-цзы хочет сказать, что И-цзы под влиянием философии Мо-цзы о всеобщей безграничной

4) По всей вероятности, в глубокой древности случалось, что некоторые не хоронили своих родителей и, когда они умирали, поднимали и бросали их в ров. Потом, проходя мимо, когда они видели, что лисицы и дикие кошки пожирают их, мухи и комары беспрепятственно сосут их, то у них на лбу выступал пот и они не могли смотреть на них прямо. Этот пот у них выступил не ради чужого человека — он служил наружным проявлением их сердечного чувства. Вероятно, возвратившись домой, они снова приходили с корзинами [с землей] и заступами и зарывали их (своих родителей). Если прикрытие их землею действительно справедливо, то и нескаредное погребение своих родителей почтительными сыновьями и гуманными людьми, без сомнения, имеет основание».

5) Суй-цзы передал это И-цзы, который после минутного неудовольствия сказал: «Он вразумил меня».

### Глава III

#### Тэн Вэнь-гун

#### Часть Б

**III Б, 1.** 1) Чэнь Дай сказал: «Не видеться с кем-либо из удельных князей должно казаться мелочничеством [т.е. излишней шепетильностью] с вашей стороны. Теперь стоит вам только увидеться с кем-либо из них: большее — благодаря этому такой князь делается царем, а меньшее — главою других князей. К тому же „Мемуары“ гласят: „Погнешься на фут, а выпрямишься на 8 футов“. Кажется, стоит поработать».

2) На это Мэн-цзы сказал: «Некогда циский князь Цзин, находясь на охоте, подозвал к себе смотрителя парка при помощи флага; но последний не явился к нему, и князь хотел казнить его. (По этому поводу Конфуций сказал следующее:) „Пылкий ученый не забывает, что он может найти конец в канаве или овраге, а мужественный воин не забывает, что он может сложить свою голову на поле ратном“. Что одобрял Конфуций в поступке смотрителя парка? То, что он не пошел на зов, не относившийся к нему<sup>94</sup>. Что же такое будет, если кто-нибудь отправится к князю без приглашения?

---

любви, любя одинаково любовью своих и чужих родителей, этим признает для себя как бы два источника бытия, что, конечно, противно законам природы» (П., с. 97).

<sup>94</sup> «Как пылкий ученый, так и мужественный воин ставят исполнение долга выше всего и без сожаления готовы принести ему в жертву даже свою жизнь. Призывным знаком для смотрителя парка служила меховая шапка, а не флаг, и потому он был прав, не поспешив на зов князя, выраженный посредством флага» (П., с. 99).

3) Затем, что касается выражения „Погнешься на фут, а выпрямишься на восемь“, то это говорится с точки зрения выгоды; а если рассматривать дело со стороны выгоды, то, если бы для приобретения ее потребовалось согнуться на 8 футов, чтобы выпрямиться на фут, можно ли бы было сделать это?

4) В былое время Чжао Цзяньцзы приказал Ван Ляну поехать (на охоту) с Би Си. В течение целого дня они не поймали ни одной птицы. Би Си доложил об этом Чжао Цзяньцзы, сказав, что Ван Лян самый негодный кучер в мире. Некто сообщил об этом Ван Ляну, который сказал: „Прошу повторить поездку“. На это Би Си согласился только после настояний. В одно утро добыто было десять птиц. Докладывая об этом, Би Си сказал, что Ван Лян лучший кучер в мире. Цзянь-цзы сказал: „(В таком случае) я прикажу ему править при езде с тобою“. Когда он сказал об этом Ван Ляну, то Ван Лян не согласился и сказал следующее: „Я для него показал мою образцовую езду, и он в течение целого дня не убил ни одной птицы. Когда же я для него коварною ездой устраивал встречу с птицами, то он в одно утро убил их десять. В „Ши цзине“ сказано: „Когда возница не погрешает в своей езде, тогда пушенные стрелы с силою попадают в цель“<sup>95</sup>. Я не привык ездить с низкими людьми. Прошу уволить меня“.

5) Даже возница устыдился вступить в сообщество со стрелком. Он не сделал этого, хотя через сближение с ним мог бы получить целые горы птицы. Как же вы хотите, чтобы я совратился с пути истинного и последовал за ними (князьями)?! Вдобавок вы ошибаетесь. Тот, кто гибнет, не может выпрямлять других».

**III Б, 2.** 1) Цзин Чун сказал: «Разве действительно не великие люди Гунсунь Янь и Чжан И? Разгневаются они — и князья приходят в страх, живут спокойно — и войны прекращаются в империи».

2) На это Мэн-цзы сказал: «Разве могут такие люди быть великими мужами? Разве вы не изучали „Книгу обрядов“? При обряде возложения шапки на голову мужчины его наставляет отец, а при выходе девицы замуж ее наставляет мать, которая, при отправлении провожая ее до ворот, дает ей следующий наказ: „Ты отправляешься в свой дом (мужнин). Непременно будь почтительна и осторожна; не противься мужу“. Таким образом, признавать послушание за правило есть долг наложницы и жены»<sup>96</sup>.

Ср. с переводом аналогичного текста на с. 350 (V Б, 7, § 4).

<sup>95</sup> «Ши цзин», II, II, 9.

<sup>96</sup> «Этой выпиской из [Книги] обрядов [ср.: „И ли“, гл. 2] Мэн-цзы хочет сказать, что такие люди, как Гуньсунь Янь и Чжан И, добивающиеся расположения князей

3) Жить в обширном храме вселенной, стоять на настоящем в ней месте, ходить в ней по великому пути; достигнув желаемого, разделять его с народом<sup>97</sup>; не достигнув его, одному идти по своему пути; не развращаться при богатстве и знатности, не изменять своим принципам в бедности и ничтожестве и не преклоняться пред силою — вот что составляет великого мужа».

**III Б, 3.** 1) Чжоу Сяо спросил: «Служили ли древние благородные мужи?» Мэн-цзы отвечал: «Служили. В „Записках“ (неизвестно каких) сказано: „Если Конфуций оставался без службы три месяца, то казался расстроенным. Удаляясь из пределов (какого-либо княжества), он непременно вез с собою подарки, присвоенные его званию, для поднесения владетелям тех стран, чрез которые он следовал“. А Гунмин И сказал: „У древних людей если кто не состоял на службе государю в течение трех месяцев, то тому выражали соболезнование“»<sup>98</sup>.

2) Чжоу Сяо спросил: «Выражать человеку соболезнование, если он не состоял на службе государю в течение трех месяцев, — не торопливо ли это?»

3) <Мэн-цзы отвечал:> «Потеря места для чиновника подобна потере государства для князя. В „Ли цзи“ сказано: „Князь сам пашет землю при помощи земледельцев для изготовления жертвенного хлеба; супруга его воспитывает шелкопрядов и разматывает коконы для приготовления жертвенного платья. Если жертвенное животное несовершенно, жертвенный хлеб нечист и одежды неполны, то князь не смеет приносить жертву. А так как чиновник вне службы не имеет жертвенного поля, то также не приносит жертвы“»<sup>99</sup>. Не имея же в запасе [ни] жертвенных животных, ни сосудов, ни одежды, он и не смеет

---

угодничеством и лестью, составляющими основу женской морали, никоим образом не заслуживают названия великих людей или мужчин, понимаемых в лучшем и истинном значении этого слова» (П., с. 101).

<sup>97</sup> «Под обширным храмом вселенной толкователи разумеют гуманность; под настоящим местом — обычные правила, определяющие весь круг деятельности человека и его отношение ко всему; под великим путем — долг справедливости. Достижение желаемого означает получение возможности приложения в управлении народом основных принципов конфуцианского учения — человеколюбия, церемоний и долга справедливости» (П., с. 102).

<sup>98</sup> «Таких подарков было шесть разрядов: от князей они состояли из кож леопардовых, тигровых и шелковых материй; от министров — из ягненка; от сановников — из гуся; от ученого — из фазана; от земледельцев — из утки; от ремесленников и купцов — из курицы. Конфуций, говорят, запасся этими подарками для того, чтобы в течение трех месяцев „не быть без государя“, т.е. без службы» (П., с. 102–103).

<sup>99</sup> «Ли цзи», гл. 21/24, 3/5.



приносить жертву и в таком случае не смеет наслаждаться спокойствием“. Разве это не заслуживает соболезнования?»<sup>100</sup>

4) Чжоу Сяо спросил: «Почему же Конфуций, оставляя пределы государства (в котором он служил), непременно вез с собою подарки, присвоенные его званию, для поднесения?»

5) На это Мэн-цзы отвечал: «Для служилого человека служба подобна паханью земледельца. Разве земледелец, оставляя пределы государства, бросает свой плуг?»

6) Чжоу Сяо сказал: «Цзиньское государство также есть государство для чиновников, но я никогда не слышал, чтобы там так горячо стремились к службе. А если служба так действительно необходима, то отчего же благородному мужу трудно служить?» На это Мэн-цзы сказал: «Когда родится мальчик, то желают, чтобы для него была жена, а когда родится девочка, то желают, чтобы для нее был муж. Это родительское чувство есть у всех людей. Но когда молодые люди, не дожидаясь родительского приказания и сватовства, украдкой видятся друг с другом и перелезают через стены, чтобы быть вместе, то родители и все другие люди презирают их за это. Древние люди всегда готовы были служить, но они гнушались добиваться этого ненадлежащим путем, потому что поступление на службу ненадлежащим путем есть действие однородное с воровским свиданием молодых людей».

**III Б, 4.** 1) Пэн Гэн сказал: «Ездить по князьям в сопровождении нескольких десятков телег и со свитой из нескольких сот человек и питаться на их счет — не чрезмерно ли это?» Мэн-цзы отвечал: «Без законного основания нельзя принимать от человека <даже> одной чашки пищи. При наличии же законного основания и получение Шунем империи от Яо не может признаваться чрезмерным. Признаете ли вы этот поступок чрезмерным?»

2) «Нет, — последовал ответ. — Но для ученого не служба получать пропитание не годится».

3) Мэн-цзы отвечал: «Если у вас не будет взаимобмена продуктов труда и обмена услуг, для того чтобы остатками (одних) пополнять недостатки (других), в таком случае у земледельцев будет лишний

<sup>100</sup> «Обычай паханья священного поля, урожай с которого назначается для жертвенных предложений, и теперь [т.е. в 1904 г.] совершается богодоханами [маньчжурскими императорами] Китая в третьей луне при храме, посвященном изобретателю земледелия Шэнь-нуну, причем он сам проходит три борозды — конечно, с помощью земледельцев, а остальное поле запахивается князьями и сановниками. Обычай этот совершается также по всему Китаю высшими провинциальными властями как представителями богодохана» (П., с. 103).

хлеб, а у женщин будет лишнее полотно. Если же у вас будет взаимобмен, в таком случае столяры, плотники, тележники и колесники — все будут питаться от вас. А вот тут есть люди, которые дома почтительны к родителям, а в обществе уважительны к старшим, которые блюдут учение древних людей в ожидании будущих ученых и тем не менее не получают от вас пропитания. Как же это вы уважаете столяров, плотников, колесников и тележников и презираете тех, которые осуществляют гуманность и долг справедливости?!»

4) Пэн Гэн сказал: «Что касается столяров, плотников, колесников и тележников, то цель их заключается в желании снискания пропитания. Что же касается благородного мужа, осуществляющего нравственные принципы, то неужели и его цель заключается также в желании снискания пропитания?» Мэн-цзы отвечал: «Что вам за дело до их целей? Они оказывают вам услуги, заслуживают, чтобы их питали, и питайте их! Затем, скажите мне, питаете ли вы за цель или же за труд?» «За цель», — отвечал Пэн Гэн.

5) «А тут вот человек, который бьет черепицы и портит стену<sup>101</sup>, — сказал Мэн-цзы. — Если его цель заключается в желании снискать пропитание, то будете ли вы давать ему пропитание?» «Нет», — был ответ. — «В таком случае вы поддерживаете человека не за цель, а за труд».

**III Б, 5.** 1) Вань Чжан спросил у Мэн-цзы: «Сун — государство маленькое, в настоящее время в нем хотят ввести гуманное правление; Ци и Чу не нравятся это, и они идут против него войною. Как тут быть?»

2) Мэн-цзы отвечал: «Тан (за 1766 лет до Р.Хр.), живя в Бо<sup>102</sup>, был соседом с владением Гэ. Владетель Гэ был человек распутный и не приносил жертв. Тан послал к нему человека, спрашивая его, почему он не приносит жертв. Тот отвечал: у меня нет животных для принесения в жертву. Тан послал ему быков и баранов. Тот поел их и по-прежнему не приносил жертв. Тан снова послал к нему человека с вопросом, почему он не приносит жертв. Тот отвечал ему, что у него нет жертвенного хлеба для [жертвенного] предложения. Тогда Тан послал к нему босцев вспахать для него землю, которым старые и малые носили (в поле) пищу. Владетель Гэ со своими людьми перехватывал тех, у которых было вино и пища, состоящая из пшена и риса, и отнимал эти продукты, а тех, которые не отдавали, убивал. Между ними был один мальчик с запасом пшена и мяса, которого он убил, а эту прови-

<sup>101</sup> «畫 画 'рисовать', а здесь по смыслу: портить, безобразить» (П., с. 106).

<sup>102</sup> «Бо — название шанской столицы; ныне Бочжоу в [пров.] Хэнань» (П., с. 170).

зию захватил. Вот к чему относится замечание „Шу цзина“, что владелец Гэ обошелся, как с врагом, с носильщиком пищи для рабочих<sup>103</sup>.

3) Вследствие [т.е. относительно] того, что князь Тан пошел войною против владетеля Гэ из-за того, что последний убил этого мальчика, все в пределах четырех морей говорили: он поднял этот поход не из желания овладеть вселенною, а для отмщения за обыкновенных людей.

4) Тан начал свои войны с Гэ. Совершив 11 походов, он не встретил врага во вселенной. Предпримет поход на восток — западные варвары поднимают ропот. Пойдет воевать на юг — северные варвары начинают роптать, говоря: почему он оставляет нас позади? Народ ожидал его, как ожидают дождя после большой засухи. Отправляющиеся на базары продолжали посещать их. Полольщики на полях не прекращали своих занятий. Казня владетелей их, он утешал их народ. Народ так же сильно радовался его прибытию, как выпадению благовременного дождя. В „Шу цзине“ сказано: „Ожидаем нашего государя; когда он прибудет, то у нас не будет наказаний“<sup>104</sup>.

5) [Там же сказано: „]Так как некоторые<sup>105</sup> не признавали себя его (чжоускими) подданными, то У-ван предпринял карательный против них поход на восток. Он успокоил тамошних жителей, которые (в благодарность) встречали его с корзинами, наполненными черными и желтыми шелковыми материями, (заявляя): мы будем служить нашему чжоускому государю и будем счастливы (при нем). Вслед за тем они подчинились великому городу Чжоу[“]<sup>106</sup>. Их благородные люди (т.е. шанские), наполнив корзины черными и желтыми материями, встречали чжоуских благородных людей; их простолюдины с корзинами, наполненными пищею, и чайниками, наполненными рисовым отваром, встречали чжоуских простолюдинов. У-ван спас народ из огня и воды (от ужасных бедствий) и только взял (и уничтожил) их тиранов.

6) В „Великой речи (У-вана)“ сказано: „Я проявил мою силу, и, вторгаясь в его (Чжоу Синя) пределы, я хватал тиранов и казнил их смертью и тем прославился более Тана“<sup>107</sup>.

<sup>103</sup> См.: «Шу цзин», гл. 11/11.

<sup>104</sup> См.: там же, гл. 14/15, а также гл. 11/11.

<sup>105</sup> В современных переводах слово «некоторые» (攸) идентифицируется с названием некоего владения Ю, местоположение которого пока не установлено. См., например: Мэн-цзы. Пер. с кит., указ. В.С. Колоколова, с. 257 (полное библиогр. описание дано в примеч. 11 на с. 244.

<sup>106</sup> Ср.: «Шу цзин», гл. 23/31.

<sup>107</sup> Ср.: там же, гл. 21/28.

7) Вы говорите так, потому что в Сунском княжестве не осуществляется гуманное правление. Но если оно будет осуществляться, то все в пределах четырех морей, подняв головы, будут ожидать сунского князя, желая, чтобы он сделался их государем. И хотя княжества Ци и Чу велики, чего их тогда бояться?!»

**III Б, 6.** 1) Мэн-цзы, обратившись к Дай Бушэну, сказал ему: «Вы желаете, чтобы ваш князь был добрым? Я объясню вам, как этого достигнуть. Представьте: здесь есть чуский сановник, который желал бы, чтобы его сын изучил цисское наречие; употребил ли бы он для преподавания цисца или чусца?» «Цисца», — последовал ответ. На это Мэн-цзы сказал: «Если один цисец будет ему преподавать среди гама чусцев, то, хотя бы мальчика били каждый день, добиваясь, чтобы он говорил по-циски, этого невозможно будет достигнуть. Точно так же невозможно было бы добиться, чтобы он говорил по-чуски, хотя бы его били ежедневно, если бы его увезли и поместили на несколько лет в кварталах цисской столицы Чжуан и Юэ.

2) Вы говорите, что Сюэ Цзюйчжоу — добродетельный ученый и что вы поместили его в княжеском дворце. Если все обитатели дворца, без различия возраста и положения, были бы [такими, как] Сюэ Цзюйчжоу, то кто помогал бы князю в делании зла? И наоборот: если бы все обитатели дворца, без различия возраста и состояния, не были Сюэ Цзюйчжоу, то кто помогал бы князю в делании добра? Что же один Сюэ Цзюйчжоу может сделать для князя?!»

**III Б, 7.** 1) Гунсунь Чоу спросил Мэн-цзы: «Что значит, что он не ходит <Что значит не ходить> видеться к князьям?» Мэн-цзы отвечал: «В древности кто не служил (в известном княжестве), тот не представлялся его князю.

2) Дуаньгань Му<sup>108</sup> перелез через стену, чтобы избежать свидания с князем, а Се Лю закрыл ворота и не принял князя. Эти господа хватили чересчур. При таком настоятельном желании князей следовало бы видеться с ними<sup>109</sup>.

<sup>108</sup> У Попова: Дуань Гань-му.

<sup>109</sup> «По понятию древних китайцев представление ученого какому-нибудь князю, у которого он не состоял на службе, признавалось неудобным как с точки зрения приличия, так и с точки зрения справедливости. В первом случае — ввиду громадной разницы в положении между владетельным князем и ученым, не занимающим у него какого-либо официального положения, — добиваться свидания с князем было бы неприличной назойливостью; а во втором случае ученый, не занимающий в княжестве официального положения, являясь в качестве гостя и учителя с визитом к князю, унижил бы свое положение, т.е. совершил бы акт, противный долгу справедливости» (П., с. 109–110).

3) В былое время, — продолжал Мэн-цзы, — Ян Хо желательно было, чтобы Конфуций представился ему, но он опасался, что последнему не понравится его бесцеремонность. Тогда ему пришло на ум, что по правилам, когда сановник посылает что-либо в дар ученому, то последний, если он не мог принять подарок лично, дома, обязан был отправиться к первому на поклон. Подсмотрев, когда Конфуция не было дома, Ян Хо послал ему в подарок вареного поросенка. Конфуций, также подсмотрев, когда Ян Хо отлучился из дому, отправился к нему с визитом. В то время [т.е. в этом случае] Ян Хо начал первый. Как же Конфуций мог не отправиться к нему?!

4) Цзэн-цзы сказал: „Те, которые съезживаются и льстиво смеются, работают больше, чем земледельцы в летнюю пору“. Цзы Лу сказал: „Есть люди, которые, не сходясь с другими людьми, принуждают себя разговаривать с ними; если вы посмотрите на них, то лицо их покрывается краскою стыда. Я не хотел бы знаться с такими людьми“. Из этого можно видеть тот дух, который воспитывают в себе благородные люди».

**III Б, 8. 4)** Дай Инчжи (сунский вельможа) сказал Мэн-цзы: «В настоящем году мы не можем тотчас же отменить поземельную десятину и уничтожить взимание пошлин на заставах и рынках. Если позволите, мы облегчим их до будущего года, а тогда прекратим. Как [т.е. что] вы думаете об этом?»

2) На это Мэн-цзы сказал: «Представьте себе человека, который ежедневно захватывал забежавших к нему кур своего соседа. Некто заметил ему, что это нечестно. Тот отвечал: с вашего дозволения я сделаю ему облегчение и до будущего года буду захватывать у него по одной курице, а потом прекращу.

3) Если сознаешь, что это несправедливо, то скорее прекрати. С какой стати ожидать будущего года?»

**III Б, 9. 1)** Гунду-цзы сказал Мэн-цзы: «Посторонние люди все говорят, что вы любите спорить. Осмелюсь спросить, правда ли это». Мэн-цзы отвечал: «Я разве люблю спорить?! Но я вынужден к этому»<sup>110</sup>.

[2)] Со времени появления в мире людей эпохи спокойствия смеялись эпохами смут.

3) В эпоху Яо, когда реки, обратившись вспять, разлились по Китаю и земли и драконы заняли места, так что людям негде было и

<sup>110</sup> Этими словами «Мэн-цзы намекает на то, что благодаря появившимся в его время разным учениям, противным духу конфуцианства, он не мог не восставать против них и [не] защищать истинное, или конфуцианское, учение» (II, с. 111).

сесть, тогда жители низменных мест устраивали для себя жилища на сваях, а жители возвышенных местностей выкапывали для себя пещеры. В „Шу цзине“ сказано: „Безбрежные воды наполнили мою душу тревогой“<sup>111</sup>. Безбрежные воды — это потоп.

4) Шунь приказал Юю упорядочить течение вод. Юй скопал зано-сы и заграждения и спустил воды в море, изгнал из рек змей и драконов и заставил их поместиться в болотах. Воды потекли в своих берегах — это были Цзян, Хуай, Хэ и Хань. (С направлением вод в море) опасности и препятствия были удалены; птицы и звери, вредившие людям, исчезли — после этого люди обретали равнины и селились в них.

5) Со смертью Яо и Шуня гуманные принципы мудрых людей пришли в упадок, и на место их появился ряд тиранов, которые разрушали дома для устройства прудов и озер, так что народ не имел спокойного пристанища; обращали поля в сады и парки, лишая народ возможности иметь одежду и пропитание. Превратные суждения и бесчеловечные поступки еще более усилились. С размножением садов и парков, прудов и озер, болот и зарослей появились [дикие] птицы и животные. При Чжоу Сине вселенная испытала новую великую смуту.

6) Чжоу-гун, помогая У-вану, уничтожил Чжоу (Синя), пошел войною против Янь и по истечении трех лет казнил яньского владетеля; Фэйляня он загнал на край моря и там умертвил его; уничтожил 50 владений; далеко прогнал тигров, леопардов, носорогов и слонов, и вселенная возликовала. В „Шу цзине“ сказано: „Как велики и славны были планы Вэнь-вана, и с каким великим блеском продолжал его дело У-ван!“<sup>112</sup> Они помогли нашим последующим людям в их деятельности и развивали их, исходя во всем из истинных начал и не оставив неурегулированной ни одной области.

7) Снова мир пришел в упадок, истинные основы ослабели и превратные суждения и бесчеловечные деяния снова появились. Случалось, что подданные убивали своих государей, а дети — своих отцов<sup>113</sup>.

8) Испугавшись (таких вопиющих беззаконий), Конфуций написал летопись „Чунь цю“, которая есть дело царей<sup>114</sup>. Поэтому Конфуций

<sup>111</sup> «Шу цзин», гл. 3/3.

<sup>112</sup> Там же, гл. 45/53.

<sup>113</sup> «Это была новая эпоха смут, следовавшая за перенесением при и[мперато]ре Пин-ване (770–719 гг. до Р.Х.) чжоуской столицы с запада, из Хао, нынешней Сианьфу, на восток, в Лоян, — это послужило к дальнейшему ослаблению власти чжоуских императоров и усилению влияния удельных князей» (П., с. 113–114).

<sup>114</sup> «Под именем „Чунь цю“, или „Весна и осень“, известна составленная Конфуцием летопись царства Лу, обнимающая собою период уделов на протяжении 242 лет: с

сказал: „Что делает меня известным, так это только „Чунь цю“, и что послужит к моему обвинению, так это также только „Чунь цю“.

9) С тех пор как перестали появляться мудрые государи, удельные князья дали полную волю своему распутству; неслужащие ученые пустились в рассуждения, противные здравому смыслу; слова Ян Чжу и Мо Ди заполнили вселенную; общее мнение было если не за Яна, то за Мо; эгоизм первого исключал государя, а обобщение любви второго отрицало родителей<sup>115</sup>. Но отрицание родителей и государя это есть скотство. Гунмин И сказал: „На княжеских кухнях есть жирное мясо, на их конюшнях — тучные кони, а у народа голодный вид, и на полях встречаются трупы умерших от голода. Это значит заставлять (вести) животных поедать людей“. Если учения Яна и Мо не будут прекращены, то учение Конфуция не проявится. Дело в том, что эти превратные учения, вводя народ в заблуждение, заграждают путь любви и долга; а когда путь любви и долга будет загражден, то животных поведут на пожирание людей и люди станут пожирать друг друга.

10) Почувствовав вследствие этого тревогу, я восстал на защиту учения прежних мудрецов, вооружился против Яна и Мо и отверг их развратные речи так, чтобы подобные им еретики не появлялись. Эти заблуждения, рождаясь в человеческом уме, вредят их [т.е. людей] делам, а проявляясь в их деяниях, они наносят вред их [у]правлению. Если снова явится мудрец, то и он не изменит моих слов.

11) В древности Юй прекратил потоп и вселенная пришла в порядок. Чжоу-гун присоединил восточных и северных варваров, изгнал диких зверей, и народ наслаждался спокойствием. Конфуций написал „Чунь цю“ — узурпаторы и отцеубийцы пришли в страх.

---

722 по 480 г. до Р.Х.... Так как Конфуций произносит в ней свой беспристрастный суд над деятелями и деяниями, заклеывая позором одних и восхваляя других, то он и говорит, что в своей летописи он исполняет обязанности, которые составляют прерогативу верховной власти... Для китайцев она составляет предмет благоговейного почитания, и послужила образцом для всех историй, и удостоилась высокой чести быть включенною в число пяти канонических книг Китая. Высокое значение этой летописи, по мнению китайцев, заключается в том, что она... служит для узурпаторов и отцеубийц нравственной уздой, сдерживающей от разнузданности страстей и сохраняющей вложенные Небом в человека нравственные законы от их конечного уничтожения» (П., с. 114).

<sup>115</sup> «Относительно Ян Чжу (за 4 столетия до Р.Х.) китайские комментаторы замечают, что он умел любить только самого себя, был чужд сознания долга жертвовать собою и, следовательно, отрицал государя. Современник же его Мо-цзы, проповедуя обобщение любви и, таким образом, не делая никакой разницы между самыми близкими и чужими ему людьми, этим самым не признавал родителей. Этот период признается новою смутною эпохою в истории развития Китая» (П., с. 115).

12) В „Книге Стихотворений“ сказано: „Он поразил западных и северных варваров, наказал Цзин и Шу, и тогда никто не осмеливался противостоять нам“<sup>116</sup>. Таким образом, безотцовцы и анархисты были поражены Чжоу-гуном<sup>117</sup>.

13) Я также желаю исправить человеческие умы, пресечь их превратное учение, противостоять односторонней деятельности и изгнать развратные речи, чтобы продолжить дело трех мудрецов<sup>118</sup>. Неужели я делаю это из любви к спорам? Нет, я вынужден к этому.

14) Тот, кто может словом противостоять Яну и Мо, есть ученик мудрых людей».

**III Б, 10.** 1) Куан Чжан сказал Мэн-цзы: «Разве не истинно бескорыстный человек Чэнь Чжунцзы? Живя в Улине [город во владении Чу], он в течение трех дней ничего не ел и потерял слух и зрение. У колодца росла слива, плоды которой более чем наполовину были съедены червями. Он подполз к колодцу в намерении поесть их; когда он сделал три глотка, то к нему возвратились слух и зрение».

2) Мэн-цзы отвечал: «Между учеными княжества Ци я, конечно, считаю Чжунцзы (только) за большой палец; но, несмотря на это, как же можно признать его бескорыстным? Если развить его принцип до надлежащей полноты, то тогда, чтобы быть вполне бескорыстным, необходимо сделаться земляным червяком».

3) Что касается земляного червяка, то он питается сухой землей и пьет грязную воду. А дом, в котором помещается Чжунцзы, построен ли Бо И или же Дао Чжи? Хлеб, который он ест, посеян ли Бо И или же Дао Чжи? Вот это неизвестно»<sup>119</sup>.

<sup>116</sup> «Ши цзин», IV, IV, 4.

<sup>117</sup> «По замечанию толкователя Чжао [Ци], Мэн-цзы привел это место из „Ши цзин“ потому, что учение Ян Чжу и Мо Ди было учением варваров, не признававших ни государя, ни отца» (П., с. 116).

<sup>118</sup> «Под именем трех мудрецов здесь разумеются Юй, Чжоу-гун и Конфуций. Первые два — как избавители своего народа от ужасных бедствий: потопа, зверей и варваров, а последний — как создавший свою летописью „Чунь цю“ грозное орудие против всех узурпаторов и отцеубийц и таким образом оказавший своему народу несравненно большую и не временную только услугу» (П., с. 116–117).

<sup>119</sup> «Сравнивая Чжунцзы с большим пальцем руки, Мэн-цзы хочет этим сказать, что он настолько же выдается из среды циских ученых, насколько большой палец из ряда других пальцев. А чтобы быть безупречно бескорыстным, для этого ему необходимо переродиться в земляного червя, который, питаясь землей и грязною водою, ничего не берет от мира, тогда как Чжунцзы мало того что пользуется жилищем, пищею и одеждою от мира, но еще не знает, получает ли он все это от людей такой безупречной честности, как Бо И, или от таких, как отъявленный мерзавец и разбойник Дао Чжи, и,



4) «Это что за беда, — отвечал Куан Чжан. — Он сам плетет сандалии, для которых жена его мнет пеньку, для того чтобы обменивать их (на другие предметы)».

5) На это Мэн-цзы сказал: «Чжунцзы происходит из циской аристократии. Старший брат его Дай получал с Гэ дохода 40 000 мер (доу); но он, признавая доход брата несправедливым, не питался от него и, считая дом его неправым приобретением, не жил в нем. Избегая старшего брата, он покинул мать и поселился в Улине. В другое время, когда он возвратился домой, то брату его кто-то прислал в подарок живого гуся. Он, нахмурившись, сказал: „Для чего этот гоготун?“ На другой день мать его убила этого гуся и угостила им Чжунцзы. Старший брат его, возвратившись домой, сказал: „Ведь это мясо гоготуна!“ Тогда Чжунцзы вышел и выблевал его.

6) Что шло от матери, — продолжал Мэн-цзы, — того он не ел, а что шло от жены, так ел; в доме брата не хотел жить, а в Улине — так поселился. При таких убеждениях разве возможно принадлежать к человеческому роду? Таким людям, как Чжунцзы, остается обратиться в червя, и тогда они будут в состоянии осуществить вполне свои принципы».

#### Глава IV Ли Лоу Часть А

IV A, 1. 1) Мэн-цзы сказал: «Без циркуля и наугольника зрение Ли Лоу и искусство Гуншу-цзы не могут сделать круга и квадрата. Без шести бамбуковых трубочек разной длины даже слух такого музыканта, как Куан, не в состоянии определить пять музыкальных тонов<sup>120</sup>. Принципы Яо и Шуня без гуманного правления не в состоянии водворить порядок во вселенной (империи).

2) Теперь хотя и есть государи, отличающиеся чувством человеколюбия и имеющие репутацию человеколюбивых, но народ не пользу-

---

следовательно, в последнем случае пользуется предметами, приобретенными путем грабежа и насилия, что, конечно, далеко не согласно с безупречною честностью» (П., с. 117–118). См. также примеч. 242 на с. 382.

<sup>120</sup> «Шесть бамбуковых трубочек разной длины, изобретенных будто бы в глубокой древности для определения шести полных музыкальных тонов. Происхождение пяти музыкальных тонов, известных у китайцев под именами... *гун, шан, цзюэ, чжи, юй*, объясняется следующим образом: мудрые люди, слушая раскаты грома, определили первый тон; слушая звуки металла в воздухе — определили второй тон; слушая звуки колеблемого ветром дерева — определили третий тон; слушая свист от огня при горении дров и журчание воды в ключе, они определили четвертый и пятый тоны» (П., с. 119–120).

ется их милостями и... [они] не могут служить образцом для будущих поколений — это потому, что они не осуществляют принципов древних царей.

3) Поэтому-то и говорится: „Одного доброго сердца недостаточно для управления, но и одни законы не могут исполняться сами собою“.

4) В „Ши цзин“ сказано: „Следовал древним уставам, не нарушая и не забывая их“<sup>121</sup>. Небывалая вещь, чтобы ошибались те, которые исполняют законы древних царей.

5) Когда мудрые люди, истощив всю силу своего зрения, прибежали потом к содействию циркуля, наугольника, нивелира и отвеса, для того чтобы делать предметы квадратными, круглыми, ровными и прямыми, то приложение их оказалось неистощимым. Когда они, истощив все силы своего слуха, прибегли потом к содействию шести трубочек для урегулирования звуков, то приложение их оказалось неистощимым. Когда они, истощив весь свой ум, прибегли потом к человеколюбивому правлению, то их человеколюбие распространилось по всей вселенной (царству).

6) Поэтому-то и говорится: „Чтобы поднять, необходимо брать за исходную точку возвышенности и холмы; чтобы углубить, необходимо брать за исходную точку реки и озера“. Можно ли признать умным того, который в управлении не принимает за исходную точку принципы древних царей?

7) По этой причине только гуманисты должны занимать высокое положение. Если же негуманисты будут занимать высокое положение, то они будут благодаря этому распространять зло в народе.

8) Если у правителя нет принципов справедливости для сообразования своей деятельности, а у его подчиненных нет законов, которых они могли бы держаться в исполнении своих обязанностей, тогда при дворе (в государевой думе) не будет доверия к принципам справедливости, а между чинами — доверия к законам: высшие будут нарушать долг, а низшие — законы. Сохранение государства при таких условиях было бы счастливою случайностью.

9) Поэтому-то и говорится: „Если городские стены не крепки, оружия немного, то это еще не государственное бедствие; не пагуба для государства и то, если поля не распаханы и в нем не припасено богатств; но если в нем на верхах не соблюдают обычных житейских правил (церемоний), а в низах не учатся, тогда поднимаются мятежники и государство гибнет в непродолжительное время“.

<sup>121</sup> «Ши цзин», III, II, 5.

10) В „Ши цзине“ сказано: „Когда Небо хотело ниспровергнуть Чжоускую династию, чины не должны были прохладиться“<sup>122</sup>.

11) Тот, кто служит государю бесчестно, в принятии должности и оставлении ее не соблюдает правил приличия и порицает принципы прежних царей, кажется, и есть небрежный.

12) <Поэтому говорится:> возбуждать государя к совершению трудных подвигов — значит почитать его; разъяснять ему добро и устранять от зла — значит уважать его. Говорить, что ты, государь, неспособен к этому, — значит вредить ему».

**IV A, 2. 1)** <Мэн-цзы сказал:> «Циркуль и наугольник составляют высшее (совершенное) выражение круга и квадрата, а мудрый человек представляет высшее проявление законов, определяющих деятельность человека.

2) Как тот, кто, будучи государем, желает исполнить в совершенстве долг государя, так и тот, кто, будучи чиновником, желает исполнить в совершенстве обязанности чиновника, — оба должны только подражать Яо и Шуню. Служить своему государю не так, как Шунь служил Яо — значит не уважать его. Управлять народом не так, как управлял им Яо — значит губить свой народ.

3) Конфуций сказал: „Есть только два пути — человеколюбия и нечеловеколюбия“.

4) Если правитель сильно угнетает свой народ, то он сам будет убит и государство (династия) погибнет; если же — не очень, то он будет в опасности и государство его будет уменьшаться. Таких будут величать (Ю) „Темными“ и (Ли) „Жестокими“<sup>123</sup>; и хотя бы у них были почтительные сыновья и добрые внуки, [то] и они в течение долгих веков не будут в состоянии изменить этих величаний.

---

<sup>122</sup> Там же, III, II, 10. «Согласно пояснению на „Тринадцатикнижие“... перевод этой тирады будет следующий: „Лишь только князь готов будет совершить какое-либо беззаконие, то сановники не должны медлить (своими советами и увещаниями)“» (II., с. 122).

<sup>123</sup> «Ю „Темный“ и Ли „Жестокый“ — два государя Чжоуской династии, из коих первый... известный своею безнравственностью, обладатель красавицы Бао-сы был убит при нападении *жунов* на его столицу; а второй... известный своею жестокостью, вызвавшего наконец открытое народное восстание, вынужден был бежать и пробыл на чужбине до конца дней своих. Недобрая память о них была увековечена вышеуказанными посмертными прозваниями. По своей жестокости и подозрительности Ли много напоминает нашего Иоанна Грозного. При нем царил такой же террор, и опасение быть обвиненным в оскорблении величества также наложило печать молчания на уста его подданных, встречавших друг друга безмолвным приветствием» (II., с. 123).

5) Вот что значит изречение „Ши цзина“, что для иньского государя (Чжоу) урок был не далек: он имел место при сяском государе (Цзе)»<sup>124</sup>.

**IV A, 3.** 1) Мэн-цзы сказал: «Посредством человеколюбия Три династии приобрели царство, и благодаря нечеловеколюбию они потеряли его»<sup>125</sup>.

2) От тех же причин зависит упадок и процветание, сохранение и гибель и вассальных княжеств.

3) Если Сын Неба не человеколюбив, то он не сохранит империи; если же удельный князь не человеколюбив, то ему не сохранить своего княжества; если вельможа или сановник не человеколюбив, то ему не сохранить храма своих предков; если ученый или простолюдин не человеколюбив, то ему не уберечь себя.

4) Ненавидеть смерть и гибель и находить удовольствие в нечеловеколюбии — это все равно, что ненавидеть быть пьяным и, однако, пить вино».

**IV A, 4.** 1) Мэн-цзы сказал: «Когда вы любите человека и он не сближается с вами, то обращайтесь к самому себе и испытывайте ваш ум. Когда вы вежливо обращаетесь с другими и, однако, они не отвечают вам тем же, то обращайтесь к самому себе и испытывайте свойство вашего почтения.

2) Во всех тех случаях, когда на свои действия мы не получаем желаемого ответа, следует обращаться и исследовать самих себя. Если человек сам праведен, то вселенная обратится к нему.

3) В „Книге Стихотворений“ сказано: „Тот, кто старается согласоваться с велениями (законами) Неба, сам получит много счастья“<sup>126</sup>».

**IV A, 5.** <Мэн-цзы сказал: > «Все люди употребляют обычную фразу: империя, княжество и (знатная) фамилия. Корень империи заключается в княжествах; корень княжества — в фамилиях, а корень последних — в личностях».

**IV A, 6.** Мэн-цзы сказал: «Управлять государством — дело нетрудное. Для этого стоит не оскорблять знатные фамилии, потому что: кто любима знатными фамилиями, того будет любить целое государство; кто

<sup>124</sup> См.: «Ши цзин», III, III, 1.

<sup>125</sup> «Три династии — это Ся, Шан и Чжоу. Юй, Тан, Вэнь-ван и У-ван приобрели царство при помощи человеколюбия, а Цзе (1818 г. до Р. Хр.), Чжоу (1154 г. до Р. Хр.), Ю и Ли благодаря нечеловеколюбию потеряли его» (П., с. 123–124). Династия Шан также называется Инь.

<sup>126</sup> «Ши цзин», III, I, 1.

любим государством, того будет любить вся империя. Благодаря этому его добродетели и его учение разольются многоводным потоком в пределах четырех морей».

**IV A, 7.** 1) Мэн-цзы сказал: «Когда в империи царствует закон, тогда обладающие малыми добродетелями подчиняются обладающим великими добродетелями и обладающие малыми достоинствами служат одаренным большими достоинствами. Когда в империи отсутствует закон, тогда малые служат великим и слабые — сильным. Эти два явления определяются как небесными законами, так и человеческими отношениями; покорный им остается, а противящийся погибает.

2) Циский князь Цзин сказал: „Так как я не в состоянии приказывать и не желаю получать приказаний, то, значит, я сам отрешился от людей“. Со слезами он выдал свою дочь за усюго князя.

3) Когда маленькое государство подражает большому и в то же время стыдится принимать от него приказания, то это похоже на то, если ученик стыдился бы получать приказания от своего учителя.

4) Если стыдишься получать приказания, в таком случае лучше возьми себе за образец Вэнь-вана. Подражая ему, большое государство чрез пять лет, а малое чрез семь лет непременно будут предписывать законы в империи.

5) В „Ши цзине“ сказано: „Посмотрите на потомков Шанской династии — они своею численностью представляли более 100 000; но лишь только Верховный Владыка определил, они покорились династии Чжоу. Покорились они династии Чжоу благодаря тому, что веления Неба меняются. Великие и умные иньские мужи совершали возлияния, помогая при жертвах в чжоуской столице“<sup>127</sup>. По этому случаю Конфуций сказал: „Против человеколюбивого государя и это множество не могло считаться множеством“. Когда правитель государства любит человеколюбие, то ему нет соперника во вселенной.

6) Теперь желать не иметь соперников во вселенной, но не при помощи человеколюбия — это было бы подобно тому, как если бы кто-нибудь взял горячий предмет, не помочив руки водою. В „Ши цзине“ сказано: „Кто может взять горячий предмет, не помочив руки водою?“<sup>128</sup>»

**IV A, 8.** 1) Мэн-цзы сказал: «Разве можно разговаривать с нечеловеколюбивым князем? Свои опасности он считает за спокойствие, бедст-

<sup>127</sup> Там же.

<sup>128</sup> Там же, III, III, 3.

вия — за выгоды и находит удовольствие в том, что служит его погибели. Если бы с нечеловеколюбивым можно было говорить, тогда о погибели государств и разорении фамилий не могло бы быть и речи.

2) Мальчик пел следующую песню<sup>129</sup>:

Когда в реке Цанлан вода чиста,

Она годится для мытья кистей на моей шапке.

Когда в реке Цанлан вода грязна,

Она годится для мытья моих ног.

3) Конфуций, обращаясь к своим ученикам, сказал: „Детки, послушайте, что он поет: когда вода чиста, буду мыть в ней кисть на шапке; а когда грязна, буду мыть в ней ноги. В этом виновата сама вода“.

4) Человека презирают, конечно, после того, как он сам презирает себя; фамилия расстраивается, конечно, после того, как она сама себя расстраивает; государство поражают другие после того, как оно само поражает себя.

5) Вот что значит изречение шанского государя Тай-цзя, что „когда бедствие ниспосылается Небом, то от него еще можно отделаться; когда мы сами навлекаем его на себя, то нам невозможно продолжать жить“»<sup>130</sup>.

**IVA, 9.** 1) <Мэн-цзы сказал:> «Цзе и Чжоу потеряли империю потому, что они утратили свой народ, а утратить свой народ — значит утратить его сердца. Для приобретения империи есть средство — овладеть ее народом, а это доставит обладание ею. Для овладения народом есть средство — овладеть его сердцами, а это доставит овладение им. Для овладения сердцами народа есть средство — давать и доставлять ему то, что он желает, и не делать того, что он ненавидит. Таким-то путем можно овладеть народом»<sup>131</sup>.

2) Устремление народа к человеколюбивому государю было бы подобно устремлению воды вниз или же уходу зверей в степи.

3) Поэтому как выдра есть животное, сгоняющее рыбу для омота [т.е. в омут], и загоняющий пташек для гушины [т.е. в чашу] есть

<sup>129</sup> Приведенная здесь песня цитируется также в произведении «Отец-рыбак» («Юй-фу»), приписываемом Цюй Юаню (340–278 гг. до н.э.) — автору ряда поэм под общим названием «Лисао» («В тоске»). См.: *Алексеев В.М.* Труды по китайской литературе. В 2 кн. Кн. 1. М., 2002, с. 339–342.

<sup>130</sup> «Шу цзин», гл. 14/15.

<sup>131</sup> «Крайне лаконическая окончательная фраза 爾也 эр е дополнена и переведена нами согласно пояснениям «[„Сы шу“] вэй гэн лу», хотя она может быть также оставлена без всякого перевода, отчего общий смысл изречения едва ли бы много потерял» (П., с. 127).

коршун, так (тираны) Цзе с Чжоу были лицами, сгоняющими (своим бесчеловечием) народ к (человеколюбивым государям) Тану и У-вану<sup>132</sup>.

4) Если бы в настоящее время нашелся монарх, любящий человеколюбие, то все князья (своим негуманным правлением) сгоняли бы к нему народ, и он, несмотря на свое нежелание, не мог бы уклониться от царственного достоинства.

5) В настоящее время князья, жаждущие царственного достоинства, походят на людей, которые, страдая болезнью семь лет, хотят вдруг достать трехлетнюю полынь<sup>133</sup>. Если они не запасут ее заблаговременно, то им не достать ее до конца жизни. Точно так же если князья не сделают человеколюбие предметом своих стремлений, то им всю жизнь будут сопутствовать скорби и посрамления, благодаря которым они доведут себя до смерти и гибели.

6) Вот это и значит изречение „Ши цзина“: „Что доброго они могут сделать? Они только вместе дойдут до гибели“<sup>134</sup>».

**IVA, 10.** 1) «С людьми, которые сами вредят себе, — сказал Мэн-цзы, — нельзя иметь разговор; с теми, которые сами отрекаются от себя (махнули на себя рукой), нельзя делать дело. Отрицать правила (житейские) и долг — значит вредить самим себе. Когда кто говорит: я не могу пребывать в человеколюбии и руководствоваться чувством долга — это значит отречься от самого себя.

2) Человеколюбие есть спокойное жилище человека, а чувство долга — его прямой путь.

3) Жаль тех, которые оставляют праздным [т.е. пустым] спокойное жилище и не обитают в нем, бросают прямой путь и не следуют по нему».

**IVA, 11.** 1) Мэн-цзы сказал: «Истинный путь возле нас, а мы ищем его в том, <что далеко; служение ему легко, а мы ищем его в том>, что трудно. Если все люди будут любить своих родителей и почитать старших, то во вселенной будет царить мир».

**IVA, 12.** 1) <Мэн-цзы сказал:> «Если люди, занимающие низкие посты, не пользуются доверием государя, то таковые не могут управлять

<sup>132</sup> У Попова: Вэнь-вану.

<sup>133</sup> «Мокса, или прижигание из полыни 艾 ай, и до настоящего времени употребляется в китайской медицине как одно из действительных [т.е. действенных] целебных средств во многих тяжких болезнях: параличе, ревматизмах и т.п. ... Старая полынь, или выдержанная несколько лет, считается лучшей и более действительной» (П., с. 128).

<sup>134</sup> «Ши цзин», III, III, 3.

народом. Для приобретения доверия государя есть средство — не приобретет доверие государя тот, кому не верят друзья. Чтобы верили друзья, есть средство — они не будут верить тому, кто, служа родителям, не угождает им [т.е. родителям]. Для угождения родителям есть средство — не угодит им тот, кто, обратившись к самому себе, заметит, что он был неискренен. Сделаться искренним есть средство — не сделается им тот, кто не понимает, в чем заключается добро.

2) Поэтому искренность есть путь Неба, а стремиться (думать) к ней есть путь человека.

3) Не было того, чтобы совершеннейшая искренность оставалась без воздействия, равным образом и того, чтобы неискренность имела воздействие.

**IV A, 13.** 1) Мэн-цзы сказал: «Бо И, укрываясь от Чжоу, поселился на берегу Северного моря. Услыхав, что возвысился Вэнь-ван, он сказал: „Отчего бы мне не пойти к нему? Я слышал, что правитель западных стран (Вэнь-ван) умеет питать стариков“. Тай-гун, избегая Чжоу, поселился на берегу Восточного моря. Услыхав о возвышении Вэнь-вана, он сказал: „Отчего бы мне не пойти к нему? Я слышал, что правитель западных стран умеет питать стариков“.

2) Эти два старика были великие старцы в империи. Когда они присоединились к Вэнь-вану, то это значило, что к нему присоединились отцы империи, а когда отцы империи присоединились к нему, то куда же могли отправиться их дети?!

3) Если бы кто из удельных князей осуществил принципы правления Вэнь-вана, то чрез семь лет он, без сомнения, заправлял бы вселенной».

**IV A, 14.** 1) Мэн-цзы сказал: «Цю, будучи управляющим у фамилии Цзи, не мог изменить (дурных) качеств своего господина, между тем как сам взимал с народа вдвое против прежнего. По этому поводу Конфуций сказал: „Цю не мой ученик. Бейте, детки, в барабаны и нападайте на него: он заслуживает этого“ (см.: Лунь юй IX, 17).

2) Из этого мы видим, что Конфуцием были отвержены все те, которые обогащают своего князя, когда он не осуществляет человеколюбивого правления; и тем более им были бы отвержены те, которые яростно сражаются за своих князей, когда в сражениях из-за земли убивают столько людей, что ими покрываются поля, а в сражениях из-за городов ими наполняются города. Это значит заставлять землю пожирать человеческое мясо. За такое преступление мало смертной казни.

3) Поэтому искусные полководцы должны нести высшее наказание; дипломаты, соединяющие удельных князей в союзы, — второстепен-



ное; а забирающие пустыри и возлагающие обработку их на народ — низшее из трех».

**IV A, 15.** 1) <Мэн-цзы сказал:> «Из того, что заключается в человеке, нет ничего лучше зрачка: он не может скрыть человеческое зло; если в душе правильно, то и зрачок ясен, а если нет, то он тускл.

2) Куда скроется человек, если мы будем вслушиваться в его слова и смотреть в его зрачки?!»

**IV A, 16.** <Мэн-цзы сказал:> «Почтительный человек не относится с презрением к людям. Экономный не отнимает у других. Государь, который презирает и грабит других, только и боится того, что они будут ему непослушны. Как он может считаться вежливым и экономным?! Разве возможно изобразить это [т.е. вежливость и бережливость] тонном голоса или улыбающеюся физиономией?!»

**IV A, 17.** 1) Чуньюй Кунь сказал: «Не правда ли, что правила требуют, чтобы мужчина и женщина при взаимной передаче или получении чего-либо не касались рук друг друга?» «Да, — отвечал Мэн-цзы, — это правило». На это собеседник его заметил: «А если невестка будет тонуть, то должен ли зять подать ей руку, чтобы спасти ее?» Мэн-цзы отвечал: «Если невестка будет тонуть и зять не подаст руки, чтобы спасти, то это будет зверь. Что мужчина и женщина при взаимной передаче или получении чего-либо не касаются рук друг друга — это постоянное правило, спасение же утопающей невестки при помощи руки — это мера, требуемая обстоятельствами».

2) Тогда Кунь сказал: «В настоящее время вселенная (Китай) тонет — как же это вы не подадите ей руку помощи?»

3) Мэн-цзы отвечал: «Когда вселенная тонет, то ее надобно спасать учением, а тонущую невестку спасают рукою. Неужели вы хотите, чтобы я спас от гибели вселенную рукою?»

**IV A, 18.** 1) Гунсунь Чоу сказал: «Как это благородный муж не обучает сам своего сына?»

2) Мэн-цзы отвечал: «Обстоятельства не допускают этого. Обучение требует исправления; когда исправление не действует, то прибегают к гневу, а когда прибегают к гневу, то этим огорчают сына. Со своей стороны, сын говорит: учитель, т.е. отец, наставляет меня тому, что правильно, а сам не поступает правильно. Таким образом, выходит, что отец и сын огорчают друг друга, а это плохо.

3) Древние люди менялись сыновьями и обучали их. Между отцом и сыном не должно быть места увещанию к добру, ибо увещание поведет к отчуждению, а отчуждение есть самое большое неблагополучие»<sup>135</sup>.

**IV A, 19. 1)** <Мэн-цзы сказал:> «Какое из служений самое большое? Служение родителям. Какая из обязанностей самая большая? Соблюдение себя. Что те, которые соблюдают себя, в состоянии служить родителям — об этом я слышал. Но чтобы те, которые потеряли себя, могли служить родителям — об этом я не слышал.

2) Кто не служит? Но служение родителям есть корень всякого служения. Кто не имеет обязанностей? Но обязанность соблюдения себя есть корень всяких обязанностей.

3) Цзэн-цзы для стола (своего отца) Цзэн Си непременно всегда имел мясо и вино и пред убиением их всегда спрашивал у отца, кому отдать остальное. Если отец спрашивал, осталось ли что-нибудь, он отвечал: да. Когда Цзэн Си умер, то Цзэн Юань для стола Цзэн-цзы (своего отца) также непременно всегда имел мясо и вино; но пред убиением их не спрашивал, кому отдать остальное, и на вопрос отца, осталось ли что-нибудь, отвечал: нет — с целью подать остаток в другой раз. Это есть то, что называется питанием тела и вкуса. Что же касается Цзэн-цзы, то о нем можно сказать, что он питал желание их (т.е. угождал воле родителей).

4) Служить родителям так, как служил Цзэн-цзы, — это удовлетворительно».

**IV A, 20.** Мэн-цзы сказал: «Не стоит обращаться к государю с порицаниями из-за [ошибок] людей или осуждать [его] за (недоброе) правление. Только высокопоставленный муж в состоянии исправить душевные недостатки государя. Когда государь гуманен, все будет гуманно; когда он справедлив, все будет справедливо; когда он правилен, все будет правильно. А раз исправлен государь, и государство будет устроено».

**IV A, 21.** Мэн-цзы сказал: «Бывают случаи негаданных прославлений и поношений, когда люди стараются быть корректными»<sup>136</sup>.

**IV A, 22.** Мэн-цзы сказал: «Люди легки на слова благодаря безнаказанности».

<sup>135</sup> «По китайской этике, отцы должны руководить детей своим добрым примером, оставляя обязанность увещания и наказания наставникам и друзьям» (П., с. 134).

<sup>136</sup> «Этим изречением философ хочет сказать, что восхваления и поношения не всегда соответствуют действительности» (П., с. 135).

**IV A, 23.** Мэн-цзы сказал: «Людская беда заключается в желании быть учителями других».

**IV A, 24.** 1) Юэчжэн-цзы, сопутствуя Цзыаю, отправился в княжество Ци.

2) Когда он посетил Мэн-цзы, последний сказал ему: «И вы также пришли посетить меня?» — «Учитель, к чему такие речи?» — «Давно ли вы прибыли?» — сказал Мэн-цзы. «Позавчера». — «В таком случае, не прав ли я, сказав так?» Тот отвечал: «Я не устроился с гостиницей». — «А разве вы слышали, что старшим представляются после того, как устроятся в гостинице?»

<3) Юэчжэн-цзы сказал: «Я виноват»>.

**IV A, 25.** Тогда Мэн-цзы, обратившись к Юэчжэн-цзы, сказал: «Вы прибыли, сопровождая Цзыаю, только из-за пищи и питья. Я не ожидал, чтобы вы, изучивши принципы древних мудрецов, руководствовались вопросом о пище и питье».

**IV A, 26.** 1) Мэн-цзы сказал: «Из трех видов непочтительности неимение потомства самая большая»<sup>137</sup>.

2) Чтобы не остаться без потомства, Шунь женился без объявления родителям. Достойные люди признают, что он как бы объявил»<sup>138</sup>.

**IV A, 27.** 1) <Мэн-цзы сказал:> «Сущность человеколюбия (любви) — это служить родителям, а сущность справедливости — это слушаться старшего брата.

2) Суть мудрости (знания) — в познании этих двух начал (т.е. человеколюбия и справедливости) и не в уклонении от них. Суть обычных правил — в урегулировании этих двух начал. Суть музыки — в наслаждении этими двумя началами. Когда ими наслаждаются, то они возрастают, а когда возрастают, то каким образом их рост может быть остановлен? А если он не может быть остановлен, то руки и ноги бесознательно приходят в движение»<sup>139</sup>.

<sup>137</sup> «Другие два вида непочтительности: а) угодливостью и потворством толкать родителей на несправедливость; б) не служить при бедности и старости родителей. А третий и самый важный вид непочтительности — это не жениться и, таким образом, лишать родителей и предков жертвоприношений, которые должны быть приносимы прямым продолжателем рода» (П., с. 136).

<sup>138</sup> «Зная глубокую ненависть к себе своего отца Гусоу, образовавшуюся под влиянием мачехи Шуня, и будучи убежден, что отец всячески постарается воспрепятствовать его женитьбе, он, не желая оставаться без потомства, решил жениться без ведома отца» (П., с. 136). Иными словами, Шунь поступил так же добродетельно, как если бы он объявил родителям о предстоящей женитьбе, имея хоть какую-то надежду получить их согласие.

<sup>139</sup> «„Топать ногами и махать руками“ (т.е. плясать) — выражение естественной радости, восторга в движениях» (П., с. 137).

**IV А, 28.** 1) Мэн-цзы сказал: «Вся империя готова была с великою радостью покориться ему, а он смотрел на это как на ничтожность — только Шунь поступил так. Он полагал, что нельзя считать человеком того, кто не умел снискать расположения родителей, и сыном, кто не угодил им.

2) Шунь исполнил до конца долг служения родителям, и Гусоу наконец стал доволен; а когда Гусоу стал наконец доволен, и вся империя преобразилась. Когда Гусоу стал наконец доволен, тогда и отношения между отцами и детьми установились. Это называется великою сыновнею почтительностью»<sup>140</sup>.

## Глава IV

### Ли Лоу

#### Часть Б

**IV Б, 1.** 1) Мэн-цзы сказал: «Шунь родился в Чжунфэне, переселился в Фуся и умер в Минтяо. Он был из восточных варваров.

2) Вэнь-ван родился в уделе Чжоу у горы Ци и умер в Биине. Он был из западных варваров.

3) Земли эти отстояли друг от друга более чем на 1000 *ли*, и эпоха жизни одного была на 1000 с лишком лет позже другого; но тот и другой совершенно одинаково получили возможность осуществить в Китае свои желания.

4) Что касается прежних и последующих мудрецов, то планы их были одинаковы».

**IV Б, 2.** 1) Цзы Чань, управляя княжеством Чжэн, переправил людей через реки Чжэнь и Вэй в своем экипаже.

2) По этому случаю Мэн-цзы сказал: «Цзы Чань милосерд, но не понимает, как управлять.

3) Когда в 11-й луне окончено устройство пешеходных мостиков и в 12-й — мостов для экипажей, то народ не будет страдать от переправы вброд.

4) Пусть правитель будет справедлив в своем управлении, и когда он едет, то может требовать, чтобы народ сторонился с дороги. Где же ему перевозить каждого чрез реку?!

<sup>140</sup> «Благодаря примеру Шуня, доведшего сыновнюю почтительность до крайних пределов, которая наконец победила такого безумца, как его отец, дети стали почтительными, а отцы снисходительными и любящими. Под именем великой сыновней почтительности разумеется такая почтительность, благодетельное влияние которой распространяется далеко за пределы семьи» (П., с. 137).

5) Поэтому если бы правитель старался угодить каждому, то у него не хватило бы времени».

**IV Б, 3.** 1) Мэн-цзы, обратившись к цискому князю Сюаню, сказал: «Если государь смотрит на своих министров, как на [собственные] руки и ноги, то министры будут смотреть на него, как на сердце и желудок; если он смотрит на них, как на собак и лошадей, [которых надо только кормить], то министры будут смотреть на него как на человека безразличного [для них]. Если князь смотрит на своих министров, как на землю и траву (которую можно попирать), то министры будут смотреть на него как на разбойника, на врага».

2) Князь сказал: «По обычным правилам, министр носит траур по своему прежнему государю. Что же требуется [от государя] для ношения такого траура министрами?»

3) Мэн-цзы ответил: «Когда увещания министра действуют, советы его принимаются и (благодаря этому) обильные милости изливаются на народ, то, если министр по какой-либо причине уходит из своей страны, государь посылает людей проводить его из пределов государства. Далее он посылает предварительную рекомендацию туда, куда министр отправляется; забирает его поля и дома только после трехлетнего отсутствия его. Эти три действия называются тройким выражением внимания. При этих условиях будет носиться траур по прежнему государю.

4) В настоящее время, когда министр обращается с увещаниями, они не исполняются, говорит он — его не слушают, <и (благодаря этому) обильные милости не изливаются на народ>; когда по какой-либо причине он оставляет страну, то государь арестует его. Мало того, преследует его в той стране, куда он ушел, и забирает его поля и дома в самый день его ухода. Это значит, что государь его — разбойник и враг. А по разбойнику и врагу какой должен быть траур?!»

**IV Б, 4.** Мэн-цзы сказал: «Когда без вины убивают ученых, то вельможа может оставить свое государство. Когда без вины избивают народ, то ученые могут переселяться [в другой удел]».

**IV Б, 5.** Мэн-цзы сказал: «Если государь человеколюбив, то и все будут человеколюбивы; если государь справедлив, то и все будут справедливы».

**IV Б, 6.** Мэн-цзы сказал: «Церемоний, не соответствующих в точности требованиям церемоний, и долга, не соответствующего в точности требованиям долга, великий муж не исполняет».

**IV Б, 7.** Мэн-цзы сказал: «Нравственные воспитывают безнравственных, способные воспитывают неспособных. Поэтому люди радуются иметь талантливых и нравственных отцов и старших братьев; но, если нравственные будут бросать безнравственных, а способные — неспособных, в таком случае между талантливыми и нравственными и неспособными и безнравственными почти не будет никакой разницы»<sup>141</sup>.

**IV Б, 8.** Мэн-цзы сказал: «После того как человек определил, чего ему не следует делать, он будет в состоянии делать то, что следует».

**IV Б, 9.** Мэн-цзы сказал: «Какие печальные последствия должны нести те, которые говорят о чужих недостатках!»

**IV Б, 10.** Мэн-цзы сказал: «Чжунни не делал ничего экстравагантного».

**IV Б, 11.** Мэн-цзы сказал: «Великий муж не питает неперменного убеждения в том, что его слово верно и что его действия непременно осуществимы, а в том и другом случае только обращает внимание на то, где справедливость».

**IV Б, 12.** Мэн-цзы сказал: «Великий муж есть тот, кто не теряет своего детского сердца».

**IV Б, 13.** Мэн-цзы сказал: «Ухаживание за родителями, когда они живы, не стоит того, чтобы считаться великим делом, и только отдание им посмертного долга может считаться таковым».

**IV Б, 14.** Мэн-цзы сказал: «Благородный муж, следуя истинным путем, углубляется (в область знания), желая овладеть им. Овладев им, он спокойно пребывает в нем. Спокойно пребывая в нем, он твердо опирается на него. Твердо опираясь на него, он берет его справа и слева, как из неиссякаемого источника. Поэтому-то он и желает овладеть им».

**IV Б, 15.** Мэн-цзы сказал: «Обширная эрудиция и тщательное уяснение законов имеет целью при их посредстве обратиться к уяснению связующих начал».

**IV Б, 16.** Мэн-цзы сказал: «Не было случая, чтобы тот, кто пользуется своими преимуществами для покорения человека, мог покорить его. Вселенную же можно покорить только тогда, когда пользуются своими преимуществами для питания и воспитания народа. Без сердечной покорности вселенной невозможно сделаться ее правителем».

<sup>141</sup> Данное в оригинале 中 处 中 'середина; держаться середины' переведено словом «нравственный». Перевод Попова основан на толковании «„Сы шу“ вэй гэн лу» («Поиски корня „Четверокнижия“») (см.: П., с. 141).

**IV Б, 17.** Мэн-цзы сказал: «Всякая ложь зловредна; но действительно зловредна та ложь, которая скрывает (от правителей) людей достойных по своим нравственным качествам и талантам»<sup>142</sup>.

**IV Б, 18.** 1) Сюй-цзы сказал: «Чжунни часто обращался с восхвалением к воде, говоря: „Ах, вода! Ах, вода!“ Что он нашел в ней заслуживающего похвалы?»

2) Мэн-цзы отвечал: «Из родника бьет вода, не останавливаясь ни днем ни ночью. Наполнив все углубления, она устремляется далее и изливается в море. Таково свойство всего, имеющего источное начало. Вот что он нашел в ней заслуживающего похвалы»<sup>143</sup>.

3) Но возьмем воду, не имеющую истока. В седьмой и восьмой лунах, когда накопляется дождь, она наполняет канавы и арыки, но ее высыхания можно ожидать немедленно. Поэтому благородный муж стыдится незаслуженной славы».

**IV Б, 19.** 1) Мэн-цзы сказал: «То, чем люди отличаются от животных, самая малость; народная масса бросает ее, между тем как благородные люди сохраняют ее»<sup>144</sup>.

2) Шунь ясно понимал все разнообразие предметов, вникал в законы человеческих отношений. Он исходил в своей деятельности из (прирожденных качеств и инстинктивных требований своей природы) — человеколюбия и справедливости, а не исполнял только требований человеколюбия и справедливости».

**IV Б, 20.** 1) Мэн-цзы сказал: «Юй ненавидел прекрасное вино<sup>145</sup> и любил добрые речи.

---

<sup>142</sup> «Ввиду неопределенности текста, обусловливаемой предполагаемым искажением его, некоторые допускают следующее толкование его: „только та ложь действительно зловредна, которая скрывает достойных людей“. С своей стороны, мы присоединяемся к первому толкованию, как наиболее логическому и естественному» (П., с. 144).

<sup>143</sup> «В этом течении воды, имеющей исток, до самого впадения ее в море, Конфуций видел подобие поступательного и непрерывного движения человека, имеющего устои, в достижении конечного знания» (П., с. 144).

<sup>144</sup> «Как люди, так и все другие твари одинаково получают и форму, или тело, и природу — с тою только разницею, что природа первых отличается большим совершенством и разумностью и благодаря этому человек имеет возможность сохранить законы, образующие его природу. В этом и заключается вся небольшая разница между человеком и животным, и к сохранению ее человек должен прилагать все старание. Между тем народные массы, потемняемые страстями, не понимая, что именно эту-то малость они и отличаются от животных, предаются разнузданности и лени, теряют свою истинную, разумную природу и, таким образом, смешиваются с животными» (П., с. 145).

<sup>145</sup> «...И-ди приготовил вино. Юй попробовал его, нашел приятным, но при этом сказал: „Между последующими поколениями явятся люди, которые благодаря вину

2) Тан держался середины и назначал людей достойных, не осведомляясь об их происхождении.

3) Вэнь-ван обращался с народом так, как будто бы он еще испытывал страдание, и направлял свои взоры к истинному пути, как будто бы не видел его.

4) У-ван не относился небрежно к близким и не забывал отдаленных.

5) Чжоу-гун думал соединить в себе доблести трех царей, чтобы осуществить четыре принципа, которым они следовали, и если находил в них что-либо неподходящим (по времени и условиям), устремлял взоры вверх и думал, превращая ночь в день, и когда ему удавалось, по счастью, додуматься до решения, он сидел в ожидании утра»<sup>146</sup>.

**IV Б, 21.** 1) Мэн-цзы сказал: «С исчезновением следов сюзеренной власти перестали являться и оды, а когда они перестали появляться, сочинена была летопись „Чунь цю“<sup>147</sup>.

2) Летописи <одного порядка>: цзиньская „Шэн“, чуская „Тао у“ и луская „Чунь цю“.

3) Ее (т.е. летописи „Чунь цю“) факты — это деяния циского князя Хуаня и цзиньского Вэня; ее стиль — исторический. „Что касается ее справедливого суда, — сказал Конфуций, — то я осмелился принять его на себя“».

**IV Б, 22.** 1) Мэн-цзы сказал: «Влияние государя прекращается чрез пять поколений; влияние обыкновенного смертного (также) прекращается чрез пять поколений.

потеряют их царства“. Вслед за сим он удалил И-ди и отказался от прекрасного вина» (П., с. 145).

<sup>146</sup> «Под именем трех царей здесь разумеют Юя; Тана; Вэнь-вана и У-вана, которых как основателей могущества Чжоуской династии соединяют в одно лицо. Четыре дела — это вышеназванные четыре основных принципа деятельности четырех помянутых государей. Из того, что знаменитый Чжоу-гун, по словам Мэн-цзы, не всегда слепо следовал принципам... [названных] премудрых государей... и принимал иногда решения, сообразные с требованиями времени, мы опять-таки заключаем, что чистое, древнее конфуцианство не было учением застоя и неподвижности» (П., с. 146).

<sup>147</sup> «Исчезновение следов сюзеренной власти чжоуских царей начинается с перенесения в 769 г. до Р.Х. чжоуским князем Пин-ваном своей столицы на восток, в Лоян, благодаря чему государственные и просветительные распоряжения чжоуских владык уже не распространяются на всю империю; за ними остается пустое имя сюзеренов без всякой тени действительной власти, которая предвосхищается разными удельными князьями. С этого же времени перестают появляться оды (я), воспевающие чжоуских владык, и Конфуций с 721 г., т.е. с первого года правления луского князя Вэня, начинает свою летопись „Чунь цю“» (П., с. 146–147). В оригинале: *ши*, т.е. весь «Ши цзин», а не только раздел од.



2) Хотя мне не удалось быть учеником Конфуция, но я заимствовал (похитил) его учение от других для собственного блага».

**IV Б, 23.** Мэн-цзы сказал: «С первого взгляда кажется, что можно взять, а потом оказывается, что можно не брать, и, несмотря на это, взять — нанесешь ущерб честности. По-видимому, можно дать, а потом покажется, что можно не давать, и все-таки дать — нанесешь ущерб милосердию. По-видимому, можно умереть, а потом покажется, что можно не умирать, и все-таки умереть — нанесешь ущерб мужеству»<sup>148</sup>.

**IV Б, 24.** 1) Пэн Мэн обучался стрельбе из лука у И. Постигнув в совершенстве искусство И, Пэн Мэн подумал, что во всей империи только И превосходит его в стрельбе, и вследствие этого убил И. Мэн-цзы по этому поводу сказал: «В этом также виноват И. Гунмин И сказал: „Судя по справедливости, он как будто не виноват“, — выражая этим только то, что И был виноват в легкой степени. Как он мог быть не виноват?!

2) Чжэнцы послали своего полководца Цзычжо Жуцзы произвести нападение на княжество Вэй, которое послало своего полководца Юйгун Чжи Сы<sup>149</sup> для преследования его. Цзычжо Жуцзы сказал: „Сегодня я нездоров и не в состоянии держать лук — я должен умереть“. Обратившись к своему вознице, он спросил его: „Кто меня преследует?“ Возница отвечал: „Юйгун Чжи Сы“. „В таком случае я останусь жив“, — сказал Цзычжо Жуцзы. Возница сказал: „Юйгун Чжи Сы — искусный вэйский стрелок, а вы говорите, что останетесь живы. Как же это объяснить?“ „Юйгун Чжи Сы, — отвечал Жу, — учился стрельбе у Иньгун Чжи Та<sup>150</sup>, который, в свою очередь, учился ей у меня. Иньгун Чжи Та — человек прямой, и друзья, которых он выбирает, непременно люди прямые“. Юйгун Чжи Сы, подъехав, сказал: „Отчего вы не держите лук?“ „Сегодня я болен и не могу держать его“, — был ответ. Тогда Юйгун Чжи Сы сказал: „Ваш покорнейший слуга учился стрельбе у Иньгун Чжи Та, который учился ей у вас, и я не могу вашим же искусством погубить вас. Но сегодняшнее дело — царское дело, и я не смею манкировать им“. С этими словами он вынул стрелы из колчана, ударом об колесо отбил их металлические наконечники, выпустил четыре стрелы и удалился».

**IV Б, 25.** 1) Мэн-цзы сказал: «Если бы красавица Си-цзы покрывалась грязным платком, то все люди, проходя мимо нее, затыкали бы носы.

<sup>148</sup> «Смысл этого изречения заключается в том, что не следует действовать по первому импульсу, а необходимо все взвешивать, для того чтобы действия наши не выходили из пределов законной меры» (П., с. 148).

<sup>149</sup> У Попова: Юй-гун Сы (в тексте) и Юй-гун-чжи Сы (в примеч.).

<sup>150</sup> У Попова: Инь-гун То (в тексте) и Инь-гун-чжи То (в примеч.).

2) Хотя бы человек был безобразен лицом, но если он попостится и омоется, то может приносить жертву Верховному Владыке»<sup>151</sup>.

**IV Б, 26.** 1) Мэн-цзы сказал: «Все те, которые рассуждают о природе вещей, имеют дело только с ее проявлениями, которые должны иметь основой естественность.

2) То, что я не люблю в умниках — это их измышления. Если бы они были похожи на Юя, когда он направлял воды, то я не имел бы ничего против их ума. Способ отведения вод Юем был такой, который не доставил ему никакого труда (т.е. естественный). Если умники будут делать то, что не доставит им труда, то их мудрость будет велика.

3) Хотя небо высоко и звезды (светила) далеки, но, исследуя их проявления, мы можем, сидя у себя, определить, в какой день 1000 лет тому назад было солнцестояние».

**IV Б, 27.** 1) У Гунхан-цзы умер сын. Ван Хуань, главный министр (циского князя), также отправился к нему для выражения соболезнования. Когда он вошел в ворота, то одни старались заговорить с ним при входе, а другие отправлялись к занимаемому им месту и разговаривали с ним.

2) Мэн-цзы не говорил с ним. Будучи недоволен этим, Ван Хуань сказал: «Все господа говорили со мною за исключением только одного Мэн-цзы — значит, он презирает меня».

3) Услышав это, Мэн-цзы сказал: «Согласно придворным церемониям, для разговоров не переходят с одного места на другое и для приветствий не переступают с одного порожка на другой. Я хотел соблюсти правила, а Цзыао (прозвание Ван Хуаня) признает это за пренебрежение. Не странно ли?»

**IV Б, 28.** 1) Мэн-цзы сказал: «Чем благородный муж отличается от других людей — это тем, что он хранит в душе, а именно человеколюбие и вежливость.

2) Человеколюбивый любит людей, вежливый относится к ним с уважением.

3) Тот, кто любит других, того постоянно любят другие; тот, кто уважает других, того постоянно уважают другие.

4) Вот здесь человек. Он обходится со мною возмутительно. В этом случае благородный человек, всеконечно, обратится к самому

<sup>151</sup> «Статья эта, по мнению толкователей, имеет целью увещевать людей заботиться о своем нравственном усовершенствовании и обновлении» (П., с. 150).

себе и скажет: без сомнения, я сам был негуманен и невежлив, иначе зачем бы ему было так обращаться со мною?

5) Тогда он (снова) обращается к самому себе и становится еще более гуманным и более вежливым. Но возмутительное поведение другого остается то же самое. Тогда благородный муж снова обращается к самому себе и говорит: без сомнения, я сам был не вполне искренен в своих чувствах любви и уважения к нему.

6) Обратившись к самому себе, он доводит искренность своих чувств до крайних пределов. Но возмутительное поведение другого остается то же самое. Тогда он говорит: это безумный человек; если он ведет себя таким образом, то чем он отличается от животного? И стоит ли толковать с животным?

7) По этой причине у благородного мужа есть скорбь, дпящаяся всю его жизнь, и нет напасти, которая бы продолжалась одно утро. Но что касается его скорби, то она заключается в следующем: Шунь был человек, и я также человек, но Шунь сделался образцом для вселенной — образцом, достойным передачи в потомство, между тем как я все еще представляю собою обыкновенного деревенского мужика. Вот что прискорбно для него. Скорбя, чего же он хочет? Походить на Шуня, и только. Что касается несчастья, то такого не существует для благородного мужа. Он не делает ничего, противного человеколюбию и обычным, общепринятым правилам (церемониям), и потому, если с ним и случится какое-нибудь мимолетное несчастье, он не скорбит»<sup>152</sup>.

**IV Б, 29.** 1) Юй и Цзи в мирное время трижды проходили мимо своих ворот и не входили в них. Конфуций восхвалил их.

2) Янь-цзы, живший в эпоху смут, обитал в грязном переулке, довольствовался чашкою риса и ковшом воды. Другие не вынесли бы этих лишений, а он не изменил своей веселости. Конфуций восхвалил его.

3) По этому поводу Мэн-цзы сказал: «Юй, Цзи и Янь Хуэй были проникнуты одним принципом.

4) Юй думал, что если во вселенной (империи) будут утопившиеся, [то ему представлялось], как будто бы он сам утопил их. Цзи думал,

<sup>152</sup> «Человек благородный, или высоконравственный, преисполнен чувствами любви и вежливости, развитие которых до их конечных пределов составляет предмет постоянной заботливости всей его жизни. Все его помыслы устремлены к тому, чтобы в развитии этих чувств сравняться с древним императором Шунем... в котором преследования и несправедливости со стороны отца и брата не могли нисколько поколебать его чувств любви и преданности к ним. Его не могут удручать мимолетные напасти и несправедливости, потому что, по его собственному сознанию, они не являются последствием недостаточного проявления им чувств любви и уступчивости — и это его успокаивает» (П., с. 152).

что, если во вселенной будут страдать от голода, как будто бы он сам заставил голодать их. Поэтому-то они так горячились (в своей деятельности на благо народа).

5) Таким же образом действовали бы Юй, Цзи и Янь Хуэй, будучи поставлены один на место другого.

б) Представьте себе, что живущие с вами в одной комнате подрались; в этом случае, хотя бы вы отправились разнимать их, надев шапку на растрепанные волосы и подвязав кисти, и разняли бы их, это допустимо.

7) Но если бы драка была у соседа и вы в таком же (неприличном) виде отправились бы разнимать их, то это была бы ошибка. В этом случае, хотя бы вы и затворили свои ворота, это допустимо»<sup>153</sup>.

**IV Б, 30.** 1) Гунду-цзы сказал: «Куан Чжан во всем государстве известен своею непочтительностью к родителям, а между тем вы гуляете с ним и вдобавок к этому вежливо обращаетесь с ним. Позволю себе спросить: как это объяснить?»

2) Мэн-цзы отвечал: «Есть пять вещей, которые по мирским обычаям считаются непочтительностью: 1) когда, ленясь работать, не заботятся о пропитании родителей; 2) когда, предаваясь азартным играм (в шашки) и пьянству, не заботятся о пропитании родителей; 3) когда, питая страсть к деньгам и богатству и сосредоточивая свою любовь на жене и детях, не заботятся о пропитании родителей; 4) когда, предаваясь похотям слуха и очей, срамят родителей; 5) когда питают страсть к храбрости, дракам и озорничеству и тем ставят родителей в опасное положение. Имел ли Чжан-цзы один из этих недостатков?

3) В деле же Чжан-цзы сын стал упреками возбуждать отца к добру, и вследствие этого между ними вышло несогласие.

4) Возбуждать к добру при помощи упреков — это дружеский долг. Применение же этого принципа в отношениях между отцом и сыном более всего губит естественное чувство любви.

<sup>153</sup> Последние два параграфа, затрагивающие, казалось бы, только правила относительно внешнего вида и случаи, когда ими можно или нельзя пренебрегать, на самом деле иллюстрируют изложенное выше. Переводчик дает следующее пояснение: «Пример, представленный в § 6, относится к Юю и Цзи, которых крайнее бедствие народное заставляло забывать свой дом, отца и мать. Второй пример [§ 7] относится к Янь Хуэю, который, живя в эпоху смут и беспорядка, довольствовался полною лишением жизни отшельника. Общий смысл всего этого — тот, что деятельность этих трех лиц, хотя и различная по характеру, вполне соответствовала требованиям и условиям времени каждого из них и что стремления их были одинаковы» (II, с. 154).

5) Неужели же Чжан-цзы не желает иметь супружеской и родительской, родственной связи? Но так как он провинился пред отцом и не мог приблизиться к нему, то развелся с женою, выгнал сына и на всю жизнь лишил себя их заботливости. Он принял такое решение, полагая, что, если поступит не так, вина его будет еще больше. Так вот каков был Чжан-цзы!»<sup>154</sup>

**IV Б, 31.** 1) Когда Цзэн-цзы жил в городе Учэне (в царстве Лу), юэцзы сделали набег на него. Некто сказал ему: «Разбойники подходят — почему бы не удалиться отсюда?» Тогда Цзэн-цзы сказал (дворнику): «Не помещай никого в моем доме, чтобы не портили травы и деревьев». Когда же грабители удалились, он послал сказать ему: «Поправь мой дом и ограду — я возвращусь». Грабители удалились, и Цзэн-цзы возвратился. Тогда ученики его сказали: «С нашим учителем<sup>155</sup> обращались здесь с такою искренностью и почтением; а когда пришли разбойники, то он первый ушел на виду народа; а удалились разбойники — он возвратился. Ведь это неловко?» На это Шэнью Син заметил: «Не вам понять это. В прежнее время, когда [дом] Шэнью, [где жил тогда Конфуций], подвергся несчастью — (нападению) со стороны носильщиков травы, у нашего Учителя [т.е. Конфуция] было 70 учеников и, несмотря на это, он не принял участия в этом деле».

2) Во время пребывания Цзы Сы в уделе Вэй в него было сделано вторжение из удела Ци. Тогда некто сказал ему: «Разбойники подходят, почему бы вам не удалиться?» На это Цзы Сы отвечал: «Если я уйду, то кто же будет помогать князю в защите удела?!»

3) Мэн-цзы сказал: «Цзэн-цзы и Цзы Сы хотя и служили одному принципу, но первый из них был учителем, как бы отцом или старшим братом, тогда как второй был сановником, занимая подчиненное положение. Если бы они поменялись местами, то каждый из них (на месте другого) поступил бы так же».

**IV Б, 32.** Чу-цзы сказал Мэн-цзы: «Князь послал человека посмотреть, действительно ли вы отличаетесь от других людей». На это Мэн-цзы

<sup>154</sup> «Мэн-цзы, входя в положение Чжан-цзы, который из-за разногласия с отцом, вызванного желанием первого при помощи укюризн направить на путь добра последнего, принес такую великую жертву, как развод с женою и изгнание сына, хотя и не оправдывает вполне его поведения, но и не находит достаточных оснований к отвержению его как непочтительного сына» (П., с. 155).

<sup>155</sup> Имеется в виду Цзэн-цзы. При обращении учеников к учителю форма личного местоимения второго лица считалась невежливой.

сказал: «Почему мне отличаться от людей? Яо и Шунь были такие же люди, как и другие».

**IV Б, 33.** 1) У одного цисца были жена и наложница, с которыми он жил в своем доме. Когда их муж выходил из дому, то непременно возвращался напившись и наевшись, и когда жена спрашивала его, с кем он пил и ел, то оказывалось, что это были все богатые и знатные люди. Тогда жена, обратившись к наложнице, сказала ей: «Когда муж выходит, то непременно возвращается напившись и наевшись, и когда спросишь его, с кем он пил и ел, то оказывается, что это все богатые и знатные люди, а между тем никто из знатных никогда не был у него; я хочу подсмотреть, куда он ходит». Встав рано утром, она окольными путями следовала за мужем туда, куда он шел. Во всем городе никто не останавливался и не разговаривал с ним. Наконец он достиг восточного предместья и там у приносивших жертву на кладбище просил остатки (жертвенного мяса и вина); а когда этого ему не доставало, он осматривался кругом и направлялся к другим. Вот каким образом он насыщался. Жена возвратилась и сказала наложнице: «Вот что теперь проделывает муженек, на которого мы надеялись и с которым мы связаны на всю жизнь». (С этими словами) она с наложницей стала поносить своего мужа и плакать вместе с нею в зале. А муж, не зная этого, с довольным и веселым видом пришел домой и горд[елив]о обошелся с своими женою и наложницей.

2) С точки зрения благородного человека, редко бывает, чтобы жены и наложницы не стыдились и не плакали при виде тех средств, которые употребляются людьми [т.е. их мужьями] для достижения богатства, знатности, выгод и славы.

## Глава V

### Вань Чжан

#### Часть А

**VA, 1.** 1) Вань Чжан спросил Мэн-цзы: «Почему это Шунь, отправляясь в поле, взывал к милосердному Небу и заливался слезами?»<sup>156</sup>. «От ропота и неуступной думы», — отвечал Мэн-цзы.

2) Вань Чжан сказал: «Когда родители любят сына, то он радуется и не забывает их; когда же они ненавидят его, то он, хотя бы они тиранили его, не ропщет. А если так, то, значит, Шунь роптал (на родителей)?» Мэн-цзы отвечал: «Чан Си обратился к Гунмин Гао со сле-

<sup>156</sup> Изложение этого события см.: «Шу цзин», гл. 3/3.

дующею речью: „Относительно хождения Шуня на поле я уже удостоился слышать ваш рассказ. Что же касается того, что он заливался слезами и взывал к милосердному Небу и к родителям, этого я не знаю<sup>157</sup>“. „Это недоступно для твоего понимания“, — отвечал Гунмин Гао. Он полагал, что сердце почтительного сына не такое беззаботное. (Шунь непременно сказал бы:) „Я прилагаю все мое старание к возделыванию земли, чтобы только исполнить сыновний долг пропитания родителей, а между тем они меня не любят. Чем же я провинился пред ними?“<sup>158</sup>.

3) Император Яо отправил Шуню девятиерых своих сыновей, двух дочерей, разных чинов[ников], коров и овец, запасы хлеба — все приготовил на службу ему среди полей; к нему направились многие из ученых империи. Сам государь пожелал иметь его помощником в управлении царством и затем уступить ему престол<sup>159</sup>. Но Шунь, вследствие того что не был любим родителями, чувствовал себя подобным бедняку бесприютному.

4) Для всякого желательно пользоваться расположением ученых в государстве, но этого было недостаточно для рассеяния скорби Шуня. Красавицы желательны для каждого любителя красоты; Шунь женился на двух царских дочерях, но этого было недостаточно для рассеяния его скорби. Богатство желательно для каждого; богатство Шуня заключалось в обладании государством, но этого было недостаточно для рассеяния его скорби. Знатность желательна для каждого; что касается знатности, то Шунь был императором, но этого было недостаточно для рассеяния его скорби. Таким образом, ни любовь народная, ни красавицы, ни богатство, ни знатность не могли рассеять скорби Шуня, это могла сделать только родительская любовь.

5) В детстве люди чувствуют влечение к отцу и матери; когда познают красоту, то чувствуют влечение к молодым и красивым женщинам; когда имеют жену и детей, то к ним чувствуют влечение; когда поступают на службу, то чувствуют влечение к государю и, если не пользуются благосклонностью его, начинают беспокоиться. Но человек, отличающийся великою сыновнею почтительностью, в течение всей жизни чувствует влечение к отцу и матери. Пример влечения к отцу и матери в 50-летнем возрасте я вижу в великом Шуне».

<sup>157</sup> Ср.: там же.

<sup>158</sup> «Шунь, говорят нам, роптал не на родителей за их жестокое обращение с ним, а на самого себя за то, что не мог снискать их любви» (II, с. 158).

<sup>159</sup> Ср. перевод аналогичного фрагмента на с. 348–349 (V Б, 6, § 6).

**VA, 2.** 1) Вань Чжан спросил Мэн-цзы, говоря: «В „Ши цзине“ сказано: „Как должно поступать при женитьбе? Непременно сообщать родителям“<sup>160</sup>. Если действительно это так, как сказано в „Ши цзине“, то не кому [иному], как Шуню следовало бы исполнить это правило. А между тем он женился без спроса. Как же это?» Мэн-цзы отвечал: «Если бы действительно он сообщил им, то не мог бы жениться. А между тем совместное сожительство мужчины и женщины есть великая человеческая обязанность, и потому если бы он сообщил им, то погрел бы великую человеческую обязанность и тем возбудил бы их гнев».

2) Вань Чжан сказал: «О том, что Шунь женился без спроса, я уже удостоился слышать ваши разъяснения. Но как же император Яо выдал за Шуня своих дочерей, не заявив его родителям?!» «Император также знал, что, сообщи он об этом, он не мог бы выдать их за него», — отвечал Мэн-цзы.

3) Вань Чжан сказал: «Отец и мать приказали Шуню исправить житницу, которую Гусоу, отец его, зажег, отставив лестницу. Приказали ему вычистить колодец; не зная, что он вышел из него, они [намеренно] закрыли его. Тогда Сян (брат Шуня) сказал отцу и матери: „План прикрыть в колодце [т.е. план погубить] владетеля столицы (Шуня) — все это моя заслуга; его скот и житницы пусть будут вашими, а его щит и копье, <резной> лук и гусли пусть будут моими; двух невесток я заставлю убирать мою кровать“. После этого он отправился во дворец Шуня, которого увидел на диване играющим на гусях. Сконфузившись, Сян сказал: „Я стосковался по тебе“. На это (обрадованный посещением брата) Шунь сказал: „Вот здесь все мои чины. Ты управляй ими“. Не знаю, знал ли Шунь, что брат хотел убить его». «Как не знать! — отвечал Мэн-цзы. — Но он скорбел, когда скорбел Сян, и радовался, когда радовался последний».

4) Вань Чжан сказал: «В таком случае Шунь радовался притворно?» «Нет, — отвечал Мэн-цзы. — Некто послал Чжэн Цзы Чаню в подарок рыбу; Цзы Чань приказал смотрителю прудов воспитывать ее в пруду; но смотритель изжарил ее, а доложил следующее: „Сначала, когда я пустил ее, она чувствовала себя неловко, а спустя немного — расправилась и потом весело уплыла“. Цзы Чань сказал: „Она попала в свою стихию, она попала в свою стихию“. Смотритель, вышедши, сказал: „Кто считает Цзы Чаня умным? Я изжарил рыбу и съел ее, а он говорит: она попала в свою стихию, она попала в свою стихию“. Из этого следует, что благородный муж может быть обманут тем, что до-

<sup>160</sup> См.: «Ши цзин», IV, III, 6.



пустимо по законам природы, но его трудно обмануть тем, что несогласно с ними. Сян пришел к Шуню под прикрытием братской любви, поэтому последний искренно поверил ему и обрадовался. Какое же тут притворство?»

**ВА, 3.** 1) Вань Чжан спросил: «Почему Шунь, сделавшись сюзереном, только изгнал [т.е. сослал] Сяна, когда он убийство Шуня сделал своим постоянным занятием?» Мэн-цзы отвечал: «Шунь возвел его в князя, а некоторые ошибочно говорят, что он изгнал его».

2) Вань Чжан сказал: «Шунь сослал министра работ в Ючжоу, Хуань Доу отправил в горы Чун, убил старшину племен *саньмяо* в Саньвэе, казнил Гуня в горах Юй. Вся вселенная преклонилась перед наказанием четырех злодеев, потому что он казнил бесчеловечных людей. Сян был самым бесчеловечным из них [т.е. из всех бесчеловечных], а Шунь поставил его князем [в] Юби. Чем же виноваты были юбисцы?! Неужели же человеколюбивый человек непременно должен так поступить? Если дело касается чужих, так он казнит их, а брата — так возводит в князя». На это Мэн-цзы отвечал: «Човеколюбивые люди в отношениях своих к братьям не гnevаются на них, не питают против них злобы, а только чувствуют к ним привязанность и любят их. Чувствуя к ним привязанность, желают, чтобы они были <знатными; любя их, желают, чтобы они были> богатыми. Шунь, сделав брата князем Юби, обогатил и сделал его знатным. Разве можно было бы считать привязанностью и любовью к брату, если бы он, будучи сам императором, оставил бы его простым человеком?!»

3) Вань Чжан сказал: «Осмелюсь спросить, что вы понимаете под словом *фан*, которое употребляют некоторые?» Мэн-цзы отвечал: «Сян не мог ничего делать в своем государстве. Император назначил чиновников, которые управляли его владением и вносили ему подати с него. Поэтому и сказано о нем: *фан* — изгнан. Как же он мог тиранить свой народ?! При всем том Шунь желал постоянно видеть брата, который благодаря (такому распоряжению) непрерывно посещал его, на что и указывает выражение, что „он принимал владетеля Юби, не дожидаясь определенного князьям для представления срока и не по делам управления“<sup>161</sup>».

**ВА, 4.** 1) Сяньцю Мэн спросил Мэн-цзы, говоря: «Пословица говорит: „По отношению к мужу, преисполненному добродетелями, государь не может вести себя как подданный, а отец [добродетельного мужа] —

<sup>161</sup> В современном варианте «Шу цзина» этот текст отсутствует.

как сын“. Шунь стоял, обратившись лицом на юг<sup>162</sup>, и Яо во главе вассальных владетелей представлялся ему с лицом, обращенным на север. Гусоу также представлялся ему с лицом, обращенным на север, и когда Шунь увидел его, на лице его выразилось беспокойство (неловкость). Конфуций сказал: „В это время<sup>163</sup> империи угрожала беда, она находилась в опасном положении!“ Но я не знаю, действительно ли эти слова были сказаны Конфуцием?» «Нет, — отвечал Мэн-цзы, — это слова дикаря, обитавшего на востоке от Ци, а не благородного мужа. Шунь стал править государством, когда Яо состарился. В „Уложении Яо“<sup>164</sup> сказано: „Яо умер после 28-летнего правления Шуня государственными делами. Народ горевал по нем, словно по отцу и матери; в течение трех лет в пределах четырех морей не слышно было музыки“<sup>165</sup>. Конфуций сказал: „Как на Небе нет двух солнц, так и над народом не бывает двух государей“. Если бы Шунь при жизни Яо был императором и, кроме того, во главе всех вассальных князей исполнил бы по Яо трехгодичный траур, то в данном случае было бы два императора»<sup>166</sup>.

2) <Сяньцю Мэн сказал:> «Ваши объяснения касательно того, что Шунь не обращался с Яо как с подданным, я уже имел честь слышать. Но в „Книге Стихотворений“ сказано: „Вся Поднебесная есть земля государя, и живущие на ней все суть подданные (слуги) его“<sup>167</sup>; а так как Шунь был императором, то я осмелюсь спросить: кем же был Гусоу, если не подданным?» Мэн-цзы отвечал: «Это стихотворение имеет не это значение — оно значит: „Трудиться для государева дела до

<sup>162</sup> «Стоять лицом, обращенным на юг — значит быть императором» (П., с. 164), хотя в описываемое здесь время Шунь еще не был императором.

<sup>163</sup> «В то время — т.е. тогда, когда государь теряет свое царственное достоинство, а отец свои отеческие права» (П., с. 164).

<sup>164</sup> В нынешнем варианте «Шу цзин» указанный текст содержится в главе «Уложение Шуня». См.: «Шу цзин», гл. 2/2.

<sup>165</sup> «八音 ба инь, 'восемь музыкальных звуков' сообразно восьми родам материала, из которого готовятся музыкальные инструменты, а именно: колокола из металла, било из камня, гусли из шелковых струн, флейты из бамбука, свирели из тыквы-горлянки, свистульки из глины, барабаны из кожи и колотушки из дерева. Вообще же, ба инь употребляется в значении музыки» (П., с. 164–165).

<sup>166</sup> «Вся цель этой статьи [точнее, этого параграфа] заключается в том, чтобы доказать, что в вопросе о Яо и Шуне не было никакого нарушения основных принципов, регулирующих человеческие социальные отношения, что Яо, будучи императором, не мог представляться Шуню как императору, так как последний при жизни первого не был императором, а только, за старостью его, управлял государственными делами» (П., с. 164).

<sup>167</sup> «Ши цзин», П, VI, I.

[степени] невозможности пешись [печься, заботиться] о родителях“. Автор [далее] как бы говорит: „Ведь все это государево дело, а меня одного считают способным и изнуряют работою“. Поэтому тот, кто объясняет „Книгу Стихотворений“, не должен ради буквы жертвовать выражением или ради выражения — смыслом. Своею мыслью надо идти навстречу намерению [т.е. замыслу] автора — этак мы схватим его; но если держаться только [прямого смысла] слов, то в таком случае выражение из оды „Млечный Путь“ („Юнь Хань“), что „из оставшегося у Чжоу народа не осталось ни одного человека“<sup>168</sup>, — если бы мы приняли его в буквальном смысле, — обозначало бы, что в Чжоу не осталось людей<sup>169</sup>.

3) Из всего того, что может быть достигнуто послушным сыном, нет ничего более почтительности; высшая же степень почтительности к родителям есть употребление для пропитания их всего того, что может дать царство. Быть отцом императора — это крайняя степень почета; употреблять для пропитания родителей все, что может дать царство — это высшая степень попечения о них. В „Ши цзине“ сказано: „(У-ван) постоянно говорил о сыновней почтительности, желая, чтобы она служила законом“<sup>170</sup> — это есть изображение почтительности Шуня.

4) В „Шу цзине“ сказано: „Шунь почтительно исполнял свой долг по отношению к отцу: он являлся к Гусоу с почтением и трепетом, и Гусоу поверил его чувствам и сделался ласковым“<sup>171</sup>. Это значит, что отец не может являться в роли сына [т.е. Шунь не ставил Гусоу в положение сына]».

**ВА, 5.** 1) Вань Чжан сказал: «Я отдал царство Шуню — было ли это?» «Нет, — отвечал Мэн-цзы. — Император не может отдать царство другому».

2) <Вань Чжан сказал:> «В таком случае царство, которое имел Шунь, кто дал ему его?» «Небо дало его ему», — отвечал Мэн-цзы.

3) «Небо, даровавшее ему царство, выразило ли ему ясно свою волю?»

4) «Нет, — отвечал Мэн-цзы. — Небо не говорит; оно только выразило ему свою волю, основываясь на его поведении и деяниях».

<sup>168</sup> Там же, III, III, 4.

<sup>169</sup> «Выражение из оды „Юнь Хань“, что в Чжоу не оставалось людей, надобно понимать не в буквальном смысле, а как образное изображение ужасной засухи, от которой пострадало все население Чжоуского царства» (П., с. 165).

<sup>170</sup> «Ши цзин», III, I, 9.

<sup>171</sup> «Шу цзин», гл. 3/3.

5) <Вань Чжан сказал:> «Каким же образом оно, основываясь на его поведении и деяниях, показало ему свою волю?» «Император, — отвечал Мэн-цзы, — может только рекомендовать человека Небу, но не может заставить Небо отдать ему империю. Вассальный князь может только рекомендовать человека императору, но не может заставить его отдать ему княжество. Вельможа может рекомендовать человека князю, но не может заставить его пожаловать его в вельможи. Яо рекомендовал Небу Шуня, и оно приняло его; показал народу (его доблести), и народ принял его. Поэтому я и сказал, что Небо не говорит, а только указывает на избранника, основываясь на его поведении и деяниях».

6) <Вань Чжан сказал:> «Осмеливаюсь спросить, каким образом Яо рекомендовал Небу Шуня и Небо приняло его, показал его народу и он принял его?» Мэн-цзы отвечал: «Он заставил его (Шуня) принести жертву в качестве главного жреца, и все духи приняли ее — это значит, что Небо признало его; заставил его управлять (государственными) делами, и дела были устроены так, что народ пользовался спокойствием — это значит, что народ принял его. Небо дало ему царство, народ дал ему его. Вот почему я сказал, что император не может отдать царство другим.

7) Шунь в течение 28 лет помогал Яо в управлении — это выше сил человеческих и было от Неба. Когда Яо умер и трехлетний траур окончился, то Шунь, уступая место сыну Яо, удалился на юг от Южной реки. Но все вассальные имперские князья, представлявшие сюзерену, не ходили к сыну Яо, а ходили к Шуню; тяжущиеся ходили не к сыну Яо, а к Шуню; певцы воспевали не сына Яо, а Шуня. Поэтому я сказал, что Небо дало ему царство. Только после этого Шунь отправился в Срединное царство (в столицу его) и вступил на императорский престол. Если бы он поселился во дворце Яо (тотчас же после его смерти) и вытеснил бы его сына, то это было бы узурпацией, а не даром Неба.

8) Это и значит выражение в „Тай ши“: „Небо смотрит так, как смотрит мой народ, и слышит так, как слышит он“<sup>172</sup>».

**VA, 6.** 1) Вань Чжан спросил: «Правда ли то, что говорят люди, что с переходом царской власти к Юю добродетели упали: он передал престол не достойнейшему, а своему сыну?» «Нет, — отвечал Мэн-цзы, — неправда! Когда Небо отдавало его достойнейшему, то он и отдавался достойнейшему; когда же оно отдавало его сыну, то он и

<sup>172</sup> Там же, гл. 21/28.

отдавался ему. Шунь рекомендовал Небу Юя. Спустя 17 лет Шунь скончался. По истечении трехгодичного траура Юй уклонился от Шуня сына [Цзюня] в Янчэн; население империи последовало за ним, так же как по смерти Яо оно последовало за Шунем, а не за сыном Яо. Юй рекомендовал Небу И. Спустя семь лет Юй скончался. По истечении трехгодичного траура И уклонился от Юева сына на север от горы Цишань. Тогда представлявшиеся ко двору и тяжущиеся не пошли к И, а пошли к Ци, говоря: это сын нашего государя; певцы не воспевали И, а воспевали Ци, говоря: это сын нашего государя.

2) То, что Даньчжу не был подобен своему отцу [Яо], а сын Шуня не был подобен ему; что Шунь был помощником у Яо, а Юй у Шуня много лет, осыпая народ благодеяниями в течение долгого времени; что Ци, будучи добродетельным и способным, почтительно унаследовал принципы своего отца Юя, а И был помощником Юя немного лет, и народ недолго пользовался его благодеяниями; что Шунь, Юй и И (в своей деятельности) были отделены друг от друга продолжительным временем и что из их детей один был добродетельным, а другой не подобным — все это было от Неба, а не могло быть сделано людьми. То, что совершается без деятельного участия людей — это от Неба; то, что само случается, не будучи вызванным, — это от судьбы.

3) Чтобы обыкновенному человеку получить империю, для этого требуется по нравственным качествам походить на Шуня и Юя, да еще представление императора Небу. Вот почему Чжунни (Конфуций) не получил царства [т.е. империи].

4) Когда владеют царством по преемству, то для утраты его надобно, чтобы были цари, подобные Цзе и Чжоу. Вот почему [достоинные советники] И, И Инь и Чжоу-гун не получили царства<sup>173</sup>.

5) И Инь помогал Чэн Тану в управлении царством. По смерти Чэн Тана Тай-дин не царствовал. Вай-бин царствовал два года, Чжунжэнь — четыре года. Тай-цзя ниспроверг танские уставы [т.е. порядки и законы Чэн Тана]. Вследствие этого И Инь поселил его в Туне (место могилы Чэн Тана). Там Тай-цзя раскаялся, вознегодовал на самого себя и обновился. В Туне он утвердился в человеколюбии и обратился к справедливости, внимая в течение трех лет наставлениям И Иня, и потом возвратился в (шанскую столицу) Бо.

<sup>173</sup> «И, И Инь и Чжоу-гун, несмотря на свои необыкновенные нравственные качества и дарования, не могли получить царства потому, что царствовавшие при них государи Ци, Тай-цзя и Чэн-ван хотя и уступали им в мудрости и добродетелях, но все-таки были в состоянии сохранить наследие предков» (П., с. 169).

6) Чжоу-гун не имел царства, подобно тому как И не имел его при династии Ся и И Инь — при династии Инь.

7) Конфуций сказал: „Что Яо и Шунь (Тан и Юй) уступили царство достойнейшим, а Сяоу (Юй) и государи [династий] Инь и Чжоу передали его своим детям — это одинаково справедливо“».

**VA, 7.** 1) Вань Чжан спросил Мэн-цзы: «Правда ли, как говорят люди, что И Инь втерся к Чэн Тану при помощи поварского искусства?»

2) Мэн-цзы отвечал: «Нет, неправда. И Инь занимался земледелием на полях синьского князя и находил удовольствие в принципах Яо и Шуня. Если бы за совершение чего-либо противного долгу или принципам его пожаловали царством, он не взглянул бы на него; подарили бы 1000 упряжных лошадей — он не удостоил бы их взглядом. Он не дал бы никому ни одной былинки и не взял бы ее ни от кого, если бы это было противно справедливости и не согласно с принципами.

3) Когда Чэн Тан для приглашения к себе на службу И Иня отправил к нему людей с дарами, то он равнодушно и с самодовольствием сказал: „К чему мне приглашительные подарки Тана? Разве для меня не лучше жить среди полей и находить удовольствие в принципах Яо и Шуня?!“

4) Тан трижды отправлял посольство для приглашения его. Тогда И Инь, тронувшись этим, переменявшись, сказал: „Чем жить среди полей и благодаря этому наслаждаться принципами Яо и Шуня, не лучше ли мне сделать из этого князя Яо и Шуня, обратить этот народ в народ Яо и Шуня и самому лично видеть на деле осуществление принципов Яо и Шуня?“

5) Небо, создав человечество, приказало прежде познавшим (истину) вразумлять после познавших ее, прежде прозревшим вразумлять позже прозревших. Из людей, созданных Небом, я один из прежде прозревших, и потому я хочу принципы Яо и Шуня внушить человечеству. Кто внушит их им, кроме меня?!“

6) Он (И Инь) полагал, что, если бы из населения всего царства благодеяниями Яо и Шуня не воспользовались [хоть] один простой мужчина или простая женщина, это значило бы, как бы он сам столкнулся в канаву: до такой степени он принимал на себя государственное бремя<sup>174</sup>. Поэтому-то он отправился к Тану и советовал ему, чтобы он пошел войною на Ся и спас народ.

7) Я не слышал, чтобы кто-либо, будучи сам крив, исправил человека, а тем более — чтобы позорящий себя исправил все царство.

<sup>174</sup> Ср. перевод § 5–6 с аналогичным фрагментом текста на с. 342 (V Б, 1, § 2).

Действия мудрецов неодинаковы: одни удаляются от мира, другие служат князьям и сближаются с ними; одни уходят со службы, а другие нет. Но результат их деятельности один — хранить себя в чистоте.

8) Я слышал, что И Инь старался проникнуть к Тану при посредстве принципов Яо и Шуня, но не слышал, чтобы он достиг этого чрез поварское искусство<sup>175</sup>. В „Наставлениях И“<sup>176</sup> сказано: „Небо наказало сяского государя Цзе; начало нападению положено было в его дворце Му, а начало делу было положено мною в Бо“<sup>177</sup>».

**VA, 8.** 1) Вань Чжан спросил: «Правда ли, как говорят некоторые, что Конфуций во время пребывания в Вэй жил у лекаря по наружным болезням (чирьев)<sup>178</sup>, а в Ци — у евнуха Цзи Хуаня?» «Нет, неправда, — отвечал Мэн-цзы. — Это сочинили досужие люди (любители историй).

2) Во время пребывания в Вэй он жил у Янь Чоую. Жены Ми-цзы и Цзы Лу были родные сестры. Ми-цзы, обратившись к Цзы Лу, сказал: „Если бы Конфуций поместился у меня, то он был бы вэйским министром“. Цзы Лу сказал об этом Конфуцию, который заметил на это: „Зависит от предопределения“. Конфуций в поступлении на службу руководствовался правилами приличия, а в удалении со службы — долгом справедливости. „А получение или неполучение должности, — сказал Конфуций, — зависит от предопределения“. Но если бы он жил у лекаря вередов [т.е. чирьев] и у евнуха Цзи Хуаня, то это было бы не согласно ни с требованиями долга, ни с предопределением.

3) Конфуций, будучи недоволен своим пребыванием в Лу и Вэй, на пути оттуда в Сун подвергся покушению со стороны сунского военного министра Хуаня, который хотел убить его, но Конфуций в платье простолоудина прошел чрез владение. И в это время, когда опасность висела над его головой, он остановился у коменданта Чжэнь-цзы, который был тогда министром у чэньского князя Чжоу<sup>179</sup>.

<sup>175</sup> «Здесь Мэн-цзы старается объяснить, что И Инь, советник Чэн Тана, никогда не унизил бы себя до того, чтобы втереться к основателю Шанской династии при помощи такого ремесла, как поварское искусство, и что он никогда не был поваром» (П., с. 172).

<sup>176</sup> См.: «Шу цзин», гл. 13/13.

<sup>177</sup> «Смысл этой тирады следующий: последний сяский государь Цзе-гуэй своими беззакониями и жестокостями, совершавшимися им во дворце Му, вызвал гнев Неба, которое поручило наказание его основателю Шанской династии Тану. План наказания первоначально обсужден им при содействии И Иня в городе Бо» (П., с. 172).

<sup>178</sup> «Юн цзюй ‘лекарь чирьев’ некоторыми принимается за собственное имя человека, бывшего в это время любимцем вэйского князя» (П., с. 172–173).

<sup>179</sup> «Этим рассказом Мэн-цзы хочет подтвердить, что Конфуций не мог останавливаться у людей низких, безнравственных, так как даже в такой критический момент,

4) Я слышал, что близкие к государю сановники оцениваются смотря по тому, кого они принимают у себя, а странствующие — смотря по тому, у кого они останавливаются. Если бы Конфуций остановился у лекаря вередов или у внуха Ци Хуаня, то как же он был бы Конфуцием?!»<sup>180</sup>

**VA, 9.** 1) Вань Чжан спросил: «Правда ли, как говорят некоторые, что Боли Си, чтобы втереться к циньскому князю Му, продал себя циньскому смотрителю скота за пять овчин и кормил коров?» «Нет, неправда, — отвечал Мэн-цзы. — Это сочинили охотники до выдумок.

2) Боли Си был уроженец владения Юй. Когда цзиньцы за драгоценную чуйцзискую яшму и за четверку цюйских коней добивались прохода чрез Юй для нападения на владение Го, то Гун Чжици отговаривал своего князя, а Боли Си не отговаривал его. Он знал, что юйского князя нельзя уговорить, и потому оставил свою родину и удалился в Цинь. Ему было тогда 70 лет, и если бы он не понимал того, что позорно добиваться расположения циньского князя Му при помощи кормления его коров, можно ли было назвать его умным? Точно так же можно ли назвать его умным за то, что он не отговаривал князя, которого невозможно было отговорить? Нельзя назвать его неумным, когда он, зная о приближающейся гибели юйского князя, удалился от него заблаговременно. Когда он, поднявшись в Цинь, понял, что с князем Му можно действовать и сделаться его министром, то разве можно считать его неумным? Служа в Цинь в качестве первого министра, он прославил своего князя во всем царстве и сделал имя его достойным передачи в потомство. Не будучи человеком талантливым и добродетельным, разве он мог бы сделать это? Что же касается продажи себя для осуществления планов своего князя, то этого не сделал бы [даже] уважающий себя поселянин. Как же можно сказать, что это сделал муж талантливый и добродетельный?!»

## Глава V

### Вань Чжан

#### Часть Б

**VB, 1.** 1) Мэн-цзы сказал: «Бо И отвращал свои взоры от дурных зрелищ и слух от неприличных звуков; не хотел служить государю, кото-

---

как покушение на его жизнь Хуань Туя и спасение от опасности в платье простолудина, он все-таки остановился у добродетельного коменданта Чжэнь-цзы, а не у первого попавшегося» (П., с. 173).

<sup>180</sup> «Изречение это вполне соответствует нашему: „Скажи мне, кто твои друзья, и я скажу, кто ты“» (П., с. 174).



рого он считал недостойным своего служения, ни повелевать народом, недостойным этого; во время благоустройства в государстве он служил, а во время смут отказывался от службы; но не выносил жить там, откуда исходило незаконное правление, ни среди народа незаконного; он даже думал, что возвращаться среди поселян — это как бы в придворном костюме сидеть среди грязи и угля. В царствование тирана Чжоу он жил на берегу Северного моря, ожидая, когда царство очистится. Поэтому когда люди слышат о характере Бо И, то бессовестные делаются честными, а слабые приобретают волю.

2) И Инь же, наоборот, говорил: „Всякий государь, которому я служу, есть мой государь, и всякий народ, которым я команду, есть мой народ“. И он служил как в эпоху порядка, так в эпоху смут, говоря, что „Небо, создав человечество, повелело прежде познавшим истину вразумлять после познавших ее, прежде прозревшим вразумлять позже прозревших. Я, как прежде прозревший из созданного Небом народа, хочу внушить человечеству эти принципы“. Он полагал, что, если бы хоть один простой мужчина или простая женщина не воспользовались благодеяниями Яо и Шуня, это значило бы, как бы он столкнулся в канаву: до такой степени он принимал на себя государственное бремя.

3) Люся Хуэй не стыдился служить скверному государю и не отказался от маленькой должности. На службе он не скрывал своих достоинств и непременно проводил свои принципы. Покидая службу, он не роптал. Удручаемый бедностью, он не жаловался; находясь в обществе поселян, он чувствовал себя свободным и не хотел уходить от них: „Ты сам по себе, а я сам по себе. Как можешь замарать меня, хотя бы ты стоял подле меня с расстегнутой грудью или голым?!“ Поэтому, когда слышат о характере Люся Хуэя, то люди с узкими взглядами становятся либеральными, а скарედные — щедрыми.

4) Когда Конфуций уходил из Ци, то он взял вымытый рис<sup>181</sup> и отправился в путь. А когда уходил из Лу, то сказал: „Помедлю моим отправлением в путь“. Так удаляются из родного государства. Когда нужно было удалиться скоро, он удалялся скоро; когда нужно было помедлить, он медлил; когда нужно было остаться, он оставался, и служил, когда это нужно было. Вот каков был Конфуций».

5) Мэн-цзы сказал: «Бо И был мудрецом-пуристом; И Инь (считающий бремя государственного управления своей обязанностью) — мудрецом-бременосителем; Люся Хуэй (являясь идеалом покладисто-

---

<sup>181</sup> Иными словами, так спешил, что только промыл рис: на варку же времени не было.

сти) — мудрецом-согласником; а Конфуций (не отступая от золотой середины) — мудрецом-благовременником.

6) Конфуций представлял собою, что называется, совокупность великой гармонии, которая получается, когда колокол возвещает музыку, а каменное (яшмовое) било своими звуками заканчивает ее. Звуки колокола начинают приведение в гармонию отдельных инструментов, а удары в било заканчивают его. Начинать приводить в гармонию — это дело ума, а оканчивать приведение в гармонию — это дело мудрости.

7) Ум, если сравнивать его [т.е. если найти ему сравнение], это будет искусство, а мудрость — сила. Например, при стрельбании из лука вне ста шагов то, что стрела достигает цели — это зависит от вашей силы, а что она попадает в цель — это не зависит от вашей силы».

**VB, 2.** 1) Бэйгун Ци<sup>182</sup> спросил: «Как распределены были Чжоуским домом титулы и жалованье?»

2) Мэн-цзы отвечал: «Подробностей этого распределения нельзя узнать, потому что удельные князья, ненавидя его как вредное для себя, уничтожили все записи о нем, но в общих чертах я слышал о нем.

3) Существовали титулы: император [*тянь цзы*], *гун*, *хоу*, *бо*, *цзы* и *нань*; последние два вместе составляли один титул — всего было пять титулов; еще были титулы: государь [*цзюнь*], первый министр [*цин*], сановник [*дафу*], высший чиновник [*шан ши*], средний [*чжун ши*] и низший [*ся ши*] — всего шесть титулов<sup>183</sup>.

4) Сыну Неба законами определено владение в 1000 кв. *ли*, *гуну* и *хоу* — по 100, *бо* — 70, *цзы* и *нань* — по 50 кв. *ли*. Всего четыре разряда. Владения, не достигавшие 50 *ли*, не пользовались непосредственным доступом к Сыну Неба, а присоединялись к *хоу* под именем *фу юн* (т.е. присоединенное, оброчное владение).

5) Первый министр Сына Неба получал удел земли наравне с *хоу*, сановники его получали наравне с *бо*, а высшие чиновники — наравне с *цзы* и *нань*.

6) В большом владении, обнимавшем территорию в 100 кв. *ли*, владетель получал доход в десять раз более, чем его первый министр; первый министр — в четыре раза более сановника; сановник — вдвое против высшего чиновника; высший чиновник — вдвое против среднего; средний — вдвое против низшего; а этот последний вместе с простолюдином, состоящим на службе, получали одинаковое жалава-

<sup>182</sup> У Попова: Би-гун И.

<sup>183</sup> О двух системах титулов см. примеч. 1 на с. 247.

ные — такое, чтобы его было достаточно для замены того, что они получали бы от земледелия<sup>184</sup>.

7) Во второстепенных государствах пространством в 70 кв. ли князь получал в десять раз [больше] против первого министра; первый министр — втрое против сановника; сановник — вдвое против высшего чиновника; высший чиновник — вдвое против среднего; средний — вдвое против низшего; а этот последний вместе с простолюдином, состоящим на службе, получали одинаковое содержание — такое, чтобы его было достаточно для замены того, что они получали бы от земледелия.

8) В малых государствах пространством в 50 ли князь получал доход в десять раз против первого министра; первый министр — вдвое более против сановника; сановник — вдвое против высшего чиновника; высший чиновник — вдвое против среднего; средний — вдвое против низшего; а последний с находящимся на службе простолюдином получали одинаковое жалованье, размер которого заменял то, что они получали бы от земледелия.

9) Что же касается наделов земледельцев, то каждый мужчина получал 100 му. Когда эти 100 му были унавожены, то лучший земледelec мог прокормить с них девять человек, следующий за ним — восемь человек, средний — семь человек, следующий за ним — шесть человек и плохой — пять человек. Жалованье простолюдинов, состоящих на службе, также определяется по этим градациям<sup>185</sup>.

**VB, 3.** 1) Вань Чжан спросил Мэн-цзы: «Позвольте спросить вас, что такое дружба». Мэн-цзы отвечал: «Когда мы дружимся, то не следует опираться ни на старшинство лет, ни на знатность, ни на влиятельное

<sup>184</sup> «По замечанию Чжу Си, владетьельные князья, министры и сановники получали содержание из доходов с присвоенных им казенных земель, возделываемых земледельцами, по системе взаимопомощи, с которых они получали оброк. Что же касается остальных чинов, то они, не имея земли, получали из казны жалованье в размере дохода с назначенных им земельных участков» (П., с. 179).

<sup>185</sup> «Все сведения о разных институтах, сообщаемые в девяти параграфах 2-й статьи, по мнению лучших китайских толкователей, не могут заслуживать полного доверия, так как те обрядники и уставы, на которых они основаны, вышли большей частью из рук ханьских ученых [206 г. до н.э. — 220 г. н.э.], материалом для которых служило то, что было найдено после сожжения книг. Сам Мэн-цзы отказывается дать подробные сведения об институтах Чжоуской династии, так как, по его словам, документы и записки подвергались сожжению со стороны удельных князей, ввиду того что служили живыми укорами их узурпаторских действий. Таким образом, бедный Цинь Шихуанди, которому так досталось от китайских ученых за сожжение книг, был только подражателем, а не зачинщиком этого злодейства» (П., с. 180–181).

положение родни. Дружба это есть то, когда мы дружимся с кем-либо из-за его добродетелей, и потому здесь не может быть места давлению.

2) Мэн Сяньцзы был обладателем 100 военных колесниц. Он имел пятерых друзей — Юэчжэн Цю<sup>186</sup>, Му Чжуна и еще трех, имен которых я не помню. С этими пятью человеками Сяньцзы вел дружбу, потому что они не имели в мыслях его состояния; но если бы они, подобно другим, имели это в мыслях, то он не вел бы с ними дружбы.

3) Так поступал не только обладатель 100 военных колесниц, но и между владельцами малых государств также были подобные случаи. Хуэй, владетельный князь города Би, говорил: „Я смотрю на Цзы Сы как на учителя, а на Янь Баня как на друга. Что же касается Ван Шуня и Чан Си, то они служат мне“.

4) Так поступали не только государи малых владений, но между владельцами больших княжеств также были подобные случаи. Например, цзиньский князь Пин в отношении к Хай Тану. Когда последний приглашал князя войти, тот входил; приглашал его садиться, тот садился; приглашал его кушать, тот кушал и всегда наедался досыта, хотя бы пища состояла из грубого риса и овощного супа, ибо он не смел не наесться досыта. Однако на этом только и оканчивалось все. Он не дал ему участия ни в званиях, ни в должностях, ни в жалованье. Это выражение почтения к достойному мужу со стороны ученого, а не владетельной особы.

5) Когда Шунь представился императору (Яо), то он поместил его как зятя во втором дворце, едал у Шуня и был для него то гостем, то хозяином. Вот император, друживший с обыкновенным смертным.

6) Почтение, оказываемое низшим высшему, называется отданием должного человеку знатному; почтение же высшего к низшему называется оказанием чести человеку достойному. Одинаково справедливо как ценить знатных, так и уважать достойных».

**VB, 4.** 1) Вань Чжан спросил Мэн-цзы: «Осмелюсь спросить, какое чувство выражается в дружественных подарках». Мэн-цзы отвечал: «Почтение».

2) «Как же, — продолжал Вань Чжан, — отказ от подарков считается непочтением?» Мэн-цзы отвечал: «Когда почтенный человек посылает подарок, думать о том, правильно ли он приобретен им, и после этого принимать его — это будет непочтением, и потому не следует отказываться от него».

<sup>186</sup> У Попова: Ло-чжэн Цю.

3) «А позвольте, — продолжал Вань Чжан, — разве нельзя, не отказываясь от подарка с указанием истинной причины и отказываясь от него в душе, ввиду того что он был несправедливо взят от народа, не принять его под каким-либо другим предлогом?» На это Мэн-цзы сказал: «Когда даритель дарит, имея на это резонные основания, и при этом обходится с соблюдением приличий, то такой дар принял бы и Конфуций».

4) На этот ответ Мэн-цзы Вань Чжан сказал: «Вот здесь человек, который за городскими воротами останавливает и грабит людей. Он дарит подарок, имея на это резонные основания, и посылает его с соблюдением приличий. Можно ли принять такой подарок?» «Нет, нельзя, — был ответ. — В „Манифесте Кана“ сказано: „Злодеи, которые убивают людей и перевертывают их тела для отобрания пожитков, — это отчаянные люди, не боящиеся смерти. Нет человека, который бы не ненавидел их“<sup>187</sup>. Таких следует казнить, не дожидаясь приказаний. <Когда династия Инь сменяла династию Ся, а Чжоу — Инь, это положение не отменялось. А при нынешнем ожесточении> как же еще принимать от них подарки!»

5) Вань Чжан сказал: «Современные князья берут с народа, как придорожные разбойники. А между тем, если они пошлют вам подарки с полным соблюдением приличий, вы их примете. Смею спросить: как объяснить это?» Мэн-цзы отвечал: «Думаете ли вы, что если бы появился гуманный император, то всех теперешних князей он (немедленно) предал бы смертной казни или же сначала обратился бы к ним с наставлениями и, если бы они не раскаялись, тогда уже казнили бы их? Называть разбойником всякого, кто возьмет не свое — это значит распространять категорию несправедливого приобретения до крайних пределов справедливости. Когда Конфуций находился на службе в княжестве Лу, жители состязались в охоте и он также. Если состязание в охоте было допустимо, то тем более можно допустить принятие подарков от князей»<sup>188</sup>.

6) «В таком случае, — продолжал Вань Чжан, — Конфуций, находясь на службе, не занимался распространением своих принципов?» «Занимался», — отвечал Мэн-цзы. «А если занимался, то зачем же он

<sup>187</sup> См.: «Шу цзин», гл. 29/37.

<sup>188</sup> «...некоторые полагают, что Мэн-цзы, указывая на участие Конфуция в состязании в охоте или в борьбе из-за охотничьей добычи как на уступку тогдашним нравам, этим хочет сказать, что и в вопросе о принятии подарков от князей, хотя и составляющих продукт неправильного приобретения, нельзя быть крайним ригористом и отождествлять поборы князей с открытым разбоем» (П., с. 184).

участвовал в состязании на охоте?» Мэн-цзы сказал: «Конфуций сначала переписал и привел в порядок жертвенные сосуды и после этого уже не наполнял их яствами, взятыми отовсюду». — «Но почему он не удалился?» Мэн-цзы отвечал: «Конфуций хотел сделать опыт осуществления своей доктрины, и когда опыт достаточно показал ее осуществимость и [когда], несмотря на это, она не осуществлялась, тогда он удалился. Вследствие этого он никогда не оставался в одном государстве полных трех лет<sup>189</sup>.

7) Конфуций вступал на службу, когда видел, что его учение может иметь ход, когда с ним обращались сообразно с требованиями приличий или когда государство содержало его. У Цзи Хуаньцзы<sup>190</sup> он служил, потому что видел, что его учение может иметь ход; у вэйского князя Лина — потому что он обходился с ним прилично, а у вэйского князя Сяо<sup>191</sup> — потому что его содержали на казенный счет.

**ВБ, 5.** 1) Мэн-цзы сказал: «Поступают на службу не из-за бедности; но случается, что поступают и из-за нее. Подобно тому как женятся не ради пропитания [т.е. ухода]; но бывают случаи, что женятся и ради этого.

2) Поступающий на службу ради [из-за] бедности должен отказаться от почетного положения и занимать низкое, отказаться от богатства (т.е. большого жалованья) и жить в бедности (т.е. на малое жалованье).

3) Какая же служба была бы пригодна для тех, которые отказываются от почетного положения, занимая низкое, и от богатства, довольствуясь бедностью? Охранять заставы и бить в колотушку (быть ночным сторожем).

4) Будучи смотрителем хлебных магазинов, Конфуций говаривал: „От меня только требуется, чтобы счета были верны“. Когда же был смотрителем парков и наблюдал за кормлением скота, то говаривал: „От меня только требуется, чтобы коровы и овцы были жирны, крепки и размножались“.

5) Преступно говорить о высоких предметах, когда занимаешь низкое положение; но стыдно, когда человек занимает место при дворе и его принципы не осуществляются».

<sup>189</sup> «Мы вполне разделяем мнение Чжу Си, что выражение 簿正祭器 бу чжэн цзи ци 'записать и привести в порядок жертвенные сосуды' совершенно непонятно... Еще менее понятна связь этого факта с фактом участия Конфуция в состязании в охоте или в споре из-за охотничьей добычи. Вероятнее всего, что здесь мы имеем дело с испорченным текстом» (П., с. 185).

<sup>190</sup> У Попова: Цю Хуань.

<sup>191</sup> У Попова: Ся.

**VB, 6.** 1) Вань Чжан сказал: «Почему ученые не пользуются синекурой от князей?» «Не дерзают, — отвечал Мэн-цзы. — Когда князь, лишившись княжества, пользуется синекурой от другого князя — это прилично; но когда ею пользуется ученый — это неприлично».

2) Вань Чжан сказал: «А когда князь посылает ученому в подарок съестные припасы, то принимает ли он их?» «Принимает», — отвечал Мэн-цзы. «По какому праву?» — «Потому что князь должен помогать народу в его нуждах». —

3) «Почему же когда князь помогает, то ученый принимает, а когда награждает, то не принимает». — «Не осмеливается». — «А позвольте спросить: почему не осмеливается?» Мэн-цзы сказал: «Смотрители застав и поколотчики — все имеют постоянную службу и за это получают содержание от князя. Не имея же постоянной службы, пользоваться жалованьем от князя считается непростительным».

4) Вань Чжан продолжал: «Если князь посылает ученому в подарок съестное, то он принимает его. Но я не знаю: может ли такая посылка продолжаться постоянно?» Мэн-цзы отвечал: «Князь Му в отношении к Цзы Сы поступал так: он неоднократно осведомлялся о его здоровье и неоднократно посылал ему вареное мясо. Цзы Сы это не понравилось, и он в конце концов, дав посланному от князя человеку знак выйти за большие ворота, обратившись лицом к северу, поклонился дважды до земли и не принял подарка, говоря, что отныне он знает, что князь кормит его наравне с собакой и лошадьё. И с этих пор слуга не приходил с подарками от князя. Разве можно сказать о князе, что он находит удовольствие в людях достойных, когда, находя в них удовольствие, он не может не только возвышать, но даже питать их?»

5) Вань Чжан сказал: «Смею спросить: когда владетельный князь желает оказывать поддержку благородному мужу, то каким образом он должен поступить, чтобы можно было сказать, что он оказывает поддержку?» Мэн-цзы отвечал: «Сперва отправить подарки по высочайшему приказанию, которые ученый принимает с двукратным челобитием. А потом смотритель житниц должен продолжать посылать хлеб, а повар — мясо, но без княжеского приказа. Цзы Сы полагал, что присылка ему мяса из княжеского котла, доставляя ему беспокойство постоянными поклонами, не есть способ поддержки благородного мужа».

6) Иначе поступил Яо по отношению к Шуню: он послал к нему девятерых своих сыновей для услуживания ему, выдал за него двух дочерей; разные чины, быки, овцы, амбары и житницы были готовы для пропитания его среди полей; и потом поднял его до высокого зва-

ния. Вследствие этого составилось выражение: „Оказывать достойному княжеские почести“».

**VB, 7.** 1) Вань Чжан сказал: «Смею спросить: на каком основании ученые не представляются владетельным князьям?» Мэн-цзы отвечал: «Ученые, живущие в городах, называются городскими подданными, а обитающие в деревнях — деревенскими подданными; но вообще те и другие — простолюдины, а по правилам приличия простолюдины не смеют представляться князьям, так как они не поднесли подарков и не сделались чрез это чиновниками»<sup>192</sup>.

2) Вань Чжан продолжал: «Когда простолюдина зовут на работу, то он отправляется; почему же ученый не отправляется на аудиенцию, когда князь, желая его видеть, зовет его?» Мэн-цзы отвечал: «Отправляться на работу — это будет справедливо, а отправляться на аудиенцию — это будет несправедливо»<sup>193</sup>.

3) К тому же, — прибавил Мэн-цзы, — ради чего князь желает видеть ученого? Ради того, что он много знает и обладает умственными и нравственными совершенствами. Если ради того, что он много знает, то известно, что даже император не зовет учителя (а приглашает); а тем менее может звать его удельный князь. Если ради того, что он обладает умственными и нравственными совершенствами, то я не слышал, чтобы желающий видеть такого человека звал его. Князь Му во время многократных аудиенций, данных им Цзы Сы, однажды сказал ему: „В древности владетели больших княжеств при всем своем величии дружили с бедными учеными. Что вы думаете об этом?“ Цзы Сы это не понравилось, и он отвечал князю: „Древние люди как будто говорили, что князья служили им; как же они могли сказать, что они только дружили с ними?“ Это недовольство Цзы Сы — разве оно не выржало следующей мысли: „По положению вы — государь, а я — подданный. Как же я смею дружить с государем? А по нравственным качествам — так вы должны служить мне. Как же вы можете быть на дружеской ноге со мною?“ Если владетели больших княжеств искали дружбы с учеными и не могли добиться ее, то тем менее они могут звать их к себе.

<sup>192</sup> «Чины, занимавшие служебное положение, обязаны были при представлении владетельным князьям подносить им соответствующие их рангам определенные подарки, которые, таким образом, служили знаками их служебного положения и в то же время давали им право на аудиенцию. Причисляя ученых к простолюдинам, Мэн-цзы заключает, что как таковые они не смеют являться к князьям» (П., с. 189).

<sup>193</sup> «По объяснению Чжу Си, отправляться на работу — это долг простолюдина, его обязанность; а не искать свидания с князьями — это правило приличия со стороны ученого» (П., с.189).



4) Когда циский князь Цзин во время охоты позвал лесничего посредством флага и последний не пришел, то он затем казнил его. По этому поводу Конфуций сказал, что ученый, проникнутый решимостью, не забывает, что он может окончить жизнь в канаве или овраге, а храбрый воин — что он может потерять свою голову. Что хорошего нашел Конфуций в этом лесничем? То, что он не пошел к князю, когда тот позвал его несоответствующим знаком».

5) «Смею спросить, — сказал Вань Чжан, — посредством чего призывается лесничий». «Посредством кожаной охотничьей шапки<sup>194</sup>, — отвечал (Мэн-цзы), — простолюдин — посредством флага, а ученый — посредством знамени с изображением двух переплетающихся драконов, а сановник — посредством знамени с перьями, привязанными на верхушке древка.

6) Когда лесничего будут призывать знаком, употребляемым для призыва сановников, то он ни за что не дерзнет отправиться на зов. Как посмеет отправиться на зов простолюдин, когда его призывают знаком, употребляемым для призыва ученого?! А тем более когда человека, украшенного талантами и добродетелями, призывают не так, как призываются подобные люди!

7) Желать видеть человека, украшенного талантами и добродетелями, и стремиться к этому ненадлежащим путем — это походит на то, когда мы, желая, чтобы он вошел, в то же время закрываем пред ним ворота. Долг — это дорога, а правила приличия — ворота. Но только благородный муж может следовать этим путем, проходить через эти ворота. В „Книге Стихотворений“ сказано, что „чжоуская дорога (гладка), как точильный камень, и пряма как стрела; по ней следуют благородные мужи, а простой народ смотрит на нее“<sup>195</sup>.

8) Вань Чжан сказал: «В таком случае Конфуций был не прав, когда, получив приказ князя, призывавший его к нему, отправился, не дожидаясь экипажа?» На это Мэн-цзы отвечал: «Конфуций, находясь на службе, имел служебные обязанности, и князь призывал его как чиновника».

**VB, 8.** 1) Мэн-цзы, обратившись к Вань Чжану, сказал: «Кто является примерным ученым в деревне, тот в состоянии дружить со всеми

<sup>194</sup> Ср. с примеч. 94 на с. 299-300.

<sup>195</sup> См. «Ши цзин», II, V, 9. «В метафорическом смысле под именем чжоуской дороги, гладкой и ровной, разумеется путь долга и справедливости, которым следуют люди, украшенные умственными и нравственными совершенствами, а остальное человечество должно подражать им в исполнении предписаний долга и правил приличия» (II, с. 191).

примерными учеными в деревне. Кто является примерным ученым в княжестве, тот в состоянии дружить со всеми примерными учеными в княжестве. Примерный ученый в империи в состоянии дружить с примерными в ней учеными.

2) Когда ученый найдет, что для него недостаточно быть в дружественных отношениях с лучшими учеными империи, тогда в дополнение к этому он восходит к оценке древних людей: повторяет их стихотворения и читает их книги; но так как ему неизвестно, что они за люди, то поэтому он анализирует их эпохи. Это значит восходить к дружбе с древними».

**ВБ, 9.** 1) Циский князь Сюань спросил относительно главных министров. Мэн-цзы сказал: «О каких министрах вы спрашиваете, князь?» — «А разве главные министры бывают разные?» — «Да, разные. Бывают министры из царских родственников, бывают и из других фамилий». — «Позволю себе спросить о главных министрах из царской фамилии». На это Мэн-цзы отвечал: «Когда государь имеет громадные недостатки, такие министры должны увещевать его, и если он не внемлет их настоятельным и неоднократным увещеваниям, тогда они должны заменить его другим».

2) Князь вдруг изменился в лице.

3) «Князь, не обижайтесь. Вы спросили меня, и я не смел не отвечать вам по правде».

4) После того как лицо князя приняло спокойное выражение, он обратился с вопросом о главных министрах из других фамилий. На это Мэн-цзы отвечал: «Если государь имеет недостатки, такие министры должны увещевать его, и если он не вникает их неоднократным и настоятельным увещеваниям, тогда они должны уходить из государства».

## Глава VI

### Гао-цзы

#### Часть А

**VI A, 1.** 1) Гао-цзы сказал: «Природа человеческая подобна иве, а справедливость — чашке. Оборудование [т.е. формирование] из человеческой природы гуманности и справедливости подобно выделке чашек из ивы».

2) Мэн-цзы сказал: «Можете ли вы, не насилуя природы ивы, сделать из нее чашку? Нет, вы должны изувечить ее, прежде чем обратить ее в чашку. А если вы должны искалечить иву, чтобы потом обратить ее в чашку, то вы также должны искалечить человеческую природу, чтобы образовать из нее гуманность и справедливость. Ваше

учение будет виною того, что все люди [Поднебесной] станут смотреть на гуманность и справедливость как на бедствие».

**VI A, 2.** 1) Гао-цзы сказал: «Природа человеческая подобна стремительному потоку, который, прорываясь на восток, течет на восток, прорываясь на запад, течет на запад. Человеческая природа не делает разницы между добром и недобром, подобно тому как вода в своем течении не делает разницы между востоком и западом».

2) Мэн-цзы сказал: «Вода действительно не делает разницы между востоком и западом; но течет ли она безразлично вверх и вниз? Наклонность человеческой природы к добру подобна стремлению воды вниз. Между людьми нет таких, у которых бы не было стремления к добру, как нет воды, которая бы не имела стремления вниз».

3) Представьте себе: вот вода. Насильственным образом ее можно заставить подняться выше горла, напором ее можно заставить подняться на гору. Но разве это поднятие будет обусловлено природою воды? Это будет сила, которая довела ее до этого. И человека можно заставить сделать недоброе, обращаясь подобным же образом с его природою».

**VI A, 3.** 1) Гао-цзы сказал: «Жизнь это есть природа».

2) Мэн-цзы спросил: «Называете ли вы жизнь природою, подобно тому как всякий белый предмет вы называете белым?» «Конечно», — отвечал Гао-цзы. Мэн-цзы продолжал: «Белизна перьев похожа ли на белизну снега, а белизна снега похожа ли на белизну яшмы?» «Конечно», — отвечал Гао-цзы.

3) «В таком случае, — продолжал Мэн-цзы, — и природа собаки подобна природе быка, а его природа подобна природе человека»<sup>196</sup>.

**VI A, 4.** 1) Гао-цзы сказал: «Наслаждаться едою и любоваться красотою — это и есть природа. Человеколюбие есть явление внутреннее (находится внутри нас), а не внешнее, а справедливость — явление внешнее, а не внутреннее».

2) Тогда Мэн-цзы спросил: «Почему человеколюбие вы называете внутренним явлением, а справедливость — внешним?» Гао-цзы отвечал: «Тот человек старше меня, и я почитаю его как такового не потому, что во мне есть чувство почтения к старости; подобно тому как

---

<sup>196</sup> «Этим Мэн-цзы хочет сказать, что все животные, не исключая человека, обладают существенными признаками жизни, способностью движения и ощущения, но, несмотря на это, их нельзя отождествлять, потому что жизнь в разных ее представителях не ограничивается только этими двумя качествами. Между тем как по теории Гао-цзы, отождествлявшей жизнь с природою, пришлось бы отождествить все живые существа» (П., с. 194).

белого человека я признаю белым, сообразуясь с его белизною вовне. Поэтому я называю справедливость (долг) явлением внешним».

3) Мэн-цзы сказал: «Белизна белой лошади не отличается от белизны белого человека, но я не знаю: неужели нет различия между почтением, оказываемым возрасту старого человека, и почтением к возрасту старой лошади? Кроме того, что называется долгом справедливости: сама ли старость или же почтение, оказываемое ей?»

4) Гао-цзы ответил: «Моего младшего брата я люблю, а младшего брата чужого человека <циньца> не люблю. В этом случае чувство любви определяется мною, и потому я называю его внутренним. Отдавая почтение чужому старцу <чусцу>, я также отдаю почтение и своему. В этом случае чувство почтения определяется старостью, и потому я называю его внешним (находящимся вне моего я)»<sup>197</sup>.

5) На это Мэн-цзы сказал: «Наслаждение мясом, изжаренным чужим человеком <циньцем>, не отличается от наслаждения тем, которое изжарено нами самими. Таким образом, по отношению к таким предметам это верно; а если так, то наслаждение жареным мясом, по вашему, также явление внешнее?»

**VI A, 5.** 1) Мэн Цзицзы спросил Гунду-цзы: «На каком основании говорят, что долг справедливости есть внутреннее явление?»

2) Гунду отвечал: «Этим мы осуществляем наше чувство уважения, потому он и считается явлением внутренним». —

3) «Но представьте поселянина, который годом старше вашего старшего брата: кому вы окажете почтение?» — «Старшему брату», — был ответ. «А кому из них, — сказал Мэн Цзицзы, — вы прежде нальете вина?» «Поселянину», — отвечал Гунду-цзы. «То чувство вашего почтения относится к одному, то чувство уважения к старости покоится на другом — в таком случае чувство почтения к возрасту действительно находится вовне, а не исходит изнутри».

4) Гунду-цзы, не могли отвечать, передал (свой разговор) Мэн-цзы, который сказал ему: «Спросите его: кого вы больше почитаете — <младшего> дядю <по отцу> или вашего <младшего> брата? Он ответит: (конечно) дядю. Скажите ему: а если ваш младший брат будет изображать вашего предка<sup>198</sup>, то кому вы окажете почтение? Он отве-

<sup>197</sup> У Попова слова «цинец» и «чусец» переведены как «чужой», что обусловлено «безразличием существовавших между жителями Цинь и Чу отношений, зависевших от удаленности этих княжеств друг от друга» (П., с. 195).

<sup>198</sup> «为尸 гэй ши 'представлять труп', т.е. изображать — при жертвоприношениях известному лицу — то лицо, которому приносятся жертвы, как это делалось в древно-

тит: младшему брату. <Вы спросите: куда же девалось почтение дяде? Он ответит: [теперь почтение оказано младшему брату] вследствие его положения>. Тогда и вы скажите ему, что и поселянину оказывается почтение вследствие его положения как гостя. Обыкновенно мое почтение принадлежит старшему брату, но временное почтение (обусловливаемое обстоятельствами) относится к поселянину».

5) Выслушав это, Мэн Цицзы сказал: «Когда требуется оказывать почтение дяде, то я оказываю его дяде, а когда брату, то брату; но в действительности оно находится вне меня, а не исходит изнутри». На это Гунду-цзы заметил: «В зимнее время мы пьем теплое питье, а в летнее время — холодную воду; в таком случае, по-вашему, питье и ядение [еда] также находятся вне нас».

**VI A, 6.** 1) Гунду-цзы сказал: «Гао-цзы говорит, что человеческая природа ни добра, ни недобра.

2) Другие утверждают, что природа человека может быть и доброю, может быть и недоброю. По этой причине в эпоху князей Вэнь и У народ любил добро, а в царствование князей Ю и Ли он любил жестокости.

3) Некоторые утверждают, что есть люди с доброю природою и есть и с недоброю. Этим объясняется, что при таком государе, как Яо, был такой негодяй, как Сян; у такого отца, как Гусоу, был такой сын, как Шунь; у такого племянника, как Чжоу (злодей), бывшего при том государем, были такие люди (дядья), как вэйский владелец Ци [Вэй-цзы] и князь Би Гань.

4) А вы утверждаете, что природа человека добра. В таком случае все те не правы?»

[5] Мэн-цзы отвечал: «Да, если природа повинуется естественному движению (чувству), то она может сделаться доброю. Вот что я разумею, говоря, что природа человека добра.

6) И если люди не делаются добрыми, то это не по вине их способностей (к добру).

7) У всех людей есть чувство сострадания, есть чувство стыда и негодования, есть чувство почтения и благоговения, есть чувство правды и неправды. Чувство сострадания — это человеколюбие; чувство стыда и негодования — это справедливость; чувство почтения и благоговения — это правила приличия; чувство правды и неправды — это способность познания. Человеколюбие и справедливость, правила

приличия и способность познания — они не извне вливаются в нас, а мы их действительно имеем в себе, но только не думаем о них. Поэтому и сказано: „Если будете искать их, то найдете, а если оставите в стороне, то потеряете их“. С утратою их одни удаляются от добра на расстояние вдвое большее, другие — впятеро большее, а некоторые — на бесконечное расстояние и вследствие этого не в состоянии использовать в полной мере свою способность к добру.

8) В „Книге Стихотворений“ сказано: „Небо произвело человечество. Каждый предмет имеет свой определенный закон. Человечество одарено постоянною (доброю) природою и потому любит эти прекрасные добродетели“<sup>199</sup>. Конфуций сказал: „Сочинитель этой оды знал основы (нашей природы), поэтому и сказал, что всякий предмет непременно имеет свой определенный закон и что человечество одарено постоянною (доброю) природою, потому и любит эти прекрасные добродетели“<sup>200</sup>.

**VI A, 7. 1)** Мэн-цзы сказал: «В урожайные годы большая часть молодежи бывает доброю, а в голодные — злою. Такая разница происходит не от тех природных качеств, которыми наградило их [т.е. ее] Небо. А случается это так оттого, что (бедствия голода) погружают их сердце во зло.

2) Теперь возьмем для примера ячмень и рожь; они посеяны и заборонены; земля, на которой они посеяны, была одинакова, время посева их также одно; быстро они растут и к должному времени созревают. В этом случае, хотя и была бы разница в продукте, она будет зависеть от тучности или бедности почвы, от количества влаги, питавшей растение, и от неодинаковости человеческой работы.

3) Таким образом, все однородные предметы походят один на другой. Почему же только по отношению к человеку допускается в этом сомнение? [Даже] святой человек со мною однороден.

4) Поэтому Лун-цзы сказал: „Если кто-либо, не зная размеров ноги, делает башмаки, то я уверен, что они [все равно] не будут лукошком“.

<sup>199</sup> «Ши цзин», Ш, Ш, 6.

<sup>200</sup> «Под „предметами“ Сунь Ши разумеет не только разные члены и органы человеческого тела, но и пять видов нравственно-социальных отношений между государем и подданным, отцом и сыном и т.д. [т.е. старшим и младшим братьями, между друзьями], законами для которых являются пять кардинальных добродетелей: человеколюбие, справедливость и т.д. [т.е. правила приличия, способность познания, верность]. 懿德 и дэ ‘прекрасные [кардинальные] добродетели’, под которыми, по толкованию того же Сунь Ши, следует разумеать кардинальные добродетели: человеколюбие, справедливость, церемонии (правила приличия) и способность познания» (П., с. 198).

Сходство башмаков обуславливается тем, что ноги (по форме) у всех одинаковы.

5) Отношение [разных] ртов ко вкусам есть то, что они получают одинаковый смак. Сам Ия только прежде меня смаковал (ухватил) то, что смакует мой рот. Положим, что отношение его рта ко вкусу было таково, что его вкус был отличен от вкуса других, подобно тому как это имеет место по отношению к неоднородным с нами собакам и лошадям, но почему же все гурманы следуют в своих вкусах Ия? То, что в деле вкусов все гонятся за Ия, обозначает, что рты у всех сходны.

6) То же самое в отношении слуха: все гонятся за музыкантом Куаном, а это указывает, что уши у всех сходны.

7) То же самое в отношении глаз. Относительно Цзы-ду: не было человека, который не сознавал бы его красоты; не признававший его красоты был бы безглазый.

8) Из этого следует, что рты людей сходятся в получении [одних и] тех же вкусовых наслаждений; их уши — в наслаждении теми же самыми звуками; их глаза — в признании той же самой красоты. Неужели только их сердца не имеют ничего общего? Что же общего (одинакового) имеют они? Это присущие им законы и долг справедливости. И мудрец, он только прежде меня уразумел то, что обще нашим сердцам<sup>201</sup>. Поэтому законы природы и долг справедливости так же приятны моему сердцу, как мясо травоядных и хлебоядных [домашних] животных приятно моему рту».

**VI A, 8. 1)** <Мэн-цзы сказал:> «Покрытая лесом гора Нью (в Шаньдуне) когда-то была прекрасна; а теперь, когда, благодаря тому что она сделалась предместьем столицы большого государства, деревья порубили топорами и секирами, можно ли считать ее прекрасною? Но под влиянием постоянного действия животворного воздуха, дождя и росы от деревьев пошли отпрыски, а тут опять выпустили туда коров и овец. Благодаря этому гора имеет обнаженный вид. Люди, видя ее обнаженною, думают, что на ней никогда не было леса. Это разве природа горы?»

2) Так и с человеком. Хотя бы у него оставалось только то, что составляет человека, разве возможно допустить, чтобы у него не было чувств человеколюбия и справедливости? То, посредством чего он теряет свое коренное доброе чувство (совесть) — это как бы топоры и секиры по отношению к деревьям. Подвергаясь изо дня в день их уда-

<sup>201</sup> См. примеч. 4 на с. 249.

рам, разве возможно допустить, чтобы они сохранили свою красоту? Подрастая в течение дня и ночи при чистом воздухе спокойного утра, это чувство (совесть) бывает близко к человеку (просыпается), но в слабой степени, и сковывается и губится потом дневными (недобрыми) деяниями; а так как оно сковывается ими повторно, то живительного влияния ночного воздуха бывает уже недостаточно для сохранения этого коренного доброго чувства; а когда для сохранения его оказывается недостаточно живительного ночного воздуха, тогда природа человека недалеко уходит от природы животных. А люди, видя только эту оскотинившуюся природу, думают, что она никогда не обладала этой силой (совестью). А разве это человеческое чувство?<sup>202</sup>

3) Потому нет ни одного предмета, который бы не развивался, если только он будет пользоваться надлежащим уходом, и нет ни одного предмета, который бы не погиб, если не будет пользоваться надлежащим уходом.

4) Конфуций сказал: „Если держать крепко, то сохранится; если оставить, то погибнет. Для удаления и прихода его нет определенного времени, и никто не знает его направления“. Не о сердце (*синь*) ли сказано это?»

**VI A, 9.** 1) Мэн-цзы сказал: «Не удивляйтесь тому, что князь не умен<sup>203</sup>.

2) Дело в том, что самое легкорастущее растение <в Поднебесной> не будет в состоянии расти, если оно один день будет подвергаться действию солнца, а десять дней — действию холода. Я редко представлялся князю, и когда удалялся от него, то являлись охладительщики. Если мне и удалось вызвать в нем зародыши добра, то что в этом пользы?

<sup>202</sup> «Эта статья, в которой гора, покрытая лесом, уподобляется человеческому сердцу, или доброму чувству, присущему природе человека, распадается на две главы, из коих каждая представляет собою шесть отделов. В первом — естественная красота леса, покрывающего Ньюские горы, уподобляется присущему человеку доброму чувству человеколюбия и справедливости. Во втором — утрата этого естественного чувства уподобляется истреблению леса на горе. В третьем — слабое проявление этого чувства уподобляется появлению немногих отпрысков от истребленных деревьев. В четвертом — говорится, как эти и без того слабые проблески доброго чувства сковываются еще ежедневными недобрыми деяниями, подобно тому как немногие оставшиеся от леса отпрыски поедаются скотом. В пятом — конечная утрата этого чувства природою, спустившеюся до степени бессловесного, неразумного животного, уподобляется обнаженной горе. В шестом — проводится параллель между тем, как люди, видя уже утратившую доброе чувство, оскотинившуюся природу, думают, что его никогда не было в ней, и тем, как они, видя обнаженную гору, полагают, что на ней никогда не было леса» (П., с. 201–202).

<sup>203</sup> «Чжу Си полагает, что здесь разумеется циский князь» (П., с. 202).



3) Теперь хоть игра в шашки. Как искусство — это небольшое искусство, а между тем и в нем без полного сосредоточения ума и крайнего напряжения воли не добьешься успеха. ...Цю — искуснейший игрок в шашки во всем государстве. Положим, что он обучает этому искусству двух человек. Один из них отдает игре всю свою душу, напрягает всю свою волю и слушается только Цю; другой же хотя также слушается его, но все его помыслы заняты только тем, что вот прилетит лебедь, и он думает, как он привяжет стрелу и застрелит его. Хотя он учится вместе с другим, но не сравняется с ним. Значит ли это, что он неравен ему по уму? Нет, не значит».

**VI A, 10.** 1) Мэн-цзы сказал: «Я люблю рыбу, но люблю также и медвежью лапу. Если я не могу иметь и то и другое, то я оставляю рыбу и возьму медвежью лапу. Я люблю жизнь, но люблю также и справедливость. Если я не могу иметь и то и другое, то я предпочту справедливость.

2) Я также люблю жизнь; но есть то, что ценю более жизни, и потому не сделаю ничего зорного, чтобы сохранить ее. Я питаю отвращение к смерти; но есть то, что я ненавижу более смерти, и потому не уклоняюсь от опасности.

3) Но если для человека нет ничего желаннее жизни, то в таком случае почему бы не прибегнуть ко всякому средству, которое может сохранить ее? Если для человека нет ничего ненавистнее смерти, то почему бы не делать всего того, что может избавить от опасности?

4) Если поступить таким-то способом, то можно бы сохранить жизнь; но есть люди, которые не пользуются им. Если поступить таким-то способом, то можно бы избыть опасности; но есть люди которые не делают этого.

5) Следовательно, у людей есть что-то, что они любят более жизни, и есть что-то, что они ненавидят более смерти. Это чувство имеют не одни только люди добродетели и таланта, но его имеют все люди; разница только в том, что первые могут не потерять его.

6) Вот одна корзинка риса и одна чашка супа; получит их человек — будет жив, не получит — умрет; но если их дают с криком, то даже прохожий не примет их; или если подают их, попирая их ногами, то даже нищий не удостоит их внимания.

7) А между тем я принимаю 10 000 мер хлеба, не разбирая ни приличия, ни справедливости. Что прибавит мне богатство? Не послужит ли оно для возведения красивых палат, для удовлетворения потребностей жен и наложниц и для снискания благодарности и почтения от бедных и нуждающихся знакомых?

8) Прежде для спасения от смерти подаяние не было принято, а теперь оно принимается для прекрасных палат; прежде оно не принималось для спасения от смерти, а теперь принимается для содержания жен и наложниц; прежде оно не принималось для сохранения жизни, а теперь принимается, для того чтобы меня принимали за благодетеля бедные и нуждающиеся знакомые. Разве от этого нельзя было также отказаться? Это называется: потерять свою совесть (чувство стыда)».

**VI A, 11.** 1) Мэн-цзы сказал: «Человеколюбие — это сердце человека, а справедливость — это путь человека.

2) Как жаль, что люди пренебрегают этим путем и не идут по нему: теряют это сердце и не умеют отыскать его!

3) Когда у человека пропадает собака или курица, он знает, как отыскать их, а утратив сердце, он не знает, как отыскать его.

4) Учение не имеет другого назначения, как только стремиться к отысканию утраченного сердца».

**VI A, 12.** 1) <Мэн-цзы сказал:> «Вот у человека согнут безымянный (т.е. бесполезный) палец и не разгибается; он не причиняет ему ни боли, ни неудобства. Но если бы нашелся человек, который бы мог разогнуть его, то тот не счел бы далеким путь из Цинь в Чу только ради того (пустяка), что у него безымянный палец не такой, как у других.

2) Когда у человека палец не такой, как у людей, так он умеет чувствовать недовольство; а когда у него сердце не такое, как у других, так он не умеет чувствовать его. Это называется: не иметь понятия об относительной степени важности предметов».

**VI A, 13.** Мэн-цзы сказал: «Если кто-либо захочет взрастить дриандру <тунг> или *Rottlera japonica* <катальпу> в одну, две четверти в объёме<sup>204</sup>, то он сумеет выходить их. Что же касается собственной личности, то мы не знаем, каким образом воспитать ее. <Разве мы любим собственную личность меньше тунга и катальпы? Действительно не думаем, что она самая важная>».

**VI A, 14.** 1) Мэн-цзы сказал: «В своем теле люди любят все, а любя все, заботятся обо всем. Нет малейшего кусочка кожи, которого бы они в нем не любили, и, следовательно, нет ни одного кусочка ее, о котором бы они не заботились. Для проверки, хорошо ли они ухаживали за ним, разве есть другой способ, кроме обращения к собственному решению?»

<sup>204</sup> у Попова: две четверти в объёме — обхват двумя руками; одна четверть в объёме — обхват одной рукой (см.: П., с. 206). Сейчас бы мы сказали: обхват и пол-обхвата соответственно.

2) В человеческом организме есть благородные (сердце), есть подлые (и ничтожные) части (рот и брюхо), есть малые и есть великие. Не должно из-за малого вредить великому и из-за подлого — благородному. Кто ухаживает за малым — тот малый человек, а кто ухаживает за большим — тот великий человек.

3) Вот здесь плантатор, который пренебрегает своими дриандрой <туном> и *Rottlera japonica* <катальпой> и заботится о своем кислом жужубе; он будет плохой плантатор.

4) Кто ухаживает за своим пальцем и пренебрегает своими плечами и спиной, не сознавая того, что они поражены, — тот есть слепец<sup>205</sup>.

5) Если человек только пьет да ест, то его люди презирают, потому что он заботится о малом в ущерб большому.

6) Если человек, любя попить и поесть, не допускает оплошности (по отношению ко всему организму), то разве его рот и брюхо можно приравнять к ничтожному кусочку кожи<sup>206,7)</sup>»

**VI A, 15.** 1) Гунду-цзы обратился к Мэн-цзы с следующим вопросом: «Все мы — люди; но как же это: одни бывают великими людьми, а другие — малыми?» Мэн-цзы отвечал: «Те, которые следуют за великою частью нашего существа, становятся великими людьми, а те, которые следуют за малыми, делаются малыми людьми».

2) Гунду-цзы продолжал: «Все мы — люди; но как же это: одни следуют за великою частью нашего существа, а другие — за малыми?» Мэн-цзы отвечал: «Органы слуха и зрения не думают и потому потемняются внешними предметами. Когда внешние предметы соприкасаются с внешними органами, то они увлекают их за собой, и только. Что же касается сердца (которое у китайцев признается и органом мысли), то оно может думать. Если этот сердечный орган думает, то он уразумевает законы вещей; если не думает, то не уразумевает их. Из этих органов, дарованных нам Небом, если кто предварительно устанавливает (должным образом воспитывает) главный (сердце), то тогда малые органы не в силах овладеть им. Только это и образует великого человека»<sup>207</sup>.

<sup>205</sup> «Для определения слова „слепец“ в тексте мы имеем собственно следующее образное выражение: 狼疾人 лан цзи жэнь — человек, похожий на волка, который скачет сломя голову; говорят, что в это время он ничего не видит» (П., с. 206).

<sup>206</sup> «Рот и брюхо, несмотря на свое относительное ничтожество, поддерживая жизнь в организме, этим самым содействуют сохранению в нем более благородных его частей» (П., с. 207).

<sup>207</sup> «По понятиям китайцев, как видно, сердце имеет двойную роль. Служа вместилищем чувства, оно в то же время и главным образом является органом мыслительной

**VI A, 16.** 1) Мэн-цзы сказал: «Есть небесные почетные достоинства, и есть земные (человеческие). Человеколюбие, справедливость, преданность и верность в соединении с неустанною радостью, почерпаемую в них, суть небесные почетные достоинства. Князь, первый министр и сановник суть земные почетные достоинства.

2) Древние люди воспитывали в себе небесные почетные достоинства, и человеческие достоинства следовали за ними.

3) Современные люди воспитывают в себе небесные почетные достоинства с целью снискания человеческих, а когда получают последние, то бросают первые. Они весьма заблуждаются, потому что в конце концов они, без сомнения, потеряют и человеческие».

**VI A, 17.** 1) Мэн-цзы сказал: «Желание почета обще всем людям. И все люди имеют в самих себе почетные достоинства — только они не думают об этом.

2) Почетное достоинство, исходящее от человека, не есть присущее человеку доброе, почетное достоинство. Лиц, возведенных в почетное достоинство Чжао Мэном, он же мог и унижить.

3) В „Книге Стихотворений“ сказано: „Напоил он нас вином и насытил добродетелями“<sup>208</sup>. Это значит, что он насытил нас человеколюбием и справедливостью, потому, [что] не имеет охоты к прелестям чужого жирного (вкусного) мяса и прекрасного хлеба. Прекрасная известность и обширная слава сопутствуют ему, и потому у него нет охоты к чужим изящным [рас]шитым одеждам».

**VI A, 18.** 1) Мэн-цзы сказал: «Човеколюбие побеждает нечовеколюбие, подобно тому как вода побеждает огонь. Но современные гуманисты как будто одною чаркою воды пытаются угасить пламя, объявляя целую телегу с хворостом, и, когда пламя не угашено, говорят, что вода не в состоянии победить огонь. Вдобавок [т.е. еще и] этим они весьма помогают негуманистам.

---

способности. На его обязанности как главного органа всего существа человеческого лежит разбор и оценка всего того, что доставляется ему второстепенными органами чувственных впечатлений. Ввиду этого китайское понятие сердца будет более соответствовать нашему более широкому понятию — душе, со всеми ее многосложными функциями. Но, для того чтобы этот великий орган всего существа человеческого действовал правильно и непогрешительно, надобно предварительно установить его, воспитать его так, чтобы он вел нашу природу по пути присущего ей добра и не дал страстям поработить себя» (П., с. 207–208).

<sup>208</sup> «Ши цзин», III, II, 3.

2) В конце концов они, без сомнения, также потеряют его (т.е. ту ничтожную долю человеколюбия, с которой они выступили на борьбу с нечеловеколюбием)».

**VI A, 19.** <Мэн-цзы сказал:> «Пять сортов хлеба — это лучшее из того, что сеется; но если они не созревают, то они не стоят пшенички<sup>209</sup>. И вся сила человеколюбия также заключается в его зрелости».

**VI A, 20.** 1) <Мэн-цзы сказал:> «[Стрелок] И, обучая стрельбе из лука, без сомнения, старался натягивать его до полной меры; учащиеся, без сомнения, делали то же самое.

2) Мастер, обучая людей, непременно пользуется циркулем и угольником; ученики его также <непременно> прибегают к ним»<sup>210</sup>.

## Глава VI

### Гао-цзы

#### Часть Б

**VI B, 1.** 1) Человек из (небольшого) княжества Жэнь (в нынешней Шаньдунской провинции) спросил Улу-цзы: «Что важнее — правила или еда?» «Правила», — был ответ.

2) «А что важнее: половое влечение или правила?» — «Правила» — был ответ.

3) Человек продолжал: «Если человек будет питаться, соблюдая правила, то умрет с голоду, а если не будет соблюдать их, то добудет пищу, — неужели и в этом случае следует соблюдать их? Если человек с соблюдением правил о личной встрече невесты не может получить жены, а без соблюдения их может получить ее, то неужели и в этом случае необходимо держаться этого правила?» Улу-цзы, не будучи в состоянии отвечать на эти вопросы, на другой день отправился в Цзоу и сообщил об этом Мэн-цзы. Мэн-цзы сказал: «Какая трудность ответить на это?

4) Если, не обращая внимания на нижнюю часть предмета, вы будете равнять только верхушки, то кусок дерева в квадратный дюйм можно заставить подняться выше острия высокой башни.

5) Золото тяжелее перьев. Но разве это выражение относится к золотой пряжке и возу перьев?

<sup>209</sup> «*稗* *ти бай* 'пшеничка, куколь' — [сорное] растение, зерна которого в голодное время идут в пищу» (П., с. 209).

<sup>210</sup> «Смысл этого изречения тот, что развитие добрых начал, вложенных в нас природой, до их полноты немислимо вне учения святого мужа, т.е. Конфуция» (П., с. 209).

6) Если брать важнейшее из питания и малозначительное из правил и сравнивать их между собою, то как можно остановиться на том, что питание только важнее соблюдения правил? Если брать важнейшее из удовлетворения полового влечения и малозначительное из правил и сравнивать их, то как можно остановиться на том, что удовлетворение полового влечения только важнее соблюдения правил?

7) Ступай и ответь ему так: если вцепишься в руку старшего брата и отнимешь у него пищу, то ты будешь иметь ее, в противном случае ты ее не получишь, — то вцепишься ли ты в его руку? Если перелезешь чрез соседскую стену и обнимешь невинную дочь соседа, то ты получишь жену, а если не обнимешь — не получишь, — так обнимешь ли ты ее?»

**VI Б, 2.** 1) Цзяо, уроженец владения Цао, обратился к Мэн-цзы с следующим вопросом: «Все говорят, что можно сделаться Яо и Шунем — правда ли это?» «Правда», — отвечал Мэн-цзы.

2) Цзяо продолжал: «Я слышал, что Вэнь-ван был 10 футов, Тан — 9 футов. Теперь я имею 9 футов 4 дюйма, но я только ем пшено. Что же надобно сделать, чтобы быть таким человеком, как они?»

3) «Разве только в этом (росте) дело? — отвечал Мэн-цзы. — Все заключается только в делании того, что они делали. Вот здесь человек, у которого прежде не хватало силы поднять утенка, — он, значит, был бессильный человек. А сегодня он сказал, что поднял 3000 *гинов* <узинеи>, — значит, он силен. В таком случае тот, кто поднимает тяжесть, которую поднимал У Хо<sup>211</sup>, и будет также только У Хо. Разве для человека беду составляет то, что он не в состоянии справиться? Не делает — вот в чем беда.

4) Идти медленно позади старших будет выражением почтения к ним, а идти скоро впереди старших будет выражением неуважения к ним. Медленное шествие — разве это то, чего человек не может сделать? Нет, это то, чего он не делает. <Путь Яо и Шуня это и есть путь сыновней почтительности и любви к страшим братьям>.

5) Если вы будете одеваться в одежду Яо, говорить то, что говорил Яо, и поступать, как поступал он, то вы и будете Яо. <Если вы будете одеваться в одежду Цзе, говорить то, что говорил Цзе, и поступать, как поступал он, то вы и будете Цзе>».

6) Цзяо сказал: «Я могу иметь аудиенцию у цзоуского владельца, который может предоставить мне подворье. Я желаю остаться здесь, чтобы учиться у вас».

<sup>211</sup> У Попова: У-ху.

7) На это Мэн-цзы сказал: «Путь к истинному учению подобен большой дороге. Разве его трудно знать? Зло только в том, что люди не ищут его. Возвратитесь на родину и ищите его. Недостатка в наставниках не будет».

**VI Б, 3.** 1) Гунсунь Чоу обратился к Мэн-цзы со следующей речью: «Гао-цзы сказал, что „Сяо бянь“<sup>212</sup> — это ода мелкого человека». Мэн-цзы сказал: «Почему он так отозвался о ней?» — «Потому что она проникнута ропотом».

2) Мэн-цзы сказал: «Тупоголов же старик Гао по отношению к оде. Вот здесь есть человек, и юэский уроженец, взявшись за лук, намеревается выстрелить в него; тогда я обращаюсь к нему с увещаниями, болтая и шутя, потому только, что он мне чужой. Но если бы мой старший брат взялся за лук с целью выстрелить в него, то я со слезами стал бы упрашивать его (не делать этого) — это только потому, что он мне родной. Ропот оды „Сяо бянь“ выражает любовь к родным, а любовь к родным — это проявление человеколюбия. Да, тупоголов старик Гао в своем отношении к этой оде».

3) Гунсунь Чоу сказал: «А как же в песнях „Кай фэн“<sup>213</sup> не выражается ропота?»

4) Мэн-цзы сказал: «Родительская погрешность, описываемая в „Кай фэн“, малая, а описываемая в „Сяо бянь“ — большая. Когда родительская погрешность велика и против нее не выражается ропота, то это значит усиливать ослабление родственного чувства. Когда же родительская погрешность мала и против нее выражается ропот, то это будет раздражение. А усиливать ослабление родственного чувства есть непочтительность, но раздражение есть также непочтительность».

5) Конфуций сказал: „Шунь, он действительно был в высшей степени почтителен. В 50 лет с сердцем, исполненным любви, он стремился к родителям“».

**VI Б, 4.** 1) Сун Кэн намеревался отправиться в Чу; Мэн-цзы встретил его в Шицю.

2) Мэн-цзы спросил: «Учитель, куда вы отправляетесь?»

3) Сун Кэн отвечал: «Я слышал, что между Цинь и Чу затевается война. Я хочу повидать чуского князя и уговорить его оставить это намерение. Если чускому князю это не понравится, то я повидая циньского князя и буду отговаривать его от этого намерения. Из

<sup>212</sup> См.: «Ши цзин», II, V, 3.

<sup>213</sup> См.: там же, I, III, 7.

двух князей будет один, который благосклонно отнесется к моим советам».

4) Мэн-цзы сказал: «Если вам угодно, я не буду спрашивать вас о подробностях, но я желал бы услышать главные основания (вашего плана). Как вы хотите уговорить их?» Сун Кэн отвечал: «Я буду говорить им о невыгодах ее (войны) для них». Мэн-цзы отвечал: «Ваша цель, бесспорно, велика, но ваша вывеска<sup>214</sup> не годится.

5) Если вы станете уговаривать их <циньского и чуского *ванов*>, приняв за основание пользу [выгоду], и если они, обрадовавшись пользе, отменят поход армий, то все чины обеих армий возвеселятся о прекращении похода и будут находить удовольствие в корысти [выгоде]. Тогда подданные в служении государю, сыновья в служении отцам и младшие братья в служении старшим будут питать корыстное чувство. Таким образом, между государем и подданными, отцами и сыновьями, младшими и старшими братьями совершенно исчезнут человеколюбие и справедливость и во взаимных сношениях они будут руководствоваться корыстью. А при таком условии не бывает того, чтобы князя не погибали. Если вы станете уговаривать их <циньского и чуского *ванов*>, приняв за основание человеколюбие и справедливость, и если они, обрадовавшись человеколюбию и справедливости, отменят поход своих армий, то все чины обеих армий возвеселятся о прекращении похода и будут находить удовольствие в человеколюбии и справедливости. Тогда подданные в служении государю, сыновья в служении отцам и младшие братья в служении старшим будут питать чувство человеколюбия и справедливости. Таким образом, между государем и подданными, отцами и сыновьями, младшими и старшими братьями установятся отношения, основанные на человеколюбии и справедливости, с исключением корысти. А при таком условии невозможное дело, чтобы князь не достиг сюзеренной власти. К чему говорить о корысти?»

**VI Б, 5.** 1) Когда Мэн-цзы жил в Цзоу, то Цзи Жэнь, оставшись наместником во владении Жэнь, хотел завязать с ним сношение при помощи подарков. Приняв подарки, Мэн-цзы, однако, не ответил ему визитом. Когда он жил в Пинлу, Чу-цзы был там [т.е. в княжестве Ци] первым министром и хотел также завязать с ним сношение при помощи подарков. Мэн-цзы принял их, но не отвечал визитом.

<sup>214</sup> «號 *hao* в значении вывески, сигнала [т.е. предостережения] вполне передает мысль Мэн-цзы, и потому, нам кажется, нет оснований навязывать ему значение аргумента, которого оно [*hao*] не имеет, как это делают Жюльен и Легг» (II, с. 214–215).



2) Потом, отправившись из Цзоу в Жэнь, он посетил Цзи-цзы (Цзи Жэнь); а отправившись из Пинлу в Ци, он не посетил Чу-цзы. Улу-цзы, обрадовавшись, сказал: «И я буду иметь случай расспросить его по этому поводу».

3) Вслед за этим он спросил его: «Учитель, когда вы были в Жэнь, то посетили Цзи-цзы, а когда отправились в Ци, то не сделали визита Чу-цзы. Потому что он министр, не правда ли?»

4) «Нет, — отвечал Мэн-цзы. — В „Шу цзине“ сказано: „При представлении подарков высшим большое значение имеет этикет; если этикет не равняется подаркам, то говорится, что это не есть поднесение, потому что не заботились о поднесении“<sup>215</sup>.

5) Вследствие этого такие подарки не составляют подношения высшему».

6) Улу-цзы обрадовался, и когда кто-то спросил его, то он отвечал: «Цзи-цзы (как наместник) не мог отправиться в Цзоу (оставив свой пост), а Чу-цзы мог отправиться в Пинлу (с визитом к Мэн-цзы)».

**VI Б, 6.** 1) Чуньюй Кунь сказал: «Те, которые ставят славу и подвиги на первом плане, работают для людей (общества), а те, которые ставят их на заднем плане, работают для себя. Вы, учитель, были в числе трех главных министров. Но вы оставили службу прежде, чем ваша слава и ваши деяния отразились на государе и на народе. Разве человеколюбивые люди поступают так?»

2) Мэн-цзы отвечал: «Не хотевший служить своими достоинствами беспутному государю, занимая место подданного, — это был Бо И. Пять раз отправлявшийся к Тану и столько же раз к Цзе — это был И Инь. Не питавший отвращения служить грязному государю и не отказывавшийся от малой должности — Люся Хуэй. Пути этих трех почтенных людей были различны, но их цель была одна. Одна — какая же? Человеколюбие. Она-то и составляет цель благородного мужа. Почему непременно они должны были следовать одним путем?»

3) Кунь продолжал: «В княжестве луского князя Му управлял государством Гунъи-цзы, а Цзы Лю и Цзы Сы были министрами, и, несмотря на это, урезание Луского княжества весьма увеличилось. Если это так, то люди, одаренные талантами и нравственными качествами, бесполезны для государства».

4) На это Мэн-цзы отвечал: «Юйский князь не воспользовался услугами Боли Си, и княжество погибло; а циньский князь Му восполь-

<sup>215</sup> «Шу цзин», гл. 33/41.

зовался ими и сделался главою сейма князей. Таким образом, непользование советами людей таланта и добродетелей ведет к гибели государств, а не ограничивается только расчленением (урезанием) их (букв.: как можно рассчитывать [т.е. успокаивать себя] только на расчленение их?!)).

5) Кунь продолжал: «Когда Ван Бао жил на р. Ци, то обитавшие на западе Желтой реки, все искусились в отрывистом пении. Когда Мян Цзюй обитал в Гаотане, то жители западной части Ци искусились в протяжном пении. Жены Хуа Чжоу и Ци Ляна<sup>216</sup> настолько хорошо умели плакать по своим мужьям, что подействовали на изменение нравов в государстве к лучшему. Если внутри есть что-нибудь, то оно проявляется вовне. Я никогда не видел, чтобы человек, делающий известное дело, не получил известных результатов. Поэтому (я утверждаю, что) нет теперь людей достойных; если бы они были, то я, конечно, знал бы их».

6) На это Мэн-цзы сказал: «Когда Конфуций был министром уголовных дел в Лу, князь перестал слушаться его советов. Потом, когда было жертвоприношение и ему не прислали жертвенного мяса, он ушел, не сняв даже парадной шапки. Не знавшие его думали, что он ушел из-за мяса, а знавшие его полагали, что он сделал это из-за (несоблюдения) обряда. Что касается самого Конфуция, то он хотел уйти под предлогом какой-нибудь незначительной вины (со стороны князя), а не зря. Мотивы действий благородного мужа, конечно, [не] всем неизвестны».

**VI Б, 7. 1)** Мэн-цзы сказал: «Пять начальников союзов князей [ба] были виновниками пред тремя великими князьями [ван]<sup>217</sup>. Современные удельные князья являются виновниками пред пятью начальниками союзов князей, а современные вельможи — пред современными удельными князьями.

2) Посещение императором удельных князей называлось осмотром, а представление князей императору — докладом об управлении. Весною осматривались запашки и восполнялся недостаток семян; осенью осматривалась уборка хлеба и восполнялся недород. Если, вступив в пределы княжества, император находил, что новые земли были распаханы, старые поля обработаны, старых людей питали, достойных по-

<sup>216</sup> у Попова: Ци Лян.

<sup>217</sup> «Эти пять начальников, или деспотов, суть: циский Хуань (684–642), цзиньский Вэнь (635–627), циньский Му (659–620), сунский Сян (650–636) и чуский Чжуан (613–590)... Под великими князьями разумеются Юй — основатель Сяской династии (2205–1783), Тан — Шанской (1783–1122) и Вэнь и У — Чжоуской (1122–255)» (П., с. 219).

читали и на местах были выдающиеся люди, то князь получал награду землю. Но если, вступив в пределы, император находил, что земли находились в запустении, старики оставлены без призрения, достойные не пользуются почетом и места занимают жестокими сборщиками налогов, то князь подвергался порицанию. Если князь один раз не представлялся ко двору сюзерена, то он понижался в своем ранге; если он не представлялся дважды, то у него отнималась часть его владения; если он не представлялся трижды, то императорская армия смещала его. Поэтому император только отдавал приказ о наказании, а не шел сам войною против виновного, тогда как удельные князья шли войною против виновного, но не отдавали приказа о наказании. Однако пять тиранов привлекли к себе удельных князей, чтобы идти войною против виновного князя, и потому я называю их нарушителями узаконений трех великих князей (букв.: людьми, виновными пред ними).

3) Могущественнейшим из пяти тиранов был князь Хуань. На сейме князей в Куйцю<sup>218</sup> он связал жертвенное животное и положил на него грамоту, но при этом животное не было убито для мазания его кровью углов рта (клянувшихся). Первая заповедь договора гласила: „Казнить непочтительных сыновей; не переменять наследников и не делать наложницу законною женою“. Вторая: „Почитать мужей достойных и поддерживать людей талантливых в видах прославления добродетельных“. Третья: „Уважать старых и жалеть молодых; не забывать [т.е. привечать] гостей и странников“. Четвертая: „Не делать служилых людей наследственными чиновниками; не допускать соединения в одном лице нескольких должностей; брать на службу непременно надлежащих людей; не казнить самовольно сановников“. Пятая: „Не преграждать рек в ущерб другим; не препятствовать закупке хлеба и не давать уделов и городов без ведома императора“. Далее сказано было: „Все мы, участвующие в сейме, после заключения настоящего союза обязываемся поддерживать дружбу“. Современные удельные князья все нарушают эти пять заповедей. Поэтому я говорю, что они являются виновниками пред пятью тиранами.

4) Вина тех, которые потворствуют порокам государя [*цзюнь*], мала, а вина тех, которые вызывают их, велика. <Все современные вельмо-

<sup>218</sup> «Куйцюский знаменитый сейм, на котором составлен был один из самых ранних международных актов, определявших взаимные отношения удельных князей, имел место в первый год правления чжоуского императора Сяна, т.е. в 651 г. до Р.Х. Пять статей этого договора носят название *мин* ‘повеление’, выражая будто бы ту мысль, что они исходили как бы от сюзерена» (П., с. 220).

жи вызывают пороки государя». Поэтому я и сказал, что современные вельможи являются виновниками пред современными государями [т.е. удельными князьями]».

**VI Б, 8.** 1) Луский князь хотел назначить Шэнь-цзы главнокомандующим.

2) Мэн-цзы сказал: «Посылать на войну народ необученный — это значит губить его; а пагубы народа не потерпели бы во времена Яо и Шуня.

3) Если бы вы одним сражением победили Ци и овладели Наньяном, то и в таком случае это не годилось бы».

4) Шэнь-цзы вдруг с недовольным видом сказал: «Этого я не понимаю».

5) Мэн-цзы сказал: «Я объясню вам это. Территория императора обнимает 1000 кв. *ли*: менее 1000 кв. *ли* ему было бы недостаточно для приема князей. Территория удельного князя обнимает 100 кв. *ли*: менее 100 кв. *ли* ему было бы недостаточно для поддержания обычных обрядов, совершаемых в храме предков.

6) Когда Чжоу-гун был пожалован уделом в Лу, то он составлял 100 кв. *ли*. Земли было достаточно, но ее было только 100 кв. *ли*. Когда Тай-гун был пожалован уделом в Ци, то его территория также равнялась 100 кв. *ли*. Земли было достаточно, но ее было только 100 кв. *ли*.

7) В настоящее же время территория Луского княжества составляет пять раз [по] 100 кв. *ли*. Если бы появился настоящий сюзерен, полагаете ли вы, что Луское владение уменьшилось бы или же увеличилось?

8) Если бы приходилось, не обнажая меча, взять собственность одного и отдать ее другому, то и тогда гуманный человек не сделал бы этого, а тем менее — когда для достижения этого требуется убийство людей.

9) Благородный муж, служа своему государю, поставляет непременным долгом вести его на должный путь и направлять его волю к человеколюбию».

**VI Б, 9.** 1) <Мэн-цзы сказал:> «Те, которые теперь служат государю, говорят: „Мы можем для нашего государя расширить его владение, наполнить его казну“. Люди, называемые теперь отличными министрами — это те, которых в древности называли разбойниками народа. Если государь не следует должным путем и не направляет своей воли к человеколюбию, то стараться обогащать его — значит обогащать Цзе (тирана).

2) „Мы можем для нашего государя, заключив союз с дружественными владениями, одержать верную победу в сражении“. Люди, называемые теперь отличными министрами, — это те, которых в древности называли разбойниками народа. Если государь не следует должным путем и не направляет своей воли к человеколюбию, то стараться для него сражаться — это помогать Цзе.

3) Если государь будет следовать современному направлению и не изменит современных нравов, то, хотя бы ему дали империю, он не в состоянии будет держаться в ней и одного дня».

**VI Б, 10.** 1) Бо Гуй сказал: «Я желаю, чтобы брали подати в размере  $\frac{1}{20}$ . Что вы на это скажете?»

2) Мэн-цзы сказал: «Ваш принцип — это принцип северных дикарей *мо*.

3) В владении в 10 000 семейств можно ли иметь только одного гончара?» «Нельзя, — отвечает Бо Гуй, — не достало бы сосудов для употребления».

4) Мэн-цзы продолжал: «У мосцев все пять сортов хлеба не рождаются, у них рождается только просо. Нет у них ни городов, ни дворцов, ни храмов предков, ни жертвоприношений. Нет удельных князей, для которых нужны подарки и угощения. Нет разных чинов и начальств<sup>219</sup>. Поэтому у них взимание подати в размере  $\frac{1}{20}$  с продуктов достаточно.

5) Но теперь мы живем в Срединном царстве. Уничтожить правила человеческих отношений и упразднить начальство — как же это возможно?!

6) Если при недостаточном числе гончаров нельзя быть государством, то тем более — без начальства.

7) Если мы желаем взимать подати в меньшем размере, чем по системе Яо и Шуня, то мы обратимся в больших и малых *мо*; если же мы захотим взимать более, то мы будем большими и малыми Цзе (тиранами)».

**VI Б, 11.** 1) Бо Гуй сказал: «Я регулирую воды лучше Юя».

2) Мэн-цзы сказал: «Ну, вы хватили! Юй регулировал воды, сообщаясь с их характером.

3) Поэтому стоком для них (местом, куда собираются воды) он принял четыре моря, тогда как у вас, почтеннейший, им является соседнее владение.

<sup>219</sup> «Под 君子 *цзюньцзы* здесь разумеются разные чины, начальство» (II, с. 223).

4) Когда вода, встречая прѣграды, направляется назад и разливается — это называется разливом, а разлив вод — это потоп, который для гуманного человека служит предметом отвращения. Вы, почтеннейший, хватили чересчур!»

**VI Б, 12.** Мэн-цзы сказал: «Если благородный муж неискренен, то на что же он будет опираться?»

**VI Б, 13.** 1) Луский князь хотел вверить управление Юэчжэн-цзы (ученику Мэн-цзы). Мэн-цзы сказал: «Услышав об этом, я от радости не мог заснуть».

2) Гунсунь Чоу сказал: «Юэчжэн-цзы — энергичный человек?» «Нет», — был ответ. «Мудр ли он?» — «Нет». — «Многосведущий человек?» — «Нет».

3) «В таком случае почему же вы от радости не могли спать?»

4) «Он есть человек, который любит добро».

5) «Любить добро — достаточно ли этого?»

6) «Любить добро — этого более чем достаточно для управления империей, а тем более для Луского княжества».

7) Если государственный человек любит добро, то в пределах четырех морей все будут считать ничтожным расстояние в 1000 *ли* и будут приходить к нему и сообщать свои добрые планы и намерения.

8) Если же он не любит его, то люди скажут: „Он человек самодовольный и сам говорит о себе: я все знаю“. Его самодовольный голос и вид будут держать людей на расстоянии 1000 *ли*. Когда же люди принципа будут останавливаться за 1000 верст от него, то лстецы и сикофанты<sup>220</sup> нахлынут к нему. А живя с лстецами и сикофантами, хотя бы он и желал устроить государство, разве он может добиться этого?!»

**VI Б, 14.** 1) Чэнь-цзы сказал: «При каких условиях благородные мужи древности вступали на службу?» Мэн-цзы отвечал: «Было три условия, при которых они поступали, и также три, при которых они удалялись со службы».

2) Когда их принимали с крайним почтением и с соблюдением правил вежливости и когда видно было, что то, что они скажут, будет исполняемо князем по их словам, то они поступали к нему на службу. Но, если потом оказывалось, что хотя вежливое обращение с ними и не уменьшилось, но их слова не исполняются, то они оставляли его.

<sup>220</sup> Сикофанты (от греч. *συκόν* 'фига' и *pháinō* 'доношу') — первоначальное значение: доносчик на того, кто незаконным образом вывозил смоквы из Аттики; позднее (с V в. до н.э.): профессиональные доносчики, клеветники, шатажисты.

3) Хотя князь и не осуществлял их слов, но принимал их с крайним почтением и с соблюдением правил вежливости, то они поступали к нему на службу и оставляли его, когда вежливое обращение уменьшалось.

4) Последнее условие: когда благородному мужу нечего есть ни утром, ни вечером, и он от голода не в состоянии выйти из ворот, и князь, услышав об этом, скажет: я не могу осуществить его доктрины, а также сообразоваться с его советами, но мне совестно, чтобы он страдал от голода в моей земле, — тогда можно принять предложенную помощь, достаточную только для того, чтобы не умереть».

**VI Б, 15.** 1) <Мэн-цзы сказал:> «Шунь поднялся из земледельцев; Фу Юэ был призван на службу с постройки стен; Цзяо Гэ — с промысла рыбою и солью; Гуань Иу — из тюрьмы; Сунь Шуао — с поморья и Боли Си взят был с рынка.

2) Поэтому когда Небо желает возложить на кого-либо великое бремя, то оно непременно предварительно испытывает его волю страданиями, утруждает работами его мускулы и кости, морит его организм голодом, повергает его в крайнюю бедность, идет наперекор его поступкам и спутывает его действия — с той целью чтобы возбудить трепет в его душе, закалить его характер и восполнить его немощи.

3) Обыкновенные люди могут исправляться только после постоянных ошибок. У них поднимается энергия после того, как они с невероятными умственными усилиями поймут в душе свои ошибки. Они познают их после того, как они проявятся в лице или голосе [другого] человека<sup>221</sup>.

4) Когда внутри государства — при государе — нет закономерных, наследственных вельмож и достойных помощников, а вне — нет враждебных владений и внешних напастей, то такое государство обыкновенно гибнет.

5) Из этого мы познаем, что жизнь происходит от скорбей и напастей, а смерть — от спокойствия и удовольствий».

**VI Б, 16.** Мэн-цзы сказал: «Существует много способов обучения. Я, например, отказываю в наставлении человеку недостойному, но этим самым я только наставляю его».

---

<sup>221</sup> «Последнюю фразу Чжу Си передает в общих словах: „Их ошибки проявляются вовне“. Только таким путем человек средних дарований может достигнуть до уразумения истин наглядных, очевидных, но не может надеяться на постижение сокровенного» (II, с. 226).

Глава VII<sup>222</sup>Цзинь синь<sup>223</sup>

## Часть А

**VII A, 1.** 1) Мэн-цзы сказал: «Кто постиг свою душу [синь] в целом ее объеме, тот знает свою природу. Кто знает свою природу, тот знает Небо<sup>224</sup>».

2) Сохранять свою душу и воспитывать свою природу — это есть то, чем мы служим Небу.

3) Когда ни преждевременная смерть, ни долголетие не порождают в человеке колебания относительно его деятельности и он, занимаясь самоусовершенствованием, ожидает своего конца, то этим он поддерживает дарованную ему Небом жизнь<sup>225</sup>».

**VII A, 2.** 1) Мэн-цзы сказал: «Все зависит от предопределения; но человек должен покорно принимать только то, что действительно относится к нему<sup>226</sup>».

<sup>222</sup> Этой главе Попов предпослал небольшое введение: «По мнению ученого автора „Сы шу“ взй гэн лу» [«Поиски корня „Четверокнижия“»], шесть предшествующих глав соч. Мэн-цзы представляют собою более законченный и систематизированный труд. Что же касается настоящей главы, отличающейся лаконизмом и глубиной мысли, то она была составлена Мэн-цзы на закате его жизни и представляет собою наброски его мыслей, вышедшие из-под его кисти по мере того, как его ум поражался чем-нибудь, и потому не всегда отличается строгим порядком. Суть этой главы заключается в первом ее отделе» (П., с. 227).

<sup>223</sup> «Кто постиг свою душу...» (*цзинь синь*) — так перевел Попов начало этой главы. Эти первые слова изречения Мэн-цзы и составляют название гл. VII. Ср. другие переводы названия этой главы, например: «Всем сердцем...», «Исчерпание интеллекта», «To Fully Develop the Kindness of the Heart».

<sup>224</sup> «Мы принимаем здесь слово *синь* не в узком его значении ума или сердца, а в смысле души, как представляющей собою всю совокупность духовной природы человека и обнимающей области ума и чувства. Хотя, по учению некоторых китайцев, *синь* служит вместилищем ума. На этот параграф первый толкователь „Мэн-цзы“ Чжао Ци дает следующее объяснение: „Человеческая природа имеет в себе зачатки человеколюбия, справедливости, правил приличия и ума, над которыми господствует душа. Если кто может истощить всю свою душу, помышляя о существовании добра, то о том можно сказать, что он знает свою природу“. Так как, по мнению... Чжу Си, сущность *синь*, под чем мы разумеем душу, заключается в том, что это начало представляет собою всю совокупность законов, вложенных в нас Небом, то для постижения их необходимо всецелое постижение этого начала, т.е. души» (П., с. 228).

<sup>225</sup> «立命 立命 ли мин 'утверждать, поддерживать жизнь, судьбу'. Чжу Си объясняет это в смысле сохранения в целостности того, что нам даровано Небом. Другие же слово *мин* объясняют просто в смысле жизни, как противопоставляемой смерти» (П., с. 228).

<sup>226</sup> «Под именем правильного, или действительного, предопределения разумеется всякая случайность, все то, что не зависит от воли человека, не вызвано им» (П., с. 228).



2) Поэтому тот, кто понимает предопределение, не будет стоять под стеною, готовою упасть.

3) Смерть человека при исполнении своего долга [*dao*] есть действительное предопределение.

4) Смерть же в оковах не есть действительное предопределение».

**VII A, 3.** 1) <Мэн-цзы сказал:> «Когда мы, ища, приобретаем, а бросая — теряем, то в этом случае искание полезно для приобретения, потому что искомый предмет в нас самих<sup>227</sup>.

2) Когда мы ищем то, что законно [то, что имеет *dao*], но приобретаем только то, что нам предопределено, то в таком случае искание бесполезно для приобретения, потому что искомое вне нас».

**VII A, 4.** 1) Мэн-цзы сказал: «В нас есть все.

2) Нет большего удовольствия, когда, обращаясь к себе, мы находим, что мы искренны.

3) Ближайший способ к отысканию человеколюбия заключается в том, чтобы в деятельности быть усердным и снисходительным к другим (т.е. ставить себя в положение других)».

**VII A, 5.** Мэн-цзы сказал: «Много таких людей, которые действуют без ясного понимания, упражняются без тщательного вникания и потому хотя всю жизнь следуют по истинному пути<sup>228</sup>, но самого пути (истины) не разумевают».

**VII A, 6.** Мэн-цзы сказал: «Человек не может быть без стыда. Но кто устыдился своего бесстыдства, тот не будет бесстыдным».

**VII A, 7.** 1) Мэн-цзы сказал: «Стыд имеет для человека громадное значение.

2) Для тех, которые искусились в устройстве махинаций и хитрости, нет надобности в стыде.

3) Если человек не стыдится того, что он не походит на других людей, то как же он может совершить деяния, подобные совершенным ими?»<sup>229</sup>

**VII A, 8.** <Мэн-цзы сказал:> «Древние достойные государи любили добро и забывали власть. Неужели только древние достойные ученые

<sup>227</sup> «То, что в нас самих — это основные добродетели, о которых уже неоднократно было говорено. А то, что вне нас и к приобретению чего так неудержимо стремится человек — это богатство и почести» (П., с. 229).

<sup>228</sup> Истинный путь — *dao*. См. варианты перевода этого понятия выше.

<sup>229</sup> «Под „другими людьми“, по толкованию Чжао, разумеются древние мудрецы и люди, обладавшие талантами и нравственными совершенствами» (П., с. 230).

были не таковы? Они находили удовольствие в своем учении и забывали о человеческом могуществе. Вследствие этого древние удельные князья если не выражали к ним крайнего почтения и не соблюдали всех церемоний, то не могли часто видеть их, а если даже видеть их они не могли часто, то тем менее они могли иметь их в качестве министров?»

**VII A, 9.** 1) Мэн-цзы сказал Сун Гоуцзяню: «Вы любите путешествовать, не правда ли? Я потолкую с вами о таких путешествиях.

2) Оценят вас или нет, будьте одинаково самодовольны».

3) «А как же можно достигнуть такого самодовольства?» — «Чтить добродетель и находить удовольствие в справедливости, и тогда можно быть самодовольным.

4) Вследствие этого ученый, если он и беден, не утрачивает справедливости (сознания долга); если славен, не удаляется от истинного пути.

5) Благодаря тому что, будучи беден, не утрачивает справедливости, ученый сохраняет свое достоинство. Благодаря тому что, будучи славен, не удаляется от истинного пути, народ не теряет веры в него.

6) Древние люди, когда их намерения осуществлялись, благодетельствовали народу, а когда не осуществлялись, то занимались самоусовершенствованием и прославлялись в мире. Если они были бедны, то усовершенствовали [т.е. совершенствовали] только себя, а если были в славе, то усовершенствовали всю вселенную (Китай)».

**VII A, 10.** <Мэн-цзы сказал:> «Те, которые ожидают Вэнь-вана, чтобы подвигнуться в деятельности, — это обыкновенные смертные. Мужики же выдающиеся поднимаются и без Вэнь-вана».

**VII A, 11.** Мэн-цзы сказал: «Если человек, которому дадут богатства Вэй Ханя<sup>230</sup>, будет смотреть на себя без гордого самодовольства, то, значит, он далеко превосходит обыкновенных людей».

**VII A, 12.** <Мэн-цзы сказал:> «Если народ употребляем на работы с целью доставления ему спокойствия, то он не будет роптать, хотя бы его изнуряли работою. Если будут казнить народ, имея в виду сохранение его жизни, то он, умирая, не будет роптать на того, кто казнит его».

<sup>230</sup> Попов, критикуя Дж.Легга, считал, что в данном изречении речь идет не о «владельческих домах Хань и Вэй», а «об одном из шести богатейших цзиньских вельмож» (П., с. 231).

**VII A, 13.** 1) <Мэн-цзы сказал:> «Народ, находящийся под управлением могущественного тирана [ба] (главного из князей), имеет веселый и радостный вид. Народ, состоящий под управлением истинного государя [ван], имеет свободный и довольный вид.

2) Если он (добрый государь) казнит — не ропщут; доставляет пользу — не ставят ему в заслугу. Народ с каждым днем изменяется к лучшему, не зная того, кто это производит.

3) Мудрец везде, где появляется, оставляет свое просветительное влияние; все, на чем останавливается его внимание, приобретает чудесную силу, и наравне с Небом и Землей он повсюду разливает свое претворяющее влияние. Разве это малая польза?!»

**VII A, 14.** 1) Мэн-цзы сказал: «Доброе слово не так глубоко входит в душу человека, как слава о человеколюбивых занятиях.

2) Доброе правление не так привлекает народ, как доброе обучение.

3) Доброго правления народ боится, а доброе обучение он любит. Доброе правление приобретает богатство народа, а доброе обучение приобретает его сердца».

**VII A, 15.** 1) Мэн-цзы сказал: «Человеческое умение без обучения — это врожденный талант. Знание чего-либо без размышления — это врожденное знание.

2) Ребенок 2–3 лет умеет любить своих родителей, а когда подрастет — почитать своего старшего брата.

3) Любить родителей — это выражение чувства человеколюбия; почитать старших — это долг справедливости. Для человека, желающего быть добрым, не нужно ничего другого, как только распространить эти чувства на всех».

**VII A, 16.** Мэн-цзы сказал: «Шунь, обитая в глубоких [т.е. в глухих] горах, живя с деревьями и камнями и блуждая с оленями и свиньями, мало чем отличался от горного дикаря. Но когда он слышал доброе слово или видел добрый поступок, то уподоблялся (по стремительности к добру) неудержимому течению воды при прорыве реки»<sup>231</sup>.

**VII A, 17.** Мэн-цзы сказал: «Не делай того, что не следует, и не желай того, что не должно, — вот и все».

**VII A, 18.** 1) <Мэн-цзы сказал:> «Люди, которые обладают прозорливостью и благородием, постоянно были испытываемы бедствиями.

---

<sup>231</sup> «Описываемое состояние Шуня относится к тому времени, когда он занимался земледелием в государстве Ли [в горах Лишань?])» (П., с. 233).

2) Зброшенные на чужбину одинокие министры и дети наложниц — они находятся настороже против опасностей и тщательно обдумывают меры против (могущих грозить им) бед. Вследствие этого они отличаются умом».

**VII A, 19.** 1) Мэн-цзы сказал: «Есть люди, служащие государям, которые служат известному государю для снискания его благосклонности и удовольствия.

2) Есть министры, заботящиеся об упрочении династии, которые в упрочении ее находят для себя удовольствие.

3) Есть Божьи люди<sup>232</sup>, которые принимаются за осуществление своих принципов после того, как уразумевают, что они могут быть осуществлены в империи.

4) Есть еще великие люди, которые исправляют себя; и другие, глядя на них, исправляются»<sup>233</sup>.

**VII A, 20.** 1) Мэн-цзы сказал: «У благородного мужа есть три удовольствия; но быть императором сюда не включается.

2) Что отец и мать живы и братья благополучны — это первое удовольствие.

3) Что ему не стыдно пред Небом и не совестно пред людьми — это второе удовольствие.

4) Собирать все самые выдающиеся таланты и обучать и воспитывать их — это третье удовольствие»<sup>234</sup>.

5) У благородного мужа есть три удовольствия, но быть императором сюда не включается».

**VII A, 21.** 1) Мэн-цзы сказал: «Мудрые люди желают расширения территории и размножения населения (с целью облагодетельствовать наибольшее количество людей); но не в этом заключается их удовольствие.

<sup>232</sup> «天民 *тянь минь* 'люди Неба', или, как мы назвали их, Божьи люди; это бескорыстные работники, которые, обладая полным знанием законов Неба, ни о чем другом не думают, кроме Неба и осуществления во вселенной своего учения, которые являются олицетворением тех же законов Неба и потому называются людьми Неба. Называются они людьми, а не министрами или чиновниками потому, что не имеют служебного положения» (П., с. 234).

<sup>233</sup> «Четвертую и высшую категорию людей, служащих государю, составляют великие люди, под которыми разумеются люди, преисполненные всякими добродетелями, просветительное влияние которых распространяется не только на народ, но и на самих государей их» (П., с. 235).

<sup>234</sup> «Цель этого последнего удовольствия — приготовить достойных людей к распространению истинного учения и посредством их облагодетельствовать все человечество» (П., с. 235).

2) Стоять в середине вселенной и утверждать спокойствие народов, обитающих в пределах морей, — это доставляет удовольствие мудрецу; но то, что составляет его природу, заключается не в этом.

3) То, что составляет природу мудреца, не увеличивается, хотя бы его принципы получили широкое распространение, и не уменьшается, хотя бы он жил в бедности, потому что это определено ему в удел.

4) То, что составляет природу мудреца — это человеколюбие, справедливость, правила приличия и ум, которые коренятся в душе. Что же касается внешнего обнаружения их, то на лице они проявляются в ясности и блеске его (глаз), на спине — в полноте ее. В четырех членах [т.е. конечностях] присутствие их проявляется в движениях и осанке. Эти члены понимают [природу мудреца] без слов».

**VII A, 22.** 1) Мэн-цзы сказал: «Бо И, уклоняясь от тирана Чжоу, поселился на берегу Северного моря и, услышав о появлении Вэнь-вана, сказал: „Почему бы мне не возвратиться? Я слышал, что западный владетель (т.е. Вэнь-ван) умеет питать <старых> людей“. Тай-гун, уклоняясь от тирана Чжоу, поселился на берегу Восточного моря и, услышав о появлении Вэнь-вана, сказал: „Почему бы мне не возвратиться? Я слышал, что западный владетель умеет ухаживать за стариками“. Если в империи есть человек, умеющий питать стариков, то человеколюбивые люди будут считать его своим убежищем.

2) Семья имела усадьбу в 5 му, под оградой которой были посажены тутовые деревья, листьями которых бабы выкармливали червей, и старые люди были в состоянии одеваться в шелк. Она имела пять куриц и двух свиней, пользовавшихся своевременным уходом, и старые люди могли иметь мясо. Мужики возделывали свои 100 му, и семья из восьми человек могла не голодать<sup>235</sup>.

3) Выражение, что западный владетель умел питать старых людей, относится к тому, что он урегулировал поля и поселки, научил возделыванию тутовых деревьев (шелковицы) и скотоводству, наставлял жен и детей, чтобы они заботились о своих стариках. В 50 лет теплота не может быть поддерживаема без шелкового платья. В 70 лет люди не могут насыщаться без мяса. Холодными и голодными называются те, которые не держатся в тепле и не накормлены досыта. Но между подданными Вэнь-вана не было старых людей, страдавших от голода и холода. Вот что значит это выражение».

<sup>235</sup> «Изобретательницею воспитания шелковичных червей признается Лэй-цзу 嫫祖, супруга Хуан-ди, известная по месту рождения под названием 西陵氏 Силинши, которой ныне приносятся жертвы как 先蠶 сянь чань — изобретательнице шелководства» (П., с. 236).

**VII A, 23.** 1) Мэн-цзы сказал: «Народ можно сделать богатым, если следить за возделыванием его полей и конопляников и взимать с него легкие подати.

2) Нельзя будет использовать [т.е. исчерпать] богатство, если продукты будут потребляться своевременно и употребляться на дела, предписываемые правилами.

3) Народ не может жить без воды и огня. Вечером, когда кто-нибудь постучится в ворота и попросит воды или огня, отказа не бывает, потому что воды и огня у всех чрезвычайно достаточно. Мудрые люди управляют империей так, чтобы у всех гороха и хлеба было такое же изобилие, как воды и огня. И если же гороха и хлеба будет так же много, как воды и огня, то каким образом народ может быть не человеколюбивым?!»

**VII A, 24.** 1) Мэн-цзы сказал: «Конфуций взошел на восточную гору, и город Лу показался ему маленьким. Взошел он на гору Тай, и все, что было под Небом, казалось ему малым. Поэтому тому, кто видел море, трудно удовольствоваться рекою; точно так же трудно говорить с тем, кто прогуливался у ворот мудреца<sup>236</sup>.

2) Для созерцания воды есть средство: надобно смотреть на ее быстрые волны. Солнце и луна обладают светом, и их лучи, куда бы их ни пропустили, непременно освещают то место.

3) Текущая вода есть такая стихия, которая, не наполнив всех впадин в русле, не течет далее. Точно так же и благородный муж, посвятивший себя изучению истинного учения: без последовательного и законченного усвоения его не достигнет полного понимания его».

**VII A, 25.** 1) Мэн-цзы сказал: «Кто встает с пением петухов и усердно занимается добром (т.е. служит общим интересам), тот — ученик Шуня.

2) Кто встает с пением петухов и усердно занимается стяжанием (т.е. служит личным интересам), тот — ученик Чжи (известного злодея).

3) Если вы желаете знать различие между Шунем и Чжи, то оно заключается только в промежутке [т.е. в разнице] между добром и корыстью».

**VII A, 26.** 1) Мэн-цзы сказал: «Ян-цзы признавал, что „я только для себя“. Хотя, вырвав у себя [только] один волос, он этим благодетельствовал бы весь мир — он этого не сделал бы.

---

<sup>236</sup> «Смысл этого изречения тот, что в сравнении с Конфуцием и его учением все другие люди и учения ничтожны и малы» (П., с. 237).

2) Мо-цзы одинаково любит всех. Если бы для общей пользы потребовалось уничтожить всего себя, то он сделал бы это.

3) Цзы Мо держится середины (между этими двумя крайними учениями). Держась середины, он ближе к истине; но, держась ее без весов, он как бы держится одной стороны.

4) Омерзительно то, что придержививание одной точки (абсолютной середины) вредит истинному учению; оно возвышает только одно начало и упраздняет массу других».

**VII A, 27.** 1) Мэн-цзы сказал: «Для голодного всякая пища сладка; для жаждущего всякое питье сладко. Таким образом, они не получают настоящего вкуса питья и пищи. Голод и жажда наносят вред их вкусу. А разве только рот и желудок получают вред от голода и жажды?! От них также получают вред и души людей<sup>237</sup>.

2) Если человек под влиянием вреда от голода и жажды в состоянии будет не причинить вреда душе, то ему нечего горевать о том, что он ниже других».

**VII A, 28.** Мэн-цзы сказал: «Люся Хуэй не променял бы своего убеждения (сговорчивости, миролюбия) за три высших титула (*сань гун*) в империи».

**VII A, 29.** Мэн-цзы сказал: «Человек, принявшийся за дело, уподобляется тому, кто копает колодец. Прокопать колодец на 72 фута и остановиться, не докопавшись до воды, — это значит бросить прежний труд»<sup>238</sup>.

**VII A, 30.** 1) Мэн-цзы сказал: «У Яо и Шуня человеколюбие и справедливость были природными свойствами; Тан и У сами развили и воплотили их в себе; а пять начальников княжеских сеймов (тиранов) заимствовали только имя их<sup>239</sup>.

2) Они заимствовали их на долгое время и не возвращали. Как же можно было знать, что они им не принадлежали?!»

<sup>237</sup> «Как под влиянием голода и жажды человек делается неразборчивым по отношению к пище, так под их же влиянием, или, точнее, под влиянием бедности и нищеты, человек становится неразборчивым в средствах приобретения богатства, что, конечно, наносит вред его душе» (П., 239).

<sup>238</sup> «В стремлении к нравственному усовершенствованию нельзя останавливаться на полпути» (П., с. 240).

<sup>239</sup> «Пять знаменитых тиранов, не обладая человеколюбием и справедливостью от природы и не приобрев их путем самоусовершенствования, только заимствовали их — так сказать, надевали их маску для осуществления своих личных честолюбивых и корыстных видов» (П., с. 240).

**VII A, 31.** 1) Гунсунь Чоу сказал: «И Инь сказал: „Я не привык к такому непослушанию“ — и вследствие этого сослал Тай-цзя в Тун. Народ весьма обрадовался. Тай-цзя сделался достойным человеком, и он снова возвратил его. Народ весьма обрадовался.

2) Когда достойные люди бывают министрами, то неужели они действительно могут ссылать своих государей, если те оказываются недостойными?» Мэн-цзы отвечал: «Если эти министры будут одушевлены намерениями И Иня, то они могут сделать это; в противном случае это будет узурпация».

**VII A, 32.** 1) Гунсунь Чоу сказал: «В „Книге Стихотворений“ сказано: „Он не ел хлеба даром“<sup>240</sup>. А как же благородные мужи не пашут, а едят?»

[2)] Мэн-цзы отвечал: «Когда благородный муж живет в известном государстве, если [т.е. где] государь пользуется его советами, то он [т.е. государь] достигает спокойствия, богатства, почета и славы; если в нем (в государстве) молодежь следует его [т.е. благородного мужа] наставлениям, то она делается почтительно, уважительною к старшим, преданною и искреннею. Что же может быть выше такого „недармоедства“ [= „он не ел хлеба даром“]?!»

**VII A, 33.** 1) Княжич Дянь (циский) спросил у Мэн-цзы: «Какое занятие у ученых?»

2) Мэн-цзы отвечал: «Возвышенные стремления».

3) «А что разумеется под возвышенными стремлениями?» «Человеколюбие и справедливость, и только, — был ответ. — Убить одного невинного противно человеколюбию; взять то, что не принадлежит нам, противно справедливости. Нашим жилищем должно быть человеколюбие, а нашим путем — справедливость. Когда человек пребывает в человеколюбии и следует путем справедливости, тогда дело великого человека совершенно».

**VII A, 34.** Мэн-цзы сказал: «Все верили тому, что если бы Чжунцзы, вопреки справедливости, предложили Циское княжество, то он не принял бы его<sup>241</sup>. В сущности же это была та же справедливость, которая отклоняет чашку риса и горшок супа. Для человека нет большего преступления, как отказаться от родителей и родных и от отноше-

<sup>240</sup> «Ши цзин», I, IX, 6.

<sup>241</sup> «...люди настолько верили его честности, что считали его способным отказаться от княжества Ци, если бы [оно] было предложено ему вопреки справедливости» (П., с. 241–242).



ний между государем и подданным, высшими и низшими. Как благодаря его малому качеству признавать за ним большие?!»<sup>242</sup>

**VII A, 35.** 1) Тао Ин спросил Мэн-цзы: «Когда Шунь был императором, а Гао Яо министром уголовных дел, то как бы они поступили, если бы Гусоу (отец Шуня) убил человека?»

2) Мэн-цзы отвечал: «Гао Яо просто арестовал бы его».

3) «Но в таком случае не запретил бы ему Шунь сделать это?»

4) «Каким образом мог бы запретить ему это Шунь, когда в руках Гао были законы, полученные по преданию?»

5) «В таком случае как же поступил бы Шунь?»

6) «Для Шуня бросить империю было то же, что бросить старый башмак. Он тайком взвалил бы себе на спину отца и бежал бы с ним, поселился бы на взморье [т.е. вдали от людей], всю жизнь радостно наслаждался бы и забыл бы империю».

**VII A, 36.** 1) Мэн-цзы, отправившись из (городка) Фань в Ци и увидав издали циского княжича, с глубоким вздохом сказал: «Как положение меняет вид и питание изменяет тело! Да, велико влияние положения! Не все ли мы дети людей?»

2) Мэн-цзы сказал: «У княжича жилище, экипажи, лошади и одежды по большей части такие же, как и у других людей. А что он выглядит таким, то таким сделало его положение. Как же должны изменяться те, которые обитают в обширном жилище мира (т.е. в жилище человеколюбия)!

3) Луский князь, прибыв в Сун, крикнул у ворот Чжицзэ <Децзэ>. Привратник сказал: „Это не наш князь, но, однако, как голос его подходит на голос нашего князя!“ Этому нет другой причины, как то, что положения их сходственны».

**VII A, 37.** 1) Мэн-цзы сказал: «Кормить (ученого) и не любить — это значит обходиться с ним, как со свиньей; любить и не уважать — это значит держать его, как лошадь и собаку.

2) Почтение предшествует поднесению подарков.

3) Когда почтение не имеет характера действительного почтения, то благородный муж не может быть удержан пустым проявлением его»<sup>243</sup>.

<sup>242</sup> Под «малым качеством» здесь имеется в виду преувеличенное бескорыстие (см. также текст и примеч. 119 на с. 309–310), а под «большими качествами» — высший конфуцианский долг служения государю и почитания родителей и старших братьев.

<sup>243</sup> «Под именем действительного почтения разумеется внутреннее чувство любви и уважения, а подарки являются только внешним выражением этих чувств» (П., с. 243).

**VII A, 38.** <Мэн-цзы сказал:> «Форма (весь организм человека со всеми его органами) и выражение ее (все функции этих органов) составляют дарованные нам Небом прирожденные достояния, но только святые люди могут исполнить [т.е. воплотить] то, для чего они предназначены».

**VII A, 39.** 1) Циский князь Сюань желал сократить траур. Гунсунь Чоу по этому поводу сказал: «Годичный траур все-таки лучше, чем совершенное прекращение его».

2) Мэн-цзы сказал: «Это подобно тому, как если бы кто вцепился в руку старшего брата, а вы только сказали бы ему: „Пожалуйста, потише“. Тогда как вам следовало научить его сынопочтительности и уважению к старшему брату».

3) У княжича померла родная мать, и учитель просил для него у князя носить траур несколько месяцев. <Гунсунь Чоу спросил: «Как же так?»> Мэн-цзы сказал: «В данном случае было желание носить полный траур, но оно не могло быть осуществлено; в этом случае даже однодневный траур лучше, чем полное отсутствие его. Я говорил о том случае, когда не запрещали этого, а заинтересованное лицо само не исполняет установленного траура».

**VII A, 40.** 1) Мэн-цзы сказал: «У благородного мужа есть пять способов наставления.

2) На одних он влияет подобно благотворному дождю.

3) У одних он совершенствует их нравственные качества, а у некоторых развивает их таланты.

4) Других он развивает при помощи вопросов и ответов.

5) Были такие, которые сами частным образом усовершенствовались в добре<sup>244</sup>.

6) Вот пять способов, употребляемых благородным мужем в наставлении людей».

**VII A, 41.** 1) Гунсунь Чоу сказал: «Возвышенны и прекрасны ваши принципы [*дао*!]! Изучение их справедливо уподобить восхождению на Небо, до которого [до которых, т.е. принципов], кажется, нельзя добраться. Почему бы не сделать его [*дао*] несколько доступным для людей, чтобы они ежедневно упражнялись в нем?» Мэн-цзы сказал: «Великий мастер ради грубых работников не изменяет и не уничтожа-

<sup>244</sup> «К этой категории принадлежат те, которые, не будучи учениками благородного мужа, усовершенствовались в добре самостоятельно — только на основах слышанного ими его учения» (П., с. 244).

ет правила. [Стрелок] И ради неискусных стрелков не изменяет нормы напряжения лука.

2) Благородный муж натягивает лук, не спуская стрелы; но его выражение (т.е. полное стремительной силы и напряжения состояние) таково, что он как бы сам готов прыгнуть за стрелою. Он стоит посредине <истинного Пути [dao]>, а кто может, тот следует за ним».

**VII A, 42.** 1) Мэн-цзы сказал: «Когда порядок царит во вселенной, тогда за появлением личности должны следовать и принципы ее. Когда же во вселенной нет порядка, то личность должна скрыться вместе с принципами<sup>245</sup>.

2) Я не слышал, чтобы люди с истинными принципами рабски следовали за другими [людьми]».

**VII A, 43.** 1) Гунду-цзы сказал: «Когда брат тэнского владетеля по имени Гэн поступал к вам учеником, мне кажется, что он имел право на вежливость, а вы ему не отвечали. Как же это?»

2) Мэн-цзы сказал: «Я никогда не отвечаю всем тем, которые обращаются ко мне с вопросами, опираясь на свою знатность, или таланты, или возраст, или заслуги, или, наконец, старинное знакомство. <Из перечисленного для отказа Тэн Гэну было два основания>».

**VII A, 44.** 1) Мэн-цзы сказал: «Тот, кто останавливается там, где нельзя останавливаться, будет останавливаться везде. Тот, кто скареден там, где нужно быть щедрым, везде будет скареден.

<2) Тот, кто быстр в продвижении вперед, будет скор и в отступлении назад>».

**VII A, 45.** Мэн-цзы сказал: «К предметам видимого мира и тварям благородный муж относится так, что он жалеет их, но не питает к ним чувства любви; к народу он питает чувство любви, но не имеет к нему привязанности. Тот, кто привязан к родителям, любит народ; а кто любит народ, тот жалеет всякую тварь и предметы видимого мира»<sup>246</sup>.

**VII A, 46.** 1) Мэн-цзы сказал: «Мудрец все знает, но он торопится с тем, что считает важным. Человеколюбивый любит всех, но настоятельным делом считает любить людей достойных. Даже мудрость Яо

<sup>245</sup> Здесь «та же мысль, что и в одном из изречений „Лунь юя“, а именно: носители истинного учения должны появляться с ним, когда во вселенной господствует порядок, и укрываться, когда в ней царит беззаконие» (П., с. 245). Ср.: «Лунь юй», VIII, 13.

<sup>246</sup> «Под словом у 'вещь' понимаются все низшие твари, предметы видимого мира» (П., с. 246).

и Шуня не обнимала всего, и они стремились заниматься важнейшим. Их любовь также не была всеобъемлюща, и они торопились любить людей достойных.

2) Не быть в состоянии выполнить трехгодичный траур и быть скрупулезным относительно трехмесячного или пятимесячного; необузданно есть и пить и в то же время обращать внимание на то, чтобы не разгрызали зубами сушеного мяса, — это я называю незнанием того, что важно»<sup>247</sup>.

## Глава VII

### Цзинь синь

#### Часть Б

**VII Б, 1.** 1) Мэн-цзы сказал: «Как не человеколюбив был лянский князь Хуэй! Кто человеколюбив, тот свою любовь к присным [т.е. близким] распространяет [и] на других. Кто не человеколюбив, тот свою жестокость к другим распространяет на своих присных».

2) Гунсунь Чоу сказал: «Что это значит?» Мэн-цзы отвечал: «Лянский князь Хуэй из-за земли [т.е. ради захвата земель] разорил свой народ. Потерпев большое поражение, он хотел вступить в новое сражение, но, опасаясь, что не в силах будет одержать победу, он послал на войну своего любимого сына и благодаря этому принес его в жертву. Вот что значит „свою жестокость к другим распространить на своих присных (на тех, которых любишь)“».

**VII Б, 2.** 1) Мэн-цзы сказал: «По летописи „Чунь цю“ не было справедливых войн. Но были случаи, что одна война была лучше (т.е. менее незаконною) другой.

2) Идти войною — это когда сюзерен открыто отправляет войско для наказания своего вассала. Равные же государства не могут предпринимать карательных войн друг против друга».

<**VII Б, 3.** 1) Мэн-цзы сказал:> «Лучше быть без „Шу цзина“, чем верить ему во всем.

2) В подтверждение этого я возьму из главы „У чэн“ [„Шу цзина“] только два-три листка.

3) У человеколюбивого человека нет врагов в Поднебесной. А как же когда наигуманнейший человек (У-ван) шел войною против жес-

<sup>247</sup> «放飯流歎 фан фан лю чо ‘разбрасывать кашу и разливать вино’ — необузданно есть и пить. Сушеное мясо, как вещество твердое, по правилам не полагалось разгрызать зубами — надобно было разламывать его руками» (П., с. 246).

точайшего тирана (Чжоу) [и] „в потоках крови всплывали пес- ты“<sup>248</sup>!»<sup>249</sup>

**VII Б, 4. 1)** Мэн-цзы сказал: «Есть люди, которые говорят: я искусен в расположении войск, [или:] я искусен в ведении сражения. Такие люди — великие преступники.

2) Если государь любит человеколюбие, то у него нет врагов в Поднебесной.

3) Когда Чэн Тан обратился войною на юг, то северные варвары начинали роптать; когда он обратился войною на восток, то западные варвары начинали роптать, говоря: зачем он делает [т.е. покоряет] нас последними?

4) Когда У-ван шел войною против Инь, то у него было только 300 военных колесниц и 3000 телохранителей.

5) У-ван (обратившись к иньцам) сказал: „Не бойтесь. Я доставлю вам спокойствие. Я воюю не против народа“<sup>250</sup>. Тогда народ ударил челом в землю, словно бы рога обрушились (с шумом).

6) Предпринимать карательную войну — это значит исправлять. А так как каждый желает исправиться, то для чего же прибегать к войне?»

**VII Б, 5.** Мэн-цзы сказал: «Столяр и колесник могут передать человеку правила (своего ремесла); но они не могут сделать его искусным мастером».

**VII Б, 6.** Мэн-цзы сказал: «Шунь питался поджаренным рисом и овощами так, как будто бы он намерен был делать это всю свою жизнь. Но когда он сделался императором — одевался в узорчатое платье, играл на гусях и две дочери Яо были к его услугам, то он относился к этому так, как будто бы все это всегда было у него».

**VII Б, 7.** Мэн-цзы сказал: «Отныне я знаю тяжелые последствия убийства чьих-либо близких родных. Убьет кто-нибудь чужого отца — тот

---

<sup>248</sup> См.: «Шу цзин», гл. 23/31. Пест — древнекитайское оружие, напоминавшее по форме соответствующее сельскохозяйственное орудие, которое использовалось вместе со ступой для рушения риса.

<sup>249</sup> «Толкователи укоряют Мэн-цзы в том, что он неточно привел текст „Шу цзина“ и поэтому выходит, что будто бы гуманнейший (?) У-ван произвел такую резню; тогда как на самом деле, согласно новому тексту „Шу цзина“, такая кровавая резня была будто бы произведена шанскими войсками тирана Чжоу, передние ряды которых обратили оружие против своих родных, и, значит, У-ван был тут ни при чем» (П., с. 248).

<sup>250</sup> Ср.: «Шу цзин», гл. 21/28.

также убьет и его отца; убьет чужого брата — тот также убьет и его брата. Конечно, он не сам убил (своего родного) — здесь было одно посредствующее лицо»<sup>251</sup>.

**VII Б, 8.** 1) Мэн-цзы сказал: «В древности заставы утаивались для защиты от насилия.

2) А ныне они устраиваются для произведения насилия»<sup>252</sup>.

**VII Б, 9.** <Мэн-цзы сказал:> «Если кто сам не поступает по закону, то закон не будет исполняем его женою и детьми. Если кто отдает человеку приказ незаконный, то он не может ожидать исполнения его даже женою и детьми».

**VII Б, 10.** <Мэн-цзы сказал:> «Кто вполне обеспечил себя материальными выгодами, тот и в злополучный год не погибнет. Кто вполне обеспечил себя нравственным богатством (добродетелями), того и испорченный век не смутит».

**VII Б, 11.** Мэн-цзы сказал: «Человек, который любит славу, в состоянии отказаться от большого государства; но если он не такой человек, то отказ от одной чашки риса и горшка супа сказывается в его лице».

**VII Б, 12.** 1) Мэн-цзы сказал: «Если в государстве нет доверия к людям гуманным и достойным, то оно запустевает.

2) Если в нем нет правил приличия и долга справедливости, то порядок отношения между высшими и низшими спутывается.

3) А если не будет истинного (гуманного) управления делами, то средств не будет достаточно для покрытия расходов».

**VII Б, 13.** <Мэн-цзы сказал:> «Бывали случаи, что человек негуманный получал в обладание княжество; но, чтобы негуманный человек получал в обладание вселенную, этого не бывало»<sup>253</sup>.

<sup>251</sup> «Чувство мести до такой степени освящено в Китае обычаем, что сын не должен жить под одним небом с убийцею отца и брат — в одном государстве с убийцею своего брата. Против этого-то жестокого обычая искусно направляет свою речь Мэн-цзы, как бы говоря, что убийство родного третьим лицом в сущности то же, что ты сам убил его. Памятуя это, всякий поймет необходимость почтения к чужим родным, потому что, оказывая почтение им, он этим самым оказывает его своим родным» (П., с. 249).

<sup>252</sup> «Главное назначение застав в древнем Китае состояло в наблюдении за людьми, одетыми в иностранное платье и говорящими на чужом языке, тогда как теперь главная цель их — взимание пошлин с народа, [т.е.] притеснение его» (П., с. 250).

<sup>253</sup> «...хотя некоторым, лишенным чувства гуманности, благодаря их хитростям и уму и удавалось похитить княжество, но они не могли приобрести сердце народа» (П., с. 250).

**VII Б, 14.** 1) Мэн-цзы сказал: «Народ составляет главный элемент (в государстве), духи земли и хлебов<sup>254</sup> — второстепенный, а государь — последний (легкий).

2) Поэтому, кто приобретает расположение простого народа, тот становится императором; кто приобретает расположение императора, делается удельным князем, а кто приобретает расположение сего последнего, тот делается сановником.

3) Если удельный князь ставит в опасное положение (алтари) духов земли и хлебов, то его сменяют и ставят другого.

4) Когда жертвенные животные совершенны, приносимый в жертву хлеб чист и жертвы приносятся вовремя, а между тем появляются засухи и наводнения, то в таком случае духи (их алтари) перемещались (на новое место)».

**VII Б, 15.** Мэн-цзы сказал: «Мудрецы служат учителями для сотен поколений. Таковы были Бо И и Люся Хуэй. Поэтому, кто слышал о возвышенном характере Бо И, тот из алчного и слабого превращался в честного и решительного. Кто слышал о покладистом характере Люся Хуэя, тот из скаредного и узкого превращался в щедрого и великодушного. Энергично проявив себя сотни поколений тому назад, они заставляют всех, слышавших о них спустя сотни поколений, нравственно подняться. Могли бы они сделать это, если бы не были мудрецами? Что же сказать о тех, которые находились в близких к ним отношениях?!»

**VII Б, 16.** Мэн-цзы сказал: «Человеколюбие — это человек. А когда мы будем рассматривать их в соединении, то это будет закон (Путь *дао*)».

**VII Б, 17.** Мэн-цзы сказал: «Конфуций, оставляя княжество Лу, сказал: „Помедлю с моим уходом“. Это манера оставления им родного княжества. А оставляя Циское княжество, он сам вынул рис из воды, в которой он промывался, и [быстро] ушел — это манера оставления им чужбины».

**VII Б, 18.** Мэн-цзы сказал: «Благородный муж (Конфуций) очутился в бедственном положении между Чэнь и Цай благодаря тому, что он не

<sup>254</sup> «Духи земли пяти цветов и хлебов пяти сортов, как бы заведующие средствами народного продовольствия, считаются олицетворением государства и династии... Духам этим устраиваются храмы во дворцовой ограде с восточной и западной сторон, и обычные жертвы в них приносятся лично императором весною, осенью и зимою» (П., с. 251).

имел сношений ни с государством, ни с чинами этих княжеств (как с людьми недостойными)»<sup>255</sup>.

**VII Б, 19.** 1) Мо Цзи<sup>256</sup> сказал Мэн-цзы: «Я без всякого основания подвергаюсь клевете».

2) Мэн-цзы отвечал: «Не беда. Ученые гораздо более страдают от этого людского злословия.

3) В „Книге Стихотворений“ сказано: „Печально мое скорбное сердце: на меня злобствует толпа негодяев“<sup>257</sup>. Это могло относиться к Конфуцию. И далее: „Хотя он не искоренил их злобы, но он не уронил своей славы“<sup>258</sup>. Это могло относиться к Вэнь-вану».

**VII Б, 20.** Мэн-цзы сказал: «В древности достойные люди своим просвещением просвещали других, а ныне [люди] своим помрачением думают просветить других».

**VII Б, 21.** Мэн-цзы сказал Гао-цзы: «Если по следам горной тропинки вдруг начинают ходить, то она обращается в дорогу. Но если на некоторое время ее забросят, то она зарастает пыреем. Ныне пыреем поросла наша душа».

**VII Б, 22.** 1) Гао-цзы сказал: «Музыка Юя лучше музыки Вэнь-вана».

2) Мэн-цзы сказал: «На каком основании ты так говоришь?» — «Потому что ухо колокола Юя как будто источено древесными червями (совершенно износилось)».

3) Мэн-цзы сказал: «Каким образом это может служить достаточным доказательством? Разве колеи в городских воротах пробиты силою (одной) двуконной телеги?»<sup>259</sup>.

**VII Б, 23.** Когда в Ци был голод, Чэнь Чжэнь сказал Мэн-цзы: «Весь народ надеется, что вы снова посоветуете князю открыть житницы города Тан; но я опасаюсь, что вы не можете снова сделать этого».

<sup>255</sup> Ср.: «Лунь юй», XI, 2; XV, 2. Об этом эпизоде из жизни Конфуция подробно см.: Переломов Л. С. Конфуций: «Лунь юй». М., 1998, с. 117–123.

<sup>256</sup> У Попова: Мо-цзы.

<sup>257</sup> «Ши цзин», I, III, 1.

<sup>258</sup> Там же, III, I, 3.

<sup>259</sup> «В городе на улицах может вместиться девять пар колеи, по которым и следуют экипажи; между тем как в городских воротах одна колея, по которой приходится следовать всем экипажам; она пробита глубже других благодаря массе экипажей и продолжительности пользования ею. Так и у колокола Юя ухо поистерлось благодаря тому, что Юй жил на 1000 лет ранее Вэнь-вана. Вообще же, по объяснению самих китайских толкователей, смысл этого изречения непонятен» (II, с. 253–254).



Мэн-цзы сказал: «Повторить — это значит поступить, как Фэн Фу. Между цзиньцами был некто Фэн Фу, отличавшийся искусством ловить тигров. Потом он сделался отличным ученым и, отправившись в поле, встретил толпу, которая преследовала тигра. Тигр притаился в горном уголке, и никто не осмеливался тронуть его. Увидав издали Фэн Фу, народ побежал к нему навстречу. Тогда Фэн Фу, обнажив руки, вышел из телеги. Все обрадовались, но ученые насмеялись над ним».

**VII Б, 24.** 1) Мэн-цзы сказал: «Стремление рта ко вкусу, глаза к красоте, уха к музыке, носа к обонянию и рук и ног к покою — это стремления, свойственные природе, но удовлетворение их зависит от предопределения. Поэтому благородный муж не говорит о них как о врожденных его природе.

2) Проявление человеколюбия в отношениях между отцом и сыном, долга справедливости в отношениях между государем и подданными, правил вежливости между хозяином и гостем, ума в познании людей достойных и деятельность мудреца в исполнении небесного Пути — все это дело предопределения, но в них сказывается человеческая природа. Поэтому благородный муж в отношении к ним не говорит, что это предопределение Неба»<sup>260</sup>.

**VII Б, 25.** 1) Хаошэн Бухай спросил: «Что за человек был Юэчжэн-цзы?» Мэн-цзы отвечал: «Добрый человек, искренний человек».

2) «Что вы разумеете под добрым человеком, искренним человеком?»

3) «Желанный человек<sup>261</sup> называется добрым.

4) Тот, кто имеет неложную доброту в себе самом, называется искренним.

5) Преисполненный добротой называется прекрасным.

6) Преисполненный добротой и блистательно проявляющий ее во вне называется великим.

7) Великий и имеющий просветительное влияние на других называется мудрецом.

8) Мудрый и непостижимый называется божественным.

9) Юэчжэн-цзы находится между двумя первыми категориями и ниже четырех последних».

<sup>260</sup> «По этому поводу Чэн-цзы замечает, что человеколюбие, справедливость, правила приличия и ум, будучи небесными законами, хотя и не в одинаковой степени определены людям, но добрая природа при помощи упражнения может довести их до конечного их развития, и потому благородный муж не говорит, что они определены Небом» (П., с. 254-255).

<sup>261</sup> «По определению Чжу Си, это всецело хороший человек, которого все могут желать и не могут не любить» (П., с. 255).

**VII Б, 26.** 1) Мэн-цзы сказал: «Те, кто бежит от учения Мо-цзы, обращается к Ян-цзы; а те, которые бегут от Ян-цзы, обращаются к конфуцианству. Когда они таким образом обращаются, их остается только принимать.

2) А ныне те, которые препираются с Ян-цзы и Мо-цзы, как будто бы преследуют бежавшего поросенка: он уже вошел в закутку, а они все еще продолжают кликать его».

**VII Б, 27.** Мэн-цзы сказал: «Существует требование в казну холста и непряженого шелка, хлеба и послуги [т.е. службы на государя]. Из этих трех видов обложения государь требует за один раз одного чего-либо и откладывает взимание двух остальных. Если он зараз потребует двух, то народ будет умирать с голоду, а если зараз потребует все три вида обложения, тогда отцы и дети разлучатся»<sup>262</sup>.

**VII Б, 28.** «У князя три драгоценности: земля, народ и управление. А того, кто ценит выше всего жемчуг и дорогие камни, непременно постигнет несчастье».

**VII Б, 29.** Пэньчэн Ко<sup>263</sup> служил [в] Ци. Мэн-цзы сказал: «Умер этот Пэньчэн Ко». И он действительно был казнен. Тогда ученики спросили Мэн-цзы: «Как вы узнали, что он будет казнен?» Мэн-цзы отвечал: «Он был человек, обладавший некоторым талантом, но не слушал великого учения благородного мужа (Конфуция) и потому заслуживал только того, чтобы погубить себя».

**VII Б, 30.** 1) Мэн-цзы отправился в Ци <в Тэн> и был помещен в особом дворце, где на окне лежал начатый (но еще не оконченный) башмак. Когда сторож пришел за ним, то не нашел его.

2) Кто-то спросил: «Неужели это кто-нибудь из ваших учеников стащил?» Мэн-цзы отвечал: «Думаете ли вы, что они пришли сюда для кражи башмаков?» — «Я думаю, нет. Открыв курсы, вы не доискиваетесь до прошлого ваших учеников; приходящих к вам не отгоняете и, если кто приходит с намерением учиться, принимаете его таковым, и только».

<sup>262</sup> «Перечисленные три требования с народа в пользу казны выполнялись в разное время года, сообразуясь с удобствами народа. Так, холст и шелк взимались летом, хлеб осенью, а послуга требовалась зимою, когда у народа не было особенно спешной работы» (П., с. 256).

<sup>263</sup> У Попова: Пэнь-чэн Го.

**VII Б, 31.** 1) Мэн-цзы сказал: «У всех людей есть что-либо, чего они не выносят; пусть они перенесут это чувство на то, что они выносят, и получится человеколюбие. У всех людей есть что-нибудь, чего они не делают; пусть они перенесут на то, что они делают, и получится сознание долга справедливости.

2) Если человек будет в состоянии довести до полного развития чувство нежелания вредить другим, то у него будет человеколюбия более, чем нужно. Если человек будет в состоянии развить до полноты чувство непохищения чужой собственности, то у него справедливости будет более, чем нужно.

3) Если человек разовьет в себе до полноты сущность неприятия от других презрительного величания „ты“, то он повсюду будет действовать в духе справедливости.

4) Если ученый разговаривает, с кем не годится разговаривать — значит, он имеет в виду посредством слова привлечь к себе человека; и наоборот: если он не вступает в разговор, с кем пригодно говорить — значит, он имеет в виду привлечь к себе человека посредством молчания. Оба эти случая относятся к категории воровства [т.е. подобны воровским приемам]».

**VII Б, 32.** 1) Мэн-цзы сказал: «Те слова, которые, будучи простыми, в то же время имеют далеко достигающее значение — добрые слова. Принципы, которые, отличаясь краткостью, имеют обширное приложение — добрые принципы. Слова благородного мужа не идут ниже пояса<sup>264</sup>, и истинные принципы в них остаются.

2) Правило, которого держится благородный муж — это (личное) самоусовершенствование, но посредством его достигается спокойствие вселенной.

<3) Порок людей в том, что они пренебрегают своими полями, а пропалывают чужие поля; от других требуют много, а от себя — мало>».

**VII Б, 33.** 1) Мэн-цзы сказал: «Яо и Шунь — это природники, а Тан и У<sup>265</sup> — это возвратники<sup>266</sup>.

<sup>264</sup> «Пользуясь мыслью Чжао [Ци]», Попов так толкует это выражение: «Так как пояс есть та часть одежды, которая проходит под сердцем, то под словами „не идут ниже пояса“ можно разумеать слова, идущие от сердца, искренние» (П., с. 257–258).

<sup>265</sup> У Попова: Чэн.

<sup>266</sup> «Природники — это те, которые получили от Неба совершенную, чистую природу и сделались мудрецами без всякого труда и усилия; а возвратники — это те, которые возвратили себе чистую, первобытную природу путем непрерывного самоусовершенствования и учения» (П., с. 258).

2) То, что движения, выражение лица и обращение природника [с людьми] соответствуют правилам приличия — это является крайним выражением его совершеннейшей добродетели. Плач его по умершим выражает сердечное сокрушение по ним, а не предназначается для живых. Он постоянно и неуклонно следует путем добродетели, но не для того чтобы домогаться жалованья. Речи его искренни, но не из желания поступать правильно.

3) Благородный муж исполняет законы<sup>267</sup>, ожидая того, что ему предопределено».

**VII Б, 34.** 1) Мэн-цзы сказал: «Давая советы знатным людям, следует относиться к ним с пренебрежением и не смотреть на их знатность и важность.

2) Если бы я достиг осуществления своих намерений, то я не сделал бы, как у этих бар, того, чтобы палаты были вышиною в несколько сажень с подрешетинами, выдающимися на несколько футов, чтобы кушанья расставлялись передо мною на протяжении целой квадратной сажени, чтобы прислуживали сотни наложниц, чтобы прохлаждаться [т.е. пить вино] и веселиться и скакать на охоту в сопровождении тысячи колесниц. Всего этого, что занимает их, я не сделаю, а все, что занимает меня — это правила древних мудрецов. Чего мне бояться их?!»

**VII Б, 35.** Мэн-цзы сказал: «Самое лучшее средство для воспитания сердца — это иметь мало похоти. Человек, у которого мало похоти, хотя теряет некоторые добрые качества, но мало. Человек, у которого много желаний, хотя и сохраняет некоторые добрые качества, но мало».

**VII Б, 36.** 1) Цзэн Си любил мелкие жужубы, и поэтому [его сын] Цзэн-цзы не мог есть их [из почтения к умершему отцу].

2) Гунсунь Чоу спросил: «А что лучше — мелко изрубленное жареное мясо или мелкие жужубы?» «Конечно, мясо», — отвечал Мэн-цзы. «В таком случае, — сказал Гунсунь Чоу, — почему Цзэн-цзы ел мелко изрубленное мясо, а не ел жужубов?» Мэн-цзы отвечал: «Потому что такое мясо нравится всем, а любовь к жужубам индивидуальна. Мы избегаем употребления [прижизненных] имен ([покойных] родителей и старших), но не фамилий, потому что фамилия есть название общее, а имя — индивидуальное».

<sup>267</sup> «法 фа 'закон' — по объяснению Чжу Си, это то, что следует по небесным законам» (П., с. 258).

**VII Б, 37.** 1) Вань Чжан сказал: «Конфуций в бытность свою в Чэнь сказал: „Отчего бы мне не возвратиться? Ученики моей школы высокоумно-ретивы, но небрежны в деле; конечно, они двигаются вперед и хватают, что нужно, но не оставляют своих старых привычек“<sup>268</sup>. Почему Конфуций, находясь в Чэнь, думал о луских высокоумно-ретивых ученых?»

2) Мэн-цзы сказал: «Конфуций, не находя человека, идущего средним путем, которому бы он мог сообщить свои наставления, решил остановиться на высокоумно-ретивых и осмотрительно-сдержанных. Первые будут двигаться вперед и схватывать, что им нужно, а вторые не сделают ничего дурного. Разве Конфуцию не хотелось бы иметь человека, идущего средним путем<sup>269</sup>? Но, так как он не мог быть уверенным в том, что найдет такого, потому и подумал о второстепенных».

3) «Смею спросить: каковы те, которых можно назвать высокоумно-ретивыми?»

4) Мэн-цзы отвечал: «Таких, как Цинь Чжан<sup>270</sup>, Цзэн Си и Му Пи, Конфуций называл высокоумно-ретивыми».

5) «Почему они назывались высокоумно-ретивыми?»

6) Мэн-цзы отвечал: «В своих стремлениях они предавались бахвальству, говоря: „Древние люди! Древние люди!“ А когда беспристрастно рассмотришь их поступки, то оказывается, что они не соответствуют их словам.

7) Когда же он увидел, что и высокоумно-ретивых ему не сыскать, то он хотел найти ученых, стыдящихся всего нечистого, и сообщить им свои наставления. Это были осмотрительно-сдержанные, третьестепенные люди.

8) Конфуций сказал: „Я не негодую на тех, которые, проходя мимо моих ворот, не заходят в мой дом: ведь они только деревенские добряки, а эти добряки — губители добродетели!“ Вань Чжан продолжал: «Каковы те, которых можно назвать деревенскими добряками?»

9) Мэн-цзы отвечал: «Это те, которые об одних говорят: „Зачем они так бахвалят[ся]? Их слова не сходятся с поступками, а поступки — со словами. Но они повторяют: древние! древние!“ А о других: „Почему они поступают таким исключительным образом и так холод-

<sup>268</sup> «Здесь мы видим некоторую разницу в передаче Вань Чжаном слов Конфуция сравнительно с... „Луны юем“ (V, 22)» (П., с. 260).

<sup>269</sup> Такой человек «в равной мере обладает высоким умом и нравственными достоинствами и благодаря этому не может уклониться в сторону от истинного пути; это мудрец» (П., с. 260).

<sup>270</sup> У Попова: Цинь Чжан.

ны? Рожден в этом мире — и будь человеком этого мира. Будь добру и ладно“. Те, которые, подобно евнухам, льстят [заигрывают] миру — это деревенские добряки».

10) Вань Чжан сказал: «Вся деревня называет этих людей добряками, и везде они являются таковыми. Почему же Конфуций считает их губителями добродетели?»

11) Мэн-цзы отвечал: «Не одобрять их — нет поводов к неодобрению; насмехаться над ними — нет повода для насмешки. Они разделяют мирские обычаи; мирятся с грязным веком. В жизни они кажутся преданными и верными; по поведению они кажутся честными. Всем они нравятся, и сами считают себя правыми, но с этим людом невозможно вступить на путь Яо и Шуня. Поэтому они называются злодеями добродетели.

12) Конфуций сказал: „Я ненавижу то, что имеет подобие истинного, но не есть истинное. Я ненавижу плевелы из опасения, что их смешают с хлебом (всходами). Я ненавижу лесть из опасения, что ее смешают с правдою. Я ненавижу краснбайство из опасения, что его смешают с искренностью. Я ненавижу чжэнскую (развратную) музыку из опасения, что ее смешают с истинною музыкой. Я ненавижу фиолетовый цвет из опасения, что его смешают с красным. Я ненавижу деревенских добряков из опасения, что их смешают с истинно добродетельными“<sup>271</sup>.

13) Благородный муж старается возратить обычные, неизменные правила. Когда они приведены в порядок, то народ устремляется к добродетели, а когда он устремляется к добродетели, то не будет места беззаконию и пороку».

**VII Б, 38.** 1) Мэн-цзы сказал: «От Яо и Шуня до Чэн Тана более 500 лет. Такие лица, как Юй и Гао Яо, видели их и знали их учение. Что касается Чэн Тана, то он знает учение Яо и Шуня понаслышке.

2) От Чэн Тана до Вэнь-вана тоже более 500 лет. Такие лица, как И Инь и Лай Чжу, видели Чэн Тана и знали его учение. Вэнь-ван же знал его понаслышке.

3) От Вэнь-вана до Конфуция тоже более 500 лет. Такие люди, как Тай-гун Ван и Сань Шэн<sup>272</sup>, видели Вэнь-вана и, таким образом, знали его учение; Конфуций же знал его понаслышке.

<sup>271</sup> Ср.: «Лунь юй», XVII, 18.

<sup>272</sup> У Попова: Сань И-шэна.

4) От Конфуция до настоящего времени 100 с лишком лет. Расстояние по времени от века мудреца столь не далеко, и так близко лежала резиденция его! Неужели при таких обстоятельствах нет никого, кто бы передал его учение?! Неужели так и нет никого?!»

## «СЫ ШУ» В РОССИИ

Послесловие

### 《四书》 在俄罗斯

《四书》在俄罗斯的出版历史与俄罗斯的汉学研究史是紧密相联的。俄罗斯的汉学从初期，就非常重视对儒教经典文献的研究。

经典文献永恒的意义在于，能为每个人提供独特的机会，去了解异域文明之瑰宝。那些下决心翻译经典文献的人，尤其肩负着重任。翻译经典文献，不仅要求译者有很高的职业素养，而且还须抱有珍爱的态度。

俄罗斯汉学家中，最早介绍这个宝库的是 А.Л. Леонтьев (列昂节夫) (1716—1786)，Н.Я. Бичурин (比丘林) (教名 Иакинф 亚金弗 1777—1853) 与 П.С. Попов (波波夫) (1842—1913)。他们的共同之处，不仅是都在俄罗斯东正教方面有所作为，而且出身也相同。Н.Я. Бичурин (比丘林) 与 П.С. Попов (波波夫) 都出身于贫苦教士家庭，他们确实是从幼年时代就汲取了对待宗教经典的珍爱态度。

在俄罗斯，А.Л. Леонтьев (列昂节夫) 翻译的《四书》前两部《大学》与《中庸》(1780, 1784) 被认为是向整个欧洲发出的呼吁：应当最密切地关注中华文明的基本，“欧洲人若是完全忽视中国人的学说，将是非常不公正的”，发表于《圣彼得堡学报》(1780年，第六期，369—372页) 关于此书的书评中这样说道。还应当注意的是，А.Л. Леонтьев (列昂节夫) 是在俄罗斯开设学校教授汉语的第一人，学员都是来自圣彼得堡神学进修班的佼佼者。

修士大司祭 Н.Я. Бичурин (比丘林) 是俄罗斯汉学的创始人。1807—1821年，他曾率传教团在北京传教，他认为孔教是全民的宗教，将其称为“儒教”。他写道：儒教的道德学说是以自然法则为基础，其实质是，“父母在世时遵循孝道，父母死后供奉他们”。Н.Я. Бичурин (比丘林) 认为，儒家学派对社会关系的主要规定是“中庸之道”——“己所不欲，勿施于人”，谈到社会角色则是，“在其位，谋其政”。这一全民宗教的核心概念是“天”，Н.Я. Бичурин (比丘林) 将其与基督教中的“上帝”对等起来。为了使儒教的基础能为更多的普通俄罗斯人所理解，Бичурин (比丘林) 还将朱熹为《四书》所做的注释全部翻译成俄文。遗憾的是，汉学创



始人的这一鸿篇巨著至今未能出版，而是被俄罗斯科学院东方研究所彼得堡分所手稿库所收藏。

在准备出版《四书》的过程中，我作为责任编辑，还收入了另一位东正教神职阶层代表——彼得堡神学院的学员 П.С. Попов (波波夫) (1842—1913) 所译的《孟子》，这并非偶然。这样做，是想让今天的读者不仅能感受到译者高超的职业素养，也能体会出这一阶层人士对宗教经典所特有的关爱态度。

А.Л. Леонтьев (列昂节夫) 翻译了《四书》的前两部，而 П.С. Попов (波波夫) 翻译了后两部《论语》、《孟子》。

遗憾的是，二十世纪，俄罗斯汉学界未能出版全套的《四书》。出版的都仅仅是一些单独的部分。其中《论语》出版情况最好。苏联汉学创始人 В.М. Алексеев (阿列克谢耶夫) 院士 (1881-1951) 亲自翻译了《论语》的前几章。他选择了一条最艰苦的道路，翻译经典文献的同时，他还全部翻译了朱熹对《论语》前三章的注释。

俄罗斯与中国的交往日益密切，不断要求两种相邻的文明更加深入地相互了解。俄罗斯的汉学界顺应了这一要求。翻译水平参差不齐。如果说到能把科学研究与通俗阐述较好结合起来的译本，我首先要提到 А.С. Мартынов (马尔德诺夫) 的《孔子·论语》，1-2 卷，圣彼得堡，2001 年。И. Семенов (谢梅年科) 的《论语》译本也几次再版 (1987, 1994, 1995)。必须提到的还有俄罗斯的汉学—哲学家们所做的研究，他们将对《四书》的翻译与哲学分析结合起来。А.Е. Лукьянов (卢基扬诺夫) 教授翻译了《四书》中的两部：《论语》与《中庸》。(老子与孔子：道教哲学，1998；儒教经典《中庸》，2003。) А.И. Кобзев (克布杰夫) 教授的《大学》(“伟大的学说”，孔子的基本观点。载于《历史—哲学年鉴》，1986)。1999 年由于彼得堡同行们的努力，资深汉学家之一、精通中国古文的 В.С. Колоколов (科洛克洛夫) 教授翻译的《孟子》，终于在其去世后出版了。Л.Н. Меньшиков (孟列夫) 教授任编辑，并为此书做了前言。

在几十年来准备《论语》译本的过程中，我最初计划面向学术界，因此，所有复杂的有争议之处，都标明了前人各种语言(俄语、汉语、朝鲜语、日语、英语、法语、德语)的译法。为了向俄罗斯那些批判性评价改革少壮派作为的政治精英们提供力所能及的帮助，我不得不增加了介绍儒教资本主义与带有儒教色彩的社会主义(小康)基本内容的章节。(《孔子·论语》，1998, 2000。)此书 2000 年获得了俄罗斯科学院主席团颁发的 С.Ф. Ольденбург (奥尔登布尔克) 奖。

1999 年 Кристалл《晶体》出版社出版了一百多年以来，从 В.П. Васильев (瓦西里耶夫) (1876 年) 开始，《论语》所有的俄文译本。由我撰

写前言，共有 58.8 印张的书两版都销售一空，尽管仅第一版就发行了一万册。

《论语》已经供不应求。事态甚至发展到独联体一些国家出现盗版的程度。盗版的出现，必不可免地歪曲了孔子某些观点的原意。

为了高质量地满足俄罗斯社会对译文逐步增长的需求，俄罗斯孔子基金会与科学院《东方文学》出版公司一道，专门为普通读者编辑出版了这个版本，因此，尽可能地简化了注释。读者会看到，参加本版工作的，是在专家界享有盛誉的、有着最丰富经验的汉学工作者与出版社。在编撰该版《论语》文本的过程中，我进行了一些修改与补充。台湾国立成功大学教授 В.М. Майоров (马约罗夫) 审定了 П.С. Попов (波波夫) 的译文，他还编写了《论语》和《孟子》的人名与经籍经籍索引。《四书》的哲学部分是由高水平的专家编撰的，А.И. Кобзев (克布杰夫) 教授负责《大学》，А.Е. Лукьянов (卢基亚诺夫) 教授负责《中庸》。

如果审视近两个世纪以来，俄罗斯社会生活与先秦儒学的相互关系的历史，那么可以将其分为截然不同的两个阶段。

第一阶段从普希金时代到二十世纪末的改革开始。这一阶段，以普希金和托尔斯泰为代表的俄罗斯精神精英们，关注的是儒学中对完美个性的教育问题，即人的精神世界。而俄罗斯政治精英们则对此漠不关心。全社会还没有出现全民关注儒学的情况，因为那时的中国与西方相比，在经济方面没有吸引力。

改革少壮派所作所为的悲剧性结果是，三分之一以上居民的生活水平降到贫困线下（其中包括所有的公职人员与退休人员），这才使那些最初相信改革派口号与许诺的人们清醒过来。

中国领导人—邓小平、江泽民、胡锦涛善于弘扬民族精神传统，首先是先秦儒学思想（小康、以德治国、亲民等），将其服务于大众，并且取得了经济成就。中国的榜样，不可能不对俄罗斯一部分政治精英产生影响。并非偶然的是，第二阶段对社会与国家的管理、治理，儒学关于政府与大众关系的原则成为关注的焦点。有典型意义的是，受政治精英们影响，社会上引用孔子的语录成为时尚，但遗憾的是，引用的并不总恰当。最常见而又与孔子毫无关系的是：“想在黑屋子里抓住黑猫是很难的，尤其当黑屋子里没有黑猫的时候。”

同时，被最常引用的孔子思想“正名”（《论语》，十三章，三节）经历了有趣的演变。如果前十年，反对派以此完全有根据地批评政府言行不一，那么现在开始了相反的过程。现政府想以实际行动来恢复民心，也利用“正名”学说的权威。从这个意义上来说，“正名”—前途光明。在社会保障领域，像“正名”一样，孔孟之道进入俄罗斯政治文化的是“政府与人民的互信”（《论语》，十二章，七节）与“稳定”（《论语》，十三章，十三节）原则。这些是国家发展的基础。我想，孟子“仁爱”思

想中的许多内容（“民为贵”），还包括“君子和而不同”（《论语·和》，十三章，二十三节），这些都会作为多党制和折衷原则的基础，在二十一世纪的政治文化中将找到用武之地。

对于二十一世纪的俄罗斯与中国，尤其具有现实意义的是，理解《四书》核心思想——人的自我完善。

前言中，我并非偶然地阐述了俄罗斯与中国人民命运中，同样具有悲剧后果的两个相似的历史时期。苏联的反教会、反宗教活动与中国文革的“批孔”活动极大地损害了两个相邻民族的道德水准。中国从改革时期开始，几百年来首次动摇了儒教关于“孝”的原则。俄罗斯改革派对西文经济极端主义的迷恋和对自身民族传统的轻视，更加降低了道德准则，这对经济改革的进程产生了致命的影响，于是导致了社会阶层的极度两极分化。我国主要亲西方一些政治精英，还有那些为他们服务的媒体，都拿东方威胁论来恐吓俄罗斯人。他们忘了，俄罗斯在地缘政治上是个欧亚国家，而且命中注定要成为东西方之间的桥梁。现在养活俄罗斯的自然资源，有三分之二都在国土的亚洲部分，这也是天意。

还应该注意的，俄罗斯是个多宗教的国家。东正教、伊斯兰教与先秦儒学有不少共同之处，这也令人深思。

2001年7月16日在莫斯科签署的《俄中睦邻友好合作条约》标志着两国二十一世纪长期合作战略的确定。条约中包括两种文明合作一项，致力于两个民族文化的相互丰富。2001年，在中俄教育、文化、体育、卫生合作委员会教育合作分委会第一次会议上，首次就在俄罗斯境内建立孔子基金会问题进行了讨论。“俄罗斯孔子基金会”成立后，2002年5月，在中俄教育合作分委会第二次会议上，双方又审核、通过了“俄罗斯孔子基金会”的工作计划，并商定对其活动进行支持。这次《四书》的出版正是落实基金会工作计划的重要举措。

*Л.С. Переломов* (贝列洛莫夫) 嵇辽拉教授

俄罗斯孔子基金会主席

国际儒学联合会第二届理事会理事

俄罗斯自然科学院院士

俄罗斯科学院远东研究所高级研究员

译者：陈澎

苗澍

## АННОТИРОВАННЫЕ УКАЗАТЕЛИ К ПЕРЕВОДАМ «ЧЕТВЕРОКНИЖИЯ»<sup>1</sup>

В аннотациях дается минимум доступных сведений по именам и произведениям, упоминаемым в публикуемых в нашем издании переводах. В указатель имен перешла большая часть пояснений П.С.Попова к именам и персонажам трактата «Мэн-цзы». Аннотации, составленные по примечаниям Попова, снабжены пометой «см.: П.» и отсылкой к номеру страницы по изданию: *Попов П.С.* Китайский философ Мэн-цзы. Пер. с кит., снабженный примечаниями. Репринт. изд. М., 1998. Примечания, которые воспроизведены без изменений, заключены в кавычки и снабжены пометой «П.». Курсивом выделены имена и названия произведений, вошедшие в указатели в качестве самостоятельных статей. Курсив применяется также для выделения китайских терминов. Из-за отсутствия единообразия в слитном и раздельном написании китайских имен, названий и терминов в указателях принят послоговой принцип расположения статей (китайские слоги расположены в порядке букв русского алфавита) как наиболее удобный с точки зрения группировки родственных рубрик.

Принятые сокращения в указателях: ДС — «Да сюэ», ДС (Предисл.) — «Да сюэ чжан цзюй сюй», ЧЮ — «Чжун юн», ЛЮ — «Лунь юй», МЦ — «Мэн-цзы».

### Указатель имен

Ай-гун, луский 哀公, правитель (494–466) царства Лу, сын *Дин-гуна* ЧЮ § 20; ЛЮ II, 19; III, 21; VI, 3; XII, 9

Ао 鼻, легендарный человек времен династии Ся, прославившийся своим умением вести военные действия на воде ЛЮ XIV, 5

Бигань (Би-гань) 比干, будто бы доводился дядей *Чжоу Синю*. По легенде, был зверски казнен им (см.: П., с. 42–43) ЛЮ XVIII, 1; МЦ II А, 1; VI А, 6

Би Си 佛肸, управляющий уездом Чжунмоу в царстве Цзинь ЛЮ XVII, 7

Би Си 嬖奚, фаворит Си, пользовался расположением цзиньского вельможи *Чжао Цзяньцзы* (см.: П., с. 100) МЦ III Б, 1

Би Хуэй-гун 費惠公 см. Хуэй (Би Хуэй-гун)

Би Чжань 畢戰, «сановник тэнского князя» (П., с. 87) МЦ III А, 3

Би Чэнь (Пи Чэнь) 裨諶, сановник в царстве Чжэн ЛЮ XIV, 8

Бо 伯 (Боши, Бо-ши), род Бо в царстве Ци ЛЮ XIV, 9

Бо Гуй 白圭, «Бо Гуй по имени Дань — чжоуский уроженец, известный своим аскетизмом и любовью к переменам. Он рассуждал так: что люди бросят, то я возьму, а что они возьмут, то я отдам» (П., с. 223) МЦ VI Б, 10; VI Б, 11

<sup>1</sup> Указатели составлены В.М.Майоровым.

- Бо Да** 伯達, один из восьми ученых-книжников династии Чжоу ЛЮ XVIII, 11
- Бо И** 伯夷, «был старшим сыном гучжуского владельца в нынешней провинции Чжили [совр. Хэбэй]. Вопреки обычаю наследования отец хотел назначить своим преемником второго сына, *Шу Ци*, но он, не желая лишить брата права, принадлежащего ему по рождению, отказался. В свою очередь, и Бо И, не желая идти наперекор воле отца, также отказался, и оба они удалились и жили в уединении. Но затем, услышав о добродетелях *Вэнь-вана*, присоединились к нему. Когда же *У-ван* пошел войною против бывшего их сюзерена, тирана *Чжоу [Синя]*, братья, не желая питаться его хлебом, умерли с голоду» (П., с. 51) ЛЮ V, 23; VII, 15; XVI, 12; XVIII, 8; МЦ II A, 2; II A, 9; III B, 10; IV A, 13; V B, 1; V B, 6; VII A, 22; VII B, 15
- Бо Ко** 伯适, один из восьми ученых-книжников династии Чжоу ЛЮ XVIII, 11
- Боли Си** 百里奚, «в качестве министра много содействовал созданию могущества Циньского дома и своим мудрым и справедливым управлением снискал такую любовь народа, что, когда он умер, мужчины и женщины проливали слезы, мальчики перестали петь песни и звуки жерновов замолкли» (П., с. 218) МЦ V A, 9; VI B, 6; VI B, 15
- Боню (Бо-ню)** 伯牛 см. **Жань Боню**
- Боши** 伯氏 см. **Бо**
- Бойю (Бо-юй)** 伯魚 (Кун Ли 孔鯉, прозвище Ли 鯉, 532–483), сын и ученик *Конфуция* ЛЮ XVI, 13; XVII, 10
- Бэйгун Ци** 北宮錡, вэйский муж (см.: П., с. 177) МЦ V B, 2
- Бэйгун Ю** 北宮卬, «толкователи предполагают, что это был из тех удальцов, которые промышляют убийством по найму» (П., с. 45) МЦ II A, 2
- Вай-би** 外丙, третий правитель (*ван*) династии Шан (XVI–XI вв.) МЦ V A, 6
- Ван Бао** 王豹, «вэйский уроженец, искусный в отрывистом пении» (П., с. 218) МЦ VI B, 6
- Ван Лян** 王良, искусный возница (см.: П., с. 100) МЦ III B, 1
- Вансунь Цзя** 王孫賈, сановник вэйского *Лин-гуна* ЛЮ III, 13; XIV, 19
- Ван Хуань** 王驩 (Цзыао, Цзы-ао), правитель города (низшего ранга) Гай; фаворит князя; главный министр циского князя (см.: П., с. 70, 151) МЦ II B, 6; IV A, 24; IV A, 25; IV B, 27
- Ван-цзи (Ван Цзи)** 王季, сын чжоуского *Тай-вана*, отец *Вэнь-вана* ЧЮ § 18
- Ван Шунь** 王順, ученик *Цзы Сы* — внука *Конфуция* (см.: П., с. 181) МЦ V B, 3
- Вань Чжан** 萬章, ученик *Мэн-цзы*, уроженец владения Ци, один из предполагаемых авторов трактата «Мэн-цзы» (см.: П., с. 106) МЦ III B, 5; V A (загл.); V A, 1–3; V A, 5–9; V B (загл.); V B, 3–8; VII B, 37
- Вэй Хань** 魏韓, «один из шести богатейших цзиньских вельмож» (П., с. 231) МЦ VII A, 11
- Вэй-цзы** 微子 (Ци), правитель удела Вэй при династии Инь; «будто бы родной брат *Чжоу Синя* от другой матери, бежавший от тиранства и жестокости последнего» (П., с. 42) ЛЮ XVIII, 1; МЦ II A, 1; VI A, 6

- Вэй Чжун** 微仲, младший брат *Вэй-цзы* МЦ II А, 1
- Вэйшэн Гао** 微生高, житель царства Лу ЛЮ V, 24
- Вэйшэн Му** 微生畝, житель царства Лу, возможно отшельник ЛЮ XIV, 32
- Вэнь** 文 см. **Вэнь-ван, чжоуский**
- Вэнь** 文 см. **Вэнь-гун, тэнский**
- Вэнь** 文 см. **Вэнь-гун, цзиньский**
- Вэнь** 文 см. **Кун Вэньцзы**
- Вэнь-ван, чжоуский** 文王 (Вэнь), правитель западных стран (Си-бо) (см.: П., с. 130), признанный в конфуцианстве совершенномудрым правителем «золотого века» древности, отец *У-вана* — основателя династии Чжоу ДС II, 1.1; II, 2.3; II, 3.3; II, 3.5; II, 10.11; ЧЮ § 18, 20, 26, 30; ЛЮ IX, 5; XIX, 22; МЦ I А, 2; I Б, 2; I Б, 3; I Б, 5; I Б, 10; II А, 1; III Б, 9; IV А, 3; IV А, 9 (примеч.); IV А, 13; IV Б, 1; IV Б, 20; VI Б, 2; VII А, 10; VII А, 22; VII Б, 19; VII Б, 22; VII Б, 38
- Вэнь-гун, тэнский** 滕文公 (Вэнь, Тэн Вэнь-гун), правитель царства Тэн, современник *Мэн-цзы* МЦ I Б, 13–15; III А (загл.); III Б (загл.)
- Вэнь-гун, цзиньский** 晉文公 (Вэнь), правитель (636–628) царства Цзинь. После смерти отца, отказавшись нарушить законный порядок престолонаследования и стать правителем Цзинь, уступил трон Хуэй-гуну (650–637) ДС II, 10.13; ЛЮ XIV, 15; МЦ I А, 7
- Гань** 干, музыкант из царства Лу ЛЮ XVIII, 9
- Гао-цзун** 高宗 (У-дин 武丁), правитель (*ван*) династии Инь ЛЮ XIV, 40
- Гао-цзы** 高子, «ученик *Мэн-цзы*, писец» (П., с. 253) МЦ II Б, 12; VII Б, 21; VII Б, 22
- Гао-цзы** 高子 (старик Гао 高叟), «циский уроженец» (П., с. 212) МЦ VI Б, 3
- Гао-цзы** 告子, «философ Гао по имени Бухай 不害, который хотя и учился у *Мэн-цзы*, но не мог во всей чистоте постигнуть законы о природе человеческой. Он учил, что природа человеческая собственно не заключает в себе ни гуманности, ни справедливости и что для образования их необходимо исправление ее, воспитание» (П., с. 193) МЦ II А, 2; VI А (загл.); VI А, 1–4; VI А, 6; VI Б (загл.)
- Гао Чай** 高柴 (Чай, прозвище Цзы Гао 子羔, р. 521), ученик *Конфуция* ЛЮ XI, 18; XI, 25
- Гао Яо** 皋陶, судья у императора *Шуня* ЛЮ XII, 22; МЦ III А, 4; VII А, 35; VII Б, 38
- Гоу-цзянь** 勾踐, «владелец княжества Юэ 越 (496 г. до н.э.) в Чжэцзяне, имел намерение напасть на усюго князя, в нынешней провинции Цзянсу. Последний, узнав об этом, предупредил его, напал на него с отборным войском, разбил и окружил. Из этого безвыходного положения Гоу-цзянь спасся благодаря своему ловкому министру, подкупившему министра его противника — усюго князя» (П., с. 21–22) МЦ I Б, 3
- Гугун Таньфу** (Гу-гун Тань-фу) 古公亶父 см. **Тай-ван**

- Гусоу** (Гу-соу) 瞽瞍, отец императора *Шуня* МЦ IV А, 26 (примеч.); IV А, 28; V А, 2; V А, 4; VI А, 6; VII А, 35
- Гуань Чжун** 管仲 (Гуань, Гуань Иу 管夷吾, ум. 645), первый советник циского царя *Хуань-гуна*; благодаря его экономическим реформам и концепции управления государством на основании закона («Законы — это отец и мать народа») царство укрепилось, а царь стал одним из пяти «гегемонов» тогдашнего Китая. Его идеи изложены в трактате «Гуань-цзы». Он один из родоначальников легизма ЛЮ III, 22; XIV, 9; XIV, 16; XIV, 17; МЦ II А, 1; II Б, 2; VI Б, 15
- Гуань Шу** (Гуань-шу) 管叔, «по имени Сянь 鮮, младший брат *У-вана* и старший *Чжоу-гуна*» (П., с. 73) МЦ II Б, 9
- Гунбо Ляо** 公伯寮 (прозвище Цзы Чжоу 子周), ученик *Конфуция* ЛЮ XIV, 36
- Гунду-цзы** 公都子 (Гунду), ученик *Мэн-цзы* МЦ II Б, 5; III Б, 9; IV Б, 30; VI А, 5; VI А, 6; VI А, 15; VII А, 43
- Гунье Чан** 公冶長 (прозвище Цзы Чан, уроженец царства Ци), ученик *Конфуция* ЛЮ V (загл.); V, 1
- Гуньи-цзы** 公儀子, «о Гуньи-цзы, имя которого было Ти, нам известно из „Исторических записок“, что это был луский энциклопедист, человек высоких дарований, который, сделавшись министром, являлся строгим исполнителем законов и уставов. Глядя на него, остальные чины сами вели себя корректно и не конкурировали с народом в погоне за выгодами» (П., с. 217) МЦ VI Б, 6
- Гун Лю** 公劉, «отдаленный предок Чжоуского дома, переселившийся со своим народом из Ци в Бинь 邠, в нынешнем городе Сиане, в 1796 г. до Р. Хр.» (П., с. 29) МЦ I Б, 5
- Гунмин Гао** 公明高, ученик *Цзэн-цзы* (см.: П., с. 158, 181) МЦ V А, 1
- Гунмин И** 公明儀, добродетельный и даровитый человек из царства Лу (см.: П., с. 80, 102) МЦ III А, 1; III Б, 3
- Гунмин Цзя** 公明賈, служил у вэйского сановника *Гуншу Вэньцзы* ЛЮ XIV, 13
- Гунси Чи** 公西赤 (Чи, Гунси Хуа 公西華, прозвище Цзы Хуа, р. 509), ученик *Конфуция* ЛЮ V, 8; VI, 4; VII, 34; XI, 22; XI, 26
- Гунсунь Чао** 公孫朝, некто из царства Вэй ЛЮ XIX, 22
- Гунсунь Чоу** 公孫丑, ученик *Мэн-цзы*, уроженец Ци (см.: П., с. 41) МЦ II А (загл.); II А, 1; II А, 2; II Б (загл.); ; II Б, 6; II Б, 14; III Б, 7; IV А, 18; VI Б, 3; VI Б, 13; VII А, 31; VII А, 32; VII А, 39; VII А, 41; VII Б, 1; VII Б, 36
- Гунсунь Янь** 公孫衍, уроженец царства Вэй, представитель философской школы *цзунхэн* (см. Цзин Чунь) МЦ III Б, 2
- Гунхан-цзы** 公行子, циский сановник МЦ IV Б, 27
- Гунцзы Цзю** 公子糾, принц Цзю из царства Ци, от притеснений своего старшего брата, циского Сян-гуна, бежал в царство Лу. Убит там по требованию своего младшего брата *Хуань-гуна*, ставшего к тому времени правителем царства Ци ЛЮ XIV, 16; XIV, 17
- Гун Чжици** 宮之奇, сановник во владении Юй МЦ V А, 9
- Гунчо** 公綽 см. Мэн Гунчо

- Гуншань Фужао** 公山弗擾 (Гуншань Буню 公山不狃), управляющий (*цзай*) у аристократического рода *Цзи* в царстве Лу. Соперничая с *Ян Хо* в борьбе за власть, поднял мятеж против клана *Цзи* ЛЮ XVII, 5
- Гуншу Вэньцзы** 公叔文子, сановник из царства Вэй ЛЮ XIV, 13; XIV, 18
- Гуншу-цзы** 公輸子, «о Гуншу-цзы, более известном под именем Лу Баня 魯班, современнике *Конфуция*, известно, что он был настолько искусный механик в княжестве Лу, что устраивал деревянных птиц, которые могли летать по воздуху в течение трех дней. Он был обоготворен и признается покровителем плотников и столяров» (П., с. 119) МЦ IV A, 1
- Гунь Ся**, «отец императора Юя» (П., с. 163) МЦ V A, 3
- Гэн** 更 см. Тэн Гэн
- Дай** 戴, старший брат *Чэнь Чжунцзы* МЦ III Б, 10
- Дай Бушэн** 戴不勝 (Дай Инчжи), сунский вельможа. «По мнению Сунь Цифэна — ученого, процветавшего в 1583–1675 гг., мнению, приводимому в „Сы шу вэй гэн лу“, Дай Инчжи и Дай Бушэн... одно и то же лицо, и Инчжи — это есть прозвание Дай Бушэна» (П., с. 111) МЦ III Б, 6; III Б, 8
- Дай Инчжи** 戴盈之 см. Дай Бушэн
- Даньчжу** (Дань-чжу) 丹朱, «сын императора Яо, отличавшийся гордостью» (П., с. 169) МЦ V A, 6
- Дао Чжи** 盜跖 (Чжи), «отъявленный мерзавец и разбойник» (П., с. 118) МЦ III Б, 10; VII A, 25
- Дин** 定, тэнский князь Дин-гун, отец тэнского *Вэнь-гуна* МЦ III A, 2
- Дин-гун, луский** 定公, правитель (509–495) царства Лу, младший брат и наследник *Чжао-гуна* ЛЮ III, 19; XIII, 15
- Дуаньгань Му** 段干木, «ученый времен вэйского князя Вэня [Вэнь-хоу] (426–386)» (П., с. 109) МЦ III Б, 7
- Дунго** (Дунго-ши) 東郭氏, «циский вельможа» (П., с. 63) МЦ II Б, 2
- Дянь** 墊, циский княжич МЦ VII A, 33
- Дянь** 點 см. Цзэн Си
- Жань Бою** 冉伯牛 (Жань Гэн 冉耕, Жань Ню, Боню, Бо-ню, р. 544), ученик *Конфуция* ЛЮ VI, 10; XI, 3; МЦ II A, 2
- Жань Цю** 冉求 см. Жань Ю (Цю)
- Жань Ю** 然友, наставник наследника престола в царстве Тэн МЦ III A, 2
- Жань Ю** 冉有 (Цю, Жань Цю, прозвище Цзы Ю 子有, 522–489), ученик *Конфуция*, состоял на службе у *Циши* ЛЮ III, 6; V, 8; VI, 4; VI, 8; VI, 12; VII, 15; XI, 3; XI, 13; XI, 17; XI, 22; XI, 24; XI, 26; XIII, 9; XIII, 14; XIV, 12; XVI, 1; МЦ IV A, 14
- Жестокий** 厲 см. Ли
- Жу** 孺 см. Цзычжо Жуцзы
- Жу Бэй** 孺悲, уроженец царства Лу, посланный *Ай-гунам* к *Конфуцию* для изучения похоронных обрядов ЛЮ XVII, 20



- И 羿** (стрелок И), знаменитый в древности (династия Ся) искусный стрелок из лука ЛЮ XIV, 5; МЦ IV Б, 24; VI А, 20; VII А, 41
- И 益**, помощник Юя (Да Юя), рекомендованный им Небу в качестве правителя, однако так и не ставший ваном МЦ V А, 6
- И 夷** см. И-цзы
- И И 夷逸**, отшельник ЛЮ XVIII, 8
- И Инь** 伊尹, советник Чэн Тана — основателя династии Шан, который «отправил его к своему сюзерену, последнему сяскому государю Цзе; последний не мог воспользоваться и возвратил его Чэн Тану. Так продолжалось пять раз. После этого он сделался министром Чэн Тана и принимал деятельное участие в походе против Цзе и в его низвержении» (П., с. 51) ЛЮ XII, 22; МЦ II А, 2; II Б, 2; V А, 6; V А, 7; V Б, 1; VI Б, 6; VII А, 31; VII Б, 38
- И-цзы 夷子** (И, И Чжи), философ И, последователь Мо Ди (см.: П., с. 96) МЦ III А, 5
- Ицю (И-цю) 弈秋** (Цю), искуснейший игрок в шашки МЦ VI А, 9
- И Чжи 夷之** см. И-цзы
- Ия (И-я) 易牙**, повар циского Хуань-гуна МЦ VI А, 7
- Инь наставник 師尹**, главный министр при дворе чжоуского Ю-вана ДС II, 10.4
- Иньгун Чжи Та 尹公之他**, стрелок, обучавшийся стрельбе из лука у Цзычжо Жуцзы МЦ IV Б, 24
- Инь Ши 尹士**, «циский уроженец» (П., с. 76–77) МЦ II Б, 12
- Канцзы 康子** см. Цзи Канцзы
- Конфуций 孔子** (Кун-цзы, Кун Фу-цзы, Цю, Чжунни, Чжун-ни), Учитель (551–479), основоположник учения, носящего его имя (конфуцианство). Конфуций — латинизированная форма имени Кун Фу-цзы ДС (Предисл.); I (введ.); I, 1.7; II, 3.2; II, 4; ЧЮ § 2, 13, 30; ЛЮ passim; МЦ I А, 4; I А, 7; II А, 2–4; II А, 7; III А, 2; III А, 4; III Б, 1; III Б, 3; III Б, 7; III Б, 9; IV А, 2; IV А, 8; IV А, 14; IV Б, 10; IV Б, 18; IV Б, 21; IV Б, 22; IV Б, 29; IV Б, 31; V А, 4; V А, 6; V А, 8; V Б, 1; V Б, 4; V Б, 5; V Б, 7; VI А, 6; VI А, 8; VI Б, 3; VI Б, 6; VII А, 24; VII Б, 17; VII Б, 18; VII Б, 29; VII Б, 37; VII Б, 38
- Куан 曠** см. Ши Куан
- Куан Чжан 匡章** (Чжан-цзы), «циский уроженец» (П., с. 155), военачальник в царстве Ци. По другим сведениям, также ученик Мэн-цзы МЦ III Б, 10; IV Б, 30
- Кун Вэньцзы 孔文子** (Вэнь, Чжуншу Юй, Кун Юй 孔圉), сановник в царстве Вэй ЛЮ V, 15; XIV, 19
- Кун Цзюйсинь 孔距心**, сановник, правитель (градоначальник) г. Пинлу (см.: П., с. 68) МЦ II Б, 4
- Кун-цзы 孔子** см. Конфуций
- Кунь 髡** см. Чуньюй Кунь
- Лай Чжу (Лай-чжу) 萊朱**, «Лай Чжу принимают за 仲虺 Чжун-хуэя, министра Чэн Тана» (П., с. 262) МЦ VII Б, 38

- Лао** 牢, некий Лао. Комментаторы считают его учеником *Конфуция*. Согласно их версии, это Цинь Лао (прозвища — Цзы Кай 子開 и Цзы Чжан 子張, уроженец царства Вэй), известный также как *Цинь Чжан* ЛЮ IX, 7
- Лао Пэн** 老彭, по одной из версий комментаторов, «Лао Пэн» означает «старый (т.е. уважаемый) Пэн» (при этом Пэн — или мифический старец Пэн-цзу, или некий другой Пэн, современник *Конфуция*). По другой версии, это «Лао и Пэн», а именно Лао-цзы 老子 (основатель даосизма) и Пэн-цзу 彭祖 (букв. «Предок Пэн», мифический старец, долгожитель) ЛЮ VII, 1
- Ли** 厲 (Жестокий), чжоуский Ли-ван (878/859–841/827), политические и экономические нововведения которого, усугубленные стихийными бедствиями, вызвали массовое недовольство и восстания МЦ IV A, 2; VI A, 6
- Ли Лоу (Ли-лоу)** 離婁, «иначе Ли Чжу (朱), живший, говорят, при императоре Хуан-ди почти за 2700 лет до Р. Хр. и отличавшийся таким острым зрением, что на расстоянии ста шагов замечал тончайший волосок» (П., с. 119) МЦ IV A (загл.); IV A, 1; IV B (загл.)
- Лин-гун, вэйский** 衛靈公 (Лин), правитель (534–493) царства Вэй ЛЮ XIV, 19; XV, 1; МЦ V B, 4
- Линь Фан** 林放, ученик *Конфуция*, уроженец царства Лу ЛЮ III, 4; III, 6
- Лун-цзы** 龍子, «древний добродетельный муж» (П., с. 85) МЦ III A, 3; VI A, 7
- Люся Хуэй** 柳下惠 (Хуэй, Чжань Хо 展獲, прозвища (*цзы*) — Цинь 禽 и Цзи 季), достойный и мудрый сановник из царства Лу. Прозвание (*хао*) Люся (букв. «под ивами»), по-видимому, получил по расположению своего жилища. Домашнее посмертное прозвание Хуэй («Милостивый») было дано женой, официально не признавалось ЛЮ XV, 14; XVIII, 2; XVIII, 8; МЦ II A, 9; V B, 1; VI B, 6; VII A, 28; VII B, 15
- Люй** 履 см. Тан
- Люй** 呂氏 (Люй Далинь 呂大臨, 1040–1093), ученый-неоконфуцианец ДС II, 10.19
- Лян Хуэй-ван** 梁惠王 (Хуэй-ван), вэйский (лянский) князь (370–319). «Вэйский Уэй владетель по имени 瑩 Ин, который по перенесении столицы в Далян 大梁 (в нынешней области Кайфэн в Хэнани) присвоил себе княжеский титул. Хуэй „милосердный“ — это его посмертный титул» (П., с. 2) МЦ I A (загл.); I A, 1–5; I B (загл.); VII B, 1
- Ляо** 繚, музыкант из царства Лу ЛЮ XVIII, 9
- Ми-цзы** 彌子, «по имени 瑕 Ся, фаворит вэйского владетеля *Лин[-гуна]*» (П., с. 173) МЦ V A, 8
- Минь-цзы** 閔子 см. Минь Цзыцянь
- Минь Цзыцянь (Минь-цзы Цянь)** 閔子騫 (Минь-цзы, Минь Сунь 閔損, прозвище Цзы Цянь, 536–487), ученик *Конфуция* ЛЮ VI, 9; XI, 3; XI, 5; XI, 13; XI, 14; МЦ II A, 2
- Мо Ди** 墨翟 (Мо-цзы, 468?–376?), основоположник философской школы *моизма*, развивавшей принципы всеобщей любви и взаимной выгоды, экономии в рас-

- ходах, взаимной обусловленности долга и выгоды. «Мо Ди... для блага ближнего, т.е. всякого человека, готов был на какие угодно жертвы» (П., с. 173)  
**МЦ** III А, 5; III Б, 9; VII А, 26; VII Б, 26
- Мо Ци** 貉稽 (другое чтение: Хэ Ци), некто, подвергшийся клевете **МЦ** VII Б, 19
- Мо-цзы** 墨子 см. **Мо Ди**
- Му** 繆 (другие чтения: Мю, Мяо), луский князь Му-гун (407–375) **МЦ** II Б, 11; V Б, 6; V Б, 7; VI Б, 6
- Му** 穆, циньский князь Му-гун (659–620) **МЦ** V А, 9; VI Б, 6
- Му-гун** 穆公, «цзоуский владетель» (П., с. 36) **МЦ** I Б, 12
- Му Пи** 牧皮, один из оппонентов *Конфуция* **МЦ** VII Б, 37
- Му Чжун** 牧仲, один из друзей *Мэн Сяньцзы* **МЦ** V Б, 3
- Мэн Бэнь** 孟賁, «говорят, был известный чжоуский [уроженец царства Вэй или царства Ци] богатырь, который мог вырывать рога у быков; так как в циньском княжестве уважались богатыри, то он перешел в Цинь» (П., с. 44) **МЦ** II А, 2
- Мэн Гунчо** 孟公綽 (Гунчо), сановник из царства Лу, прославившийся своим бескорытием **ЛЮ** XIV, 11; XIV, 12
- Мэн Ицзы** 孟懿子 (Чжунсунь Хэци 仲孫何忌), сановник-*дафу* в царстве Лу, представитель одного из трех влиятельных семейств в Лу **ЛЮ** II, 5
- Мэнсунь-ши** 孟孫氏, глава клана Мэнсунь (Старших Суней) в царстве Лу **ЛЮ** XIX, 19
- Мэн Сяньцзы** 孟獻子 (Сяньцзы, Чжунсунь Ме), «луский вельможа, обладавший умом и нравственными качествами» (П., с. 181) **ДС** II, 10.22; **МЦ** V Б, 3; см. также **Мэн Чжуанцзы**
- Мэн Убо** 孟武伯, сын *Мэн Ицзы*, У — его посмертный титул («отважный», «винственный») **ЛЮ** II, 6; V, 8
- Мэн Цицизы** 孟季子, сведений о нем нет; предположительно, это *Цзи Жэнь* **МЦ** VI А, 5
- Мэн Цзинцзы** 孟敬子 (Чжунсунь Цзе 仲孫捷), сановник-*дафу* в царстве Лу **ЛЮ** VIII, 4
- Мэн-цзы** 孟子 (Мэн Кэ 孟軻, ок. 372 – 289), философ, второй после *Конфуция* идеолог раннего конфуцианства. Учение представлено в трактате, носящем его имя — «Мэн-цзы» **ДС** (Предисл.); **МЦ** *passim*
- Мэн Чжифань** 孟之反, луский аристократ в период правления *Ай-гуна* по имени Се, Чжифань — его прозвище. Участвовал в войне с царством Ци **ЛЮ** VI, 15
- Мэн Чжуанцзы** 孟莊子 (Мэн Су 孟速), сын аристократа *Мэн Сяньцзы* из царства Лу. Прославился своей сыновней почитательностью **ЛЮ** XIX, 18
- Мэн Чжунцзы** 孟仲子, вероятно, доводился двоюродным братом *Мэн-цзы* и учился у него (см.: П., с. 64) **МЦ** II Б, 2
- Мэншн (Мэн-ши)** 孟氏, семейство (клан) Мэн в государстве Лу; представитель этого семейства **ЛЮ** XVIII, 3
- Мэн Шишэ** 孟施舍, некий храбрец. «О храбрости Мэн Шишэ нам ничего не известно... [Мэн Ши]шэ, в воспитании духа храбрости обращая исключительное внимание на сдержанность и беря критерии для деятельности в самом себе,

походил в этом отношении на *Цзэн-цзы*, который также искал разрешения вопросов в себе самом, в самостоятельности своего духа и не всегда доверял на слово даже своему великому Учителю [*Конфуцию*]] (П., с. 45–46) МЦ II А, 2  
**Мянь Ён**, наставник по музыке Мянь. Как и многие другие музыканты в древнем Китае, был слепым ЛЮ XV, 42  
**Мянь Цзюй** 綿駒, «циский уроженец, искусный в протяжном пении» (П., с. 218) МЦ VI Б, 6

**Наньгун Ко** 南宮适 см. **Нань Жун**

**Нань Жун** 南容 (Наньгун Ко, прозвище Цзы Жун 子容), ученик *Конфуция* ЛЮ V, 2; XI, 6; XIV, 5

**Наньцзы (Нань-цзы)** 南子, супруга вэйского царя *Лин-гуна*, недостойное поведение которой осуждалось в обществе ЛЮ VI, 28

**Нин Уцзы** 甯武子 (Нин Юй 甯俞), сановник-*дафу* из царства Вэй ЛЮ V, 21

**Пан Мэн** 逢蒙 см. **Пэн Мэн**

**Пин** 平 (Пин-гун, луский 魯平公), правитель (314–295) царства Лу МЦ I Б, 16

**Пин** 平 (Пин-гун, цзиньский 晉平公), правитель (557–531) царства Цзинь МЦ V Б, 3

**Пэн Гэн** 彭更, ученик *Мэн-цзы* МЦ III Б, 4

**Пэн Мэн** 逢蒙 (Пан Мэн), «по мнению толкователей, был домочадец *И* [стрелка *И*]]» (П., с. 148) МЦ IV Б, 24

**Пэньчэн Ко** 盆成括, чиновник в царстве Ци МЦ VII Б, 29

**Сянь Шэн** 散宜生, «достойный министр *Вэнь-вана*» (П., с. 262) МЦ VII Б, 38

**Се** 絜 (契), «министр просвещения при *Шуне*» (П., с. 92) МЦ III А, 4

**Се Лю** 泄柳 (Цзы Лю), луский уроженец, ученый времен луского князя *Му*; министр в царстве Лу, проповедовал, что государственное благоустройство создается осуществлением принципов благородного мужа (см.: П., с. 76, 109, 217) МЦ II Б, 11; III Б, 7; VI Б, 6

**Си-бо** 西伯 см. **Вэнь-ван, чжоуский**

**Си-гун** 僖公, луский князь (659–627) МЦ III А, 4

**Си-цзы** 西子, «красавица Си Ши 西施. Жила в V в. до Р. Хр. Дочь бедных и низкого происхождения родителей, уроженка княжества Юэ, в нынешней провинции Чжэцзян, она, несмотря на свою замечательную красоту, которую и доньне отличаются ее соотечественницы, снискивала себе пропитание промывкою шелка. Скоро, однако, весть о ее необыкновенной красоте достигла до владетельного князя *Гоу-цзяня*, который решил воспользоваться ею как орудием для мести ускому князю за испытанное от него поражение, и для этого, после надлежащей тренировки, она была отправлена ему в дар. Ослепленный необузданною страстью к красавице, князь забросил дела правления и вскоре потерпел от *Гоу-цзяня* полное поражение» (П., с. 149–150) МЦ IV Б, 25

**Синь** 辛, «Чэнь Синь, младший брат *Чэнь Сяна*» (П., с. 89) МЦ III А, 4

- Сун Гоуцзянь** 宋句踐, «принадлежал к разряду бродячих дипломатов, которыми особенно был богат IV в. до Р. Хр. — разгар борьбы удельных княжеств. Такие дипломаты, опираясь на свое красноречие, ходили из княжества в княжество, предлагая свои услуги для заключения и расторжения союзов» (П., с. 231) МЦ VII А, 9
- Сун Кэи** 宋榘, «известный ученый времен *Мэн-цзы*» (П., с. 214) МЦ VI Б, 4
- Сунь Шуао** 孫叔敖, «живший в удалении на поморье и призванный на службу чжунским князем Чжуаном, трижды занимал пост первого министра и не выражал радости, трижды был отставлен от него и не чувствовал неудовольствия, сознавая, что возвышением он обязан своим заслугам, а разжалованьем — ошибкам других. Он жил в VI в. до Р. Хр.» (П., с. 225) МЦ VI Б, 15
- Сыма Ню** 司馬牛 (Сыма Гэн 司馬耕, прозвище Цзы Ню 子牛), ученик *Конфуция* ЛЮ XII, 3–5
- Сюань** 宣 (Сюань-ван), циский князь (правил 342–324) МЦ I А, 7; I Б, 2–11; IV Б, 3; V Б, 9; VII А, 39
- Сюй** 許 см. **Сюй Син**
- Сюй Пи** 徐辟 см. **Сюй-цзы**
- Сюй Син** 許行 (Сюй), философ из царства Чу, представитель школы *нунцзя*, «отступник от ортодоксального учения» (П., с. 95) МЦ III А, 4
- Сюй-цзы** 徐子 (Сюй Пи), «ученик *Мэн-цзы*» (П., с. 96) МЦ III А, 5; IV Б, 18
- Сюэ Цзюйчжоу** 薛居州, некий ученый МЦ III Б, 6
- Сян** 襄, музыкант из царства Лу ЛЮ XVIII, 9
- Сян** 襄 (Сян-ван), вэйский (лянский) князь, «сын князя Хуэя по имени Хэ Хэ, вступивший на княжеский престол в 319 г. до Р. Хр.» (П., с. 9) МЦ I А, 6
- Сян** 象, «брат императора *Шуня* от другой матери», сын мачехи *Шуня* (см.: П., с. 160, 197) МЦ V А, 2; V А, 3; VI А, 6
- Сянь** 憲 см. **Юань Сы**
- Сяньцзы** 獻子 см. **Мэн Сяньцзы**
- Сяньцю** Мэн 咸丘蒙, ученик *Мэн-цзы* МЦ V А, 4
- Сяхоу** (Ся-хоу) 夏(后) см. **Юй**
- Сяо** 孝 см. **Чу-гун, вэйский**
- Тай** 太 см. **Тай-ван**
- Тай Бо** 泰伯 (太伯), старший сын легендарного предка чжоуского императорского дома *Тай-вана* (*Гугуна Таньфу*). У *Гугуна* было три сына: Тай Бо, Чжун Юн и Цзи Ли. Сына Цзи Ли звали Чан (Чан-гун). Согласно легенде, Гугун предвидел великое будущее Чана, поэтому, желая возвести его на престол, нарушил установленный порядок и передал трон младшему сыну — Цзи Ли. Тай Бо, дабы исполнить желание отца, вместе с Чжун Юном покинули столицу. Сын Цзи Ли, возглавив царство, резко расширил его пределы, объединив две трети Поднебесной. Его посмертное имя — *Вэнь-ван*. В свою очередь, его законный наследник, чжоуский *У-ван*, завершил начатый процесс — уничтожил династию Инь и объединил весь Китай ЛЮ VIII, 1

- Тай-ван** 太王 (大王) (Тай, Гугун Таньфу, Гу-гун Тань-фу), «предок чжоуских князей, который, будто бы явившись в Ци, в Шэньси, родину чжоуских царей, и найдя там туземные племена [*сюньи*], естественным образом должен был на первых порах заискивать перед ними, ладить с ними; но с постепенным увеличением населения, проложением путей сообщения те же самые *сюньи* принуждены были или добровольно присоединиться к нему, или же удалиться» (П., с. 21). «Тай-ван был внуком *Гун Лю* в девятом поколении; Гугун — это было его прозвание, а Даньфу [Таньфу] — его имя; Тай-ван же, или великий князь, это почетный титул, который был присвоен ему впоследствии» (П., с. 29) **ЧЮ** § 18; **МЦ** I Б, 3; I Б, 5; I Б, 14; I Б, 15
- Тай-гун** 太公 (Тай-гун Ван 太公望), «Тай-гун по фамилии *姜 Цзян*, по прозвищу *子牙* *Цзыя*, знаменитый советник *Вэнь-вана* и *У-вана*, отысканный первым на берегу р. Вэй, где он удил рыбу. Здесь при встрече с ним *Вэнь-ван* сказал ему: *吾太公望子久矣*, т.е. „Мой дед давно ожидал вас“. Поэтому ему дали прозвание „Тай-гун Ван“ — „надежда деда“» (П., с. 180) **МЦ** IV А, 13; VI Б, 8; VII А, 22; VII Б, 38
- Тай-дин** 太丁, «старший сын *Чэн Тана*, умер, не царствовал» (П., с. 170) **МЦ** V А, 6
- Тай-цзя** 太甲, «шанский государь, сын *Тай-дина*» (П., с. 127, 170) **МЦ** II А, 4; IV А, 8; V А, 6; VII А, 31
- Тан** 湯 (Чэн, Чэн Тан, Люй), основатель (за 1766 лет до Р. Хр.) Шанской династии, низвергший последнего государя предшествовавшей династии Ся тирана *Цзе* (см.: П., с. 3) **ДС** II, 2.1; **ЛЮ** XII, 22; XX, 1; **МЦ** I А, 2; I Б, 3; I Б, 8; I Б, 11; II А, 1; II А, 3; II Б, 2; II Б, 12; III Б, 5; IV А, 3 (примеч.); IV А, 9; IV Б, 20; V А, 6; V А, 7; VI Б, 2; VI Б, 6; VII А, 30; VII Б, 33; VII Б, 38
- Тан** 唐 см. **Яо**
- Таньтай Мемин** 澹臺滅明 (прозвище *Цзы Юй* 子羽, р. 512), ученик *Конфуция* **ЛЮ** VI, 14
- Тао Ин** 桃應, ученик *Мэн-цзы* **МЦ** VII А, 35
- Темный** 幽 см. **Ю**
- Тэн Вэнь-гун** 滕文公 см. **Вэнь-гун, тэнский**
- Тэн Гэн** 滕更 (Гэн), брат тэнского владетеля **МЦ** VII А, 43
- У** 武 см. **У-ван, чжоуский**
- У** 武, музыкант из царства *Лу* **ЛЮ** XVIII, 9
- У-ван, чжоуский** 周武王 (У), основатель (правил 1027–1024) династии Чжоу **ДС** II, 3.5; **ЧЮ** § 18–20, 30; **ЛЮ** VIII, 20; XIX, 22; **МЦ** I Б, 3; I Б, 8; I Б, 10; II А, 1; II Б, 12; III Б, 9; IV А, 3 (примеч.); IV А, 9; IV Б, 20; V А, 4; VI А, 6; VII А, 30; VII Б, 4; VII Б, 33
- У Гэн (У-гэн)** 武庚, сын последнего иньского (шанского) правителя *Чжоу* (Ди Синя). «Одержав победу над Шанской династией (1766–1154 гг. до Р. Хр.) и уничтожив последнего императора ее, *Чжоу Синя*, *У-ван* поставил шанским князем сына *Чжоу Синева* *У Гэна*, для наблюдения за которым послал млад-

- шего брата своего *Гуань Шу*, который потом в сообществе с У Гэном возмутился и был казнен» (П., с. 73) **МЦ II Б, 9**
- У-дин** 武丁, один из правителей (1238?–1179?) (*ван*) династии Инь **МЦ II А, 1**
- Улу-цзы** 屋廬子, ученик *Мэн-цзы* по имени Лянь 連 (см.: П., с. 216) **МЦ VI Б, 1; VI Б, 5**
- Ума Ци** 巫馬期 (прозвище Цзы Ци 子期, р. 521), ученик *Конфуция* **ЛЮ VII, 31**
- У Мэнцзы** 吳孟子, супруга луского *Чжао-гуна*, уроженка царства У **ЛЮ VII, 31**
- У Хо** 烏獲, «китайский Самсон, живший при циньском князе У за три столетия до Р. Хр.» (П., с. 212) **МЦ VI Б, 2**
- Фансюнь (Фан-сюнь)** 放勛 (勳) см. **Яо**
- Фан Шу** 方叔, музыкант из царства Лу **ЛЮ XVIII, 9**
- Фань** 犯 см. **Цзы Фань**
- Фань Чи** 樊遲 (Фань Сюй 樊須, прозвище Цзы Чи 子遲, р. 515), ученик *Конфуция* **ЛЮ II, 5; VI, 22; XII, 21; XII, 22; XIII, 4; XIII, 19**
- Фу-си** 伏羲, мифический родоначальник китайской цивилизации; в древнекитайской мифологии первопредок и культурный герой; согласно конфуцианской традиции, правил в 2852–2737 гг. до н.э. **ДС (Предисл.)**
- Фу Юэ** 傅說, главный министр иньского *вана У-дина* **МЦ VI Б, 15**
- Фэйлянь (Фэй-лянь)** 飛廉, «любимый министр *Чжоу Синя*, помогавший ему в его жестокостях» (П., с. 113) **МЦ III Б, 9**
- Фэн Фу** 馮婦, служилый (ученый) муж из царства Цзинь **МЦ VII Б, 23**
- Хай Тан** 亥唐, «цзиньский добродетельный и талантливый муж» (П., с. 182) **МЦ V Б, 3**
- Хаошэн Бухай** 浩生不害, уроженец царства Ци **МЦ VII Б, 25**
- Хоу-цзи** 后稷 (Цзи), «Царь-Просо», в древнекитайской мифологии культурный герой, божественный прародитель чжоуского племени. «Цзи, т.е. Хоу-цзи, бывший будто бы министром земледелия у императора *Шуня*, которому, как изобретателю земледелия, приносятся жертвы» (П., с. 153) **ЛЮ XIV, 5; МЦ III А, 4; IV Б, 29**
- Ху Хэ** 胡訖, «циский чиновник» (П., с. 10) **МЦ I А, 7**
- Хуа Чжоу** 華周, циский офицер, погибший в сражении (см.: П., с. 218) **МЦ VI Б, 6**
- Хуан-ди** 黃帝, мифический «Желтый император», первопредок и один из культурных героев; согласно конфуцианской традиции, преемник *Шэньгуна*, правивший будто бы в 2698–2598 гг. до н.э. **ДС (Предисл.)**
- Хуань** 桓 см. **Хуань-гун, циский**
- Хуань-гун, циский** 齊桓公 (Хуань), «циский князь по фамилии *姜* Цзян, по имени *小白* Сяобо [правил 685–643]. Получив престол при содействии знаменитого *Гуань Чжуня*, он много лет царствовал мудро, поражая северных и западных варваров. Князья [циский] Хуань и [цзиньский] *Вэнь* — могущественнейшие и сильнейшие из пяти сильных князей того времени, т.е. половины VII в. до н.э.» (П., с. 10) **ЛЮ XIV, 15–17; МЦ I А, 7; VI Б, 7**

- Хуань Доу** 驩兜, злодей, который был будто бы сообщником министра работ (*гунгуна*), сосланного затем *Шунем* (см.: П с. 162) **МЦ V A, 3**
- Хуань Туй** 桓魋 (Хуань, Сян Туй 向魋), военачальник из царства Сун. Как потомок сунского правителя (681–651) Хуань-гуна, также звался Хуанем **ЛЮ VII, 23; МЦ V A, 8**
- Хуэй** 惠 см. **Лян Хуэй-ван**
- Хуэй** 惠 см. **Люся Хуэй**
- Хуэй** 惠 (Би Хуэй-гун), «владелец города Би» (П., с. 181) **МЦ V B, 3**
- Хуэй** 回 см. **Янь Юань**
- Цзай Во** 宰我 (Цзай Юй, Юй, прозвище Цзы Во 子我, 522–458), ученик *Конфуция* **ЛЮ III, 21; V, 10; VI, 26; XI, 3; XVII, 21; МЦ II A, 2**
- Цзай Юй** 宰予 см. **Цзай Во**
- Цзан Вэньчжун** 臧文仲 (Цзансунь Чэнь 臧孫辰, ум. 617), сановник-*дафу* в царстве Лу **ЛЮ V, 18; XV, 14**
- Цзан Учжун** 臧武仲 (Цзансунь Гэ 臧孫乾), сановник-*дафу* в царстве Лу **ЛЮ XIV, 12; XIV, 14**
- Цзан Цан** 臧倉, чиновник в царстве Лу **МЦ I B, 16**
- Цзе** 桀, «Цзе [Люй]-гуй (1818–1763) — бесчеловечный тиран, последний император династии Ся» (П., с. 169) **ДС II, 9.4; МЦ I A, 2; I B, 8; IV A, 2; IV A, 9; V A, 6; VI B, 2; VI B, 6; VI B, 9; VI B, 10**
- Цзе Ни** 桀溺, некий пахарь, возможно отшельник **ЛЮ XVIII, 6**
- Цзе Юй** 接輿, безумец, возможно отшельник из царства Чу. По другой версии, не имя, а прозвание: *цзе юй* 接輿 означает «повстречавшийся с повозкой [*Конфуция*]» **ЛЮ XVIII, 5**
- Цзи** 稷 см. **Хоу-цзи**
- Цзи** 季 (Цзиши, Цзи-ши 季氏, Цзисунь 季孫, т.е. Младшие Суни), род, могущественное семейство в царстве Лу; представитель этого семейства. Согласно некоторым трактовкам, иногда так могли быть кратко поименованы в «Лунь юе» и «Мэн-цзы» *Цзи Канцзы* или Цзи Пинцзы 季平子 (Цзисунь Ижу 季孫意如, 505–480) **ЛЮ III, 1; III, 6; VI, 9; XI, 17; XIV, 36; XVI (загл.); XVI, 1; XVIII, 3; МЦ IV A, 14**
- Цзи Вэньцзы** 季文子 (Цзисунь Синфу 季孫行父), с 601 по 535 г. до н.э. с перерывами занимал пост первого министра в царстве Лу **ЛЮ V, 20**
- Цзи Гуа** 季騶, один из восьми ученых-книжников династии Чжоу **ЛЮ XVIII, 11**
- Цзи Жэнь** 季任 (Цзи-цзы), «младший брат Жэньского владетеля, управлявший за [его] отсутствием его владением» (П., с. 215) **МЦ VI B, 5**
- Цзи Канцзы** 季康子 (Канцзы), могущественный вельможа при луском правителе *Ай-гуне* **ЛЮ II, 20; VI, 8; X, 16; XI, 7; XII, 17–19; XIV, 19; XIV, 36; XVI, 1; см. также Цзи (Цзиши)**
- Цзи Лу** 季路 см. **Цзы Лу**
- Цзи Суй** 季隨, один из восьми ученых-книжников династии Чжоу **ЛЮ XVIII, 11**
- Цзисунь** 季孫 см. **Цзи (Цзиши)**



- Цзисунь** 季孫, сведений об этом человеке нет (см.: П., с. 75) МЦ II Б, 10
- Цзи Хуань** 瘠環, евнух в царстве Ци МЦ V А, 8
- Цзи Хуаньцзы** 季桓子 (Цзисунь Сы 季孫斯), главный министр, фактически узурпировавший государственное управление в царстве Лу на протяжении царствования нескольких луских князей ЛЮ XVIII, 4; МЦ V Б, 4
- Цзи-цзы** 季子 см. Цзи Жэнь
- Цзи-цзы** 箕子, будто бы доводился дядей Чжоу Синю. По одной версии, был зверски казнен своим племянником (см.: П., с. 42–43), по другой — обращен в раба ЛЮ XVIII, 1; МЦ II А, 1
- Цзи Цзыжань** 季子然, член семьи Цзи в царстве Лу ЛЮ XI, 24
- Цзи Цзычэн** 棘子成, сановник-дафу в царстве Вэй ЛЮ XII, 8
- Цзиши** 季氏 см. Цзи
- Цзин** 景 см. Цзин Чоу
- Цзин** 景 см. Цзин-гун, циский
- Цзин** 荊 (Вэй Гунцзы Цзин 衛公子荊), вэйский принц Цзин ЛЮ XIII, 8
- Цзин-гун, циский** 齊景公 (Цзин), циский князь (правил 547–490) ЛЮ XII, 11; XVI, 12; XVIII, 3; МЦ I Б, 4; III А, 1; III Б, 1; IV А, 7; V Б, 7
- Цзин Чоу** (Цзин-чоу, Цзинчоу-ши) 景丑氏 (Цзин), «цискаязнатная фамилия; Цзиц-цзы, т.е. г-н Цзин» (П., с. 64); циский сановник МЦ II Б, 2
- Цзин Чунь** 景春, «современник Мэн-цзы, уроженец княжества Вэй, принадлежал к школе странствующих политических софистов того времени, известной под именем цзунхэн (縱橫 'вдоль и поперек'); причем цзун означало соединение всех уделов для нападения на один какой-либо, а хэн — отделение одного какого-нибудь удела от остальных с целью постепенного [его] поглощения» (П., с. 100) МЦ III Б, 2
- Цзо Цюмин** 左丘明, упомянутый в «Лунь юе» Цзо Цюмин иногда, без достаточных оснований, считается автором комментария к летописи «Чунь цю» либо автором других древних сочинений ЛЮ V, 25
- Цзыао** (Цзы-ао) 子敖 см. Ван Хуань
- Цзы Вэнь** 子文 (Доугоу Уту 鬬穀於菟), главный министр в царстве Чу, которого называли Линьбинь Цзы Вэнь 令尹子文, т.е. «первый советник Цзы Вэнь» ЛЮ V, 19
- Цзы Гао** 子羔 см. Гао Чай
- Цзы Гун** 子貢 (Цы, Дуаньму Цы 端木賜, уроженец царства Вэй, р. 520), ученик Конфуция ЛЮ I, 10; I, 15; II, 13; II, 17; V, 4; V, 9; V, 12; V, 13; V, 15; VI, 8; VI, 30; VII, 15; IX, 6; IX, 13; XI, 3; XI, 13; XI, 16; XI, 19; XII, 7; XII, 8; XII, 23; XIII, 20; XIII, 24; XIV, 17; XIV, 28; XIV, 29; XIV, 35; XV, 3; XV, 10; XV, 24; XVII, 19; XVII, 24; XIX, 20–25; МЦ II А, 2; III А, 4
- Цзы-ду** 子都, «прозвание 公孫闕 Гунсунь Э, известного своей красотой и жившего примерно за семь веков до Р. Хр.» (П., с. 200) МЦ VI А, 7
- Цзы Куай** 子晳, «яньский князь, который под влиянием коварных советов уступил княжество министру своему Цзы Чжи» (П., с. 72) МЦ II Б, 8

- Цзы Лу** 子路 (Цзи Лу, Чжун Ю, Ю, 542–480), ученик *Конфуция* **ЧЮ** § 10; **ЛЮ** II, 17; V, 7; V, 8; V, 14; V, 26; VI, 8; VI, 28; VII, 11; VII, 19; VII, 35; IX, 12; IX, 27; XI, 12; XI, 13; XI, 15; XI, 18; XI, 22; XI, 24–26; XII, 12; XIII, 1; XIII, 3; XIII, 28; XIV, 12; XIV, 16; XIV, 22; XIV, 36; XIV, 38; XIV, 42; XV, 2; XV, 4; XVI, 1; XVII, 7; XVII, 8; XVII, 23; XVIII, 6; XVIII, 7; **МЦ** II А, 1; II А, 8; III Б, 7; V А, 8
- Цзы Лю** 子柳 см. **Се Лю**
- Цзы Мо** 子莫, «луский добродетельный и талантливый муж. Исходя из того положения, что каждое дело, каждый предмет имеет свою, свойственную только ему, и притом только при известных условиях, средину, конфуцианцы признают только относительную условную средину, а не абсолютную, мертвую, представителем которой является Цзы Мо» (П., с. 239) **МЦ** VII А, 26
- Цзысан Боцзы** 子桑伯子, по одной версии, это Цзысан Ху — персонаж из трактата, названного по имени даосского философа Чжуан-цзы (IV–III вв. до н.э.), по другой — Цзысан, живший в период правления циньского князя Му (*Му-гуна*) **ЛЮ** VI, 2
- Цзы Си** 子西 (Гунсунь Ся 公孫夏), главный министр в царстве Чжэн **ЛЮ** XIV, 9
- Цзы Сы** 子思 (Кун Цзи 孔伋, ок. 483–402), внук *Конфуция* и составитель «Чжун юна» — «Учения об обычных, неизменных правилах»; одно время состоял на службе у вэйского князя (см.: П., с. 156, 217) **МЦ** II Б, 11; IV Б, 31; V Б, 3; V Б, 6; V Б, 7; VI Б, 6
- Цзы Ся** 子夏 (Бу Шан 卜商, Шан, р. 507), ученик *Конфуция* **ЛЮ** I, 7; II, 8; III, 8; VI, 13; XI, 3; XI, 16; XII, 5; XII, 22; XIII, 17; XIX, 3–13; **МЦ** II А, 2; III А, 4
- Цзы Сян** 子襄, «ученик *Цзэн-цзы*» (П., с. 46) **МЦ** II А, 2
- Цзы Фань** 子犯 (Фань, Ху Янь 狐偃), дядя по материнской линии правителя царства Цзинь — *Вэнь-гуна* **ДС** II, 10.13
- Цзыфу Цзинбо** 子服景伯 (Цзыфу Хэ 子服何), ученик *Конфуция* **ЛЮ** XIV, 36
- Цзы Хуа** 子華 см. **Гунси Чи**
- Цзы Цзянь** 子賤 (Фу Буци 宓不齊, р. 521), ученик *Конфуция* **ЛЮ** V, 3
- Цзы Циинь** 子禽 (Чэнь Кан 陳亢, Чэнь Цзышинь, р. 511), считается учеником *Конфуция* **ЛЮ** I, 10; XVI, 13; XIX, 25
- Цзы Чан** 子長 см. **Гунье Чан**
- Цзы Чань** 子產, «чжэнский вельможа Гунсунь Цяо (581–521), внук чжэнского владетеля Му, достигший положения первого министра; увидав однажды людей, переправлявшихся зимой через реку вброд, он перевез их в своем экипаже» (П., с. 139) **ЛЮ** V, 16; XIV, 8; XIV, 9; **МЦ** IV Б, 2; V А, 2
- Цзы Чжан** 子張 (Чжан, Ши, Чжуаньсунь Ши 顓孫師, уроженец царства Чэнь, р. 503), ученик *Конфуция* **ЛЮ** II, 18; II, 23; V, 19; XI, 16; XI, 18; XII, 6; XII, 10; XII, 14; XII, 20; XIV, 40; XV, 6; XV, 42; XVII, 6; XIX, 1–3; XIX, 15; XIX, 16; XX, 2; **МЦ** II А, 2; III А, 4
- Цзы Чжи** 子之, министр яньского князя, ставший правителем царства Янь (см.: П., с. 72) **МЦ** II Б, 8
- Цзычжо Жуцзы** 子濯(澹)孺子 (Жу), чжэнский полководец **МЦ** IV Б, 24

- Цзышу И** 子叔疑, сведений об этом человеке нет (см.: П., с. 75) **МЦ** II Б, 10
- Цзы Ю** 子游 (Янь Янь 言偃, Янь Ю, Янь 偃, уроженец царства У, р. 506), ученик *Конфуция* **ЛЮ** II, 7; IV, 26; VI, 14; XI, 3; XVII, 4; XIX, 12; XIX, 14; XIX, 15; **МЦ** II А, 2; III А, 4
- Цзы Ю** 子有 см. **Жань Ю** (Цю)
- Цзы Юй** 子羽 (Гунсунь Хуэй 公孫揮), сановник в царстве Чжэн **ЛЮ** XIV, 8
- Цзэн** 曾 см. **Цзэн-цзы**
- Цзэн Си** 曾皙 (Цзэн Дянь 曾點, Дянь, другое прозвище — Цзы Си 子皙, р. 546), ученик *Конфуция*, отец *Цзэн-цзы* **ЛЮ** XI, 26; **МЦ** IV А, 19; VII Б, 36
- Цзэн Си** 曾西, «внук *Цзэн-цзы*» (П., с. 41) **МЦ** II А, 1
- Цзэн-цзы** 曾子 (Цзэн Шэнь 曾參, Цзэн, Шэнь, другое прозвище — Цзы Юй 子輿, 505 – ок. 436), ученик *Конфуция*, выделявшего его наряду с *Ю-цзы* среди учеников за острый ум **ДС** (Предисл.); I, 1.7; II, 6.3; **ЛЮ** I, 4; I, 9; IV, 15; VIII, 3–7; XI, 18; XII, 24; XIX, 16–19; **МЦ** I Б, 12; II Б, 2; III А, 2; III А, 4; III Б, 7; IV А, 19; IV Б, 31; VII Б, 36
- Цзэн Юань** 曾元, сын *Цзэн-цзы* **МЦ** IV А, 19
- Цзюнь** 均, сын императора *Шуня* (см.: П., с. 169) **МЦ** V А, 6
- Цзянь-гун, циский** 齊簡公, правитель (484–481) царства Ци **ЛЮ** XIV, 21
- Цзяо** 交 (Цао Цзяо 曹交), Цзяо из владения Цао (см.: П., с. 211) **МЦ** VI Б, 2
- Цзяо Гэ** 膠鬲, «был возвышен *Вэнь-ваном*» (П., с. 225). Один из министров последнего иньского *вана* Ди Синя (*Чжоу Синя*) **МЦ** II А, 1; VI Б, 15
- Ци** 啟 см. **Вэй-цзы**
- Ци** 啟, сын императора *Юя* (Да Юя) **МЦ** V А, 6
- Цидяо Кай** 漆彫開 (прозвище Цзы Кай 子開, уроженец царства Цай, р. 540), ученик *Конфуция* **ЛЮ** V, 6
- Ци Лян** 杞梁, циский офицер, погибший в сражении (см.: П., с. 218) **МЦ** VI Б, 6
- Цинь Чжан** 琴張, «по имени Лао 牢... Об этом оригинале... рассказывают, что он на похоронах одного господина вздумал петь песни. По отзыву [комментатора „Мэн-цзы“] Чжао [Ци], он был человек лукавый» (П., с. 260) **МЦ** VII Б, 37
- Цуй-цзы** 崔子 (Цуй Чжу 崔杼), сановник-*дафу* из царства Ци **ЛЮ** V, 19
- Цы** 賜 см. **Цзы Гун**
- Цю** 丘 см. **Конфуций**
- Цю** 秋 см. **Ицю**
- Цю** 求 см. **Жань Ю** (Цю)
- Цюй Боюй** 蘧伯玉 (Цюй Юань 蘧瑗), аристократ в царстве Вэй, в доме которого останавливался *Конфуций* **ЛЮ** XIV, 25
- Цюэ** 缺 музыкант из царства Лу **ЛЮ** XVIII, 9
- Чай** 柴 см. **Гао Чай**
- Чан Си** 長息, ученик *Гунмин Гао* (см.: П., с. 158, 181) **МЦ** V А, 1; V Б, 3
- Чан Цзюй** 長沮, некий пахарь, возможно отшельник **ЛЮ** XVIII, 6
- Чжан** 張 см. **Цзы Чжан**

- Чжан И** 張儀, уроженец царства Вэй, один из главных представителей философской школы *цзунхэн* (см. **Цзин Чунь**), противостоял «знаменитому авантюристу-политику Су Циню, которому удалось соединить шесть княжеств (а именно Ци, Чу, Янь, Чжао, Вэй и Хань) против возрастающего могущества княжества Цинь. Чжан И пристал к противоположному лагерю, т.е. к княжеству Цинь, увеличению силы и значения которого он много содействовал своим умом и энергией, и наконец ему удалось убедить все шесть княжеств признать гегемонию Цинь. Несмотря на то что ему пришлось воевать против своего родного княжества, он возвратился в него в конце IV в. до Р. Хр., где и умер, занимая пост первого министра» (П., с. 101) **МЦ** III Б, 2
- Чжан-цзы** 章子 см. **Куан Чжан**
- Чжао** 朝 (Гунцзы Чжао 公子朝), царевич Чжао из царства Сун, который прославился благодаря своей красивой внешности и скандальной связи с *Наньцзы* ЛЮ VI, 16
- Чжао-гун, луский** 昭公, правитель (541–510) царства Лу ЛЮ VII, 31
- Чжао Мэн** 趙孟, «цзиньский первый министр, всемогущий временщик, титул которого наследовал старший в роде» (П., с. 208) **МЦ** VI А, 17
- Чжао-Гэньцзы** 趙簡子, «цзиньский вельможа по имени Чжао Ян 趙鞅» (П., с. 100) **МЦ** III Б, 1
- Чжи** 跖 см. **Дао Чжи**
- Чжи** 犖, главный придворный музыкант (*тайши*) из царства Лу при *Ай-гуне*. Некоторые древнекитайские комментаторы полагали, что в двух суждениях «Лунь юя» упомянуты два разных музыканта Чжи (один из которых жил в XI либо VIII в. до н.э.). По мнению ряда современных исследователей, это один и тот же музыкант из царства Лу ЛЮ VIII, 15; XVIII, 9
- Чжоу** 紂 см. **Чжоу Синь**
- Чжоу** 周 (陳侯周), удаленный князь Чжоу из царства Чэнь, жил во времена *Конфуция* **МЦ** V А, 8
- Чжоу-гун** 周公, чжоуский князь (*гун*) по имени Дань 旦, сын чжоуского *Вэнь-вана* (XI в. до н.э.), основатель царства Лу, младший брат основателя Чжоуской династии *У-вана*, государственный деятель и мыслитель, регент при малолетнем правителе Чэн-ване (XI в. до н.э.), один из наиболее чтимых *Конфуцием* правителей древности **ЧЮ** § 18, 19; **ЛЮ** VII, 5; VIII, 11; XI, 17; XVIII, 10; **МЦ** II А, 1; II Б, 9; III А, 1; III А, 4; III Б, 9; IV Б, 20; V А, 6; VI Б, 8
- Чжоу Жэнь** 周任, древний историограф ЛЮ XVI, 1
- Чжоу Синь** (Чжоу-синь) 紂辛 (Чжоу), последний правитель (1099?–1066?) династии Инь. Чжоу — прижизненное имя, Ди Синь — посмертное. «Чжоу Синь (ум. в 1122 г. до Р. Хр.)... по сказаниям китайцев, великий злодей» (П., с. 169) **ДС** II, 9.4; **ЛЮ** XIX, 20; **МЦ** I Б, 3; I Б, 8; II А, 1; III Б, 9; IV А, 2; IV А, 9; IV А, 13; V А, 6; V Б, 1; VI А, 6; VII А, 22
- Чжоу Сяо** 周霄, «вэйский уроженец» (П., с. 102) **МЦ** III Б, 3
- Чжу Си** 朱熹, философ (1130–1200), главный представитель неоконфуцианства, придавший этому учению систематизированную форму, составитель и комментатор «Четверокнижия» **ДС** (Предисл.)

- Чжу То** 祝鮀 (祝鑿) (прозвище Цзы Юй 子魚), сановник, состоявший на службе у вэйского *Лин-гуна*; возможно, другое имя — *Ши Юй* ЛЮ VI, 16; XIV, 19
- Чжу Чжан** 朱張, по-видимому, отшельник или человек, сторонившийся государственной службы ЛЮ XVIII, 8
- Чжуан** 庄 (莊) (Чжуан-цзы 庄 [莊] 子, Чжуан Бао 庄 [莊] 暴), достопочтенный Чжуан, циский вельможа МЦ I Б, 1
- Чжуанцзы** 莊子 (Бянь Чжуанцзы 卞莊子), храбрец из Бянь в царстве Лу ЛЮ XIV, 12
- Чжуань** 僕, старший служитель в вотчинном (клановом) владении *Гуншу Вэньцзы*, получивший государственную должность по рекомендации своего хозяина и удостоившийся ранга знатности *дафу* ЛЮ XIV, 18
- Чжун Гун** 仲弓 см. Юн
- Чжун-жэнь** 仲壬 (中壬), четвертый правитель (*ван*) династии Шан МЦ V А, 6
- Чжунни** (Чжун-ни) 仲尼 см. Конфуций
- Чжунсунь Ме** 仲孫蔑 см. Мэн Сяньцзы
- Чжун Ту** 仲突, один из восьми ученых-книжников династии Чжоу ЛЮ XVIII, 11
- Чжун Ху** 仲忽, один из восьми ученых-книжников династии Чжоу ЛЮ XVIII, 11
- Чжунцзы** 仲子 см. Чэнь Чжунцзы
- Чжуншу Юй** 仲叔圉 см. Кун Вэньцзы
- Чжун Ю** 仲由 см. Цзы Лу
- Чжэнь (Чжэнь-ши)** 鄭氏 (Чжэнь Сюань 鄭玄, 127–200), комментатор и создатель варианта текста «Да сюэ гу бэнь», входящего в «Тринадцатиканоние» ДС II, 10.16
- Чжэнь-цзы** 貞子, комендант (*сычэнь*), министр удельного чэньского князя *Чжоу* (см.: П., с. 173) МЦ V А, 8
- Чи** 赤 см. Гунси Чи
- Чи Ва** 蚺蛙, «циский вельможа» (П., с. 69) МЦ II Б, 5
- Чу-гун**, вэйский 衛出公 (Сяо), вэйский князь, также известен как вэйский Сяо-гун по имени Чжэ 輒 (правил 492–481 и после восстановления на престоле 476–456). Вел войну со своим отцом — законным наследником престола ЛЮ VII, 15; XIII, 3; МЦ V Б, 4
- Чу-цзы** 儲子, уроженец и министр удела Ци (см.: П., с. 156, 215) МЦ IV Б, 32; VI Б, 5
- Чун Юй** 充虞, ученик *Мэн-цзы* МЦ II Б, 7, 13
- Чуньюй Кунь** 淳于髡 (Кунь), циский софист (см.: П., с. 133) МЦ IV А, 17; VI Б, 6
- Чэн** 成 см. Тан (Чэн Тан)
- Чэн** 程 см. Чэн-цзы Учителя
- Чэн** 根 см. Шэнь Чэн
- Чэн Гань** 成覲, знаменитый храбрец, современник *Мэн-цзы* из царства Ци МЦ III А, 1
- Чэн Тан** 成湯 см. Тан (Чэн Тан)
- Чэн-цзы** 程子 (Чэн И 程頤, 1033–1107), философ, педагог, один из основателей неоконфуцианства ДС I, 1.1; II, 5.1; II, 10.16; см. также Чэн-цзы Учителя

- Чэн-цзы Учителя** 子程子, братья Чэн Хао 程顥 (1032–1085) и Чэн И, основатели неоконфуцианства ДС (Предисл.); I (введ.); I, 1.7; II, 5.2; II, 7.1
- Чэнь Вэньцзы** 陳文子, сановник-дафу в царстве Ци ЛЮ V, 19
- Чэнь Дай** 陳代, ученик Мэн-цзы МЦ III Б, 1
- Чэнь Кан** 陳亢 см. Цзы Цинь
- Чэнь Лян** 陳良, вероятно, ученый-конфуцианец из семейства Чжунлян МЦ III А, 4
- Чэнь Синь** 陳辛 см. Синь
- Чэнь Сян** 陳相, современник Мэн-цзы, ученик Чэнь Ляна, затем ученик Сюй Сина МЦ III А, 4
- Чэнь-цзы** 陳子 см. Чэнь Чжэнь
- Чэнь Цзыциннь** 陳子禽 см. Цзы Цинь
- Чэнь Цзя** 陳賈, циский вельможа в ранге дафу МЦ II Б, 9
- Чэнь Чжунцзы** 陳仲子 (Чжунцзы), циский ученый, выходец из аристократической семьи, прославился своей честностью и бескорыстием. В знак протеста против высокого жалования старшего брата Дая он оставил мать и брата и поселился в другом княжестве, где не принял приглашение на службу от местного правителя МЦ III Б, 10; VII А, 34
- Чэнь Чжэнь** 陳臻 (Чэнь-цзы), ученик Мэн-цзы (см.: П., с. 66) МЦ II Б, 3; II Б, 10; VI Б, 14; VII Б, 23
- Чэнь Чэицзы** 陳成子 (Чэнь Хэн 陳恆), сановник царства Ци, советник Цзянь-гуна ЛЮ XIV, 21
- Шан** 商 см. Цзы Ся
- Шао Лянь** 少連, по-видимому, отшельник или человек, сторонившийся государственной службы ЛЮ XVIII, 8
- Шао Ху** 召忽, один из наставников (наряду с Гуань Чжунан) циского принца Гунцзы Цзю. Покончил жизнь самоубийством после казни последнего в царстве Лу ЛЮ XIV, 16
- Ши** 師 см. Цзы Чжан
- Ши Куан** 師曠 (Куан), «знаменитый главный капельмейстер при цзиньском князе Лин-гуне в конце VI ст. до Р. Хр.» (П., с. 119); «слепой музыкант древности, музыка которого была в состоянии очаровать небожителей» (П., с. 200) МЦ IV А, 1; VI А, 7
- Ши-цзы** 時子, циский сановник (см.: П., с. 74) МЦ II Б, 10
- Ши Шу** 世叔, сановник по имени Юцзи 游吉 из царства Чжэн ЛЮ XIV, 8
- Ши Юй** 史魚 (Ши Цю 史鮪, прозвище Цзы Юй 子魚), сановник царства Вэй; возможно, другое имя — Чжу То ЛЮ XV, 7
- Шу Е** 叔夜, один из восьми ученых-книжников династии Чжоу ЛЮ XVIII, 11
- Шусунь Ушу** 叔孫武叔 (Шусунь Чжоучоу 叔孫州仇), сановник царства Лу ЛЮ XIX, 23; XIX, 24
- Шу Ся** 叔夏, один из восьми ученых-книжников династии Чжоу ЛЮ XVIII, 11
- Шу Ци** 叔齊, один из двух братьев — образцовых героев древности, вслед за Бо И добровольно отказался от престолонаследия ЛЮ V, 23; VII, 15; XVI, 12; XVIII, 8

- Шунь** 舜 (Юй, Юй Шунь), мифический император Шунь, один из мудрых идеальных правителей (наряду с *Яо*) в древнекитайской мифологии; по одному из толкований, эпитет Юй («ведающий угождями») фиксирует наиболее древнее представление о Шуне как охотнике ДС (Предисл.); II, 9.4; **ЧЮ** § 6, 17, 30; **ЛЮ** VI, 30; VIII, 18; VIII, 20; XIV, 42; XV, 5; XX, 1; **МЦ** II А, 2; II Б, 2; III А, 1; III А, 4; III Б, 4; III Б, 9; IV А, 1; IV А, 2; IV А, 26; IV А, 28; IV Б, 1; IV Б, 19; IV Б, 28; IV Б, 32; V А, 1–7; V Б, 1; V Б, 3; V Б, 6; VI А, 6; VI Б, 2; VI Б, 3; VI Б, 8; VI Б, 10; VI Б, 15; VII А, 16; VII А, 25; VII А, 30; VII А, 35; VII А, 46; VII Б, 6; VII Б, 33; VII Б, 37; VII Б, 38
- Шэ-гун** 葉公, управляющий уездом Шэ в царстве Чу, возможно по имени Шэнь Чжулян 沈諸梁 **ЛЮ** VII, 19; XIII, 16; XIII, 18
- Шэнь** 參 см. Цзэн-цзы
- Шэньнун** (Шэнь-нун) 神農, в древнекитайской мифологии один из центральных культурных героев, мудрый правитель, основоположник земледелия ДС (Предисл.); **МЦ** III А, 4
- Шэнь Сян** 申詳, «сын Цзы Чжана» (П., с. 76) **МЦ** II Б, 11
- Шэнь Тун** 沈同, циский сановник (см.: П., с. 72) **МЦ** II Б, 8
- Шэнь Чэн** 申根 (Чэн, уроженец царства Лу), ученик *Конфуция* **ЛЮ** V, 11
- Шэнь-цзы** 慎子, знаток военного дела. Достоверных сведений о нем нет **МЦ** VI А, 8
- Шэнью** 沈猶, известное в царстве Лу семейство или член этого семейства **МЦ** IV Б, 31
- Шэнью Син** 沈猶行, ученик *Цзэн-цзы* **МЦ** IV Б, 31
- Ю** 幽 (Темный), чжоуский Ю-ван (783/781–771), известный в традиционной историографии своим распутством, безнравственностью и забвением государственных дел **МЦ** IV А, 2; VI А, 6
- Ю** 由 см. Цзы Лу
- Ю Жо** 有若 см. Ю-цзы
- Ю-цзы** 有子 (Ю Жо, уроженец царства Лу, р. 508), ученик *Конфуция* **ЛЮ** I, 2; I, 12; I, 13; XII, 9; **МЦ** II А, 2; III А, 4
- Юань Жан** 原壤, знакомый *Конфуция*, отличавшийся эксцентричным поведением **ЛЮ** XIV, 43
- Юань Сы** 原思 (Юань Сянь 原憲, Сянь, прозвище Цзы Сы 子思, р. 515), ученик *Конфуция* **ЛЮ** VI, 5; XIV, 1
- Юй** 予 см. Цзай Во
- Юй** 虞 см. Шунь
- Юй** 禹 (Да Юй, Ся Юй, Сяхоу, Ся-хоу), мифический государь, в древнекитайской мифологии культурный герой, усмиритель потопа; основатель династии Ся (XXII–XVIII вв. до н.э.); «... в бытность свою первым министром у *Шуня* он, будучи командирован им для урегулирования вод, затопивших Китай, в интересах порученного ему дела и в желании поскорее облегчить страдание народа,

забыл свою семью, свой дом до того, что, проходя мимо него трижды, ни разу не вошел в него» (П., с. 153) **ЛЮ** VIII, 18; VIII, 21; XIV, 5; XX, 1; **МЦ** II A, 8; III A, 3; III A, 4; III B, 9; IV B, 20; IV B, 26; IV B, 29; V A, 6; VI B, 11; VII B, 22; VII B, 38

**Юйгун Чжи Сы** 庾公之斯, вэйский полководец, искусный стрелок **МЦ** IV B, 24

**Юй Чжун** 虞仲, по-видимому, отшельник или человек, сторонившийся государственной службы **ЛЮ** XVIII, 8

**Юн** 雍 (Жань Юн 冉雍, прозвище Чжун Гун 仲弓, уроженец царства Лу, р. 522), ученик *Конфуция* **ЛЮ** V, 5; VI, 1; VI, 2; VI, 6; XI, 3; XII, 2; XIII, 2

**Юэчжэн-цзы** 樂正子, по имени Кэ, ученик *Мэн-цзы*, служивший в царстве Лу (см.: П., с. 40) **МЦ** I B, 16; IV A, 24; IV A, 25; VI B, 13; VII B, 25

**Юэчжэн Цю** 樂正裘, один из пяти друзей луского вельможи *Мэн Сяньцзы* **МЦ** V B, 3

**Ян** 楊 см. **Ян Чжу**

**Ян** 陽, музыкант из царства Лу **ЛЮ** XVIII, 9

**Ян Фу** 陽膚, согласно ранним китайским комментариям, ученик *Цзэн-цзы* **ЛЮ** XIX, 19

**Ян Хо** 陽貨 (Ян Ху 陽虎), влиятельный управляющий у могущественного клана *Цзи* в царстве Лу. После неудачной попытки устранить политических конкурентов бежал в царство Цзинь **ЛЮ** XVII (загл.); XVII, 1; **МЦ** III A, 3; III B, 7

**Ян-цзы** 楊子 см. **Ян Чжу**

**Ян Чжу** 楊朱 (Ян, Ян-цзы), философ (IV в. до н.э.), представитель раннего даосизма, уроженец царства Вэй **МЦ** III B, 9; VII A, 26; VII B, 26

**Янь** 偃 см. **Цзы Ю**

**Янь Бань** 顏般, «правнук *Янь Хуэя*; он вместе с *Ван Шунем* был учеником *Цзы Сы*, внука *Конфуция*» (П., с. 181) **МЦ** V B, 3

**Янь Лу** 顏路 (Янь Уяо 顏無繇, прозвище Лу), один из первых учеников *Конфуция*, отец *Янь Юаня* **ЛЮ** XI, 8

**Янь Пинчжун** 晏平仲 (Янь Ин 晏嬰, Янь-цзы, прозвище Чжун, Пин — посмертный титул), главный советник в царстве Ци. Именно он первым последовательно проводил на практике в делах управления государством принцип хэ — «единение через разномыслие» **ЛЮ** V, 17; **МЦ** I B, 4; II A, 1

**Янь Хуэй** 顏回 см. **Янь Юань**

**Янь-цзы** 晏子 см. **Янь Пинчжун**

**Янь Чою** 顏雝由, «вэйский добродетельный и талантливый сановник» (П., с. 173) **МЦ** V A, 8

**Янь Ю** 言游 см. **Цзы Ю**

**Янь Юань** 顏淵 (Хуэй, Янь Хуэй 顏回, Янь Цзыюань 顏子淵, прозвища — Цзы Хуэй 子回, Цзы Юань 子淵, 521–481), ученик *Конфуция* **ЧЮ** § 8; **ЛЮ** II, 9; V, 9; V, 26; VI, 3; VI, 7; VI, 11; VII, 11; IX, 11; IX, 20; IX, 21; XI, 3; XI, 4; XI, 7–11; XI, 19; XI, 23; XII, 1; XV, 11; **МЦ** II A, 2; III A, 1; IV B, 29



**Яо** 堯 (Тан, Фансюнь, Фан-сюнь), древнейший император (XXIV–XXIII вв. до н.э.), правитель Танский; совершенномудрый государь в конфуцианской хронографии. «Фансюнь — похвальное прозвание императора Яо, данное ему в начале „Шу цзина“ автором его за его славные деяния, и значит в переводе “славный, знаменитый своими подвигами”» (П., с. 93). Он уступил престол *Шуню*, не желая передавать трон своему заносчивому сыну *Даньчжу* ДС (Предисл.); II, 1.3; II, 9.4; **ЧЮ** § 30; **ЛЮ** VI, 30; VIII, 19; VIII, 20; XIV, 42; XX, 1; **МЦ** II Б, 2; III А, 1; III А, 4; III Б, 4; III Б, 9; IV А, 1; IV А, 2; IV Б, 32; V А, 4–7; V Б, 1; V Б, 6; VI А, 6; VI Б, 2; VI Б, 8; VI Б, 10; VII А, 30; VII А, 46; VII Б, 33; VII Б, 37; VII Б, 38

## Указатель письменных памятников

В указатель включены все упоминаемые в переводах варианты названий произведений. Канонические книги дополнительно расписаны по разделам, частям, главам и отдельным произведениям, которые отождествлены авторами переводов и составителем настоящего указателя. Названия соответствующих частей даны только в том случае, если они приводятся в тексте перевода.

В настоящем издании принята отсылка к двойной нумерации глав «Шу цзина» и «Ли цзи»: сначала указан номер по оглавлению (50 глав в «Шу цзине», 49 — в «Ли цзи»), через косую черту — по традиционной сплошной нумерации, включающей как главы, так и части глав (58 *пяней* в «Шу цзине», 52 — в «Ли цзи»).

«Великая речь (У-вана)» см. «Шу цзин»

«Великие оды» см. «Ши цзин»

«Внутренние правила» см. «Ли цзи»

«Высока полынь» см. «Ши цзин»

«Вэнь-ван» см. «Ши цзин»

«Горлица» см. «Ши цзин»

«Гуань-цзы» 管子, трактат, объединяющий произведения многих авторов (в основном IV–III вв. до н.э.), принадлежавших к различным философским школам. Назван по имени *Гуань Чжуня* ДС (Предисл.)

гл. 59 («Обязанности учеников») 弟子職 ДС (Предисл.)

«Доблестные и культурные» см. «Ши цзин»

«Древо персика молодо и прекрасно» см. «Ши цзин»

«Записки» см. «Чжуань»

«И ли» («Книга обрядов», «Образцовые церемонии и правила благопристойности») 儀禮, один из канонических текстов конфуцианства. Составление традиционно приписывается *Чжоу-гуну* или *Конфуцию* МЦ III Б, 2

гл. 2 МЦ III Б, 2

«Извилистая благопристойность» см. «Ли цзи»

«Излучины Ци» см. «Ши цзин»

«Исторические хроники» см. «Ши» 史

«Кай фэн» см. «Ши цзин»

«Канон писаний» см. «Шу цзин»

«Канон стихов» см. «Ши цзин»

«Книга государства Чу» см. «Чу шу»

«Книга истории» см. «Шу цзин»

- «Книга обрядов» см. «И ли»  
 «Книга стихов» см. «Ши цзин»  
 «Книга стихотворений» см. «Ши цзин»  
 «Книга церемоний» см. «Ли цзн»

«Ли цзи» / «Ли» («Книга церемоний», «Записки о правилах благопристойности») 禮記 / 禮, одно из основных произведений конфуцианского канона. Излагает идеальные конфуцианские нормы отношений в семье, обществе и государстве. Составлено в основном в IV–I вв. до н.э. учениками и последователями *Конфуция* ДС (Предисл.); II, 1.4; МЦ II Б, 2; III Б, 3

гл. 1/1 («Извилистая благопристойность») 曲禮上 ДС (Предисл.)

гл. 1/2 («Извилистая благопристойность») 曲禮下 ДС (Предисл.)

гл. 3/5 МЦ III Б, 3

гл. 10/12 («Внутренние правила») 內則 ДС (Предисл.)

гл. 11/13 МЦ II Б, 2

гл. 15/17 («Малые церемонии») 少儀 ДС (Предисл.)

гл. 21/24 МЦ III Б, 3

«Лунь юй» / «Лунь» («Суждения и беседы») 論語 / 論, сборник высказываний *Конфуция*, составленный его учениками. Каноническая книга конфуцианства ДС (введ.); МЦ II А, 2; II А, 7; II Б, 13; III А, 2; III А, 11; IV А, 14; VII Б, 37 .

II, 4 МЦ II А, 2

IV, 1 МЦ II А, 7

VII, 2 МЦ II А, 2

VIII, 19 МЦ III А, 11

IX, 17 МЦ IV А, 14

XIV, 35 МЦ II Б, 13

XIV, 40 МЦ III А, 2

XVII, 18 МЦ VII Б, 37

- «Малые оды» см. «Ши цзин»  
 «Малые церемонии» см. «Ли цзн»  
 «Манифест Кана» см. «Шу цзин»  
 «Мемуары» см. «Чжи»  
 «Млечный Путь» см. «Ши цзин»

«Мэн-цзы» / «Мэи» («Трактат Учителя Мэна») 孟子 / 孟, каноническая книга конфуцианства, составленная, по мнению большинства китайских и западных ученых, учениками и последователями *Мэн-цзы* не ранее начала III в. до н.э. Возможно, существовало несколько вариантов текста трактата. Дошедший до нашего времени «Мэн-цзы» может быть датирован II в. н.э. ДС (введ.)

- «На южной горе осока» см. «Ши цзин»  
 «Наставления И» см. «Шу цзин»

«Неприступны те Южные горы» см. «Ши цзин»

«Нравы царства Вэй» см. «Ши цзин»

«Нравы царства Цао» см. «Ши цзин»

«Обязанности учеников» см. «Гуань-цзы»

«Ода лускому князю (Си-гуиу)» см. «Ши цзин»

«Песни царства Чжоу» см. «Ши цзин»

«Песни царства Шао» см. «Ши цзин»

«Плавно...» см. «Ши цзин»

«Предания» см. «Чжуань»

«Речь Тана» см. «Шу цзин»

«Стихи» см. «Ши цзин»

«Суждения и беседы» см. «Лунь юй»

«Сяо бянь» см. «Ши цзин»

«Тай ши» см. «Шу цзин»

«Тай-цзя» см. «Шу цзин»

«Таоу» («Тао-у») 梟, летопись царства Чу. До настоящего времени не сохранилась. 梟 梟 таоу, название злого животного, а отсюда и злого человека. Почему это имя усвоено было летописи Чуского княжества, также трудно дать на это удовлетворительный ответ (П., с. 147) МЦ IV Б, 21

«Трактат Учителя Мэна» см. «Мэн-цзы»

«У чэн» см. «Шу цзин»

«Указ Кан-шу» см. «Шу цзин»

«Уложение владыки» см. «Шу цзин»

«Уложение Яо» см. «Шу цзин»

«Циньская клятва» см. «Шу цзин»

«Черная птица» см. «Ши цзин»

«Чжи» («Мемуары») 誌, неизвестный древнекитайский письменный памятник или группа памятников; позднее — разделы летописей, географических сочинений, посвященных описаниям или обозрениям МЦ III А, 2; III Б, 1

«Чжоуские гимны» см. «Ши цзин»

«Чжоуские писания» см. «Шу цзин»

«Чжоуский юг» см. «Ши цзин»

«Чжуань» («Записки», «Предания») 傳, неизвестный древнекитайский письменный памятник или группа памятников; позднее — исторические сочинения преимущественно биографического характера МЦ I Б, 2; I Б, 8; III Б, 3

- «**Чу шу**» («Чуские писания», «Книга государства Чу») 楚書, произведение, повествующее о событиях в царстве Чу, располагавшемся на южной окраине китайской ойкумены и считавшемся варварским. Иногда идентифицируется с разделом «Чуские речи» («Чу юй») древнекитайского исторического памятника «Го юй» («Речи государств», или «Речи царств») ДС II, 10.12
- «**Чунь цю**» 春秋, «„Весна и осень“ [„Вёсны и осени“], составленная Конфуцием летопись царства Лу, обнимающая собой период уделов на протяжении 242 лет, с 722 по 480 г. до Р. Хр.» (П., с. 114). Входит в состав конфуцианского «Тринадцатиканония» МЦ III Б, 9; IV Б, 21; VII Б, 2
- «**Чуские писания**» см. «**Чу шу**»
- «**Шанские гимны**» см. «**Ши цзин**»
- «**Шанские писания**» см. «**Шу цзин**»
- «**Ши**» («Исторические хроники») 史, неизвестный древнекитайский письменный памятник или группа памятников; жанровое обозначение книг по истории ЛЮ XV, 26
- «**Ши**» / «**Ши цзин**» («Канон стихов», «Книга стихов», «Книга стихотворений», «Стихи») 詩 / 詩經, древнейший китайский литературный памятник, включающий народные песни, оды и культовые гимны XII–V вв. до н.э. (всего 305 произведений). Входит в состав «Тринадцатиканония» ДС II, 2.3; II, 3.1–5; II, 9.6–8; II, 10.3–5; II, 10.17; II, 10.18; ЧЮ § 12, 13, 15–17, 26, 27, 29, 33; ЛЮ I, 15; II, 2; III, 2; III, 8; III, 20; VII, 18; VIII, 3; VIII, 8; IX, 27; XI, 6; XII, 10; XIII, 5; XIV, 39; XVI, 13; XVII, 9; XVII, 10; МЦ I А, 2; I А, 7; I Б, 3; I Б, 5; II А, 3; II А, 4; III А, 3; III А, 4; III Б, 1; III Б, 9; III Б, 10 (примеч.); IV А, 1; IV А, 2; IV А, 4; IV А, 7; IV А, 9; IV Б, 21; V А, 2; V А, 4; V Б, 7; VI А, 6; VI А, 17; VI Б, 3; VII А, 32; VII Б, 19
- I, I («Песни царства Чжоу», «Чжоуский юг») 國風周南 ДС II, 9.6; ЛЮ XVII, 10
- I, I, 1 («Утки кричат») 關雎 ЛЮ III, 20
- I, I, 6 («Древо персика молодо и прекрасно») 桃夭 ДС II, 9.6
- I, II («Песни царства Шао») 召南 ЛЮ XVII, 10
- I, III, 1 МЦ VII Б, 19
- I, III, 7 («Кай фэн») 凱風, «составление... приписывается семи сыновьям, уроженцам княжества [邶 Бэй] в Хэнани. В ней они оплакивают беслутное поведение своей матери-вдовы, обращая упреки не к ней, а к самим себе» (П., с. 213) МЦ VI Б, 3
- I, III, 8 ЛЮ IX, 27
- I, III, 9 ЛЮ XIV, 39
- I, V («Нравы царства Вэй») 國風衛風 ДС II, 3.4; II, 3.5
- I, V, 1 («Излучины Ци») 淇澳 ДС II, 3.4; II, 3.5; ЛЮ I, 15
- I, V, 3 ЛЮ III, 8
- I, IX, 6 МЦ VII А, 32

- I, XIV («Нравы царства Цао») 曹風 ДС II, 9.8  
 I, XIV, 3 («Горлица») 鳴鳩 ДС II, 9.8  
 I, XV, 1 МЦ III A, 3  
 I, XV, 2 МЦ II A, 4
- II («Малые оды») 小雅 ДС II, 3.2; II, 9.7; II, 10.3; II, 10.4; II, 10.17  
 II, II, 7 («На южной горе осока») 南山有臺 ДС II, 10.3; II, 10.17  
 II, II, 9 («Высока полынь») 蓼蕭 ДС II, 9.7; МЦ III Б, 1  
 II, IV, 6 ЛЮ XII, 10  
 II, IV, 7 («Неприступны те Южные горы») 節南山 ДС II, 10.4; II, 10.17  
 II, IV, 8 МЦ I Б, 5  
 II, V, 1 ЛЮ VIII, 3  
 II, V, 3 («Сяо бянь») 小弁, «составление... приписывается Ицзю 宣白, законному наследнику Чжоуского князя Ю. Поэт выражал в ней свой ро-  
 пот по поводу того, что отец его в угоду своей любимой наложнице...  
 разжаловал как императрицу-мать, происходившую из владения Шэнь,  
 так и его самого, и он принужден был скрываться у своего деда в Шэнь  
 до тех пор, пока последний, при содействии князей и [племен] жунов,  
 не положил конец беспутному царствованию Ю-вана, и Ицзю наследо-  
 вал престол отца под именем Пин-вана (770–719)» (II, с. 212–213)  
 МЦ VI Б, 3  
 II, V, 4 МЦ I A, 7  
 II, V, 9 МЦ V Б, 7  
 II, VI, 1 МЦ V A, 4  
 II, VI, 8 МЦ III A, 3  
 II, VIII, 6 («Щебет») 綿蠻 ДС II, 3.2
- III («Великие оды») 大雅 ДС II, 2.3; II, 3.3; II, 10.5; II, 10.18  
 III, I, 1 («Вэнь-ван») 文王 ДС II, 2.3; II, 3.3; II, 10.5; II, 10.18; МЦ II A,  
 4; III A, 3; IV A, 4; IV A, 7  
 III, I, 3 МЦ I Б, 5; VII Б, 19  
 III, I, 6 МЦ I A, 7  
 III, I, 7 МЦ I Б, 3  
 III, I, 8 МЦ I A, 2  
 III, I, 9 МЦ V A, 4  
 III, I, 10 МЦ II A, 3  
 III, II, 3 МЦ VI A, 17  
 III, II, 5 МЦ IV A, 1  
 III, II, 6 МЦ I Б, 5  
 III, II, 10 МЦ IV A, 1  
 III, III, 1 МЦ IV A, 2  
 III, III, 2 ЛЮ XI, 6  
 III, III, 3 МЦ IV A, 7, 9  
 III, III, 4 («Млечный Путь», «Юнь хань») 雲漢 МЦ V A, 4  
 III, III, 6 МЦ VI A, 6

- IV («Чжоуские гимны») 周頌 ДС II, 3.5  
 IV, I, 4 («Доблестные и культурные») 烈文 ДС II, 3.5  
 IV, I, 7 МЦ I Б, 3  
 IV, II, 7 («Плавно...») 雍 ЛЮ II, 2  
 IV, III, 6 МЦ V А, 2  
 IV, IV, 4 («Ода лускому князю [Си-гуну]») 閟宮 МЦ III А, 4; III Б, 9  
 IV, V («Шанские гимны») 商頌 ДС II, 3.1  
 IV, V, 3 («Черная птица») 玄鳥 ДС II, 3.1

**«Шу цзин» / «Шу» / «Шан шу»** («Канон писаний», «Книга истории», «Книга документов») 書經 / 書 / 尚書, один из наиболее почитаемых древнекитайских памятников, входит в состав конфуцианского «Тринадцатиканония». Включает разнообразные исторические материалы по периоду XXIV–V вв. до н.э.: предания, поучения, распоряжения и обращения. Составление и редактирование традиционно приписываются *Конфуцию*. При императоре Цинь Шихуане (221–207 гг. до н.э.) тексты книги были сожжены. Существующий ныне вариант «Шу цзина» частично был восстановлен конфуцианскими учеными по памяти, а частично, по-видимому, сфальсифицирован в период II в. до н.э. — IV в. н.э. ДС II, I.1; II, I.2; II, I.3; ЛЮ II, 21; VII, 18; XIV, 40; МЦ I А, 2; I Б, 3; I Б, 11; II А, 4; III А, 1; III А, 5; III Б, 5; III Б, 9; IV А, 8; V А, 4; V А, 5; V А, 7; V Б, 4; VI Б, 5; VII Б, 3

- разд. I («Юйские писания») 虞書 ДС II, 1.3  
 гл. 1/1 («Уложение Яо», «Уложение владыки») 堯典 ДС II, 1.3; МЦ V А, 4  
 гл. 2/2 МЦ V А, 4  
 гл. 3/3 МЦ III Б, 9; V А, 1; V А, 4
- разд. III («Шанские писания») 商書, посвящен династии Шан-Инь ДС II, I.2  
 гл. 10/10 («Речь Тана») 湯誓 МЦ I А, 2  
 гл. 11/11 МЦ I Б, 8; I Б, 11; III Б, 5  
 гл. 13/13 («Наставления И») 伊訓 МЦ V А, 7  
 гл. 14/14 («Тай-цзя») 太甲上 ДС II, 1.2  
 гл. 14/15 («Тай-цзя») 太甲中 МЦ II А, 4; III Б, 5; IV А, 8  
 гл. 17/21 МЦ III А, 1
- разд. IV («Чжоуские писания») 周書, посвящен династии Чжоу ДС II, I.1  
 гл. 21/27 МЦ I Б, 3  
 гл. 21/28 («Тай ши», «Великая речь [У-вана]») 太誓中 МЦ III Б, 5; V А, 5; VII Б, 4  
 гл. 23/31 («У чэн») 武成 МЦ III Б, 5; VII Б, 3  
 гл. 29/37 («Манифест Кана», «Указ Кан-шу») 康誥 ДС II, I.1; II, 2.2; II, 9.2; II, 10.11; МЦ III А 5; V Б, 4  
 гл. 33/41 МЦ VI Б, 5  
 гл. 35/43 ЛЮ XIV, 40

гл. 41/49 ЛЮ II, 21

гл. 45/53 МЦ III Б, 9

гл. 50/58 («Циньская клятва») 秦誓 ДС II, 10.14; II, 10.17

«Шэн» 乘, летопись древнекитайского царства Цзинь, до настоящего времени не сохранилась. «乘 [шэн], собственно значит „телега“, и неизвестно, почему летописи Цзиньского княжества дано это название» (П., с. 147) МЦ IV Б, 21

«Щебет» см. «Ши цзин»

«Юйские писания» см. «Шу цзин»

«Юнь хань» см. «Ши цзин»



## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Чжан Дэгуан.</i> Познавая Китай, следует знать Конфуция. Вместо предисловия к русскому изданию «Четверокнижия» .....	5
<i>Л.С.Переломов.</i> «Четверокнижие» — ключ к постижению конфуцианства.....	10
I. Конфуцианство — основа китайской цивилизации .....	10
II. Конфуцианство и модернизация Китая .....	56

### **«Да сюэ» («Великое учение»)**

Введение, перевод с китайского  
и комментарии А.И.Кобзева

Введение .....	73
Перевод и комментарии.....	86
Предисловие к «Великому учению» с построчными и пофразовыми [разъяснениями].....	86
Построчные и пофразовые [разъяснения] «Великого учения» .....	91

### **«Чжун юн» («Следование середине»)**

Введение, перевод с китайского  
и комментарии А.Е.Лукьянова

Введение .....	125
Перевод и комментарии.....	128

### **«Лунь юй» («Суждения и беседы»)**

Введение, перевод с китайского  
и комментарии Л.С.Переломова

Введение .....	151
Перевод и комментарии.....	157
<i>Глава I.</i> «Учиться и...» .....	157
<i>Глава II.</i> «Осуществлять правление...» .....	161
<i>Глава III.</i> «Восемь рядов...» .....	164
<i>Глава IV.</i> «Община и человеколюбие...» .....	169
<i>Глава V.</i> «Гунъе Чан...» .....	172
<i>Глава VI.</i> «Что касается Юна...» .....	176
<i>Глава VII.</i> «Я передаю...» .....	180
<i>Глава VIII.</i> «Тай Бо...» .....	184
<i>Глава IX.</i> «Учитель редко...» .....	187
<i>Глава X.</i> «В родном дане...» .....	191

<i>Глава XI. «Сначала изучали...»</i> .....	195
<i>Глава XII. «Янь Юань...»</i> .....	199
<i>Глава XIII. «Цзы Лу...»</i> .....	204
<i>Глава XIV. «Сянь спросил...»</i> .....	209
<i>Глава XV. «Вэйский Лин-гун...»</i> .....	215
<i>Глава XVI. «Цзиши...»</i> .....	220
<i>Глава XVII. «Ян Хо...»</i> .....	223
<i>Глава XVIII. «Вэй-цзы...»</i> .....	229
<i>Глава XIX. «Цзы Чжан...»</i> .....	231
<i>Глава XX. «Яо сказал...»</i> .....	235

### «Мэн-цзы»

Перевод с китайского и комментарии П.С.Попова

Введение и подготовка издания В.М.Майорова

Введение .....	239
Перевод и комментарии .....	247
<i>Глава I. Лян Хуэй-ван</i> .....	247
<i>Часть А</i> .....	247
<i>Часть Б</i> .....	256
<i>Глава II. Гунсунь Чоу</i> .....	268
<i>Часть А</i> .....	268
<i>Часть Б</i> .....	279
<i>Глава III. Тэн Вэнь-гун</i> .....	289
<i>Часть А</i> .....	289
<i>Часть Б</i> .....	299
<i>Глава IV. Ли Лоу</i> .....	310
<i>Часть А</i> .....	310
<i>Часть Б</i> .....	321
<i>Глава V. Вань Чжан</i> .....	331
<i>Часть А</i> .....	331
<i>Часть Б</i> .....	341
<i>Глава VI. Гао-цзы</i> .....	351
<i>Часть А</i> .....	351
<i>Часть Б</i> .....	362
<i>Глава VII. Цзинь синь</i> .....	373
<i>Часть А</i> .....	373
<i>Часть Б</i> .....	385
<i>Л.С.Переломов. «Сы шу» в России. Послесловие (на кит. яз.)</i> .....	397
Аннотированные указатели к переводам «Четверокнижия» .....	401
Указатель имен .....	401
Указатель письменных памятников .....	423

Научное издание

**Конфуцианское «Четверокнижие»  
(«Сы шу»)**

Редакторы *С.М.Аникеева, А.А.Кожуховская, Н.Г.Михайлова*

Художник *Э.Л.Эрман*

Технический редактор *О.В.Волкова*

Корректоры *М.К.Киселева, Е.И.Крошкина*

Подписано к печати 09.09.04

Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>

Печать офсетная. Усл. п. л. 27,0

Усл. кр.-отг. 27,3. Уч.-изд. л. 30,4

Тираж 1500 экз. Изд. № 8000

Зак. № 10705

Издательская фирма

«Восточная литература» РАН

127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

ППП "Типография "Наука"

121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

ISBN 5 - 02 - 018290 - 7



9 785020 182905 >