



ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ  
ИНСТИТУТ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА РАН

КУРС ЛЕКЦИЙ И ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ РАБОТ  
ПО ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ КИТАЯ

**А.Е. ЛУКЬЯНОВ**

# ДРЕВНЕКИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

*Часть III. Раздел 1.*

*Философия конфуцианства – «Четверокнижие»*

«Да сюэ»

«Чжун юн»

«Лунь юй»

«Мэн-цзы»

中  
國  
精  
神  
文  
化  
之  
研  
究

МОСКВА  
ИДВ РАН  
2017

УДК (008) (510)  
ББК 71 (5Кит)  
Л84

Рекомендовано к публикации Ученым советом ИДВ РАН

我们诚挚衷心的感谢中华人民共和国驻俄罗斯联邦大使馆  
无私支持和培育科学研究而资助出版此本书

*Проект «Философия и культура Китая»  
Руководитель проекта  
профессор А.Е. Лукьянов*

Л84 Лукьянов А.Е.

ДРЕВНЕКИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ. КУРС ЛЕКЦИЙ. Часть III.  
Раздел 1. Философия конфуцианства – «Четверокнижие» («Сы шу»):  
М.: ИДВ РАН 2017. – 420 с.: ил. – (Курс лекций и исследовательских  
работ по духовной культуре Китая)

ISBN 978-5-906955-16-6

Третья часть Курса лекций «Древнекитайская философия» посвящена философии конфуцианства. Раздел 1 представлен историко-философским анализом содержания трактатов «Четверокнижия» («Сы шу»): «Да сюэ», «Чжун юн», «Лунь юй», «Мэн-цзы». Лекционный материал включает четыре лекции, отражающие эволюцию философской мысли раннего конфуцианства. В сфере внимания критерии конфуцианской философии, структура и функции архетипа конфуцианского *дао*, философская специфика *цзюньцзы* (благородного мужа) – идеального субъекта конфуцианства, мировоззренческие оценки конфуцианского учения. В перспективе написание Раздела 2, освещающего философские идеи «Пятиканония» («У цзин»).

Лекции снабжены полными («Чжун юн», «Лунь юй») и фрагментарными («Да сюэ», «Мэн-цзы») авторскими переводами оригинальных источников и списком литературы.

УДК (008) (510)  
ББК 71 (5Кит)  
Л84

ISBN 978-5-906955-16-6

© ИДВ РАН, 2017  
© А.Е. Лукьянов, 2017



## СОДЕРЖАНИЕ

|   |     |
|---|-----|
| <b>Предварительные замечания</b> .....                            | 4   |
| <b>Критерии философской<br/>идентификации конфуцианства</b> ..... | 5   |
| <b>Лекция 1.</b><br>«Да сюэ» – «Великое учение».....              | 9   |
| <b>Лекция 2.</b><br>«Чжун юн» – «Следование середине».....        | 21  |
| <b>Лекция 3.</b><br>«Лунь юй» – «Суждения и беседы».....          | 79  |
| <b>Лекция 4.</b><br>«Мэн-цзы» – «[Книга] философа Мэн [Кэ]».....  | 157 |
| <b>Хрестоматия</b> .....  | 241 |
| <b>Литература</b> .....   | 410 |

## ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Часть III «Курса лекций и исследовательских работ по духовной культуре Китая» состоит из двух разделов. Раздел 1 включает четыре лекции по конфуцианской философии, представленной трактатами «Четверокнижия» («Сы шу»): «Да сюэ», «Чжун юн», «Лунь юй», «Мэн-цзы». Тексты лекций публикуются в одном томе, литература даётся общим списком ко всем лекциям, хрестоматийные материалы в виде фрагментов к первой и четвёртой лекциям даются в текстах лекций, ко второй и третьей лекциям прилагаются полные авторские переводы трактатов «Чжун юн» и «Лунь юй». Полные данные об оригинальных источниках, по которым осуществлялись переводы, приводятся в текстах лекций и в разделе Литература. Все переводы без ссылок на автора выполнены проф. А.Е. Лукьяновым, в остальных случаях указывается автор перевода.

Основная цель лекций состоит в ознакомлении с конфуцианским философским архетипом и его вариациями, на которых возводится теория и практика реставрации гармонии культуры Дао — получения идеального человека, органично вписываемого в социо-природный космос Поднебесной.

Раздел 2 лекций — в перспективе написания, будет посвящён философии конфуцианского «Пятиканония» («У цзин»), включающего трактаты «Ши цзин», «Шу цзин», «И цзин», «Чунь цю», «Ли цзи». Полные переводы «Пятиканония» готовятся к публикации Центром изучения русской и китайской культур Института Дальнего Востока РАН и Сычуаньского университета.



## КРИТЕРИИ ФИЛОСОФСКОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ КОНФУЦИАНСТВА

Предназначение и процедура поиска необходимого и достаточного количества критериев идентификации философского направления знакома нам по даосизму (Лекции. Часть II). Эта же процедура осуществляется здесь относительно конфуцианства и конфуцианской философии.

**Самоназвание конфуцианства.** У Сыма Тяня (II в. до н. э.) в трактате «Основные указания о шести школах», а затем у его сына Сыма Цяня в «Ши цзи» конфуцианство фигурирует под названием 儒家 (rú jiā/жу цзя) — школа учёных. Сыма Тянь не изобретал этого названия, он взял его из философского обихода. Сегодня неизвестно, насколько часто 儒家 использовалось философами в устной речи. В письменных текстах «Четверокнижия», как мы убедимся ниже, 儒 встречается всего два раза. Однако, поскольку термин 儒 вошёл в признанную всеми классификационную схему философских школ выдающегося историка Сыма Цяня, то можно предположить, что это название и самоназвание конфуцианства имело широкое хождение в философских кругах.

В «Лунь юе» в одном из фрагментов термин 儒 встречается в письменной фиксации, но только пока с общим значением «учёности»:

Учитель, обращаясь к Цзы Ся, сказал:

— Ты будь учён (儒), как благородный муж,

Не будь учён (儒), как мелкий человек [Лунь юй. VI, 13].

В трактате «Мэн-цзы» термин 儒 уже фигурирует в самоназвании философского направления в противоположность учениям

Ян Чжу и Мо Ди К тому времени комментаторская литература квалифицировала эти учения как школы Яна и Мо (здесь и далее в ссылках на «Мэн-цзы» римскими цифрами указываются номер главы, затем первый или второй раздел главы, арабскими цифрами указываются номера параграфов):

孟子曰：「逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒。歸，斯受之而已矣。」[Ш, I, 26].

Мэн-цзы сказал: «Убегающие от Мо непременно обращаются к Яну, а убегающие от Яна непременно обращаются к учёным-конфуцианцам (儒). Когда вот так обращаются (к учёным-конфуцианцам), то остаётся только принять их и всё».

Итак, судя по «Мэн-цзы», конфуцианство обрело самоназвание и, следовательно, все, кто назывался 儒, по мировоззренческой принадлежности относился к конфуцианству и конфуцианцам.

**Идеальный субъект конфуцианства — цзюньцзы.** По наставлению Конфуция (выше цитата из трактата «Лунь юй» VI, 13), ученику нужно быть обученным как благородный муж (цзюньцзы), который и является носителем этой учёности (儒). Благородный муж гармонично сочетает в себе умственные качества естества и цивилизации, в этом определении он — субъект середины:

Учитель сказал:

— Если простота превосходит культуру,  
то получается деревенщина.

Если культура превосходит естественность,  
то получается книжник.

Когда культура и простота сочетаются в равной мере,  
тогда получается благородный муж [Лунь юй. VI, 18].

Находясь в состоянии срединности, цзюньцзы обращается в *единственного* (獨 dú/ду) и обретает генетическую способность

*единого* — способность мирового зачала (собственно, это и есть 子 zǐ/цзы). В перевоплощении единственного в *единого цзюньцзы* испытывает сверхчеловеческий страх, окончательно сбрасывает с себя человеческую атрибутику и проваливается в чёрную бездну предбытия. Своей срединностью он привносит туда *середину* — оплодотворяет пульсирующую энергию первородной тьмы, и эта энергия рассредоточивает *середину-цзюньцзы* на душевные эмоции веселья и гнева, печали и радости. Этот генетический акт завершается установлением Неба-Земли и рождением вещей [Чжун юн. §1].

Таков в исходных характеристиках идеальный субъект конфуцианства. Он в корне отличается от всех субъектов других философских школ и направлений. Где появляется в Поднебесной *цзюньцзы*, там возникают простота и культура, открывающие путь к космосу конфуцианской духовности. Он не может состояться при отсутствии хоть одной из этих сторон:

Цзи Цзычэн спросил:

— Благородный муж по природе прост (質 zhì/чжи),  
к чему ещё поверх культура (文 wén/вэнь)?

Цзы Гун ответил:

— Как жаль! Зачем Вы так, почтенный,  
поспешно судите о благородном муже (*цзюньцзы*)?  
Культура то же, что природа-простота,  
а природа-простота то же, что культура.

Без шерсти (с узором 文 wén/вэнь) кожа тигра и леопарда подобна (простой 質 zhì/чжи) коже собаки и барана [Лунь юй. XII, 8].

**Конфуцианское дао.** Будучи творцом конфуцианского космоса, *цзюньцзы* участвует и в генерации конфуцианского *дао*. Корень *дао* закладывается *цзюньцзы* в семейных отношениях 孝悌 (xiào tì/сяо ти) — «почитания родителей и старших братьев» (в семье Поднебесной этот принцип трансформируется в «почитание старших»). Вместе с *дао* из этих же отношений рождается 仁 (rén/жэнь) — архетипическое качество «человеколюбие», которое определяет сущность «человечности»:

Благородный муж трудится над основой,  
основа утверждается, и *дао* рождается.  
Почитание родителей и старших братьев –  
это и есть основа человеколюбия! [Лунь юй. I, 2].

Человеколюбие — это и есть человечность [Чжун юн. §20].

Такая генерация *дао* и определение человечности (человека) специфичны только для конфуцианства.

Воплощённым субъектом *цзюньцзы* выступает сам Кун-цзы.

***Конфуцианский архетип.*** Все древнекитайские философские учения вырастают на единой основе — структурно-функциональном архетипе культуры *дао*, представленном в трёх ипостасях: идеально-мыслительной (五數 wǔ shù/y шу — пять-и-пять чисел), душевно-духовной (五常 wǔ cháng/y чан — пять-и-пять постоянств), материально-вещной (五行 wǔ xíng/y син — пять-и-пять движений). По количеству и составу элементов все архетипы философских учений одинаковы (допускается замена одного или двух элементов). Отличаются архетипы порядком связи элементов с чем мы знакомы по материалам Лекции 3 Части I.

Кроме того, элементы архетипов наделяются различными функциями и содержанием. Например, элементы даоского архетипа наделяются поведенческой функцией недеяния-и-деяния [Дао дэ цзин. §38], а элементы конфуцианского архетипа наделяются поведенческими функциями при построении общества *сяокан* [Ли цзи (Записи ритуалов) // Шисань цзин чжу шу (Тринадцать канонов с комментариями и пояснениями к комментариям). Т. 2. Пекин, 1983. С. 1414].

Перечисленные критерии могут быть дополнены ещё несколькими критериями, такими, как «конфуцианский палингенезис», «конфуцианская историзация мифологии», «конфуцианская трактовка совершенномудрого человека». Однако, названных критериев достаточно, чтобы из всей массы древнекитайских философских учений вычленил конфуцианское учение.

# ЛЕКЦИЯ 1.

## «ДА СЮЭ» – «ВЕЛИКОЕ УЧЕНИЕ»



Чжу Си (1130 – 1200)  
Выдающийся философ и текстолог, осуществил  
канонизацию «Да сюэ» в качестве самостоятельного трактата

## ПЛАН ЛЕКЦИИ

|  |    |
|--|----|
| <b>ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ О «ДА СЮЭ»</b> .....                       | 11 |
| <b>«ДА СЮЭ» КАК ФИЛОСОФСКИЙ ТРАКТАТ</b> .....                | 12 |
| Дао «Великого учения» .....                                  | 12 |
| Архетипическое кольцо душевного состояния .....              | 16 |
| Структурная упорядоченность<br>содержимого Поднебесной ..... | 16 |
| Структурная упорядоченность человеческого субъекта .....     | 17 |
| <b>РЕЗЮМЕ «ВЕЛИКОГО УЧЕНИЯ»</b> .....                        | 19 |

## ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ О «ДА СЮЭ»

«Да сюэ» (大學 dà xué) – по общепринятой современной версии трактат стоит первым в собрании конфуцианского «Четверокнижия» (四書 sì shū/сы шу). В переводе на русский «Да сюэ» фигурирует в основном под названием «Великое учение». По объёму трактат небольшой (всего 1755 иероглифов), условно подразделён на «Каноническую часть» и «Комментирующую часть». Согласно одной из господствующих историко-философских традиций «Да сюэ» в сжатом виде передаёт учение для высокопоставленных лиц, занимающихся делами управления. Предположительно трактат был создан в V – I вв. до н. э., первоначально в качестве главы входил в канон «Ли цзи» («Записи ритуалов»). В эпоху Сун (X – XIII вв.) братья Чэн Хао (1032 – 1085) и Чэн И (1033 – 1107) выделили его в отдельный трактат, окончательный статус самостоятельного трактата «Да сюэ» придал Чжу Си (1130 – 1200).

«Да сюэ» переведён на ряд восточных и западных языков. В отечественной синологии имеется фундаментальное научное исследование «Да сюэ», выполненное А.И. Кобзевым [Каноны конфуцианства и школы имён... Кн. 1. Кобзев А.И. «Да сюэ»: «Великое учение святомудрых для школяров, учёных и владык, или Судьба конфуцианского канона в Китае, на Западе и в России А.И. Кобзев. – М., Вост. лит. 2014].

## «ДА СЮЭ» КАК ФИЛОСОФСКИЙ ТРАКТАТ

При освещении идейного содержания конфуцианской философии по каноническим текстам трактат «Да сюэ» можно поставить в начале повествования, но это желательно для тех, кто уже знаком с историей древнекитайской философии. Можно поставить «Да сюэ» и в конце повествования в качестве резюмирующей части, но это подойдёт для тех, кому предстоит пройти весь курс обучения и уже потом обратиться к «Да сюэ».

«Да сюэ» очень ёмкий текст. Взятый отдельно он является лишь звеном текстового и идейного мироздания конфуцианства. Его короткие определения имеют под собой и глубину мыслительного опыта, и широкий выход в текстовое поле окружающих конфуцианских трактатов. Архитектоника самого «Да сюэ» представляет собой статико-динамическую объёмную структуру, на отрезки которой нанизаны перетекающие друг в друга категории. Для древнекитайских учителей их связи и смысловая полнота понятны, а для учеников — это сутра с нитями и узлами памяти. Поэтому «Да сюэ», образно говоря, можно назвать методическим пособием и представлением по предмету «Великого учения» для человечества китайской Поднебесной «от Сына Неба и до простолюдина».

Делая шаг в конфуцианскую философию по «Да сюэ», мы возьмём прежде всего реставрационную структуру *дао* и произведём посильную на этом шаге дешифровку (объяснение) доступных категорий.

### Дао «Великого учения»

Текст: «*Дао* „Великого учения“ состоит в уразумении (высветлении) просветлённого [духом] *дэ*, в породнении с народом, в устоянии на совершенном [срединном] добре».



Здесь названы три инстанции:

明明德 (míng míng dé/мин мин дэ) – дословно просветление (высветление) светлого дэ. Категория 明 относится к рационалистической сфере и в онтологии означает светоносную сущность разума (в этом мы убедились и на примере даосизма: «...Судьбу возвращения называю постоянством, знание постоянства называю просветленностью»; «Знание созвучия называю постоянством, знание постоянства называю просветлённостью» [Дао дэ цзин. §16; 55]). Допустимо предположить, что и в конфуцианстве просветлённости предлежит постоянство, и просветлённость, как качество разума и познавательная функция, по сути есть рационализированная форма постоянства.

Сочетание 明德 возможно есть познавательная аллюзия «И цзина» (комментарий «Сицы чжуань») из процедуры творения первопредком Бао Си системы восьми триграмм:

В древности Бао Си царствовал в Поднебесной. Смотрел вверх – созерцал образы на Небе. Смотрел вниз – созерцал образцы на Земле. Созерцал узоры птиц, зверей и всего того, что растёт на земле. Близкое (сходное) брал с себя, далёкое (отличное) брал с вещей. С этого начал создавать восемь триграмм, чтобы проникнуть в просветляемое духом дэ, чтобы классифицировать свойства мириад вещей [Сицы чжуань. Б, 2].

Во фразе «...проникнуть в просветляемое/просветлённое духом дэ» – 以通神明之德 понятие 通 (tōng/тун – досконально понимать, знать) является гносеологическим синонимом понятия 明. Поэтому допускаем, что в дао «Великого учения» «светлое дэ» (明德) есть «просветлённое духом дэ» (神明之德), где дух есть световая субстанция, делающая вещи видимыми в свете разума.

Цели Бао Си совершенно понятны: скопировать небесно-земные образы и образцы, ввести меру сходства и различия по противоположности сторон человеческого и природного качеств, воссоздать в миниатюре энергийное око архетипа

*дао* (двойное кольцо восьми-и-восьми триграмм), посредством этого ока уразуметь просветлённое духом *дэ*, триграммным калейдоскопом *дэ* разобрать скопление освещённых духом вещи и классифицировать их по свойствам. В данном случае *дэ* – это определитель свойств вещей. *Дэ* и свойства (情 *qíng*/цин) даже текстуально в «Сицы чжуани» стоят параллельно в однотипных фразах:

以通神明之德  
以類萬物之情

Можно предположить, что и в *дао* «Великого учения» *дэ* – это критерий дифференциации вещей по родам.

В трёхуровневой космологической проекции (Небо – Центр – Земля) «уразумение (высветление) просветленного [духом] *дэ*» по своему рационалистическому характеру занимает верхний (небесный) уровень. Здесь господствует и работает структурный принцип разумного упорядочивания, сконцентрированный в Небесной судьбе/велении (天命 *tiān mìng*/тянь мин).

Вторая инстанция *дао* «Великого учения» – «породнение с народом» (親民 *qīn mǐn*/цин мин) занимает нижний космологический уровень, так как по устройству природного и социального космоса народ находится внизу, на земле. В стратегии управления Поднебесной «породнение с народом» необходимо. Оно обеспечивает сохранение семейного устройства Поднебесной во всех её родовых, клановых и социальных звеньях. Раньше, как повествует трактат «Ли цзи», в глубокой древности, Поднебесная «шла по Великому пути-дао», «Поднебесная принадлежала всем» и находилась в состоянии «великого единения» (*да тун*). Затем «Великий путь-дао сокрылся во мраке», Поднебесная распалась на отдельные семьи («стала принадлежностью семей») и перешла к построению общества малого благоденствия (*сяокан*) на основе духовного архетипа пяти постоянств (五常 *wǔ cháng*/у чан) [Ли цзи. Т. 2. С. 1414].

Именно в семье складываются отношения почитания родителей и старших братьев (вне рода – почитания старших, 孝悌 xiào tì/сяо ти), из которых (отношений) рождается а) архетипическое качество человеколюбия (仁 rén/жэнь), делающее предчеловека Человеком (仁者人也. Чжун юн. §20); б) рождается конфуцианское *дао* [Лунь юй. I, 2].

Таким образом, «породнение с народом» цементирует семейные блоки Поднебесной, внутренне скрепляет их снизу (младшие поколения) доверху (старшие поколения) первородными отношениями почитания высших и любовью к низшим, очеловечивает всех и каждого и конституирует всё это в конфуцианском *дао*.

Кроме того, «породнение с народом» духовно поднимает народ с нижнего (земного) уровня зла и устремляет его к среднему уровню равновесия добра и зла, где функционирует духовный архетип пяти-и-пяти постоянств (五常 wǔcháng/учан). Равновесие составляет гармонию (和 hé/хэ). Она выступает под общей сущностью и наименованием добра (善 shàn/шань). Добро включается в социокосмическую генерацию *дао* (по «Сицы чжуани» А, 5: *инь-ян* = *дао*, *дао* трансформируется в добро, а добро – в человеческую природу) и соединяет верхнюю (небесную) судьбу (命 mìng/мин) и нижнюю (земную) человеческую природу (性 xìng/син). Тем самым „породнение с народом» участвует в решении основного вопроса конфуцианства: нахождение принципа (理 lǐ/ли) соединения судьбы и природы.

Третья инстанция *дао* – «устояние на совершенном [средином] добре» расположена на среднем (центральном) космологическом уровне, это душевная инстанция. Она конкретизирует то, что только что сказано о «породнении с народом».

По аналогии с «Сицы чжуанью» можно сказать, что и в *дао* «Великого учения» «добро» располагается в центре между «просветлённым (духом) дэ» и «породнением с народом». Здесь требуется только душевно «устоять» и «стоять» между рациональным верхом и физическим низом и выдерживать равновесие, чтобы все содержалось в гармонии.

Таким образом, *дао* «Великого учения» представляет собой триаду — идеально-душевно-материальную ось мироздания Поднебесной. Каждая инстанция обладает генетической потенцией репродукции *дао* в различных формах в зависимости от социальных сфер и координат: добро в сфере семьи, государства, в политической и нравственной областях и т.д.

### Архетипическое кольцо душевного состояния

Знание «устояния на совершенном [срединном] добре» раскрывает эмоциональное и функциональное состояние субъекта в пяти элементах (приведены ниже), связанных по кругу. Тем самым космологическая триада в средней инстанции добра посредством рационалистического действия (познания) дополняется структурной пятерницей:

За знанием устояния на совершенном добре следует обладание утверждённостью,  
за утверждённостью открывается способность к успокоению,  
за успокоением открывается способность к умиротворению,  
за умиротворением открывается способность к размышлению,  
за размышлением открывается способность к обретению  
[устояния на совершенном добре].

«Устояние» совершает архетипический пятишаговый круг и возвращается к самому себе в рационалистически конкретизированной (развёрнутой в пятернице) форме.

### Структурная упорядоченность содержимого Поднебесной

Далее вопрос встаёт о структурной упорядоченности «вещей» и «дел», то есть того, что наполняет Поднебесную. Сюда вводится структурная диада, имеющая прообразом мировую диаду верха и низа (вертикаль), левого и правого / переднего и заднего

(горизонталь). Структурная диада «Великого учения» тоже укладывается по вертикали и горизонтали. Рационализация диадической упорядоченности явлений поднебесной выводит к *дао* «Великого учения»:

Вещи имеют корень и верхушку, дея имеют конец и начало.

Знание того, что следует раньше и что позже, приближает к *дао*.

### Структурная упорядоченность человеческого субъекта

Структурная диада раньше-позже (сначала-потом, прежде-затем) в конце концов проецируется на персону управления Поднебесной. Сюда включается архетипическое число восьми элементов. В одну сторону они связываются отношением «прежде», в обратную сторону – отношением «потом». Получается поступательно-возвратная связь, можно сказать встречная пульсация. Вся структура подкрепляется авторитетом древности.

#### Прямая связь отношений «прежде»:

В древности

желавшие высветить просветленное [духом] *дэ* в Поднебесной прежде упорядочивали свое государство,

желавшие упорядочить свое государство прежде отлаживали семейные отношения,

желавшие отладить семейные отношения прежде совершенствовали себя,

желавшие достичь личного совершенства прежде выправляли свое сердце,

желавшие выправить свое сердце прежде очищали искренностью свои помыслы,

желавшие очистить искренностью свои помыслы прежде совершенствовали свои знания;

совершенство знаний состоит в постижении вещей (в правильной классификации вещей).

Обратная связь отношений «потом» (по форме: осуществится *это*,  
потом *то*):

За постижением вещей следует совершенство знаний,  
за совершенством знаний следует искренность помыслов,  
за искренностью помыслов следует выправленность сердца,  
за выправленностью сердца следует совершенствование себя,  
за совершенствованием себя следует отлаживание семейных отношений,  
за отлаживанием семейных отношений следует упорядоченность  
государства,  
за упорядоченностью государства следует умиротворённость Поднебесной.

## РЕЗЮМЕ «ВЕЛИКОГО УЧЕНИЯ»

Сказанное относительно субъекта управления Поднебесной реализует идею совершенствования каждого человека на занимаемом им посту, будь он «в верхах» или «в низах» общества, иначе не избежать социальной катастрофы:

От Сына Неба и до простолюдина, для всех и каждого совершенствование себя есть корень. Не может быть, чтобы корень был перепутан, а верхушка была в порядке. И ещё не бывало такого, чтобы изобилующее было истощаемым, а истощаемое изобилующим [Да сюэ (Великое учение) // Сы шу у цзин (Четыре книги и Пять канонов). Т. 1. Тяньцзинь, 1990. С. 1].

Итак, *дао* «Великого учения» дифференцируется, сохраняя себя в каждом сегменте. На первом шаге *дао* выстраивается в стволую ось, состоящую из трёх космологических инстанций. Затем из средней, душевной инстанции выбрасывается замыкающаяся в кольцо пятиэлементная ветвь. Это кольцо эмоционального и познавательного настроения субъекта. Далее верхняя инстанция света-разума прорастает восьмиэлементной ветвью – кольцом с прямой и обратной связью элементов, то есть прорастет бинарным восьмиэлементным кольцом. Это кольцо разумного управления Поднебесной. Третья, нижняя инстанция – «народ», остаётся питательным для вышестоящих инстанций основанием.

Вещам и делам Поднебесной задаётся векторная направленность физической (вещам), процессуальной и хронологической (делам) ориентации: вещам – от низа/корня к вершине, делам – от начала и до конца.

В целом, *дао* «Великого учения» – это развёрнутая архетипическая модель совершенствования человека Поднебесной в

конфуцианском варианте. Реставрационный характер «Великого учения», ориентация на гармонизацию отношений человека к самому себе, обществу и государству придаёт философский статус этому учению.



# ЛЕКЦИЯ 2.

## «ЧЖУН ЮН» – «СЛЕДОВАНИЕ СЕРЕДИНЕ»



Цзы Сы  
(ок. 483 – 402 до н. э.)  
Внук Конфуция, предполагаемый автор трактата «Чжун юн»

## ПЛАН ЛЕКЦИИ

|   |    |
|---|----|
| <b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....   | 23 |
| Наименование трактата .....   | 23 |
| Автор и история текста «Чжун юн» .....  | 24 |
| «Чжун юн» как самостоятельный канон .....   | 25 |
| <b>§1. УЧЕНИЕ О СЕРЕДИНЕ В ДРЕВНЕКИТАЙСКОЙ<br/>    ФИЛОСОФИИ</b> .....                  | 27 |
| Что суть пять звезд! .....  | 35 |
| <b>§2. ДВЕ КОСМОГОНИИ – ДВА ТИПА ЦИВИЛИЗАЦИЙ:<br/>    КОНФУЦИАНСКАЯ И ДАОСКАЯ</b> ..... | 42 |
| Код конфуцианского космоса и цивилизации .....  | 42 |
| Код даосского космоса и цивилизации .....   | 46 |
| <b>§3. РАЗВЕРТЫВАНИЕ АРХЕТИПА СЕРЕДИНЫ</b> .....  | 49 |
| Архетип <i>у чан</i> в стратегии управления Поднебесной .....                           | 49 |
| Структурная нормализация Поднебесной<br>по архетипической матрице 1-3-5-9 .....         | 51 |
| Третий слой конфуцианского космоса .....  | 55 |
| Встраивание Человека в космологическую триаду .....                                     | 57 |
| <b>§4. ТИПОЛОГИЯ СУБЪЕКТОВ ПОДНЕБЕСНОЙ</b> .....  | 61 |
| Совершенномудрый человек .....  | 61 |
| Благородный муж, умники<br>и маленькие (ничтожные) люди .....                           | 65 |
| Первопредки и правители Поднебесной .....   | 69 |
| Конфуций и ученики .....  | 71 |
| Души и духи .....   | 72 |
| <b>§5. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ</b> .....   | 74 |
| <b>§6. АВТОРИТЕТ «ШИ ЦЗИНА»</b> .....   | 76 |

## ВВЕДЕНИЕ

### Наименование трактата

В отечественной китаеведческой литературе трактат «Чжун юн» (中庸 zhōng yōng/чжун юн) встречается под несколькими наименованиями: «Учение о середине», «Середина и постоянство», «Срединное-обыкновенное», «Срединное и неизменное», «Центр истины и её бытие», «О центре и действии», «Учение о точке и действии» и др. Многообразии переводов названия памятника проистекает из различного понимания термина 庸 yōng/юн. В тексте «Чжун юна» его объяснение не даётся. Вероятно, трактовка 庸 в значениях «неизменного» и «постоянного» (и близких к ним значениям) восходит к знаменитому неоконфуцианцу Чжу Си (1130–1200). Во вступительном комментарии к «Чжун юну» он говорит:

「不偏之謂中，不易之謂庸。中者，天下之正道，庸者，天下之定理。」

Неуклонное это и есть *чжун*-срединное, неизменное это и есть *юн*-постоянное. Срединное – это прямое *дао* Поднебесной, постоянное – это непреложный закон Поднебесной.

Отсюда и переводится «Чжун юн» как «Срединное и постоянное» (потому как неизменное) с прибавлением понятийного содержания *дао* и *непреложного закона*. При такой синонимичности наименование «Чжун юн» может переводиться как «Дао и закон». Подстрочный комментарий даёт иероглифу 庸 значения *использования, действия, функции*, а также того, что *принимается к руководству, чему следует внимать*.

Предлагаемый здесь вариант перевода названия «Чжун юн» как «Следование середине» обусловлен авторским пониманием текста и значениями входящих в него иероглифов: 中 zhōng/чжун — *середина*, 庸 yōng/юн — (гл.) *использовать*, (сущ.) *применение, подвиг, тяготы, стена, большой колокол*.

«Следование середине» — это ещё один авторский вариант названия памятника на русском языке. В будущих синологических исследованиях эти варианты, вероятно, будут умножаться. Однако ни существующие различия переводов термина 庸 юн и всего названия «Чжун юн», ни последующие принципиально не могут влиять на выбор методов исследования памятника и критериев его мировоззренческой оценки. Понимание «Чжун юна» зависит не от названия, а от того, по какой методологии и с какими идеями работает исследователь, какие выводы при этом он делает. Можно сказать, что вообще название произведения вторично относительно его содержания и, как правило, даётся после его написания и часто даже не самим автором.

### Автор и история текста «Чжун юн»

Автором текста «Чжун юн» традиция считает внука Конфуция (551 — 479 до н. э.) Кун Цзи, известного под официальным прозвищем Цзы Сы (ок. 483 — 402 до н. э.), который унаследовал учение своего деда от Цзэн-цзы (505 — ок. 436 до н. э.) — одного из способнейших учеников Великого Учителя. Первоначально «Чжун юн» входил в состав конфуцианского трактата «Ли цзи» («Записи ритуалов»), написанного несколькими авторами в период с IV по I вв. до н. э. Приблизительно с I в. «Чжун юн» фигурирует в среде философской литературы как самостоятельное произведение. Во время правления династии Сун (960 — 1279) тексты «Чжун юн», «Лунь юй» («Беседы и суждения»), «Мэн-цзы» («[Книга] философа Мэн [Кэ]») и «Да сюэ» («Великое учение») были сведены в канонический сборник «Сы шу» («Четыре книги» — «Четверокнижие») и затем объединены с созданным при династии Западная Хань (140 — 87 до н. э.) сводом «У цзин» («Пять канонов» — «Пятиканоние») в

литературно-философский корпус «Сы шу У цзин» («Четыре книги [и] Пять канонов» – «Четверокнижие [и] «Пятиканоние») [подробнее см.: В.Б. Югай. «Чжун юн»: текст в традиции // Конфуцианский трактат «Чжун юн». Переводы и исследования. Сост. А.Е. Лукьянов. М., Вост. лит., 2003. С. 179–185].

### «Чжун юн» как самостоятельный канон

«Чжун юн» не случайно выделен из «Ли цзи» в разряд самостоятельных канонов. Он конкретизирует, дополняет и развивает положения «Лунь юя». В целом эти дополнения можно свести к следующему.

Во-первых, «Чжун юн» воспроизводит отсутствующую в других источниках картину конфуцианской космогонии. Она играет двоякую роль:

- а) космогония закладывает тип конфуцианской цивилизации;
- б) посредством космогонии конфуцианство закрепляет исходные идеи в мироздании культуры *дао* и приобретает статус философского учения.

Во-вторых, «Чжун юн» даёт определение природы человека, о чём по свидетельству учеников умалчивал Конфуций [Лунь юй. V, 13].

В-третьих, «Чжун юн» раскрывает космогонические и нравственные функции духа и души, что оставлено за предметными рамками «Лунь юя».

В-четвертых, «Чжун юн» глубже отражает нравственную генетику духовного качества человеколюбия: в «Лунь юе» человеколюбие определяется через почитание родителей и старших братьев [Лунь юй. I, 2], в «Чжун юне» человеколюбие определяется через созидание человеком себя в опоре на космогоническую искренность [§25] (здесь и далее при сносках на «Чжун юн» в угловых скобках указывается только номер параграфа).

В-пятых, «Чжун юн» конкретизирует данное в «Лунь юе» определение философии – 好学 *hàoxué*/хао сюэ [Лунь юй. XVII, 8; XIX, 5] и прямо указывает на его эпистемологическое содержание [§20].

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, то есть рационализации. «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».

Трактат «Чжун юн» переведен на несколько европейских языков. На русском имеются переводы, сохранившиеся в рукописном наследии основоположников отечественного китаеведения — Я. Волкова, Н.Я. Бичурина (1777 — 1853), Д.П. Сивиллова (1798 — 1871), и четыре опубликованные переводы. Первый выполнен А.Л. Леонтьевым («Джун юн, то есть закон непреложный». СПб., 1784), второй — Д.П. Конисси (Середина и постоянство. Перевод с китайского Д. Конисси // Вопросы философии и психологии, 1895, кн.4), третий — В.Г. Буровым («Учение о середине» // Древнекитайская философия. Т.2. М., 1973), четвёртый — В.Б. Югай (Югай В.Б. «Чжун юн»: текст в традиции // Конфуцианский трактат «Чжун юн». Переводы и исследования. Сост. А.Е. Лукьянов. М., Вост. лит., 2003).

За последние 200 лет развития отечественного китаеведения «Чжун юн» несколько раз включался в предметное поле филологической и литературоведческой работы (философские классики — *цзинь* полагались «в основу китайского литературного комплекса старинного стиля, действовавшего вплоть до начала XX в.» [Алексеев В.М. Китайская литература. М., 1978. С. 31]). Однако «Чжун юн» не был предметом специального историко-философского анализа. Посильно это делается в лекционном материале, предлагается авторский перевод «Чжун юна», что обусловлено новыми запросами историко-философской науки в исследовании генезиса и развития китайской философии.

## §1. УЧЕНИЕ О СЕРЕДИНЕ В ДРЕВНЕКИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

«Чжун юн» уникален по своему названию: в литературном корпусе древнекитайской философской классики нет больше ни одного памятника, в название которого входило бы понятие *середины* (中 zhōng/чжун). Как следствие возникают вопросы: уникально ли передаваемое «Чжун юном» учение о середине, или это сочетание категорий *следования середине* выражает общую закономерность формирования философского самосознания?

Содержание древних философских канонов показывает, что все первые философские учения строятся по статико-динамической системе космогонии-космологии. Это не прихоть, не мода и не изобретение философов, а способ идейного бытия философии, воспроизводящего её пульс и жизнь. Данная система наследуется из предфилософии и фигурирует в философском мировоззрении в двух видах.

*Первая – метафизическая система*, представляет собой хаосокосмический пульсар: хаос воплощается в космос – космос воплощается в хаос. Пульсар не имеет пространственных (предел, граница) и хронологических (раньше, позже) характеристик и потому встречная трансформация хаос↔космос осуществляется спонтанно как внепространственный и вневременной акт. Он закладывает архетип диалектического мышления и соответствующего философского языка: тождества и нетождества противоположностей в бессловесной звукоречи и в первом словесном философском суждении.

Представим такую картину. Некий без рода и племени субъект крайней периферии социального сброда индивидов, называющих себя людьми, одарённый гениальной дураковатостью, перешёттывающийся в бреду со своим Пращуром – хаосом-космосом,

однажды бездумно бродяжничая, ступает на *ничто*, проваливается в бездонный колодец спирально выющегося вселенского корня *инь-ян* и претерпевает палингенезис — он уподобляется Человеческому первенцу, младенцу. Далее всё хорошо нам знакомо по даоскому палингенезису [Дао дэ цзин. §16; 20]. Младенец, попадая в колыбель вселенского лона (называемого затем *дао*), *философствует* на манер пляски энергий *инь-ян* посредством ритмичной членораздельной, но бессловесной речи (песни младенца) [Дао дэ цзин. §55]. В неё вливается гармония хаоса-космоса (таков оказывается первый звук гармонии, мы его слышим в лепете новорождённых младенцев, но ничего не понимаем). Речь сопровождается физической имитацией — танцем младенца, его произвольными движениями в колыбели. Обладая двуполостью, младенец концентрирует в себе энергийно-семенную способность рождения и умение (мощь) управлять посредством своего сердца мировым потоком энергии.

### Пример из даосизма

#### «Дао дэ цзин»

Вначале показаны:

- возвращение взрослого субъекта в новорождённого, то есть осуществление палингенезиса;
- двуполость новорождённого, совмещение мужского и женского начал;
- обладание младенцем энергийным семенем, несущим порождающую способность;
- бессловесная речь младенца, бессловесное выражение гармонии.

Таящий в себе полноту *дэ* подобен новорождённому...

Не знает союза самца и самки, но всё творит —

это совершенство семени-энергии.

Весь день голосит, но не хрипнет —

это совершенство созвучия (гармонии).



Далее включается рационалистическая деятельность философа; показаны:

- первая рационализация – рационализация бессловесной речи «созвучия/гармонии», рационалистический перевод «гармонии» в универсалию «постоянства»;
- вторая рационализация, рационализация универсалии «постоянства», вывод её в «свет разума», дальнейшее рационалистическое высветление всей архетипической системы категорий;
- проявление философской способности управлять посредством душевного разума/сердца потоком вселенской энергии-ци.

Знание созвучия называю постоянством.

Знание постоянства называю просветлённостью...

Управление посредством сердца (душевного разума) энергией-ци называю могуществом [Дао дэ цзин. §55].

Далее показаны:

- владение даоским философом бессловесной речью;
- способ философской деятельности и философского образа жизни – недеяние.)

...Совершенномудрый человек

правит службу недеяния, ведёт учение без слов [Дао дэ цзин. §2].

Поскольку даоский субъект – это *природное* (自然 *zì rán*/цзы жань) существо, то здесь закладываются метафизические основы философии *естества*.

### Пример из конфуцианства

В конфуцианстве наблюдается аналогичная картина, только в роли младенца выступает *цзюньцзы* – сын правителя, благородный муж. Он тоже проваливается в «чёрную дыру» вселенского лона и пробуждает в нём «середину» и «гармонию», которые

вызывают рождение небесно-земного космоса (ниже в лекции специально рассматривается эта космогония [§1]).

Поскольку *цзюньцзы* — социальный субъект, то здесь закладываются метафизические основы *социальной философии*.

Так зачинаются космологические и космогонические построения философии: каково семя, такова и философия.

Вторая система космогонии-космологии — физическая система (терминологически в противовес метафизической). Это та же метафизическая система, только положенная на основание исторического времени и пространства:

- хаос и космос разделяются, между ними помещается генезисный промежуток;
- определяется статус первородности хаоса: хаос первичен (первоначало), космос вторичен (производная от хаоса величина);
- осуществляется персонификация хаоса;
- устанавливается генетическая направленность — от хаоса к космосу:
- задаются методы перехода хаоса в космос:
  - а) хаос перерождается в космос,
  - б) хаос порождает космос;
- намечаются субъекты перехода — медиум, способствующий спонтанному преобразованию хаоса в космос, это историзированный полумифический полуисторический субъект, осуществляющий план Пращура истории;
- бессловесная звукоречь метафизики озвучивается в философских категориях, словесные оболочки которых извлекаются из обычного языка.

### Пример из даосизма

«Дао дэ цзин»

Показывается:

- безмолвный органический, живой хаос;

- хаос статичен — один стоит и не изменяется, динамичен — в себе вращается;
- хаос персонифицируется согласно даоской истории, начинающейся от мифического, материнского начала;
- безмолвный хаос озвучивается и маркируется извне словами и письменными знаками обыденного языка, наполняемыми смыслами философских универсалий; в универсалии закладывается сущность генезиса (уход, удаление) и палингенезиса (возвращение).

Есть нечто хаос образующее, прежде Неба и Земли живущее.

Безмолвное! Тихое!

Одиноко пребывает, не изменяется, круговращается без усталости.

Можно считать его Матерью Поднебесной.

Я не знаю его имени.

Подбираю для него письменный знак (иероглиф) — называю Дао.

Подбираю для него имя — называю Великим.

Великое называю уходящим,

уходящее называю удаляющимся,

удаляющееся называю возвращающимся [Дао дэ цзин. §25].

### Пример из конфуцианства (трактат «Шу цзин»)

Показывается:

- политическое легендирование истории (переписывание истории);
- демифологизация хаоса и персонификация хаоса в историческом событии мирового потопа;
- обвинение даосизма в разрушении этических норм, основанных на архетипе *у син*;
- историческая замена даоского субъекта на конфуцианский субъект — Гуня на Юя, движение истории осуществляется по новой цивилизационной траектории;
- санкция Неба на усмирение потопа и плановое обустройство земли;
- воссоздание нравственных устоев.

«Тринадцатый год правления У-вана. Ван спрашивал совета у Цзи-цзы. Ведя речь, ван сказал тогда: „Увы, Цзи-цзы, Небо втайне печется о том, чтобы жизнь людей внизу протекала во взаимном согласии, а мы не знаем той основы, на которой оно установило порядок этических норм и принципов“.

Взяв слово, Цзи-цзы ответил: „Я слышал, что в древности Гунь оградил воды потопа и смешал порядок [элементов] у син. Первопредок тогда разгневался и не пожаловал [Гуню] ‘Великий образец [обуздания потопа/хаоса] в девяти разделах’, что и привело к разрушению этических норм и принципов. Гунь был казнен. После него Юй вступил [в борьбу с потопом] и преуспел. И тогда Небо даровало Юю ‘Великий образец [обуздания потопа/хаоса] в девяти разделах’, что и привело к упорядочению этических норм и принципов“» [Шу цзин (Канон истории) // Шисань цзин чжу шу (Тринадцать канонов с комментариями и пояснениями к комментариям). Т. 1. Пекин, 1983. С. 187].

В зависимости от полагаемого первоначала (Пустота, Хаос, Великая Перемена, Великий Предел, Беспредельное, Великое Единое, Великая Пустота и т.д.), способов и мотивов деления первоначала, связи первоединого и его частей насчитывается несколько видов космогоний. Однако при всей их многочисленности в действительности оказывается, что философские учения варьируют одну и ту же модель, основанную на одном и том же структурно-функциональном архетипе.

В предыдущих лекциях уже подробно рассматривались динамико-статические механизмы пульсации космоса-хаоса и творения космоса и хаоса:

- в центробежном движении энергий *инь-ян* космос *постоянно* рождается (воплощается), хаос *постоянно* умирает;
- в центростремительном движении космос *постоянно* умирает (развоплощается), хаос *постоянно* рождается.

Космос и хаос одновременно находятся в двух измерениях — рождения и умирания, чем и обеспечивается их вечное равновесие и существование в единстве хаоса-космоса. Пульсирующее

ядро хаоса неизменно пусто, как пуст и весь объём хаоса космоса. Об объёме здесь можно говорить лишь условно, поскольку он не имеет ни внутренних, ни внешних пределов и границ и, следовательно, и центр его расположен везде и нигде. Центр и форма объёма обозначаются лишь тогда, когда в хаос-космос «проваливается» человеческий зародыш.

Философский хаос-космос, положенный на историческую пространственно-временную основу, намечает точку отсчёта исторического времени – ретроспективу палингенезиса и перспективу генезиса.

Центр самого хаоса-космоса обозначается и заполняется семенем (зародышем 子 zǐ/цзы). Конфуцианство помещают сюда *цзюньцзы* (сына правителя). Он ступает на генезисный путь, его цель – построение общества *датун* (великого единения) в исторической перспективе через промежуточный тип общества *сяокан* (малого благоденствия). В соответствии с этим *цзюньцзы*, как исходный тип конфуцианского субъекта, развивается в конфуцианского совершенномудрого человека (и превратится в него «пусть даже через сто поколений»).

Даосизм помещает в центр своего младенца – *лаоцзы* (сына старика). Он ступает на палингенезисный путь, его цель – достижение через промежуточный тип общества *увэй* (недеяния) общества *цзыжань* (естества). В соответствии с этим *лаоцзы* эволюционирует в совершенномудрого человека с характеристикой младенца, вступающего в «великое единение вещей» (Ле-цзы: «Кто обрел гармонию, находится в великом единении с вещами»; Чжуан-цзы: «Душой и телом слит (в гармонии) с великим единым... и не имеет ничего личностного»).

*Цзюньцзы* и *лаоцзы* – прообразы философов. Поскольку самосознание философа работает в ключе энергийных импульсов середины, то в создаваемых учениях все физические, духовные и мыслительные конструкции фокусируются на середине и выстраиваются в генезисно-палингенезисную (рождение – умирание, воплощение – развоплощение, движение туда – движение

обратно) диалектическую спираль. Поэтому учение о *середине*, можно сказать, органически присуще китайской философии. Какую бы область её мы ни взяли, везде в качестве системообразующего ядра фигурирует середина либо в прямом категориальном обозначении, либо в содержательном и формальном описании философских построений.

Впервые середина (вспомним пройденный материал в Части I) в качестве составляющей архетипа *у син* встречается в предфилософии, которая запечатлена в памятниках «Шань хай цзин» («Канон гор и морей») и «Хуайнань-цзы» («Философы из Хуайнани»). Сочетание 山海 (*shān hǎi/шань хай*) в названии первого из них означает «горы и моря» или «горы и воды». Гора и вода — это ландшафтный слепок архетипа *у син*: в нём гора (с пятью витками террас) символизирует вертикальное мужское (*янское*) начало, вода (из пяти цветных рек) — горизонтальное женское (*иньское*) начало. В ритмичном сопряжении они порождают все сущее, наполняя его телесным, духовным и мыслительным составом (в «Шань хай цзине» рождение представлено «обитанием» мифологических существ в ареале тех или иных гор и вод, а телесное, духовное и мыслительное качества — внешним видом и творческими возможностями этих существ).

Сам текст «Шань хай цзина» тоже полностью построен по архетипу *у син* и насчитывает четыре витка. Первый виток «Гор» состоит из пяти звеньев, он начинается в Восточной стороне и заканчивается в Центре. Другие три витка — «Заморья», «Внутриморья» и «Великих Пустынь» состоят из четырех звеньев, они начинаются в Южной стороне и заканчиваются в Восточной стороне. Возможно, что виток «Внутриморья» центрируется отдельно стоящим и завершающим трактат звеном «[Центрального] Внутриморья». В «Шань хай цзине» *середина* обозначена территорией «Центральных гор».

Трактат «Хуайнань-цзы», мировоззренчески связанный с «Шань хай цзином», изображает космическое устройство в виде пяти движущихся планет, повторяющих систему архетипа *у син*. Это планеты-духи — Суй (Юпитер), Инхо (Марс), Чжэнь (Сатурн), Тайбо (Венера), Чэнь (Меркурий). Своим движением вокруг центра

(середины) и через центр они сплетают спираль светоносного *духовного* ядра космоса, которая хронологически и пространственно ритмизована, расцветена пятью цветами и озвучена пятью музыкальными звуками. Каждая из планет несёт на себе женско-мужскую пару небесного и земного первопредка-бога, а в них – телесное и идеальное, зооморфное и антропоморфное качества Земли и Неба [Хуайнань-цзы (Философы из Хуайнани) // Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Т. 7. Шанхай, 1986. С. 37].

### Что суть пять звезд!

Юг – Огонь.

Его Первопредок Яньди.  
Его помощница – Чжумин,  
держит в руке весы и  
управляет Летом.  
Его дух – Инхо-звезда (Марс).  
Его зверь – Красная Птица.  
Его звук – чжи.  
Его дни – бин, дин.

Восток – Дерево.

Его Первопредок – Тайхао.  
Его помощница – Гоуман,  
держит в руке циркуль и  
управляет Весной.  
Его дух – Суй-звезда (Юпитер).  
Его зверь – Синий Дракон.  
Его звук – цзяо.  
Его дни – цзя, и.

Центр – Земля.

Его Первопредок – Хуанди.  
Его помощница – Хоуту,  
держит в руке отвес и управляет  
четырьмя сторонами света.  
Его дух – Чжэнь-звезда (Сатурн).  
Его зверь – Желтый Дракон.  
Его звук – гун.  
Его дни – моу, цзи.

Запад – Металл.

Его Первопредок – Шаохао.  
Его помощница – Жушоу,  
держит в руке угольник  
и управляет Осенью.  
Его дух – Тайбо-звезда (Венера).  
Его зверь – Белый Тигр.  
Его звук – шан.  
Его дни – гэн, синь.

Север – Вода.

Его Первопредок – Чжуаньсюй.  
Его помощница – Сюаньмин,  
держит в руке гирию и  
управляет Зимой.  
Его дух – Чэнь-звезда (Меркурий).  
Его зверь – Сюань.  
Его звук – юй.  
Его дни – жэнь, гуй.

Можно предполагать, что от Первопредков названных планет исходят генеалогии, которые спиральными лентами ложатся на поверхности Неба и Земли, вырастают в их ландшафт и порождают родовые сообщества.

Таким образом, захватывая дофилософский тип мировоззрения, «Шань хай цзин» и «Хуайнань-цзы» воспроизводят предфилософское (его можно назвать и ранним философским) учение о космосе и его середине.

Космологический статус середины отпечатался в ключевой категории геополитической и этно-национальной самоидентификации китайцев – в названии страны. Издревле китайская страна называется Чжунго – Срединное государство/страна (первоначально совокупность срединных царств в окружении некитайских сообществ). Это запечатлел древнейший поэтический памятник «Ши цзин» («Канон поэзии»), вошедший в состав конфуцианского свода «У цзин» (ниже приводятся две строфы песни «Минь лао» – «Народ страждет» {III, II, 9}, обращённой к одному их ближайших сановников вана).

Народ измотан, про покой забыл,  
 Пора бы дух ему перевести,  
 Так будь же добр и будь же мил  
 Прибавь Стране Срединной сил,  
 Чтоб не была людская скорбь в чести.  
 Сумей распутников, лжецов изобличить,  
 Чтоб негодяев и злодеев упредить.  
 Смири законами насильников, воров,  
 Не дай погибнуть прямоте в руках глупцов.  
 Хотя слуга ты, всё же замыслы серьёзны –  
 Твои дела и велики, и грандиозны!

Народ измотан, про покой забыл,  
 Пора бы людям передышку взять,  
 Так будь же добр и будь же мил  
 Прибавь Стране Срединной сил,



Чтоб царству от набегов устоять,  
Сумей распутников, лжецов изобличить,  
Чтоб лебезящих блюдолизов упредить.  
Смири законами насильников, воров,  
Не дай скривиться прямоте в руках глупцов.  
Тебя желает совершенным сделать Ван –  
Таким как яшма – следуй праведным словам!

*Перевод В.П. Абраменко*

Ещё один вариант учения о середине даёт «И цзин» («Канон перемен»), точнее, конфуцианские комментарии «Ши и» («Десять крыльев») на спиральные графические системы триграмм и гексаграмм. Учение «Ши и» создавалось в условиях, когда общество окончательно переходило к государственной форме управления и цивилизации.

С вступлением в цивилизацию принципиально изменилось место и самочувствие человека в космосе. Былое единство человека, природы и первопредка-бога разрушилось. Человек выпал из центра космологической триады Неба-Человека-Земли. Космос хронологически, пространственно, биологически и социально расслоился. Небесные роды первопредков, людей и вещей, символизируемые звездами и созвездиями, ушли в недостижимое будущее, земные – в прошлое, настоящее же зияло устрашающей пустотой, готовой породить всё что угодно.

В целях воссоздания космической гармонии нужно было закрыть зияющую брешь центра таким субъектом, который соединил бы в себе родовое естество и гражданскую цивилизацию. Этим занялись совершенномудрые люди – духовные наставники Поднебесной. Они настроились на пульсы естества и цивилизации, вычленили в узорах-*вэнь* Неба и узорах-*ли* Земли вертикальную и горизонтальную составляющие архетипа *у син* (но теперь уже без центрального элемента), перевели узоры этих составляющих в графические символы восьми *янских* и восьми *иньских* триграмм, задали им нужный ритм и хороводное

движение, сопрягли их и сплели 64-частную спираль гексаграмм.

В полученной системе последовательность гексаграмм, возглавляемая гексаграммой Цянь (Небо), воплотила отцовское *дао* космической области Неба, последовательность гексаграмм, возглавляемая гексаграммой Кунь (Земля), воплотила материнское *дао* космической области Земли. Человеку – их сыну было отведено место между Цянь (Небом) и Кунь (Землёй с тем, чтобы он перенял их ритмы и овладел принципами гармонизации Поднебесной:

По Переменам и Тексту обретают принцип-ли  
упорядоченности Поднебесной.  
Обретешь принцип-ли упорядоченности Поднебесной  
и с успехом утвердишься в центре неё [Сицы чжуань. А, 1].

Размещение в середине даёт возможность узреть вовне и прочесть, впитать в себя и рационально постичь *дао* и *дэ* в узорах плоскостей Неба и Земли. Поэтому культуру древнекитайской Поднебесной согласно «И цзину» можно назвать *культурой дао-дэ социоприродной середины*.

В «Дао дэ цзине», излагающем основы даоской философии, учение о середине не выделяется в какой-либо специальный раздел. Однако онтологически и гносеологически середина четко обозначена. Как и в «И цзине», она представляется в виде пульсирующей живым дыханием космической пустоты:

Небо и Земля не соотносятся через человеколюбие,  
и потому мириады вещей живут как трава и собаки.  
Совершенномудрые люди не соотносятся через человеколюбие,  
и потому все роды человеческие живут как трава и собаки.  
Пространство между Небом и Землей,  
не подобно ли оно кузнечному меху?  
[Оно] пусто и не складывается, а сжимается и выдыхает.  
[Однако] много слов – всё напраслина.  
[Поэтому] не лучше ли держаться середины [Дао дэ цзин. §5].

Середина, как мера равновесия, гармонии и порядка вместе с противоположащими относительно неё сторонами переднего и заднего, левого и правого, верхнего и нижнего задает мыслительную диалектическую парадигму всему дальнейшему даоскому философскому сознанию. Без этой кардинальной точки отсчета в изучении даосизма нельзя и шагу ступить. Без середины остаются непонятными диалектика единого и многого, стилистика философского суждения и вся объёмная космо-логическая модель небесного круга и земного квадрата с соединяющей их осью («Чжун-ан-цзы»). Без середины утрачивается путь телесного, духовного и идеально-мыслительного вхождения в *дао-дэ* и метафизическую самость человека.

Школа легистов (законников) разрабатывает свою концепцию власти с опорой на середину. В частности, это характерно для Хань Фэй-цзы (288–233 до н. э.). Он был крупнейшим теоретиком легизма, сумевшим обобщить и развить предшествующие доктрины Шан Яна (390 – 338 до н. э.) и Шэнь Бухая (385–337 до н. э.).

Основным объектом теоретизирования Хань Фэй-цзы избрал чиновничество, стоящее под властью сильного и мудрого правителя. О глубине, актуальности и весомости разработки Хань Фэй-цзы юридических норм говорит факт назначения его первым советником Цинь Шихуана – основателя первой централизованной империи Цинь (221 – 207 до н. э.). В область теоретического мировоззрения Хань Фэй-цзы вышел через даосизм и конфуцианство, позаимствовав у них системообразующие категории *дао-дэ* и *ли* (принцип). Тем самым Хань Фэй-цзы расширил диапазон значимости своих воззрений до общекультурных масштабов.

Как того и требует философская методология системного оформления идей и сращивания их с культурой *дао*, Хань Фэй-цзы встраивает свою концепцию власти в сферу космогонии *дао*. Он заимствует её системный строй из предшествующей философской традиции в неизменном виде и насыщает категориальные объёмы новым, политическим содержанием, отчего космогония *дао* превращается в генератор политических норм и законов. Хань Фэй-цзы использует все мыслительные потенции и формы

философской космогонии — миф, символ и понятие. Поэтому у него мы встречаем ту же систему категорий, что у Лао-цзы и Конфуция, только единое *дао* у него фигурирует не как натуралистический (в даосизме) и нравственный (в конфуцианстве) принципы, а как политический образец для просвещённого (просветлённого) монарха. При этом недеяние связано с таинственностью и отрешённостью правителя, географические координаты четырёх сторон света — с алгоритмом отправления политических служб, космические верх и низ — с социальной иерархией, трансцендентное *дао* воплощает политическое величие, а имманентное вещам *дэ* — выверку принципа-*ли*. В центре этой «космократической» сферы и утверждается срединный принцип высшей власти и сам властитель в роли мудрого политического вождя:

Властителю не надобно открыто выступать:

согласно положенью он вечно пребывает в недеянии.

В пределах четырёх сторон отлажен механизм служебных дел,  
а ключ к нему хранится в середине.

И если мудрый муж удержит этот ключ,  
то отовсюду к нему придут на беззаветное служенье.

Он с сердцем полного покоя будет ждать их,  
и каждый сам свою способность явит.

Страна уже подспудно копит силы,  
и *дао* из глубокой тьмы на свет выходит.

Уже поставлены министры — левый с правым,  
и за важнейшее ответ на них возложен.

Запретом строгим пресекая нарушенья и небрежность,  
[монарх] велит сей двоице вершить на пару,  
они же действуют, не зная передышки.

Вот это и зовётся тем, как надо поступать

согласно принципу (*ли*) на деле [Хань Фэй-цзы // Чжу цзы цзи чэн  
(Собрание сочинений всех философов). Т. 5. Шанхай, 1986. С. 30].

Изложение учений о середине можно было бы продолжить, но, вероятно, сказанного достаточно для иллюстрации того, что

учение о середине является неотъемлемой частью древнекитайской философской классики. Категория середины обеспечивает в сфере культуры *дао* связь философских школ, течений и направлений, ведёт к осознанию их единства и определению различия. Образно говоря, каждое из учений пытается удержать рукоять середины, вращающей спираль гармонии Поднебесной. И то из учений, которому это удаётся, рано или поздно устанавливает своё гражданское и политическое главенство. Теорию своего восхождения, утверждения и дальнейшего существования оно неизбежно строит на основе архетипа *дао* по типу пульсирующей космогонии. Примером тому и может служить конфуцианство.

## §2. ДВЕ КОСМОГОНИИ – ДВА ТИПА ЦИВИЛИЗАЦИЙ: КОНФУЦИАНСКАЯ И ДАОСКАЯ

### Код конфуцианского космоса и цивилизации

В китаеведческой литературе преобладает мнение об отсутствии космогоний в конфуцианском учении. И это объяснимо. В конфуцианстве интенсивно разрабатывается идея морфологического подобия космоса и человека, то есть идея формального и структурно-функционального изоморфизма макрокосма (природной Поднебесной) и микрокосмоса (человеческой Поднебесной). При утверждении собственного мировоззренческого статуса конфуцианство на передний план выдвигает не космогонию, а космологию, насыщенную морально-нравственным содержанием. Оно ищет и находит образцы нормативного постоянства в извечно повторяющихся природных (небесных) циклах. Космос здесь не имеет собственной истории, вернее её траектория замкнута в кольцо (спираль), в котором первостепенную роль играет не генезис, а структура. История, выходящая за пределы этого кольца, то есть в прямую линейную космогонию, не только безынтересна конфуцианству, но и опасна. В возврате к истокам бытия нравственное мышление деградирует, оно теряет нормативные скрепы и растворяется в стихии первозданного хаоса, а он несёт подсознательные для конфуцианской цивилизации архетипы естества и способен к творению какого угодно космоса. Стоит только конфуцианству допустить космогонию, оно тут же обречёт себя на внутреннюю оппозицию и идейный разлад, ибо, исходя из хаоса, всякий мыслитель сможет выстроить свою теорию морального закона *дао-дэ*. Поэтому конфуцианство избегает

космогонии как принципа и модели построения собственного учения.

Однако безначальность конфуцианского космоса чревата другой опасностью – допущением его мистического сотворения, что сводило бы на нет всю конфуцианскую учёность (儒學 *rú xié/жу сюэ*). Нужно было найти из этого выход, и конфуцианство решает космогоническую задачу по-своему.

Во-первых, конфуцианство, напомним ещё раз, отсекает допотопную мифологию (мифологию до мирового потопа): олицетворяет природные первоначала, именует их и переносит в историческое время и пространство. Рубеж – великий потоп Поднебесной. В идеологии конфуцианства победителем потопа объявлен первый великий конфуцианец – Юй. Он выразил сыновнюю почтительность (孝 *xiào/сяо*) Первопредку. По судьбоносному велению Первопредка Юй одолел стихию и *растелил новую Землю* согласно «Великому плану в девяти разделах». С Великого Юя конфуцианство открыло новую и теперь единственную эру конфуцианской цивилизации. По сюжету борьбы с потопом, интерпретированного и закреплённого в традиции высшим Советом Первопредков, возможность даоской эры была задавлена в истоках отвержением метода «запруд», приведшего к нарушению строя архетипа *у син*, и казнью Гуня, пытавшегося посредством даоского алгоритма архетипа *у син* пробудить первородные начала водного лона, окружённого Саморастущей Землёй.

Во-вторых, природный небесно-земной космос есть, и это очевидно, но если он есть, то, значит, когда-то и произошёл. О космогенезе говорит вся предшествующая мифология и сопредельные конфуцианству учения, прежде всего даосизм. Нелепо было бы просто-напросто отрицать космогоническую идею. Однако при неоспоримом наличии природного космоса конфуцианского природного космоса в сущности нет. Для его появления нужно *генетически* насытить физические оболочки природного космоса конфуцианскими духовными ценностями. А это требует постулирования *социоприродного первоначала* и мотивированного построения космогонии, на что конфуцианство не согласно.

Оно поступает по-другому, используя тот метод, который мы сегодня называем телекинезом. Конфуцианство засылает в неведомое прошлое-вечное своего идеального субъекта — *цзюньцзы* с целью заложить в протокосмическое лоно генетический код конфуцианской цивилизации. Эмбрионом здесь служит сам *цзюньцзы*. Как это делается, конфуцианство не объясняет. Вероятно, эту модель палингенезиса (возвращения и вставания в протоначало) конфуцианство попросту взяло у даосизма без всякой аргументации и эмбриональных категориальных наименований (даоские: Мать-Самка Поднебесной, кормящая Мать, лоно, ещё не ставший ребёнком эмбрион, младенец, дитя и т.д.).

«Чжун юн» начинает именно с этой процедуры кодирования конфуцианской цивилизации:

Небесная судьба называется природой/натурой.  
 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  
 боится так, где ничего не видно,  
 страшится так, где ничего не слышно.  
 Не видно ничего в сокрыто-тайном,  
 ничто не проявляется в тончайше-сокровенном.  
 Вот почему муж благородный  
 трепещет одиноко [во вселенском лоне].  
 Когда веселье, гнев, печаль и радость ещё не разошлись,  
 зовётся это серединой.  
 Когда ж расходятся по ритмам-мерам середины,  
 гармонией зовётся это.  
 Великий корень Поднебесной — середина.  
 Гармония — всепроникающее Дао Поднебесной.  
 Вот пробудились середина и гармония,  
 установились Небо и Земля и вещи стали нарождаться [S1].



Перед погружением благородный муж оставляет наверху небесную судьбу (天命 *tiān mìng*/тянь мин) и тождественную ей человеческую природу (性 *xìng*/син). По отношению к природе осуществляется действие неуклонного следования, что оформляется в категории *дао*, а совершенствование в *дао* складывается в учение (教 *jiào*/цзяо). Сам же благородный муж несёт неозвученный ни в мелодии, ни в слове (слепо-немой) социоприродный ген середины (целокупность веселья и гнева, печали и радости) и гармонии (развёрнутая целокупность этих же эмоций).

Погружаясь и испытывая душевный трепет, благородный муж (конечно, это ипостась Конфуция), встраивается в резонанс первородного лона. Как только трепет слепо-немой середины совпадает с пульсом первородного лона, происходит развёртывание середины в гармонию. Они — *корень* и всепроникающее *дао* будущей Поднебесной. Мелодико-словесная пульсация продолжается далее и выливается в гимн установления Неба и Земли и рождения вещей.

Так осуществляется кодировка конфуцианского космоса, несущего образец цивилизации. Можно сказать, что конфуцианская цивилизация в своём первозданном виде (в своём коде) есть сознательно и целенаправленно воспетая цивилизация середины и гармонии. Этот срединно-гармоничный космос из древности проецируется на природный космос тогдашнего настоящего и укладывается в его небесно-земные ландшафты. При этом природный космос наполняется антропоморфными и социоморфными смыслами (конфуционизируется). Получается, что текст конфуцианской книги космоса пишется ещё в зачатии двуединого слова середины-и-гармонии, а всё остальное есть только музыкально-словесный гимн их развёртывания по «нотам» обращённых внутрь Поднебесной узоров девятипольных «магических» квадратов Неба и Земли.

Поскольку природный космос устойчив (постоянен), то он вместе с воплощёнными в нём конфуцианскими идеалами (с социальным космосом) избирается образцом для Поднебесного мира. В этом последнем при проекции на него

срединно-гармоничного образца проявляются все прорехи, недоделки и деформации. Центрированием и гармонизацией его и занимается конфуцианство. Конфуцианству оставалось только подкрепить свою теорию и практику духовным архетипом *у чан*, что оно и сделало. (Кстати, в этой палингенезисно-телекинезисном кодировании космоса и цивилизации сказывается один из стратегических приёмов построения/переписывания мировой истории. Сюда напрашивается аналогия с Ф. Энгельсом, который прообраз современного ему коммунизма {пока ещё в теории} видел в первобытном коммунизме. Если первобытный коммунизм *сделать* {постулировать} реально существующим в истоках цивилизации, и затем в него отправить «агента» с коммунистическим цивилизационным кодом, то с коммунизмом не так-то просто покончить, он будет реминисцировать в любом типе демократии).

### Код даоского космоса и цивилизации

Конфуцианская модель кодировки космоса и цивилизации стоит в параллели даоской модели.

Отбросишь ученье, исчезнет и скорбь.  
Одобрить тихо иль отвергнуть громко –  
Насколько здесь одно отлично от другого?  
Насколько зло расходится с добром –  
Настолько ровно и одно отлично от другого!  
То, чего люди боятся, нельзя не бояться.  
О, ширь пустотная, без края и без центра!  
Среди людей согласие, веселье,  
как будто делают Великое закланье в день наступления весны,  
когда она в свои владенья входит.  
Один лишь я сокрыт в тиши без всяких признаков живого,  
подобный эмбриону, ещё не ставшему ребёнком.  
Спелёнатый, скитаюсь по простору,  
как будто некуда пристать.

У всех людей недостаток неизбывный,  
один лишь я как тот, кто всё отверг.  
Я сердце глупого.  
О тьма космической утробы!  
Миряне все сиянием полны,  
один лишь я во мраке мрачном.  
Миряне любознательны в исканьях,  
один лишь я в крошечной тьме.  
[Вокруг] то безмятежность, которая подобна глади океана,  
то смерч, который не даёт волнам остановиться.  
У всех людей есть применение разумным силам,  
лишь я наивной глупостью подобен дикарю.  
От всех других я отличаюсь тем, что Мать кормящую  
ценю [Дао дэ цзин. §20].

В отличие от Конфуция, Лао-цзы перед погружением в первородное лоно *отбрасывает учение* и вместе с ними и все эмоции – в движении к естеству ничто из этого не берётся. Лао-цзы тоже испытывает страх перед своим перерождением и внесением в первородный меон (пустоту) генетического кода будущего даоского космоса и цивилизации. Он погружается во вращающееся лоно космической Матери и превращается в мёртво-живого (вечного) эмбриона. Он носится в лонных водах, прирастает к стенке лона, напитывается материнскими соками и ожидает срока рождения космическим первенцем, возглавляющим звенья родовых предков людей и вещей [Дао дэ цзин. §20; 4].

Можно сказать, что в своём исходном коде даоский космос и даоская цивилизация есть космос и цивилизация спонтанного рождения, роста и умирания повторяющихся поколений мёртво-живых (вечных) существ. Это цивилизация абсолютного изоморфизма микрокосма и макрокосма, человека и вещей (что и даёт формулу: «Человек лишь одна из 10000 вещей»).

Проекция этого космоса и цивилизации на современный Лао-цзы природный космос вызывает коррекцию социального

космоса, вернее, необходимость его стирания с поверхности природного космоса:

- бойкот *недеянием* цивилизации — её технических, юридических, военных и всех прочих составляющих;
- *раздробление* больших царств на мелкие родовые группы с расселением по исконным родовым территориям;
- бескоммуникационное и бесконфликтное их существование;
- осуществление *палингенезиса* — возвращение к природному образу жизни и вхождение в естество, откуда спонтанным ходом начнётся эра даосской цивилизации.

Все эти постулаты закрепляются константами духовного архетипа *у чан*.

Таким образом, закладывание двух кодов космогоний дают два типа цивилизаций — социоприродную конфуцианскую и природносоциальную даоскую. Текстуально это воспроизводится трактатами «Чжун юн» и «Дао дэ цзин».

### §3. РАЗВЁРТЫВАНИЕ АРХЕТИПА СЕРЕДИНЫ

#### Архетип *у чан* в стратегии управления Поднебесной

Перед погружением в первородные глубины для пробуждения середины Конфуций, как уже отмечено выше, оставил наверху небесную судьбу (天命 *tiān mìng*/тянь мин), её ипостась – человеческую природу (性 *xìng*/син), *дао* – как неуклонное следование природе и учение (教 *jiào*/цзяо) как совершенствование *дао* в себе. Теперь, после пробуждения середины-гармонии и внесения мозаики знаков идеального конфуцианского космоса в узоры Неба и Земли, настала очередь учёно-научного совершенствования *дао* в себе и реставрации разрушенного социального космоса, что прямо связывается Конфуцием с налаживанием управления государством (政 *zhèng*/чжэн).

Принципы управления есть, констатирует Конфуций, они начертаны на бамбуковых планках основателями династии Чжоу – Вэнь-ваном и его сыном, У-ваном. Но для осуществления принципов нужны «соответствующие люди» (其人 *qí rén*/ци жэнь), без которых «принципы угасают». Конфуций ставит задачу получения таких людей посредством совершенствования по *дао*. Соответственно бинарному составу социо-природного космоса (два космоса в одном) он удваивает единое *дао* на государственно-управленческое и природное, сводя их снова в одно в символе *растущего камыша*:

Человеческое *дао* стимулирует управление государством, земное *дао* стимулирует рост растений. Поэтому управление – это растущий камыш [§20].

Почему Конфуций для символизации политического управления избрал именно образ «растущего камыша»? — остаётся загадкой. Вероятно, для показа того, что «управление» аналогично естественному процессу, коль скоро социоморфный пласт конфуцианских норм и принципов внесён в природное тело космоса. Поэтому Конфуций мог вообще избрать для символизации политического управления любой образ из растительного мира.

Всё это звучит из уст Конфуция в ответе на вопрос Ай-гуна, правителя царства Лу, о методах управления. Людей в аппарат управления нужно подбирать по себе — рекомендует Конфуций. А себя следует совершенствовать по *дао*. В свою очередь, *дао* необходимо совершенствовать по человеколюбию. В таком случае может показаться, что *дао* несовершенно и стоит под духовной нормой человеколюбия. Однако это не так.

Во-первых, человеческое *дао* генетически связано с человеколюбием, что показывает «Лунь юй» — при активном воздействии благородного мужа *дао* рождается из корня (本 *běn*/бэнь) «почитания родителей и старших братьев» (孝悌 *xiào tì*/сяо ти), которое скрепляется человеколюбием [Лунь юй. I, 2].

Во-вторых, *дао* и человеколюбие связаны архетипически, они входят в духовный архетип *у чан* — пяти-и-пяти постоянств (道 *dào*/дао {德 *dé*/дэ}, 仁 *rén*/жэнь, 義 *yì*/и, 禮 *lǐ*/ли, 信 *xìn*/синь) и являются оборотными величинами: человеколюбие это то же *дао*, только в новом, превращённом качестве, что распространяется и на все другие элементы этого архетипа (по круговой и пентаграммной связям графической формулы архетипа они переходят один в другой; см. Лекции. Часть I. Лекция 3). Поэтому «совершенствование *дао* по человеколюбию» есть не что иное, как совершенствование *дао* по *дао*, только представленному в своей же архетипической ипостаси человеколюбия.

В-третьих, Конфуций определяет человека посредством человеколюбия: «Человеколюбие — это и есть человеческое (суть человека, человек)» [§20]. Следовательно, и все элементы архетипа *у чан* насыщены этой антропоморфной сущностью. Конфуций в «Чжун юне» даёт архетип *у чан* в составе всех его элементов:

Дао (道 dào/дао) – по нему совершенствуется глава царства;  
Человеколюбие (仁 rén/жэнь) – по нему совершенствуется дао;

Долг (義 yì/и) – должное;

Ритуал (禮 lǐ/ли) – происходит из различия в любви к близким и уровням почитания мудрых;

Доверие (信 xìn/синь) – предполагает доверие нижестоящих к вышестоящим [§20].

Как только человек, точнее, ещё (недо)-человек или (мало)-человек, или только ещё физически подобное человеку существо устремится стать Человеком (а к этому его толкает сидящий в нём и связанный с перворитмом мира Пращур), он соприкоснётся с человеколюбием, попадёт под знак *цзюньцзы* и будет учиться совершенствоваться. Вследствие этого он «не сможет не служить своим близким», «не сможет не познавать Людей», «не сможет не познавать Небо» [§20].

Так человеколюбие, занимая место «учения» в последовательности «небесная судьба» – «природа» – «Дао» – «учение», побуждает человека к совершенствованию и ведёт к высотам познания Неба. В результате стратегия управления государством вбирает в себя традицию идеалов культуры (Вэнь-ван – Культура-царь) и военного искусства (У-ван – Воевода-царь) прошлого, совмещается с этикой сына царя (*цзюньцзы*), основанной на духовном архетипе *у чан*, с необходимостью предусматривает совершенствование недо-человека до Человека со служением близким, познанием людей и Неба (высшего закона Поднебесной).

### Структурная нормализация Поднебесной по архетипической матрице 1-3-5-9

Метафизический генезис космоса состоялся. Космос в составе Небо – вещи/человек – Земля обрёл душевно-эмоциональное основание середины и гармонии: это прообраз социоприродного космоса и его закон. Конститутивное право «середины и гармонии» переходит от космогонии к космологии, от генезиса к

структуре. Атмосфера генезисной тьмы («Не видно ничего в сокрыто-тайном...») проясняется, все физические, душевные и мыслительные явления выводятся на свет и обретают чёткие очертания. Теперь этими явлениями как кирпичиками выкладывается космическое мироздание, отвечающее и своим внешним видом, и внутренним содержанием задачам пестования нового Человека. Его ещё нет, есть только материал, предназначенный для создания Человека в лоне двуслойного конфуцианского космоса, в котором природный космос декорирован конфуцианским узором, то есть конфуцианской культурой (文 wén/вэнь). Структурно-функциональным проектом для этого служит архетипическая матрица 1-3-5-9 с наборами элементов 1-3-5, 1-3, 1-9.

Набором пяти видов отношений между людьми, дифференцированными по конфуцианскому принципу «старшие – младшие», определяется всепроникающее/великое *дао* Поднебесной (отчётливо просматривается принцип «сыновней почтительности»):

Всепроникающее *дао* Поднебесной исчисляется пятью [видами отношений], а то, чем [оно] приводится в действие, исчисляется тремя [качествами]. А именно: [отношения] между правителем и подданными, отцом и сыном, мужем и женой, старшим и младшим братьями, другом и другом – эти пять [отношений] и есть всепроникающее *дао* Поднебесной [§20].

Набором трёх качеств (интеллектуального, душевного и физического) определяется всепроникающее *дэ* поднебесной:

Мудрость (знание), человеколюбие и мужество – эти три [качества] и есть всепроникающее *дэ* Поднебесной. То, чем оно (=дэ) приводится в действие, есть одно-единое [§20].

«Чжун юн» не разъясняет, что такое одно-единое (一 yī/и, одно). По всей вероятности, одно – это пульсирующее единое, архетипическое ядро, которое содержит в себе и пятерицу отношений – *дао*, и триаду качеств – *дэ*. Единое даёт импульс *дэ*, качества которого



устанавливаются по космической вертикали, что и соответствует их архетипическому месту: мыслительное располагается вверху на Небе, душевное – в центре между Небом и Землёй, физическое – внизу на Земле. В свою очередь, *дэ* передаёт импульс пяти отношениям *дао*, которые распространяются вширь по пяти сторонам света. Вертикаль *дэ* и горизонталь *дао* сопрягаются, образуют *дао-дэ* и структурируют весь объём Поднебесной.

Эта модель подвергается рационализации и результируется одно-единым:

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 [§20].

Теоретическая сторона архетипической модели *дао-дэ* симметрично сопровождается практическим действием:

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 [§20].

Таким образом, космическое лоно *дао-дэ* полностью подготавливается к пестованию человека.

Далее на арену Поднебесной выступает Учитель. Он определяет конфуцианские подходы к триаде *дэ*:

Учитель сказал:  
– Любовь к учебе ведет к мудрости/знанию,  
усердие в делах ведет к человеколюбию,  
осознание стыда ведет к мужеству [§20].

Отсюда открывается путь к самосовершенствованию, переходящему в способность управлять людьми и способность управлять

царствами Поднебесной. На этом уровне триада дэ утраивается и рассредотачивается на овладение девятью принципами управления царствами Поднебесной (девять — по архетипическому количеству полей квадрата Земли):

Всего существует девять принципов [управления] царствами Поднебесной:  
совершенствование себя,  
почитание мудрых (достоинных),  
любовь к близким,  
уважение к министрам,  
искреннее отношение к слугам,  
забота о простом люде как о своих детях,  
приглашение ремесленников,  
мягкое обращение с чужеземцами,  
привлечение на свою сторону местных князей [§20].

Из каждого принципа вытекает определённое следствие:

Если совершенствовать себя, то *дао* утвердится.  
Если почитать мудрых, то утихнут смуты.  
Если возвращать любовь среди близких, то между дядьями и братьями не будет зла... [§20].

В свою очередь, к каждому принципу указывается путь его реализации:

Быть беспристрастным и просвещенным, надевать праздничные одежды и каждый шаг свой соизмерять с ритуалом — это то, посредством чего совершенствуют себя.  
Искоренять клевету, удаляться от разврата, презирать деньги и ценить добродетель — это то, посредством чего увещаются мудрые (достоинные).  
Повышать их (близких) положение, увеличивать их жалование, соглашаться с их вкусами — это то, посредством чего возбуждается любовь среди близких... [§20].

Названные девять принципов управления царствами Поднебесной тоже приводятся в действие одно-единым.

Разумеется, чтобы не оступиться, службы, слова, дела, поведение и *дао* должны быть заранее выверены.

### Третий слой конфуцианского космоса

Конфуцианский социальный космос выстроен сверху вниз по принципу пирамиды, начиная от вершины вана-царя и кончая широким основанием нижнего уровня чиновников. Эта властная пирамида, призванная управлять обществом, влита в среду народных масс. Духовно пирамида власти держится на доверии: каждый нижестоящий слой чиновников должен вызывать доверие у вышестоящего. Так происходит вплоть до вана-царя, который связан сакральной связью доверия, идущего от Неба. Без доверия между иерархией чиновников управление народом невозможно. Таким образом, механизм власти, одухотворённой доверием, действует сверху вниз. На каждой ступени дискретно организованная физическая власть сопрягается с ценностно неделимым духовным доверием, в результате чего образуется устойчивая государственная система управления.

Однако власть и доверие – это только ещё исходное условие и сфера взращивания чиновника, но он ещё не Человек, не субъект творчества космического Храма. Ему ещё нужно пройти духовно-нравственный, чисто конфуцианский *дао*-путь и снискать доверие у друзей, проявить послушание сородичам. На этом пути он может осуществить акт саморефлексии (самосознания) и найти в себе то духовное качество, которое уравнивает его с совершенно-мудрым человеком, откроет ему *дао* середины и свободного выбора срединного добра. Это не что иное, как конфуцианский палингенезис: повторение *дао*-пути *цзюньцзы* вхождения в середину, становления Человеком и обретения творческой мощи, равновеликой Небу и Земле. Искренность – таково качество духовного самопревращения в Человека.

На пути к открытию искренности лежат четыре шага духовных усилий:

- доверие у верхов заслуживается обретением доверия у друзей;
- доверие у друзей достигается послушанием сородичам;
- послушание сородичам обеспечивается обращением внутрь себя и обнаружением искренности (誠 chéng/чэн);
- обнаружение в себе искренности осуществляется посредством просветления в добре (善 shàn/шань) (напомним, по «И цзину» добро – вторая ступень генерации космического дао: инь-ян – дао, продолжает дао срединное добро, завершается генерация человеческой природой {性 xìng}).

В искренности открывается два дао: дао Неба и дао человека, стремящегося стать искренним по дао Неба. Дао человека – это переходный мостик к дао середины. Став искренним в дао середины и избрав добро, человек обретает особое качество совершенномудрого человека: к достижению целей он не прилагает ни физических, ни умственных усилий:

Искренность – это дао Неба, стремление стать по нему искренним – это дао человека. Искренний добивается цели без усилий, обретает без размышлений, полностью слит с дао середины, таков совершенномудрый человек. Стремящийся стать по нему (=дао Неба) искренним, это тот, кто выбирает добро и крепко держится его [§20].

Вход в середину чрез врата добра, а это значит и вход в космическую генерацию дао, знаменует созидание новой, третьей после природной и эмоциональной, сферы конфуцианского космоса – сферы искренности. Искренность принимает всю онтологическую, гносеологическую и психологическую атрибуцию первоначала, а оно, в свою очередь, подвергается рационализации – просветлению (明 míng/мин). Поэтому сфера искренности – это сфера просвещённого разума.

Созидание сферы искренности повторяет ходы созидания эмоциональной сферы «веселья и гнева, печали и радости» [§1]. Искренность, как ипостась *дао* Неба, занимает место Небесной судьбы и через рационализацию (просветление) превращается в человеческую природу (натуру). А в обратной связи – просветление от искренности развёртывается в учение:

Просветление от искренности – это природа.

Искренность от просветления – это учение.

Если искренен, то просветлен.

Если просветлен, то искренен [§21].

(Получаются те же самые величины – природа {性 xìng/син} и учение {教 jiào/цзяо}, которые указывались в зачине перед творением эмоциональной сферы конфуцианского космоса:

Небесная судьба называется природой/натурой.

Неуклонное следование природе называется Дао.

Совершенство в Дао называется учением [§1].)

Далее поэтапно развёртывается учение об искренности, архетипизация искренности и создание её космологической сферы.

### **Встраивание Человека в космологическую триаду**

Человеческая природа – это рационализированная (просветлённая) искренность. Только искренность в просветлении и даёт человеку способность полного исчерпания своей природы, ибо только искренность и знает её глубины. Но человеческая природа нераздельна с природой вещей, и потому человек, исчерпывая свою природу, исчерпывает и природу вещей. В этом пределе Человек достигает способности содействия преобразующим и питающим силам Неба и Земли и на правах равномошной величины встраивается в центр космологической триады Небо – Человек – Земля. Космос центрируется Человеком искренности.

Триада получена. Далее искренность имплицитно («если есть искренность, то есть то-то и то-то...») формирование мира, обуславливает форму, проявление, прояснение, движение, преобразование и изменение вещей. В этой имплицитивной генерации искренность выявляет своё совершенство, открывая Поднебесной перспективу и способность изменения [§23].

В сфере искренности *дао совершенной искренности* не оставляет человека на произвол случая. Искренность уподобляется духу (神 shén/шэнь) и даёт возможность прогнозирования будущего страны по трём основаниям:

- по природным предзнаменованиям,
- по гаданиям на стеблях тысячелистника и панцирях черепах,
- по движениям четырёх конечностей человека (в условиях изоморфизма микрокосма и макрокосма дисгармония и гармония природных явлений отражается в движениях человека).

Искренность реализует онтологическую и ценностную функцию самосозидания человека и созидания вещей, без искренности нет ни того, ни другого, они попросту теряют своё сущностное измерение.

Созидание человека и вещей полагается на архетипические принципы:

- созидание человека основывается на человеколюбии,
- созидание вещей — на знании.

При этом природа человека воплощается в *дэ*, а гармоничное сочетание человеком внутреннего и внешнего конституируется в *дао* — закон неукоснительного соблюдения. Вследствие этого искренность выступает высшей духовной и онтологической ценностью для конфуцианского *цзюньцзы*.

«Чжун юн» даёт архетипический свод (пять по три) перемежающихся (свитых в спираль) онтологических характеристик искренности в проекции на социо-природный космос:

Совершенная искренность не истощается.

Если не истощается, то [она] вечная.

Если вечная, то протяженная.

Если протяженная, то длительно-долгая.

Если длительно-долгая, то широко-щедрая.

Если широко-щедрая, то высоко-светлая.

Широко-щедрая – то, на чём несёт вещи.

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 деяет, но созидает [§26].

Примечательно, что пятая триада характеристик выражает именно метафизический статус искренности, идентичный не только даосизму, но, как оказывается, и конфуцианству, и всему философскому мировоззрению.

Онтологию искренности «Чжун юн» подытоживает важнейшим для конфуцианства положением:

*Дао* Неба и Земли можно исчерпать одной фразой:

«Поскольку оно (=дао) по природе недвойственно,

то порождение им вещей непостижимо [в своей глубинной сути]» [§26].

Конфуцианское учение остаётся верным самому себе: в сфере искренности оно устраняет из *дао* Неба и Земли «двойственность» – принцип генетизма. И хотя «искренность – начало и конец вещей», *дао* искренности не стимулирует их органического

порождения. Небо и Земля здесь не биполярные мужское и женское начала (в какой бы форме они ни выступали). В этом отношении они вообще бесполые сущности, они не мифологичны (мифология отсечена), их *дао* не диадично, а монадично. Кто бы ни брался за задачу «порождения вещей», он не найдёт решения. «Порождение вещей» здесь означает их «освещённость», проявление в свете разума («Созиадные вещей — это знание» [§25]), их морфологическую определённость и систематизацию в мироздании. Поэтому здесь надо учиться в разумном свете искренности порождать = познавать вещи: «Искренность от просветления — это учение».

Эта «недвойственность» имеет и стилистические последствия: конфуцианское учение развертывается не в диалоге, а в монологе. Истина не ищется. Она подаётся от первого импульса середины в формуле движения ритуала и слова предков. Истина уже давно состоялась, её нужно только сбересть и донести до настоящего времени. Конфуций глубоко сожалел, что в значительной мере ритуалы былых времён либо утеряны, либо мало что от них сохранилось:

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 [§28].

Некто спросил о сути жертвоприношения-ди в Храме Предков.

Учитель сказал:

«Не знаю. А был бы тем, кто знает его суть,  
управлял бы Поднебесной, как будто она вся вот здесь!» —  
и указал на свою ладонь [Лунь юй. III, 11].

Конфуций приложил много усилий, чтобы по сохранившимся фрагментам воссоздать целостность древнего *дао*.



## §4. ТИПОЛОГИЯ СУБЪЕКТОВ ПОДНЕБЕСНОЙ

Конфуций обозревает всю человеческую Поднебесную и определяет по архетипическим координатам *дао* и *дэ* место, состояние и функции каждого типа субъектов, находящихся в пределах социоприродного космоса. В поле его зрения фигурируют совершенномудрый человек как идеальный субъект прошлого и будущего, историзированные мифологические и реальные исторические предки, благородный муж и ничтожный человек, ученики, души и духи, субъекты, достигшие совершенномудрия и достигшие искренности, Сын Неба и народ. Здесь же и сам Конфуций, только не в самооценке, а в характеристике учеников.

### Совершенномудрый человек

В «Лунь юе» Конфуций говорит, что ему не удавалось встретить ни совершенномудрого человека, ни человека добра: такие уже ушли и заново ещё не пришли.

Учитель сказал:

– Что касается совершенномудрого человека, то мне не удавалось увидеть такого,  
а вот что касается возможности увидеть благородного мужа,  
то это осуществимо.

Учитель сказал:

– Что касается человека добра, то мне не удавалось увидеть такого,  
а вот что касается возможности увидеть обладающего постоянством,  
то это осуществимо [Лунь юй. VII, 26].

Отсутствие совершенномудрого человека в синхронном Конфуциуме пространстве Поднебесной вовсе не означает его абсолютного исчезновения. Совершенномудрый находится в двух других измерениях — *прошлом* и *будущем*:

- совершенномудрый состоялся в прошлом и выполнил свою миссию сохранения архетипа *дао* в антропоморфном исполнении — совершенномудрые воплотили уходящий в доисторическое прошлое архетип *дао* в себе, *очеловечили* его и спроецировали на космос Поднебесной (вернули его природной Поднебесной в новом, человеческом качестве, демифологизация сменилась антропоморфизацией);
- приход совершенномудрого человека ожидается в будущем как необходимость, венчаемая деятельностью благородного мужа.

В тогдашнем *настоящем* совершенномудрый присутствует как идеал. В ретроспективе совершенномудрый субъективируется в фигуре Шуня, теперь уже превратившегося в историческую личность (Шунь {XXIII в. до н. э.} — легендарный правитель древности, наследовал Яо, якобы правившему Поднебесной в течение ста лет с 2356 по 2256 гг. до н. э. Шунь пробыл на престоле 39 лет, прославился добродетелью).

Как идеальная личность «срединности» Шунь исторически переносится в настоящее время. Шуню присущи мудрость суждения и действия вне противоречий (вполне как у человека искренности):

Учитель сказал:

— Шунь — вот кто великий мудрец!

Шунь любил спрашивать

и внимательно вслушивался в разговор окружающих.

[Везде за правило считали] отвержение зла и возвышение добра,

а он брал эти две крайности и среднее между ними

применял в отношении к народу.

Вот почему он стал Шунем! [§6].

Шунь конфуцианский сынопочтительный наследник, подлинный правитель, он – совершенномудрый по добродетели, возвеличенный культом предков и включённый в традицию ритуалов в Храме предков:

Учитель сказал:

– Шунь – вот тот, кто проявлял великую сыновнюю почтительность, был добродетелен как совершенномудрый человек, почитался как Сын Неба, владел богатствами в пределах Четырёх Морей. В его честь устраивались торжества в Храме Предков и потомки сохраняли этот обычай в веках [§17].

В тогдашнем настоящем времени Конфуций сближает совершенномудрого и благородного мужа настолько, что чуть ли не отождествляет их:

Благородный муж опирается на следование середине, бежит от мирской суеты, не слывет дальновидным и знающим и не сожалеет об этом.

Только совершенномудрый способен так поступать [§11].

Более того, на данный момент времени благородный муж по глубинным основаниям *дао* даже несколько превосходит совершенномудрого человека, ибо в *дао* благородного есть нечто теоретически непостижимое и физически невозможное для совершенномудрого:

*Дао* благородного мужа широко, но и сокровенно.

Простой люд, даже невежественный, и тот может получить кое-какое знание о нём. 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 совершенномудрый человек,  
и для него [*в дао*] есть нечто невозможное [§12].

В космологической сфере искренности совершенномудрый человек (как рассмотрено выше), сближается с искренним человеком, сливающимся с *дао* середины [§20].

Между тем, при всём сближении совершенномудрого человека с благородным мужем и человеком искренности, у совершенномудрого есть своё Дао:

- изобилующее, оно осуществляет функцию регенерации природного мира вещей, направляя все генетические потенции к Небу;
- щедро-величественное, оно несёт в себе проторитуальные и протоэтикетные триады (три-сотенные и три-тысячные) образцов;
- в ожидании собственного осуществления *дао* ждёт *подходящих людей* с совершенным *дэ* [§27].

Несомненно, таковым «подходящим» прежде всего является благородный муж. Он чтит природу (натуру) *дэ* (добродетели), идёт путём-*дао* пытливого овладения учением, вдоль и поперёк проходит космологическую горизонтальную и вертикальную составляющие архетипа *дао-дэ*, достигает высочайшего предела просветления, исчерпывает глубины энергичных генетических потенциалов и вышагивает по пути-*дао* следования середине. Он усваивает причины и постигает новое, проявляет дружелюбие и великодушие и тем самым возвышает ритуал. Занимая в социальной Поднебесной высокое или низкое положение, он не кичится и не возмущается, в меру говорит, когда в стране есть *дао* и в меру молчит, когда оно отсутствует [§27].

Со своей стороны, благородный муж включает в своё *дао* положение об ожидании прихода совершенномудрого человека хотя бы и через сто поколений.

Таким образом, совершенномудрый человек в исторической (прошлое) и идеальной (будущее) ипостасях выступает гарантом цивилизационной программы благородного мужа.

### **Благородный муж, умники и маленькие (ничтожные) люди**

Благородный муж помещён Конфуцием в пространство Поднебесной, где, к сожалению, «*Дао*... так и не осуществляется» [§5]. Причина в том, что умные и мудрые выходят за *дао*, а невежи и бездарности не доходят. Кроме того, мнящие себя умниками спешат и попадают в ловушки, из которых не могут выпутаться, а если выбирают следование середине, то не могут продержаться и одного месяца [§4; 7]. В противовес им благородный муж «всегда находится в середине», а его антипод — маленький (ничтожный) человек превратно следует середине и «ничего не страшится», то есть подвержен анархии.

Находясь в середине, благородный муж проявляет «могучую непреклонность». Он не склонен ни к «могуществу Юга», заключающемуся в «обучении великодушию и мягкости», ни к «могуществу Севера», заключающемуся в воинской доблести. Если в стране есть *дао*, благородный муж не меняется от благодарностей, а если нет *дао*, то идёт на смерть, но не изменяет себе.

«Могучая непреклонность» благородного мужа не означает некоего упрямства и самоизоляции. Благородный муж весьма эластичен в поведении, вернее, он тонкий психолог и знаток этикета. Он вхож в любые группы людей — богатых и знатных, бедных и худородных, страждущих и бедствующих, его принимают даже варвары:

Куда бы благородный муж ни попал,  
разве он не найдет способа как соблюсти основы морали!  
Занимая высокое положение, он не помыкает нижестоящими.

Занимая низкое положение, он не взывает о помощи к верхам.  
Строго относится к себе и не взыскивает с других,  
поэтому не встречает враждебности.  
Вверху не сетует на Небо, внизу он не винит людей.  
Вот почему благородный муж ведёт себя скромно  
и ждёт веления [Неба],  
маленький человек пренебрегает опасностью  
и действует на авось [§14].

*Дао* благородного мужа измеряется архетипическими константами Поднебесной: оно и «широкое», и «сокровенное» (глубокое). *Дао* берёт начало среди простого люда, но что касается «вершин-глубин», то они в «пределах Неба и Земли» [§12]. За «далёким» и «высоким» здесь угадывается и ландшафтный архетип *дао* — долина (вода) и гора:

*Дао* благородного мужа подобно далёкому пути,  
который всегда начинается с первого шага;  
подобно высокому восхождению,  
которое всегда начинается от подножия горы [§15].

Конфуций формулирует *социальное дао* благородного в четырёх положениях (из которых он по его совестливости и требовательности к себе «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 приложить усилий, [чтоб устранить],  
а если чувствуешь избыток,  
не смей считать, что исчерпал предел.  
Слово должно соответствовать делу, а дело – слову.  
Как может благородный муж быть тут не твёрдым! [§13].

Это не единственное определение *дао* благородного мужа. Есть ещё определение, включающее пять характеристик, связанных с добротой (善 shàn/шань). В свою очередь, доброта выводится в социальную сферу посредством «подлинности» и «почитания», подкрепляемых архетипическим качеством веры (信 xìn/синь). Всё вместе интегрируется в политическую максиму управления Поднебесной.

Для правителя Поднебесной существуют две заповеди, уменьшающие 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 пойдёт.

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 пойдёт [§29].

Дао благородного мужа:

- укоренять её (доброту) в себе и подтверждение ей находить в простом народе;
- пытливо учиться ей у Трёх Ванов и делать это не на показ;
- крепить её между Небом и Землей и не нарушать меры;
- доискиваться её сути у души и духа и не испытывать сомнений;
- ожидать прихода совершенномудрого человека через сто поколений и не тревожиться [§29].

Третья и четвёртая характеристики дао раскрывают его познавательное содержание:

Доискиваться его сути у души и духа  
и не испытывать сомнений — это познание Неба.  
Ожидать прихода совершенномудрого человека через сто поколений  
и не испытывать тревоги — это познание человека [§29].

Отсюда действия, поведение и слово благородного мужа становятся образцовыми для всей человеческой Поднебесной:

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 [§29].

Сказанное утверждается авторитетом «Ши цзина»:

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 [Ши цзин. IV, II, 3].  
Ещё не бывало, чтобы благородные мужи не были таковыми,  
и уже с давних пор [они] пользуются доброй славой в Поднебесной [§29].

Насколько благородный муж и маленький (ничтожный) человек расходятся в соблюдении середины [§2], настолько разнятся и их дао. Ничтожному человеку с плоскости его дао нет входа в архетипическую вертикаль добродетели Поднебесной (мудрость, человеколюбие, мужество), которая и приводит в действие всю земную широту дао [§20]. Дао благородного мужа в нравственном и познавательном определении позволяет это сделать:



Дао благородного мужа, будучи сокрытым, день ото дня проявляется;  
дао маленького человека, будучи ясным, день ото дня истощается.

Дао благородного мужа пресное, но не приедается,  
простое, но изящное [по смыслу],  
мягкое [в общении], но строгое в принципах.

Это знание близкого в далёком,  
знание себя в общественных нравах,  
знание ясного в тёмном.

Это то, с чем можно войти в дэ [§33].

Ни одно учение не будет целостным и подлинным без ценностной составляющей. Для благородного мужа это искренность, по которой осуществляется «созидание себя». Искренность шире личностных душевных ограничений. Она распространяется на весь мир вещей и способствует их созиданию. Человек и вещи в самосозидании через искренность идут параллельно, только у человека самосозидание вырастает в чисто человеческое качество — человеколюбие (仁 rén/жэнь), оно делает его Человеком. У вещей самосозидание вырастает в чисто вещное качество — знание (知 zhì/чжи), оно высвечивает разумом вещь и делает её Вещью. Человеколюбие и знание входят в состав архетипа *у чан*, тем самым ещё раз подчёркивается, что конфуцианство стоит на духовной основе нерушимого постоянства. А поскольку искренность есть ещё и начало (始 shǐ/ши) вещей и человека, то здесь онтология (самосозидание через искренность — первоначало вещей), гносеология (самосозидание через искренность — познание вещей) и психология (самосозидание через искренность — человеколюбие) существуют в дифференцированном единстве и могут вместе и порознь выстраивать философское здание конфуцианства.

### Первопредки и правители Поднебесной

Полагая историческую перспективу вплоть до «прихода совершенномудрого человека через сто поколений» [§29], конфуцианство полагает и историческую ретроспективу с ценностным перевесом

прошлого над настоящим. Конфуций закрепил это в идеологической максиме с векторной направленностью в будущее: «Передаю, а не создаю, верю в древность и люблю её» [Лунь юй. VII, 1].

Главное, что нужно сделать в глубине прошлого – запечатлеть вечность корня, из которого возвращается конфуцианское *дао*, поддержать корневые истоки непререкаемым авторитетом мифологического Предка, историзировать этого Предка и тем самым обеспечить незыблемость *дао*.

Конфуцианское *дао* возвращается из семейных отношений почитания родителей и старших братьев, а сами отношения генерируют человеколюбие или даже и есть это самое человеколюбие [Лунь юй. I, 2].

Из Первопредков носителем великой сыновней почтительности избирается Шунь. По добродетели он приравнивается совершенному мудрому человеку, по почитанию – Сыну Неба, по мощи правления – властелину всего содержимого между Четырьмя морями. В честь него устраивались торжества в Храме Предков с сохранением этого обычая в веках [§17].

Традицию великой сыновней почтительности продолжили У-ван и Чжоу-гун, сыновья Вэнь-вана, основателя династии Чжоу (Вэнь-ван – формальный основатель, У-ван – фактический основатель). Характеристика У-вана дословно совпадает с характеристикой Шуня. Суть сыновней почтительности У-вана и Чжоу-гуна состояла в искусном следовании воле людей и искусном продолжении их деяний. У-ван принял благословение Неба на царствование, а Чжоу-гун довёл до совершенства добродетели своего отца – Вэнь-вана, и старшего брата – У-вана, ввёл новые ритуалы жертвоприношения сановникам и порядок проведения ритуала в Храме Предков. Конфуций высоко оценил сыновнюю почтительность Вэнь-вана и Чжоу-гуна:

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 почтительности! [§19].

Именно их сынопочитание вылилось в ритуальную форму управления Поднебесной:

Ритуал жертвоприношения Небу и Земле – то, посредством чего служат Верховному Владыке. Ритуал в Храме Предков – то, посредством чего приносят жертвы преждерождённым. Знание ритуала жертвоприношения Небу и Земле, знание сути Большого ритуала в Храме Предков и ритуала вкушения (осеннее жертвоприношение колосьев нового урожая) – всё это то, что позволяет управлять страной так, как будто держат её на ладони! [§19].

Только Сын Неба, обладающий соответствующим ему *дэ*, может вносить изменения в ритуалы и музыку, устанавливать режим правления и определять начертания письмён [§28].

Храм Предков, запечатлённый в письменах на вечной бронзе, послужил образцом архитектоники мироздания конфуцианства.

### Конфуций и ученики

Традицию сынопочитания перенял Конфуций: он «следовал заветам Яо и Шуня» и «уважал законы Вэнь-вана и У-вана». Типологически Конфуций и Первопредок, и Правитель, соединивший в себе эти качества как в Учителе. Он вошёл в космическую *середину*, соединил на себе временные циклы Неба и естество узоров Земли, уподобился Небу и Земле, скрестив горизонтали (широту) и вертикали (высоту) их *дао* и *дэ*:

Чжунни следовал заветам Яо и Шуня,  
уважал законы Вэнь-вана и У-вана,  
вверху брал в пример небесный круг времён,  
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.  
 по *дао*-пути [Неба и Земли] рядом шествуют и не мешают друг другу,  
 по малому *дэ* рекой текут,  
 по большому *дэ* непрестанно меняются.  
 Это то, чем создаётся величие Земли и Неба [§30].

Из учеников в «Чжун юне» Конфуций упоминает одного Янь Хуэя. Он лучший, представляет здесь всю школу, но единственный, кого наравне с собой Учитель назвал философом. Хуэй вслед за Учителем избрал середину:

Хуэй был таким, кто избрал следование середине. Если обретал что-то хорошее, то накрепко запечатлевал в сердце своём и никогда уже этого не терял [§8].

### Души и духи

Ещё один субъект, которого называет Конфуций в «Чжун юне»: души и духи (鬼神 *guǐ shén*/гуй шэнь). Напрасно было бы представлять себе их образ, они не имеют ни пространственных, ни временных очертаний и определений. Это объективированная память о предках. Души и духи незримо присутствуют между предками и людьми, символизируя «изобилующую добродетель». Выполняя медиальную функцию, души и духи стерегут сынопочитание среди живущих и распространяют его на ушедших предков, закрепляя это сынопочитание в великих ритуалах в великих Храмах Предков. Души и духи ставят и экзистенциальный порог: завершив цикл жизни, поколения здравствующих *вернутся* в мир предков, а там их спросят за уроки относительно заветов первопредков. Принципы традиций сынопочитания предписывается считывать с реальных личностей истории — с Яо и Шуня, с Вэнь-вана, У-вана и Чжоу-гуна:

Учитель сказал:

– О, как повсюду изобилующе дэ, содеянное душами и духами!

Смотришь на них, и не видишь,

слушаешь их, и не слышишь,

ищешь среди 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 [§16].

## §5. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

В «Чжун юне» нет положений, в которых бы формулировались историко-философские принципы. Встречаются только два суждения Конфуция, в которых можно угадать критический намёк относительно даосизма.

В §80 «Дао дэ цзина» даётся картина *социального* палингенезиса, направленного к естественности (自然 *zìrán*/цзыжань) и далее к первородным началам космоса. Процесс и цель, устанавливаемые даосизмом в палингенезисе, достижимы.

По заверению Конфуция, напротив, *социальный* палингенезис никак не способствует достижению желаемой конфуцианской цели — середины:

Учитель сказал:

— Царства и царствующие дома Поднебесной можно уравнять,  
от титулов и жалованья можно отказаться,  
оружие можно втоптать в землю,  
а следование середине всё же не будет достигнуто [§9].

В суждении Конфуция угадывается критика даоских мужей, тайно проникающих в сокровенное первоначало [Дао дэ цзин. §15]. Конфуций отвергает такой путь. Его идеальный благородный муж ступает по *дао* и, ступив, не сходит с полпути.

Далее у Конфуция звучит критическая параллель с *индивидуальным* даоским палингенезисом [Дао дэ цзин. §28]: духовная сущность человека возвращается постоянным *дэ* в первозданную духовную простоту, она рассеивается и становится космическим духовным сосудом; сюда подключается *совершенномудрый человек* и утверждается вождём.

Индивидуальный палингенезис конфуцианского благородного мужа сводится к тому, что он держится середины и тем самым удаляется от мирской суеты, не слывёт знающим и ко всему равнодушен. В этом он достигает подобия (по-конфуциански) *совершенномудрому человеку*:

Учитель сказал:

– Стараются постичь сокровенное, ходят тайными путями, этому и спустя века найдутся последователи – но я так не делаю.

Благородный муж идёт, ступая по *дао*,

но чтобы пройти полпути и сойти –

я этого не могу допустить.

Благородный муж опирается на следование середине,

бежит от мирской суеты, не слывёт знающим и не сожалеет об этом.

Только совершенномудрый способен на такое [§11].

В целом суждения Конфуция сводятся к критике даоского типа социального и индивидуального палингенезиса. А это, несмотря на краткость высказываний, существенный показатель проявления историко-философского сознания.

## §6. АВТОРИТЕТ «ШИ ЦЗИНА»

«Чжун юн» содержит значительное количество поэтических цитат из «Ши цзина», используемых в качестве аналогий и обоснования суждений анонимных авторов и Конфуция. Поэтические фрагменты размещены в тексте так, как будто санкционируют идейный состав «Чжун юна». Однако, если цитаты убрать, то, кажется, ничего и не меняется ни в формальном, ни в содержательном, ни в смысловом плане. Читателю скорее может показаться искусственность и неуместность поэтических цитат, принижающих серьёзность философского повествования. Такая картина интерполяции цитат «Ши цзина» встречается чуть ли не повсеместно в конфуцианской философской классике. Что это, дань старине или неведомый нам философский принцип? На случайность здесь рассчитывать не приходится.

Дело здесь, может быть, и не в отдельных цитатах, а в самом «Ши цзине». «Ши цзин» чрезвычайно авторитетен в построении конфуцианского мировоззрения, совершенствовании человека и подготовке в нём «соответствующего человека» для осуществления *дао*. Мифологему «Фэн-Хуан» (Феникса) спонтанного пения (слово плюс музыка) и танцевания [Шань хай цзин. Шанхай, 1985. С.8] Конфуций в «Лунь юе» переводит в ключевую философему своего учения:

Учитель наставлял:

- Начинай со «Стихов»,
- утверждайся в «Ритуале»
- и завершай «Музыкой» [Лунь юй. VIII, 8].

Слово, движение и ритм — это способы фиксации философского сознания, положенные на природно-социальный космос Поднебесной. «Ши цзин» есть поэтический слепок этого космоса,



но уже не в мифологическом ритмообразе и звукообразе, а в слове, отредактированном Конфуцием и положенном на конфуцианское ритуальное действие и музыку. Теперь с этой миниатюрой космоса можно теоретически оперировать. Философская проза, как мутация поэзии, вызванная персонализацией философских идей и признанная более удобным стилистическим приёмом авторского выражения этих идей, *единством слова-движения-ритма не владеет*. Философ может проповедовать в слове философскую истину, но при этом пить вино и отбивать совсем не философские ритмы. В авторской философской прозе слово, ритуал и музыка расходятся в отдельные сферы. Вот здесь и приходит в спасение «Ши цзин».

Во-первых, «Ши цзин» имеет два слоя: в зачине многих песен даются образы природы (а это уже принцип поэтического мироустройства). Они создают (и символизируют, будучи конечными своим числом) природный слой небесно-земного космоса. Далее от зачина следует поэтизация вводимого (безымянным) автором определённого образа и идеи. Возникает второй поэтический слой. Цитаты «Ши цзина» притягивают прозу «Чжун юна» и поэтизируют её. В философской прозе отдаётся эхом музыкальный ритм, вызвучивается философская мелодия и тем самым идейная проза «Чжун юна» примыкает третьим слоем к природному и социальному слоям космоса. Иероглифы прозы «Чжун юна» «поют и танцуют» вместе с «Ши цзином», и конфуцианская философия является в прозе, проходя сквозь поэтический зор *дао*.

Во-вторых, цитаты «Ши цзина» напоминают философии о её поэтической и, глубже, о её мифопоэтической прародине. Обращаясь вглубь своей эволюции, философия в мифе и мифологии узнаёт свой идейный и стилистический гений – простоту. В «Чжун юне» «тяжёлая» философская идея соседствует и роднится с поэтической простотой «Ши цзина». Встречаясь с ней, философия вдруг узнаёт, что она есть не что иное, как простая, незатейливая игра космических сил, повторяющих себя в череде эволюционных стадий человека.



# ЛЕКЦИЯ 3.

## «ЛУНЬ ЮЙ» – «СУЖДЕНИЯ И БЕСЕДЫ»



Кун-цзы (551 – 479)  
Основоположник конфуцианства.

## ПЛАН ЛЕКЦИИ

|   |     |
|---|-----|
| <b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....                                 | 81  |
| <b>§1. КОНФУЦИЙ – ГРАЖДАНИН И ФИЛОСОФ</b> .....       | 85  |
| <b>§2. «КОРЕНЬ» КОНФУЦИАНСКОГО ДАО</b> .....          | 94  |
| Конфуций – сын Неба .....                             | 96  |
| Цзюньцзы – сын правителя/благородный муж .....        | 101 |
| Типология субъектов, соседствующих с цзюньцзы .....   | 107 |
| Учёный муж (士 shì/ши).....                            | 109 |
| Совершенный человек (成人 chéng rén/чэн жэнь) .....     | 110 |
| Человеколюбивый (仁者 rén zhě/жэнь чжэ)                 |     |
| и знающий человек (知(智)者 zhì zhě/чжи чжэ).....        | 111 |
| Достойный/мудрый человек (賢人 xián rén/сянь жэнь)..... | 111 |
| Добрый человек (человек добра 善人 shàn rén/шань жэнь)  | 111 |
| Совершенномудрый человек (聖人 shèng rén/шэн жэнь)...   | 112 |
| Человек, обладающий постоянством                      |     |
| (有恒者 yǒu héng zhě/ю хэн чжэ).....                     | 112 |
| Человек-кремень (твёрдый человек, 剛者 gāng zhě).....   | 113 |
| <b>§3. ДУХОВНЫЙ АРХЕТИП ДАО</b> .....                 | 114 |
| Добродетель (德 dé/дэ).....                            | 114 |
| Человеколюбие (仁 rén/жэнь).....                       | 116 |
| Долг/справедливость (義 yì/и).....                     | 118 |
| Ритуал (禮 lǐ/ли).....                                 | 120 |
| Доверие/вера (信 xìn/синь) .....                       | 122 |
| <b>§4. ДАО И ДЭ КОНФУЦИЯ И БЛАГОРОДНОГО МУЖА</b> .... | 126 |
| <b>§5. ПОНЯТИЕ ФИЛОСОФИИ В «ЛУНЬ-ЮЕ»</b> .....        | 132 |
| <b>§6. КОНФУЦИЙ И ШКОЛА</b> .....                     | 139 |
| <b>§7. СИСТЕМА УПРАВЛЕНИЯ ПОДНЕБЕСНОЙ</b> .....       | 143 |
| <b>§8. КОНФУЦИЙ КАК ИСТОРИК ФИЛОСОФИИ</b> .....       | 152 |

## ВВЕДЕНИЕ

**П**редмет данной лекции – философское *дао* трактата «Лунь юй» («Суждения и беседы»). По исследовательским данным китайских учёных «Лунь юй» составлен учениками и последователями Конфуция (552/551 – 479 гг. до н. э.) в V – IV вв. до н. э. Во II в. до н. э. были известны три редакции текста «Лунь юй»:

«Цискай [версия] „Лунь юя“» (по названию царства Ци), состоящая из 20 глав;

«Луская [версия] „Лунь юя“» (по названию царства Лу), состоящая из 22 глав;

«Луская [версия] „Лунь юя“, записанная на *гу вэнь*» (古文 *gǔ wén* – древние письмена), состоящая из 21 главы. Эта третья версия будто бы была найдена Кун Аньго (II в. до н. э.) в стене сохранившегося дома Конфуция. По свидетельству древних историков названные версии отличались по объёму и стилю написания.

Об огромном значении текста «Лунь юя» говорит то, что он был включён в самое авторитетное собрание конфуцианских письменных памятников «Ши сань цзин» («Тринадцатиканоние»), которое на протяжении веков играло первостепенную роль в формировании духовной и поведенческой культуры китайцев. В XI – XII вв. н. э. «Лунь юй» вместе с трактатами «Да сюэ», «Чжун юн» и «Мэн-цзы» были выделены в свод «Сы шу» («Четверокнижие»). В этот же период была подготовлена официальная редакция «Лунь юя». Предположительно она базировалась на варианте текстовой редакции Чжан Юя (I в. до н. э.), которая в I в. н. э. была канонизирована. В дошедшем до нашего времени варианте «Лунь юй» разделён на 20 глав. Каждая глава озаглавлена по первым иероглифам её начальной строки.

«Лунь юй» содержательно чрезвычайно насыщенный трактат. Конфуцианское *дао* преподано в нём различными стилями и в различных жанрах, так что однозначно по жанру «Лунь юй»

не определяется. В его архетипической глубине витают прообразы гармоничной картины бытия, здесь миф объят мифологией, а мифология философией. На поверхности же эти прообразы вырастают в символы. Их калейдоскопы порождают всё новые и новые идеи, предвосхищающие будущие ответвления конфуцианского философского древа. Поэтому для «Лунь юя» подходят многие жанровые характеристики:

- «Лунь юй» — философский трактат. В нём отображена структура китайского философского космоса — Небо и Земля. Установлено место Человека — в центре между Небом и Землей, определены его мировоззренческая ориентация, экзистенциальная, ценностная и познавательная перспективы.
- «Лунь юй» — этический трактат. В нём зафиксирован архетип нравственных категорий, расписаны моральные требования и поведенческие нормы человека всех трёх социальных уровней — верхов, центра и низов, дан идеал поведенческого субъекта — *цзюньцзы* (сын правителя, благородный муж) и его нравственный закон — *дао-дэ* внутри его духовного (душевного) мира и в проекции на космос — Небо.
- «Лунь юй» — политологический трактат. В нём представлена философия политики, выраженная в сакральной воле Неба и судьбоносном мандате Неба на правление, который вручается по нравственному достоинству человека. Дана типология государств, озвучены принципы и методы политического руководства, главным из которых является «выпрямление», определены функции законодательной власти — Сына Неба и исполнительной власти — чиновников. Очерчены принципы юридических органов и армии.
- «Лунь юй» — исторический трактат. В нём сказано, как творилась, творится и будет твориться история, и что такое история Поднебесной в свете духовной конфуцианской цивилизации. Описаны конкретные события в их политической и нравственной оценке, даны примеры методов включения отдельного исторического факта в историческую канву,

отображена связь естественной и социальной истории Поднебесной.

- «Лунь юй» – религиозный трактат. В нём дано сочетание религиозного культа предков со светско-семейным принципом почитания родителей (孝 *xìào/сяо*), из корневища которого вырастает качество человеколюбия (仁 *rén/жэнь*), выражающее сущность человека. Здесь же представлен принцип сакрализации власти Сына Неба посредством высшей религиозной, политической и нравственной силы – Неба, провозглашена ритуализация всей общественной жизни на грани религиозного и светского ритуалов.

Жанровые характеристики «Лунь юя» можно продолжать и продолжать. И не всё будет драма и трагедия. Здесь много лирического, интимно-душевного, страстно-философского, ироничного, даже аффективного, патетичного, печального и радостного. Притча здесь перемежается с родительским и учительским наставлением и философским заветом, нравственный укор с оценками Конфуцием своих учеников, призыв к учению с резюме беседы, подражание учеников Учителю с поэтическим воспеванием учительского *дао*, которое манящим эхом слышится то впереди, то позади. Здесь биография Конфуция, пишущаяся учениками, обогащается его автобиографическими фактами, скромными самооценками и возвеличиванием своего дара через философскую сыновне-отеческую связь с Небом. И, непременно, здесь есть вкрапления магического стиха «Ши цзина» – обращение к поэтической вершине *дао*, напоминание о поэтической прародине Слова Конфуция.

Многие синологи считают «Лунь юй» аутентичным текстом, то есть произведением, в котором не по памяти, а непосредственно записаны высказывания и беседы Конфуция с учениками, правителями и другими лицами (там, где Конфуций говорит от первого лица). Однако, это уже, конечно, профессионально отредактированный текст, лаконичный, строгий, без изустных излишеств. При этом, возможно, в некоторых изречениях звучит

подлинный голос Конфуция, в других же его слово сокрыто и передано только в идейном содержании. Поэтому доподлинно мы сегодня не знаем, *как* говорил Конфуций, и можем только догадываться. Но одно обнадеживает: Школа говорила в его стиле, и это стиль философского космоса, стиль, воплощённый в мировоззрение. Отсюда проистекает и общая характеристика «Лунь юя»: это эпопея конфуцианского *дао* Поднебесной, поглотившая мифологический мир, унаследовавшая и преобразовавшая его в своём цивилизационном времени и пространстве.



## §1. КОНФУЦИЙ – ГРАЖДАНИН И ФИЛОСОФ

Имя *Конфуций* происходит от латинизированной формы китайского имени 孔夫子 (kǒng fū zǐ/кун фу цзы), которое означает Учитель Кун. Другие сокращённые имена Конфуция – Кун-цзы, Кун Цю, Кун Чжунни (прозвище). Конфуций (552/551 – 479 гг. до н. э.) родился в царстве Лу (располагалось на территории современной провинции Шаньдун), происходил из родовитой, но ко времени рождения Конфуция обедневшей семьи. Генеалогия Конфуция восходит к XII в. до н. э., к эпохе падения династии Шан-Инь (XVI – XII/XI до н. э.) и воцарения династии Чжоу (XII/XI – III до н. э.). Далёкие предки Конфуция принадлежали к разряду высшей знати – к *гунам* (公 gōng/гун, первый из пяти рангов знатности: 公, 候, 伯, 子, 男 gōng, hóu, bó, zǐ, nán/гун, хоу, бо, цзы, нань) и *чжухоу* (诸侯 zhūhóu, то же, что и 候 hóu). Отец Конфуция Кун Хэ (второе имя Шулян) по социальному статусу *дафу* – аристократ, обладал большой физической силой, в звании низового военачальника прославился ратными подвигами.

Интересен факт рождения Конфуция. У Кун Хэ и его первой жены (из рода Ши) всё никак не рождался мужской наследник, а одна за другой родились девять девочек. Почитаемый за героизм Кун Хэ, которому шёл 64-й год, чувствовал себя неполноценным, что всякий раз подчеркивали и недоброжелатели. Кун Хэ взял наложницу, которая родила ему долгожданного сына. К сожалению, он появился на свет хромоножкой. Видимо, боясь, что и последующие дети от наложницы могут быть неполноценными, Кун Хэ воздержался от продолжения с ней брачных отношений. Спустя некоторое время он обратил своё внимание на знатную семью Янь из г. Цюйфу, имевшую трех дочерей на выданье. Старшая и средняя отвергли сватовство, младшая же Янь Чжи без

колебаний согласилась. В ту пору Кун Хэ было 66 лет, а его новой жене около 17.

Всё бы хорошо, однако их бракосочетание оценили как 野合 *yě hé/e хэ*, то есть как «варварский союз», «незаконное сожитие». Примечательно и рождение Кун-цзы. Почувствовав приближение родов, Янь Чжи вместе с Кун Хэ отправились совершить молебен у глинистого холма, который располагался в 30 километрах от г. Цюйфу и по старым поверьям обладал магической плодоносной силой. Там, в гроте, после молебна 27 августа 551 г. до н. э. (по новым данным в 552 г. до н. э.) и родился мальчик. В данном ему родителями имени и прозвище отразились место рождения и место в мужской генеалогии. Конфуция назвали 丘 — Цю (丘 *qiū/цю* — холм), и дали прозвище 仲泥 — Чжунни (仲 *zhòng/чжун* — второй, так как он был вторым сыном, 泥 *ní/ни* — глинистый, так как почва холма была глинистой — таковы версии).

Спустя 15 месяцев умер отец Кун Хэ. Конфуций с матерью, над которой довлел брак *e хэ*, вынуждены были перебраться в г. Цюйфу, где жили замкнуто и бедно. С детских лет Конфуцию пришлось заниматься тяжёлым физическим трудом и братья за презираемыми аристократами низкие работы. Когда ему не исполнилось ещё и 17 лет, умерла мать. В 19 лет Кун-цзы женился на девушке из семьи Ци, проживавшей в царстве Сун, откуда происходили его предки. У Конфуция родился только один сын, которому он дал имя 鯉 — Ли (鯉 *lǐ/ли* — карп) и прозвище 伯 Юй (伯 *bó/бо* — старший из братьев; 魚 *yú/юй* — рыба). [Подробно биографию Кун-цзы см.: Л.С. Переломов. Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993.]

Следуя наставлениям матери, которую очень любил и уважал, Конфуций с 15 лет увлечённо начал заниматься самообразованием. Он готовил себя к овладению шестью аристократическими искусствами (六艺 *liù yì/лю и*): 礼, 乐, 书, 数, 射. 御 *lǐ, yuè, shū, shǔ, shè, yù/ли, юэ, шу, ши, юй* — этикет (ритуал), музыка, письмо (каллиграфия), счёт (математика), стрельба из лука, управление боевой колесницей, надеясь, что это поможет в будущем прокормить семью и сделать служебную карьеру.

Конфуций работал управляющим складами в семье луского аристократа Цзи Ши (царство Лу), затем был надсмотрщиком над стадами, в возрасте 27 лет занимал должность помощника при совершении жертвоприношений в кумирне царства Лу, в 50 лет занял пост первого советника в этом же царстве. Вскоре из-за интриг Конфуций покинул родину и в течение 13 лет вместе с учениками путешествовал по другим царствам Поднебесной, пытаясь внушить правителям свои идеи нравственности и методы политического правления.

В возрасте 30 лет Конфуций открыл частную школу с минимальной платой за обучение – связка сушёного мяса. Его педагогическая доктрина основывалась на принципе равных возможностей: «Для обучающихся различий нет!» (有教无类 yǒu jiào wú lèi/ю цзяо у лэй).

Конфуций – основатель школы учёных (儒家 rú-jia/жу-цзя) и учения интеллектуалов (儒教 rú jiào/жу цзяо), которое стало называться конфуцианством. Конфуций первым дал определение и имя философии, назвав её 好学 hào xué/хао сюэ – «любостью к учёбе», которая ведёт человека по пути просвещения: «Любовь к учёбе ведёт к знанию/мудрости» (好学近知 hào xué jìn zhī /хао сюэ цзинь чжи) [Чжун юн. §20].

После возвращения из путешествия в родное царство Лу Конфуций занимался развитием учения и преподавательской деятельностью. Свою философскую миссию он видел в реставрации и передаче культуры (文 wén/вэнь) вечной древности (古 gǔ/гу) будущим поколениям. Следуя своему правилу «передавать, а не создавать», Конфуций редактировал и комментировал письменные памятники духовной основы прошлого, прежде всего такие, как «Шу цзин» («Канон истории» или «Канон [исторических] записей») и «Ши цзин» («Канон поэзии» или «Канон стихов»). Философская традиция приписывает ему авторство комментариев к «Чжоу и» (周易 zhōu yì/чжоу и – «Чжоуские перемены», другое, более известное читателям название этого трактата «И цзин» 易经 yì jīng/и цзин – «Канон перемен», «Книга перемен») и летописи царства Лу «Чунь цю» (春秋 chūn qiū – «Вёсны и осени»).

Наиболее близко воззрения Конфуция отображены в трактате «Лунь юй» (论语 lùn yǔ/лунь юй – «Суждения и беседы»),

составленном в V – IV вв. до н. э. его учениками и последователями. Конфуций – главный герой «Лунь юя». Читателю он представлен учениками, что называется, объективистски, то есть без навязывания оценочных суждений о его личности. Хотя подспудно, конечно, каждая миниатюра с участием Учителя рассчитана на определённую эмоцию и оценку.

Образ Конфуция выправлен, но не настолько, чтобы полностью превратить его в идеальный литературный персонаж: авторитет Учителя, его требование правдивости, критичность самооценки довели и над учениками. Они запросто могли умолчать о том, что их великий проповедник человеколюбия и *дао* благородного мужа не отважился называть себя таковым: «Уподобиться совершенномуудрому да ещё и обладающему человеколюбием, разве я посмею?» [VII, 35; здесь и далее при ссылках на «Лунь юй» в угловых скобках указываются римскими цифрами номера глав, арабскими – номера параграфов]. Они могли не включать в «Лунь юй» и встречу ученика с даосом, при которой высказано нелицеприятное суждение о деятельности Конфуция: «Потоп-хаос повсюду в Поднебесной, кому по силам это изменить? Чем следовать за тем учёным мужем (Конфуцием), кто бегает по царствам от одних людей к другим, не лучше ль следовать за тем учёным мужем, кто удаляется от суетного мира?» [XVIII, 6]. Однако эти и другие подобные высказывания сохранены в «Лунь юе».

Авторитет Учителя и объективизм учеников сыграли положительную роль в отображении образа Конфуция. Перед нами в «Лунь юе» не один, а два Конфуция: один – земной гражданин родного царства Лу, второй – небесный, гражданин Космоса, философ. Биография первого изучена почти досконально. Известно, где и когда он родился, кто его родители, когда и с кем вступил в брак, кто его дети, чем он занимался, начиная с детства, чему и кому служил, какие должности занимал, какова была его школа, кто были его ученики, что он преподавал, куда и с кем путешествовал, что с ним случалось и т.д.

О втором Конфуции в эмпирическом мире ничего неизвестно: он – метафизический субъект, и у него своя метафизическая

биография. Акт рождения Конфуция философом сокрыт от взора земного обывателя. Можно только предполагать, что Конфуций прошёл какое-то тайное небесное рождение и пертерпел тончайший синтез богочеловека. Его метафизического имени никто из людей не знает: «Нет таких, которые бы знали меня!.. Тот, кто знает меня, так это Небо!» [XIV, 35]. Как он попал на землю? Послан Небом умиротворять бушующую в огне и войнах Поднебесную? «Лунь юй» даёт утвердительный ответ: «Что вы печальны, словно в трауре? – сказал один из посетителей Конфуция его ученикам. В Поднебесной уже давно нет Дао, однако Небо скоро сделает Учителя возвещающим гармонию колоколом» [III, 24].

Всё для этой миссии он приобрёл не на Земле, а получил в дар от Неба. Небо как в сокровищнице хранит в нём свои узоры, культуру, книгу поднебесного мира (文 wén/вэнь); оно породило в нём дэ и именно Небо ниспослало Конфуцию необычайные способности и превратило его в совершенномудрого человека [IX, 5; VII, 23; IX, 5; III, 24].

В дао Конфуция совмещены два дао. Одно дао, проповедуемое окружающим, по пунктам излагается в дао благородного мужа и совершенномудрого человека. Второе дао неуловимо даже для лучшего ученика Янь Юаня, единственного, кого Конфуций называл философом:

Вздыхая, Янь Юань сказал:

– Я взгляд свой поднимаю на него – оно всё выше.

Вникаю вглубь – оно всё неподатливей и твёрже,  
манящим говором витает впереди и вдруг уж раздаётся позади.

Учитель методически искусно питает нас учением своим.

Он широту нам придаёт культурой, а меру полагает ритуалом.

И если б даже захотел, я не сумел бы отказать от ученья.

Настал момент, когда своё всё истоцил уменье,  
ученье будто встало предо мной.

Хотя и пожелал бы шествовать за ним,

теперь уж нет возможностей и сил [IX, 11].

Конфуций – это целый макрокосмос, заключенный в Человеке космического центра. Именно в этой ипостаси он провозгласил антропологическую максиму мировой философии: «Человек может расширить *дао*, *дао* же не может расширить человека» [XV, 29]. Конфуций равен космосу, потому единственный и совершенный, потому и может вещать в слове и передавать в молчании духовные ценности посредством архетипа *дао*, несмотря на то, слышат его или нет, улавливают ли телепатически его сокровенную мысль или обманываются суррогатом политических лозунгов.

Вспомним ещё раз устоявшееся мнение: «Конфуций ничего не писал!». Но он, вообще-то, и не должен был писать. Книга мира (文 *wén*/вэнь) уже написана на сфере Поднебесной и как в священной сокровищнице хранится Небом в самом Конфуции. Теперь эту Книгу нужно было только влить в бытовое слово человека, в его поведение, в плывущие над царствами музыкальные ритмы. Нужно было собрать песнопения, ритуалы и музыку и отреставрировать их по образцу архетипа Дао, *подготовить почву для книги мира*, чем и занимался земной и небесный Конфуций долгие годы. Конфуций вложил свои идеи в готовые, отреставрированные им письма и речи. Их невозможно отделить друг от друга, как невозможно отделить воды трёх, слившихся в единый поток рек.

При своем рождении Конфуций застаёт крушение родовых устоев и ценностей. Молодому государству с его шатким законом, произволом властей и непрестанными войнами, которые чуть ли не каждый год меняли границы царств, не было никакого доверия. А без доверия, как говорил Конфуций, не обойтись: «Испокон веку все смертны, а вот без доверия народа не устоять» [XII,7]. Будущее было неопределённым, прошлое не откликалось зову о спасении. Конфуций вместе с Поднебесной переживал экзистенциальный порог: «Феникс-птица не прилетает, Река Чертёж не шлёт, я вижу, что конец грядёт» [IX,9].

Мы уже не раз встречались с образом Фэн-Хуан (Феникса) в даоской и конфуцианской классике. Феникс раскрывает тайну духовного архетипа *у чан*, содержащегося в природе, и даёт

родовому коллективу ключ к его усвоению и воспроизведению в поэтическом слове, музыке и танце. Человеческий род, вторящий здесь природе, находится с ней в гармоническом единстве и вбирает подлинную суть природно-человеческой жизни.

Отсутствие Феникса в Поднебесной означает разрыв связи человека с природой и крах человеческого существования. Без такой связи человек нового, послеродового сообщества, в полном смысле слова становится искусственным физическим, духовным и интеллектуальным мутантом. Не случайно, подчёркивая *человечность* благородного мужа, Конфуций говорил: «Благородный муж, он вам не кухонная утварь» (буквально «не вещь», не технически произведённый «предмет») [II, 12].

Чертёж из Реки – это мыслительная архетипическая матрица пяти-и-пяти чисел, начертанная на спине лошади-дракона, которая, согласно легенде, будто бы вышла из Реки (Хуанхэ). Отсутствие этой архетипической матрицы говорит о беспамятстве Поднебесной. Мышлению человека не на что опереться, и оно начинает порождать химеры. Об этом с обречённостью и говорит Конфуций, глядя на окружающий хаос.

В поисках выхода Конфуций обращается к гармоничной родовой древности. Если её нельзя вернуть, то можно идеализировать, создать мировоззренческую и идеологическую опору – идею «золотого века», имплицитную историческую необходимость конфуцианства.

Конфуций по-своему реализует эту идею. В качестве идеала он называет общество «великого единения» (大同 dàtóng/да тун), когда «шествовало Великое Дао» и «Поднебесная принадлежала всем». Однако в ретроспективе оно недостижимо, вернее, конфуцианство на такое бы и не пошло, поскольку это был бы чисто даоский шаг палингенезиса. Конфуцианский путь к обществу «великого единения» лежит в исторической перспективе через промежуточный тип общества «малого благоденствия» (小康 xiǎo kāng/сяо кан). Концептуально Конфуций разработал только первую стадию этого перехода – от *датун* к *сяокан*, что и отображено в трактате «Ли цзи» («Записи ритуалов»): однажды Дао «великого единения» сокрылось

во мраке и «Поднебесная стала принадлежать отдельным семьям». В доктрину этого «семейного» общества Конфуций внедрил духовный архетип *у чан* и назвал новый тип общества *сяокан*.

Мы предположили, что Конфуций извлек эту категорию из песни «Ши цзина», называемой «Минь лао» («Народ страждет»), где *сяокан* означает отдых, передышку уставшего народа:

Народ уж выбился из сил,  
пора бы дать ему немного отдохнуть (小康 сяо кан).  
Окажи милость этому Срединному царству,  
чтобы умиротворились все четыре стороны.  
Пресеки произвол распутников и лжецов,  
чтобы упредить не добрых.  
Законом обуздай воров и насильников,  
все ещё не устранивших света [государя].  
Будь мягок с дальними [князьями] и ладь с ближними,  
и да упрочится наш Ван! [Ши цзин. III, II, 9].

Доктрина общества *сяокан*, как нового общества семей-родов-кланов с опорой на архетип *у чан*, была создана Конфуцием. Теперь эту доктрину следовало воплотить в действительности. Системно Конфуций всё делает по аналогии с родовым обществом «великого единения». Прежде всего, нужна была почва — естественность, на которой могли быть возвращены новое общество и цивилизация — «просветленные узоры» Феникса и «просветленная культура», то есть «цивилизация» (文明 wén míng/вэнь мин). Природный космос для этого недосыгаем, вернее, опять же подчеркнём, конфуцианство и здесь не пошло бы на такой даосский шаг. Требовалась иная, антропоморфная почва, о чём Конфуций, отделяя себя от даосов, открыто сказал ученикам: «Нельзя быть в сообществе птиц и зверей. И если мне не с этой массой людской идти по жизни, то с кем тогда? Будь в Поднебесной *дао*, я вместе с вами был бы против перемен в стране» [XVIII, 6].

Конфуций вынужден сам выстраивать новый космос. Он снимает с архаического рода социальный слой вместе с его тотемами



и первопредками и историзирует их – превращает родовых предков и героев в исторические персонажи и размещает этот слой на сфере Неба (Космоса). То есть, Конфуций проделывает мировоззренческую операцию социоморфизации и антропоморфизации. Всех их (первопредков и героев) он генеалогически соединяет с семьями, кланами и царствами тогдашней Поднебесной. Оставалось только запустить духовный архетип нового социо-природного космоса в действие посредством слова (стиха), танца (ритуала) и ритма (музыки).

И здесь Конфуций прибегнул к архаике. Из собранного арсенала родовых и послеродовых песен, где поэтически звучало естество, он отобрал более трёхсот (точное количество до настоящего времени не известно). Он отредактировал их, насытил социоморфными смыслами и соединил с естественностью (пустил по «ветру ста мелодий, песен и танцев»), добываясь того, чтобы естественность пела голосом просветленной культуры. Конфуций сформировал «Ши цзин», построив его по модели архетипа культуры *дао*. Внизу он расположил «нравы царств», буквально «ветры царств», которые вихрем поднимаются к срединной диаде «малых од» и «больших од», а те, в свою очередь, венчаются «гимнами». Есть сведения, что первоначальный «Ши цзин» в полном структурном соответствии архетипу *дао* состоял из пяти частей. «Ши цзин» и основан на архетипе *дао*, и представляет собой поэтический архетип.

Подобную процедуру Конфуций осуществил с ритуалом (танцем) и музыкой (ритмом) и соединил со стихами. Вот это, можно сказать, и есть сотворенное на социоморфной почве конфуцианство, его поющий и танцующий космос. Всё, что в стороне от «стихов», «ритуала» и «музыки» «просветленной культуры» – не конфуцианство, о чём неустанно говорит сам Конфуций в записях канонической классики. Над ней не хватало только парящего Феникса, несущего архетипические узоры пяти добродетелей – первородных духовных символов конфуцианской цивилизации. Таким Фениксом и стал сам Конфуций, спустившийся с Небес для одухотворения и спасения Поднебесной.

## §2. «КОРЕНЬ» КОНФУЦИАНСКОГО ДАО

Общество «великого единения», когда «Поднебесная принадлежала всем» и человечество шло по пути «великого Дао», однажды разрушилось. «Великое Дао сокрылось во мраке», широкий путь был утрачен, человечество потеряло ориентацию в космическом пространстве, бывшее единство Поднебесной распалось и «Поднебесная стала принадлежать отдельным семьям». Людские массы пришли в столкновение, начался длительный период хаоса и войн.

Конфуций застал это тяжёлое время и остро переживал экзистенциальный порог [IX, 9]. Почва генерации *дао* «великого единения» ушла из-под ног. Конфуцию ничего не оставалось делать, как возрождать *дао* через семейные очаги, которые были одновременно и кровнородственными и государственными звеньями. Потому и генерируемое в семье *дао* приобретало клановую и государственную сущность. Активность в поднятии великого *дао* из тёмных онтологических глубин, пропускании его через семейные отношения и введении в действие (行 xíng/син) ложилась на человека.

Конфуций выразил эту задачу в конфуцианском философском кредо: «Человек может расширить *дао*, *дао* же не может расширить человека» [XV, 29]. Великое *дао* «великого единения» с делением Поднебесной на семьи рассредоточилось под сеть семейных отношений: в кровнородственной семье оно встало под отношениями родителей и их детей, в государственной семье — под отношениями отцов-правителей и детей-подданных, в семье умерших и живых — под отношениями предков и их потомков. Конфуций ввёл в эти отношения ценностно-нравственный принцип «почитания родителей» (孝 xiào/сяо), в патрилинейном семейном

расширении звучащий как принцип «почитания родителей и старших братьев» (孝悌 xiào tì/сяо ти).

Для поднятия *дао* из тёмных онтологических глубин на поверхность всех названных типов семейных отношений требовался и соответствующий тип человека. Во-первых, он должен сочетать в себе природную простоту (質 zhí/чжи) сокрытого «великого единения» и культурную явь цивилизации (文 wén/вэнь). Во-вторых, он должен быть отцом-правителем (君 jūn/цзюнь) и сыном-подданным (子 zǐ/цзы).

Именно такой тип идеального конфуцианского человека и создал Конфуций, и дал соответствующее определение *цзюньцзы* (возможно, привлёк готовый термин из обыденного языка):

Учитель сказал:

– Если простота/естественность превосходит культуру,  
то получается деревенщина.

Если культура превосходит простоут/естественность,  
то получается книжник.

Когда культура и простота/естественность сочетаются в равной мере,  
тогда получается *цзюньцзы* (благородный муж) [VI, 18].

Великое *дао* находится под семейными отношениями «почитания родителей и старших братьев», благородный муж находится над ними. Он усердно трудится над этими отношениями во всех типах семьи, шлифует их до степени совершенства, пока в них не проявляется архетипическая сущность человеколюбия, представляющего весь архетип пяти постоянств (五常 wǔ cháng/у чан). «Почитание родителей» ключом этого архетипа открывает створы темницы великого *дао*, оно рождается и прорастает во все сферы человеческого бытия:

Благородный муж трудится над основой,  
основа утверждается, и *дао* рождается.  
Почитание родителей и старших братьев –  
это и есть основа человеколюбия! [1, 2].

Далее каждый значимый субъект в конфуцианском мироздании модифицирует это первородное *дао* в соответствии с той ролью, которая ему отведена Небом (Космосом) и Учителем.

### Конфуций – сын Неба

Конфуций вершит не в пустом пространстве, он погружён в массу хаоса, который надо переустроить согласно гармоничным образцам Неба. Это не тайное желание подвига и славы, не субъективная воля знатока, а тяжёлая ноша избранника Неба. Глядя на эту муку попыток просвещения людей, обыватель скорее назовёт философскую судьбу проклятием, чем даром гения.

Конфуций создал образ *цзюньцзы*, вернее, он только придал контуры этому идейному космическому изваянию, ищущему личностного воплощения. Несомненно, *цзюньцзы* – это метафизическая ипостась совершенномудрого Конфуция. Однако сам земной Конфуций не претендовал на такое звание:

Учитель сказал:

– Уподобиться совершенномудрому да ещё и обладающему человеколюбием, разве я посмею?

Лишь осуществляю человеколюбие без пресыщения,

поучаю людей неутомимо, только это и можно сказать обо мне [VII, 34].

Он проявляет здесь общемировое свойство настоящего философа – вечного стремления к мудрости, любви к мудрости (в чём бы мудрость ни выражалась), но не достижения её:

Учитель сказал:

– Передаю, но не создаю,

верю в древность и люблю её [VII, 1].

Учитель сказал:

– Я не тот, кто с самого рождения постиг её,  
а тот, кто, возлюбив древность,

упорно стремится проникнуть в неё [VII, 20].

Иначе, то есть заявление «философа» об уже состоявшемся достижении мудрости, остановило бы её движение. Она получила бы частное олицетворение и подверглась выискиванию ущербности, что и без того, благодаря молве, неслось со стороны завистников и властолюбцев:

Человек с улицы Дасян сказал:

– Велик Конфуций!

Однако при такой необъятной учёности ни в чём не прославился [IX, 2].

Шусунь Ушу стал порочить Чжунни.

Цзы Гун сказал:

– Напрасный труд! Чжунни нельзя опорочить.

Достоинства других – что бугорки и холмики, через них можно перескочить.

Достоинства же Чжунни – это Солнце и Луна, через них не перепрыгнешь!

Пусть кто-то и захотел бы сам отречься от них, но какой вред от этого Солнцу и Луне?

Он лишь покажет меру своей неразумности! [XIX, 24].

Чэнь Цзыцин, обратившись к Цзы Гуну, сказал:

– Вы выражаете ему почтение, разве может быть, чтобы Чжунни был достойнее Вас?

Цзы Гун ответил:

– По одному слову судят о мудрости благородного мужа, и по одному слову судят о его невежестве.

Поэтому в речи нельзя не быть осторожным.

Учитель недосыгаем, подобно Небу,

на которое невозможно взобраться по лестнице [XIX, 25].

Несмотря ни на что, Небо пестовало в Конфуции своего философского сына, наделяя его качеством совершенства:

- Небо готово прервать томительное отсутствие *дао* в Поднебесной и сделать Конфуция «возвещающим гармонию колоколом» [III, 24]. Колокольный звон *дао* Конфуцией перевёл в гармоничные мелодии и выправил по ним «Ши цзин» — письменный духовно-нравственный кодекс Поднебесной:

Учитель сказал:

— После того как я из Вэй возвратился в Лу, музыка была выправлена, а «Оды» и «Гимны» обрели свои места [IX, 15].

- Небо породило в Конфуции *дэ* — среднее духовное звено архетипического построения конфуцианства. Это звено *дэ* движимо единым и движет *дао* (согласно «Чжун юну»: единое движет *дэ*, а *дэ* движет *дао*). Тем самым Конфуций, во-первых, и наделялся качеством *дэ*, и обретал функциональное свойство социокосмической середины творить *дэ* (добродетель): «Следование середине образует *дэ* — вот совершеннейшее» [V, 29], и, во-вторых, он овладевал всей архетипической генерацией *дэ-дао*, начиная от первоединого:

Учитель сказал:

— Цы (Цзы Гун), ты считаешь, что я из тех, кто многое изучает и накрепко всё запоминает?

И услышал в ответ:

— Конечно. А разве не так?

Учитель ответил:

— Нет. Я одно-единым пронизываю всё [XV, 3].

- Изваянный Небом, Конфуций никому неведом в своём предназначении. Он утверждается в социокосмической середине, незримо проходит всю Поднебесную снизу доверху по архетипическому пути *дэ-дао* и открывается только своему философскому отечеству — Небу:

Учитель сказал:

– Нет таких, которые бы знали меня!

Цзы Гун спросил:

– Что значит, нет таких, которые бы знали Учителя?

Учитель ответил:

– Не ропщу на Небо, не презираю людей,  
начинаю от низшего, достигаю высшего.

Тот, кто знает меня, так это Небо! [XIV, 35].

- Конфуций наследует и воплощает в себе культуру (文 wén/вэнь) предков, олицетворяемую Вэнь-ваном (Культурой-царём). Сохранность её в Конфуции гарантируется Небом:

Учитель, терпя угрозы в Куане, сказал:

– Вэнь-ван уже почил, так разве культура не здесь, не во мне?

Если бы Небо захотело изжить эту культуру,

то последующим поколениям от неё ничего бы не досталось.

Но Небо ещё не похоронило эту культуру,

а потому, что могут сделать мне куанцы? [IX, 5].

- Конфуций оставался единственным носителем безмерных ценностей даруемой Небом и предками культуры: «В культуре вряд ли равный мне найдётся» [VII, 33]. Именно культура является духовным арсеналом и принципом осуществления философского кредо – расширения *дао* и расширения *дэ*:

Янь Юань сказал:

– Учитель методически искусно питает нас учением своим.

Он широту нам придаёт культурой, а меру полагает ритуалом [IX, 11].

Цзы Чжан сказал:

– О том, кто держит *дэ* не расширяя,

кто верит в *дао* не искренне,

можно ли сказать, что он есть?

можно ли сказать, что его нет? [XIX, 2].

(То есть, о нём даже ничего и не скажешь, и какая разница, он есть или нет его.)

- Небо сделало Конфуция совершенномудрым человеком и наделило совершенными способностями:

Первый министр спросил у Цзы Гуна:

— Учитель совершенномудрый!

Откуда в нём так много способностей?

Цзы Гун ответил:

— Именно Небом ниспослано ему стать совершенномудрым, отсюда и многие способности [IX, 6].

Социоморфизированное Небо — это Властелин, оно действует по собственной воле и по собственному указу, недоступному разумению человека. В непрерывном учении *дао* он только стремится отыскать принципы (理 *lǐ*/ли) соединения человеческой природы и Небесной судьбы («И цзин») и тем самым постичь судьбоносные смыслы Неба. Но всё пока тщетно. Конфуцианство как полноценное философское мировоззрение может состояться только на сопряжении творческого движения и постоянства Неба. Активность Неба видна по его результатам, постоянство Неба лежит в онтологической глубине. Здесь Небо хотя и подвижно, но его подвижность замкнута в кольцо и потому Небо в онтологической сущности неизменно и постоянно. Это природная глубина Неба, находящаяся за фасадом социоморфных метаморфоз. Конфуций едва ли склонен касаться онтологической глубины Неба. Во-первых, между природной и социоморфной сторонами Неба царствует безмолвие, и Конфуцию пришлось бы замолчать. Во-вторых, природная сторона Неба — это сфера даосизма, сфера онтологических начал спонтанного рождения поднебесного бытия вещей.

Конфуций, конечно, знает об этой стороне Неба. И только однажды придя в отчаяние от бесконечных и безуспешных проповедей и увещаний человеческой Поднебесной, он чуть ли не ушёл в даосские глубины:



Учитель сказал:

– Моё желание – больше не говорить.

Цзы Гун спросил:

– Если Вы, Учитель, не будете больше говорить, то что мы, ученики, будем передавать?

Учитель ответил:

– А разве Небо говорит?

Четыре времени года чередуются, вещи рождаются, а разве Небо говорит? [XVII, 19].

Конфуций – метафизическое изваяние Неба, он его единственный сын. Под пологом своего Пращура Конфуций сокрыт от людского взора и философствует наедине с Небом, учится у него. Но Конфуций и посыльный Неба в земной мир. В этой ипостаси Конфуций обмирщается, попадает в среду обывателей и не находит никого равного себе:

- совершенномудрого человека (聖人 shèng rén/шэн жэнь) и человека добра (善 shàn rén /шань жэнь) ему не удаётся увидеть;
- в возможности встречи остаются благородный муж (君子 jūn zǐ/цзюнь цзы) и человек, обладающий постоянством (有恒者 yǒu héng zhě) [VII, 26].

Человек постоянства как субъект действия больше нигде в «Лунь юе» не фигурирует, а вот *цзюньцзы* – это тот образ и ставленник Конфуция, по которому он пытается выправить Поднебесную.

### **Цзюньцзы – сын правителя/благородный муж**

*Цзюньцзы* – ключевая категория определения и измерения достоинств человека, идеал действующего и размышляющего конфуцианского субъекта. Вероятно, имя *цзюньцзы* имело хождение и до Конфуция, о чём можно судить по «Ши цзину» («Канону поэзии»). Однако Конфуций придал *цзюньцзы* новое, конфуцианское

значение. Это имя чаще всех остальных имён конфуцианских субъектов звучит в «Лунь юе» и имеет несколько определений.

Определение первое (формулировка давалась выше) складывается из проекции на *цзюньцзы* диады культуры (небесного смыслового узора) и естества (земной материи), которые сопрягаются в *цзюньцзы* в гармоничное единство:

Учитель сказал:

– Если простота/естественность превосходит культуру,  
то получается деревенщина.

Если культура превосходит простоту/естественность,  
то получается книжник.

Когда культура и простота/естественность сочетаются в равной мере,  
тогда получается благородный муж [VI, 18].

В другом месте «Лунь юя» один из учеников Конфуция ещё раз специально подчёркивает сращённость природного естества и культуры в *цзюньцзы*:

Цзи Цзычэн спросил:

– Благородный муж по природе прост,  
к чему ещё поверх культура?

Цзы Гун ответил:

– Как жаль! Зачем Вы так, почтенный,  
поспешно судите о благородном муже?

Культура то же, что природа-простота,  
а природа-простота то же, что культура.

Без шерсти кожа тигра и леопарда подобна коже собаки и барана [XII, 8].

Определение второе выражает совершенство *цзюньцзы* в сравнении с маленьким (мелким человеком) посредством геометрического символа круга:

Учитель сказал:

– Благородный муж образует круг-совершенство,

без выкраивания по образцу.

Маленький человек даже при выкраивании по образцу не образует круга-совершенства [II, 14].

Геометрический символ круга введён в это определение не случайно. Конфуций строит своё учение, исходя из верхней социоморфной области – Неба, космологический символ которого представляет круг. Следовательно, выражая совершенство *цзюньцзы*, Конфуций приравнивает его к форме Неба, буквально вписывает его в округлость Неба.

Определение третье – звучит коротко: 君子不器 jūnzǐ bù qì/цзюньцзы бу ци. Конфуций оставляет это определение без пояснений и вне контекста рассуждений. Обычно оно переводится в следующих вариантах: «цзюньцзы не средство», «...не предмет», «...не вещь», «...не односторонен» и т.д. почти во всём словарном наборе значений иероглифа «器 qì/ци» (словарный вариант перевода: «Совершенный человек не бывает односторонним»). Однако, может быть здесь неявным образом звучит антитеза самоопределению Лао-цзы. Перечисляя свои «три драгоценности», Лао-цзы называет себя 器长 qì zhǎng/ци чжан – способным вождём (китайский комментарий: «вождём/главой мириад вещей»):

Я имею три драгоценности, держусь их и дорожу ими.

Первая называется «милосердие»,

вторая – «простота»,

третья – «не смею встать впереди Поднебесной».

Милосерден, поэтому могу быть мужественным.

Прост, поэтому могу быть широким.

Не смею встать впереди Поднебесной, поэтому могу

быть способным вождём [Дао дэ цзин. §67].

*Цзюньцзы* – ипостась Конфуция, глашатай его идей. В социоприродном космосе Поднебесной *цзюньцзы* занимает середину, то есть то же место, на которое поставлен Небом и сам Конфуций. Над *цзюньцзы* располагается идеально-мыслительная сущность

Неба с судьбоносным первоначалом (命 mìng/мин), под *цзюньцзы* располагается физическая сущность Земли с телесно-материальным началом (質 zhì/чжи). Небесный верх сужит ему опорой самоопределения. *Цзюньцзы* онтологизирует свой статус в судьбоносном первоначале Неба, санкционирующем звание *цзюньцзы*: «Не зная судьбы (веления Неба), не станешь *цзюньцзы*» [XX, 3]. Такова рационалистическая онтология *цзюньцзы*: его первоначало кроется в Небесной судьбе.

Пребывая в духовном центре Поднебесной, *цзюньцзы* находится в равновесии «...*Цзюньцзы* ни с чем ни „за«и ничему не „против«. Он заодно лишь с долгом» [IV, 10]. Это «заединство» указывает на то, что *цзюньцзы* воплощает в себе духовный архетип пяти-и-пяти постоянств, который представлен здесь духовным качеством «долга/справедливости» (義 yì/и). *Цзюньцзы* онтологизирует долг в материальной сущности (質 zhì/чжи), включает долг в действие поведенческим ритуалом и запускает в среду людей:

Учитель сказал:

— *Цзюньцзы* сутью всех дел (материей) считает долг, осуществляет его через ритуал, пускает в обиход через потомков, совершенствует через доверие. Таков благородный муж! [XV, 18].

Соединяя в себе судьбу Неба и одушевлённую материю Земли, *цзюньцзы* остаётся только осуществлять расширение *дао* и *дэ* [XV, 29], положив это расширение на стихи, ритуал и музыку [VIII, 8]. Это он и делает. Находясь в центре Поднебесной, *цзюньцзы* последовательно пропускает сквозь себя всю спираль элементов архетипа пяти-и-пяти постоянств. Он погружает их в человеческую природу и судьбу и исчерпывает *дао*, заложенное в архетипе. В каждом годовом цикле *цзюньцзы* проживает всю дистанцию изменений *дао* между прошлым и настоящим. Он превращается в пульсирующее ядро архетипа *дао*. В зависимости от исторических запросов *цзюньцзы* вносит необходимую гармонизирующую

коррекцию в *дао* (расширяет его) и отправляет его в «слове и деле» в человеческое будущее. Диапазон изменений *дао* в ретроспективе между настоящим и прошлым и в перспективе между настоящим и будущим образует теоретическое и поведенческое поле познания. Это поле учения *цзюньцзы*, где он вырабатывает нормы и критерии коррекции *дао* для умиротворения и гармонизации Поднебесной.

Таков *цзюньцзы* в идеале. В эмпирическом же мире человеку нужно многое пройти, чтобы стать *цзюньцзы*. Взяв на себя имя *цзюццзы*, человек учится, чтобы постичь своё *дао* [XIX, 7], совершенствует себя [XIV, 42], познаёт Небесную судьбу [XX, 3]. Часть благородных мужей только по имени, а не по сути являются *цзюньцзы*. Конфуций, например, отмечает, что некоторые *цзюньцзы* не обладают человеколюбием [XIV, 6]. Однако если «*цзюньцзы* откажется от человеколюбия, то чем же оправдает своё совершенное имя?» – вопрошает Конфуций. Истинный *цзюньцзы* ни на миг не отступит от человеколюбия [IV, 5]. И это понятно, ведь в таком случае он не воспроизведёт *дао*, не попадёт в семью Поднебесной.

Конфуций обнадёжил своих учеников и одновременно задал им загадку, заметив, что *цзюньцзы* можно встретить среди людей. Заинтересованные этим, ученики то и дело спрашивают друг у друга и у Учителя, как же воочию отличить *цзюньцзы*.

- По мнению Цзы Ся *цзюньцзы* можно отличить по трём признакам: издалека он кажется суров, в непосредственном общении он мягок, слова его строги [XIX, 9].
- Цзэн-цзы угадывает *цзюньцзы* в том, кому можно отдать на воспитание подростка-сироту, кому можно вверить царство и в том, кто не поступится принципами [VIII, 6].
- Сам же Конфуций называет *цзюньцзы* того, кто не печалится и не страшится и в ком нет внутри изъяна [XII, 4].
- Кроме того, Конфуций указывает на конкретный пример обладания качеством *цзюньцзы* в лице Цюй Боюя: он состоял на службе, когда в государстве было *дао*, и хоронился, когда *дао* не было [XV, 7].

– Также Конфуций считает *цзюньцзы* Наньгун Ко, преисполненного почтением [XIV, 5].

Разумеется, ученики спрашивают и о том, как стать *цзюньцзы*. Учитель даёт много рекомендаций, перечисляя свойства *цзюньцзы*:

- это тот, кто прежде делом измеряет собственное слово, а после твёрдо следует ему [II, 13];
- кто строг, но не строптив, общителен, но не пристрастен [XV, 22].

Наиболее яркие характеристики *цзюньцзы* выявляются Конфуцием в противопоставлении *цзюньцзы* маленькому (мелкому) человеку (小人 *xiǎo rén*/сяо жэнь). Тот и другой составляют основную диаду в типологии личностей и являются антиподами:

- *цзюньцзы* овладевает высшими совершенствами, маленький человек – низменными благами [XIV, 23];
- первый воплощает всё, что есть в человеке прекрасного, второй несёт в себе безобразное [XII, 16];
- *цзюньцзы* требователен к себе, маленький человек требователен к другим [XV, 21];
- *цзюньцзы* состоят в гармонии даже при разногласии, маленькие люди даже при единогласии не находят гармонии [XIII, 23].

Ориентируясь на эту диаду, данную Учителем, ученик может измерить степень качества своего благородства и ничтожества. И всё же при всей семантической красочности этой диады, она весьма эмпирична и не может служить мерой метафизической сущности *цзюньцзы*. В ней нет центра, в котором «*цзюньцзы* ни с чем ни „за«и ничему „не против«», а «заодно лишь с долгом» [IV, 10]. Это противоположение имеет, скорее всего, назначение в создании ценностной интенции, в обращении готовящегося в *цзюньцзы* индивида в лучшую

сторону и познании им человеческих качеств в заданных пределах.

### Типология субъектов, соседствующих с *цзюньцзы*

При разработке концепции идеального человека (*цзюньцзы*) по нашему предположению перед Конфуцием должен был бы сразу встать вопрос: а какова природа человека (性 *xìng*/син)? Ведь от этого зависят структурный и функциональный подбор архетипических духовных ценностей и методы их воздействия на человеческие массы. Да и Конфуций, и его метафизический прообраз *цзюньцзы* прежде должны сами быть Человеками. Конфуцианский «Чжун юн» устами анонимного субъекта начинает с определения природы человека: «Небесная судьба называется природой (человека)» [Чжун юн. §1]. Однако об этой природе мы ничего не узнаём из конфуцианского «Лунь юя». Что это, текстовое упущение? А между тем, ученики, в частности один из лучших учеников, Цзы Гун, свидетельствует:

Суждения Учителя о *вэнь*-культуре всё ж удалось услышать, а вот речений о природе человека и *дао* Неба слышать так и не пришлось [V, 13].

Если уж ближайшие ученики ничего не слышали от Учителя о природе человека, то, не надо ли признать, что Конфуций ничего о ней не говорил?

Интересно и другое свидетельство учеников, относящееся к (Небесной) судьбе: «Учитель редко говорил о выгоде, судьбе и человеколюбии» [IX, 1]. А ведь судьба по «Чжун юну» – это метафизический прообраз человеческой природы. По сути дела, замалчивая судьбу, Конфуций снимает онтологическую диаду «судьба – природа» конфуцианского «Чжун юна». Но последствия идут ещё дальше. Они распространяются и на «И цзин», счисления которого строились с целью согласования природы и судьбы:

В древности, когда совершенномудрые люди создавали «Перемены», [они] стремились к тому, чтобы согласовать принципы природы и судьбы [Шогуа чжуань. §1].

Неожиданно и свидетельство учеников о редком речении Конфуция о человеколюбии. И здесь вновь звучит диссонанс с «Чжун юном», в котором посредством человеколюбия определяется сущность человека (его человечность, то, *что* он есть как человек): «Човеколюбие — это и есть человеческое (суть человека)» [Чжун юн. §20].

Удивительно, что Конфуций не уподоблял себя ни совершенному мудрому, ни человеколюбивому:

Учитель сказал:

— Уподобиться совершенному мудрому да ещё и обладающему человеколюбием, разве я посмею?

Лишь осуществляю человеколюбие без пресыщения, поучаю людей неутомимо, только это и можно сказать обо мне [VII, 34].

Может быть Конфуций говорил так из скромности, а может быть здесь, в изменённой фразе отзвук того, что Конфуций не считал себя человеком и в определении через совершенную мудрость, и в определении через человеколюбие. Более того, согласно одному из фрагментов «Лунь юя» Конфуций вообще убирал совершенномудрого человека и человека добра из поля зрения [VII, 26].

Добавим сюда, что в перечне учениками дисциплин, преподаваемых Конфуцием, нет судьбы, человеческой природы, человеколюбия и совершенной мудрости:

Учитель учил четырём вещам:

культуре, поведению, преданности и доверию [VII, 25].

Конечно, значительные расхождения между приведёнными свидетельствами учеников и содержанием текста «Лунь юя»



есть. В «Лунь юе», например, немало говорится о человеколюбии от лица Конфуция. Однако в то же время у нас нет никаких оснований не верить и ученикам. В совокупности их свидетельств, отличных от множества других утверждений, просматривается сокрытый и неведомый Конфуций с какой-то ещё не понятой и не раскрытой философской позицией или даже целой философией. *Вскрытие её корней может повлиять на мировоззренческую квалификацию конфуцианства и вообще на понимание генезиса конфуцианства.* А потому, и внешний, героизированный в «Лунь юе» Конфуций, может оказаться маской Конфуция, за которой скрывается подлинный философ. Напрашивается предположение, что всё это отражается и на окружении Конфуция и *цзюньцзы*.

### Учёный муж (士 shì/ши)

Эта категория людей представляет слой низовых ветвей из генеалогий аристократических патронимий. Исследователи выделяют в ней семь групп: воины, деятели культуры, чиновники, купцы, ремесленники, специалисты оккультных наук и остальные (подробнее см. [Переломов Л.С. С. 32–33]).

Конфуций рассматривает учёного мужа с точки зрения наличия в нём ценностей конфуцианской культуры. В категории пронизательного (высокоидейного, просвещённого, эрудированного) человека учёный муж обладает пятью свойствами:

он по природе (質 zhí/чжи) прям,  
любит долг/справедливость,  
прислушивается к речам,  
всматривается в лица,  
беспокоится о простых людях [XII, 20].

Ему присущи широта взглядов и решительность, он обременён ношей человеколюбия, которую несёт по своему далёкому пути вплоть до самой смерти [VIII, 7]. Ради сохранения совершенства

человеколюбия он готов пожертвовать собой [XV, 9]. Ни о каком личном комфорте он не мечтает, ибо это низко [XIV, 2]. По заверению Цзы Чжана, одного из учеников Конфуция, звания учёного мужа достоин тот, кто при виде опасности жертвует жизнью, при виде выгоды думает о долге, при жертвоприношении думает о благоговении, при похоронах думает о скорби [XIX, 1].

В некотором отношении учёный муж выступает примером для учеников Конфуция. Так, на вопрос Цзы Лу о том, каким нужно быть, чтобы о тебе могли сказать «учёный муж», Конфуций ответил: «Кто заботлив, требователен и радостен, того можно назвать учёным мужем. К друзьям он относится заботливо и требовательно, с братьями радостен» [XIII, 28]. В качестве исторического примера Конфуций назвал восемь учёных мужей эпохи Чжоу [XVIII, 11].

### Совершенный человек (成人 chéng rén/чэн жэнь)

Этот тип человека упоминается в «Лунь юе» только однажды. На его примере Конфуций показывает, как из включения в культуру ритуала и музыки духовных свойств четырёх отдельных личностей рождается совокупное качество совершенного человека:

Цзы Лу спросил о том, что такое совершенный человек.

Учитель ответил:

— Если совместить в одном человеке  
 разум Цзан Учжуна,  
 бесстрашие Гунчо,  
 мужество Чжуан-цзы из Бянь,  
 искусность Жань Цю,  
 окультивировать всё это ритуалом и музыкой,  
 то такого можно считать совершенным человеком.

И далее Учитель продолжил:

— Однако зачем непременно быть таким нынешнему совершенному человеку?

Кто при виде выгоды думает о долге,  
кто при встрече с опасностью готов отдать жизнь,  
не забывает данного слова о налаживании мирной жизни –  
такого тоже можно считать совершенным человеком [XIV, 12].

Человеколюбивый (仁者 rén zhě/жэнь чжэ)  
и знающий человек (知(智)者 zhì zhě/чжи чжэ)

Эти два типа человека характеризуются Конфуцием по модели ландшафтного архетипа воды (*иньское* начало) и горы (*янское* начало):

Учитель сказал:

– Мудрый любит воду, человеколюбивый любит горы.

Мудрый подвижен, человеколюбивый спокоен.

Мудрый радостен, человеколюбивый долговечен [VI, 23].

Подобно учёному мужу высоких стремлений, человеколюбивый не жалеет жизни ради человеколюбия [XV, 9]. Человеколюбие не крайность в противоположностях человеколюбия и нечеловеколюбия, а срединное качество, так как «только человеколюбивый может любить людей и может ненавидеть их» [IV, 3].

Достойный/мудрый человек (賢人 xián rén/сянь жэнь)

Это весьма распространённая категория определения людей у Конфуция. Таким именем он называет, например, конкретных исторических личностей, которые «добивались человеколюбия и обретали человеколюбие» [VII, 15].

Добрый человек (человек добра 善人 shàn rén/шань жэнь)

В архетипической системе культуры *дао* добрый человек – субъект духовного центра, наследующий в доброте вселенское *дао*: «То *инь*, то *ян* – это и есть *дао*. То, что наследует его, – добро.

То, что завершает его, – природа (человека) [Сицы чжуань. А, 5]. Это *дао* постигается, как говорит Конфуций, следованием по стопам людей добра [XI, 20]. Однако, сам он таких людей не встречал [VII, 26], но ценит их высоко. По словам Конфуция, если бы люди добра правили царствами в течение ста лет, то можно было бы одолеть злодеяния и избежать казней [XIII, 11], а если бы они обучали людей в течение семи лет, то их можно было бы послать на войну [XIII, 29]. Самому же Конфуцию, по его заверению, было бы достаточно и трёх лет, чтобы любое царство сделать совершенным [XII, 10].

### Совершенномудрый человек (聖人 shèng rén/шэн жэнь)

Категория высшей квалификации человека по уровню достоинств мудрецов и правителей древности, даже Конфуций не претендует на это звание [VII, 34]. Ко времени жизни Конфуция совершенномудрых уже нет, во всяком случае, он их не встречал [VII, 26]. Заветное слово совершенномудрых людей древности весьма веско. Оно входит в триаду духовного устрашения *цзюнь-цзы*, отделяющую его от наглого и безалаберного низкого человека (человечка):

Кун-цзы сказал:

– Есть три вещи, которых страшится благородный муж:  
 страшится веления Неба,  
 страшится великого человека,  
 страшится слова совершенномудрого человека.  
 Низкий человек –  
 не ведает веления Неба и не страшится,  
 свысока смотрит на великого человека,  
 насмехается над словом совершенномудрого человека [XVI, 8].

### Человек, обладающий постоянством (有恒者 yǒu héng zhě/ю хэн чжэ)

Обладающий постоянством замещает у Конфуция отсутствующего в той действительности человека добра, это человек срединного постоянства между противоположностями любого достатка и недостатка:

...

– А вот что касается возможности увидеть обладающего постоянством, то это осуществимо.

Тому, кто из неимущего становится имущим,  
из пустого становится полным,  
из бедного становится богатым –  
трудно обладать постоянством [VII, 26].

### Человек-кремень (твёрдый человек, 剛者 gāng zhě)

Это категория человека, которого Конфуций, к своему сожалению, не встречал:

Учитель сказал:

– Я пока не встречал человека-кремня.

Некто заметил:

– А Шэнь Чэн?

Учитель ответил:

– Чэн похотлив, куда ему быть кремнем? [V, 11].

### §3. ДУХОВНЫЙ АРХЕТИП ДАО

В собственном наименовании духовный архетип пяти-и-пяти постоянств (五常 wǔ cháng/у чан) в «Лунь юе» не встречается. Между тем, и Конфуций, и его ученики только и делают, что рассуждают о его элементах *дэ, жэнь, и, ли, синь* (за вычетом свидетельств учеников о чём «не говорил» Конфуций или говорил «редко») в перспективе духовного совершенствования человека (в архетипические наборы включаются также преданность {忠 zhōng/чжун} и мудрость/знание {知 zhī/чжи}).

#### Добродетель (德 dé/дэ)

Учитель сказал:

– Не одинока добродетель,  
есть непременно у неё соседи [IV, 25].

Это высказывание Конфуция звучит эпиграфом к характеристике *дэ*. Как мы уже знаем, *дэ* создаётся «следованием середине» (中庸 zhōng yōng/чжун юн) и остаётся духовным центром, вокруг которого располагаются все остальные духовные элементы архетипа *у чан*.

Учитель сказал:

– Следование середине образует *дэ* – вот совершеннейшее!  
Однако из людей редко кто способен на это в течение длительного времени [VI, 29].

Напомним, что середина (中庸 zhōng yōng/чжун юн) в трактате «Чжун юн» определяется как непроявленное средоточие душевных качеств веселья и гнева, печали и радости. Их развёртка ритмичной пульсацией середины даёт эффект гармонии (

和 hé/хэ). Середина и гармония соотносятся как корень и *дао* Поднебесной [Чжун юн. §1]. Согласно «Лунь юю» Конфуций размещает *цзюньцзы* в пульсирующей середине и сопрягает с её гармоничной системой его духовные качества: обладая человеколюбием, *цзюньцзы* не печалится, обладая знанием, не сомневается [XIV, 28]; в гневе *цзюньцзы* далёк от жестокости и надменности [VIII, 4] и т.д.

*Дэ* рассредоточивается по Поднебесной пульсирующей серединой и вызывает резонанс в человеческих сердцах. Но *дэ* сокрыта, в каждом сердце она тоже середина, и *дэ* надо пробудить, раскрыть, возвысить и вывести на уровень нравственного осмысления и поведения. Конфуций рекомендует руководствоваться преданностью и доверием с обращением к долгу [XII, 10].

К сожалению, далеко не все и не каждый стремятся к этому, и не у всех хватает силы и способностей для достижения *дэ* середины [VI, 29]. Редки и те, кому удалось умственно постичь *дэ* [XV, 4]. Движение к *дэ* перебарывается тягой к чувственным наслаждениям [IX, 18], любованием собственной внешностью [XV, 13], краснобайством [XV, 27]. Для укрепления *дэ* народа Конфуций предлагает обратиться к почитанию предков, чтобы тем самым обеспечить жизнестойкость *дэ* прочностью семейно-клановых отношений и подкрепить *дэ* прочностью вечной святой древности [I, 9]. В связи с этим он приводит наглядные исторические примеры из прошлого и настоящего о тех, кто достиг *дэ*. Это скромный Тай Бо, который трижды уступал Поднебесную, легендарные Шунь и Яо, чжоуские Вэнь-ван и У-ван [VII, 20], четвёрка осуществлявших *дэ* на практике – Янь Юань, Мин Цзыцян, Жань Бою и Чжун Гун [XI, 3], преисполненный почтением *дэ* Нань Гунко [XIV, 5] и др.

*Дэ* – цель и предмет размышления благородных мужей [IV, 11]. Они стремятся к ней, но и среди них редко кто достигает её. Однако обрести *дэ* середины ещё недостаточно, необходимо расширить её, развернуть усилиями человека [XIX, 2]. В этом расширении *дэ* соединяется с другими элементами архетипа пяти-и-пяти

постоянств: с ритуалом [II, 3], долгом [VII, 3], человеколюбием [VII, 6], доверием [XII, 10].

Конфуций отмечает в *дэ* ещё одно важнейшее качество, в котором находит свою духовно-нравственную основу конфуцианское слово. *Дэ* наделяет человека даром слова [XIV, 4], а это значит, что подлинное слово о *дао* звучит только при слиянии с духовной сущностью расширяемого благородным мужем *дэ*. Краснобаев, болтающих о *дао* тут и там на перекрёстках дорог, много, а истинных учителей добродетели мало [XVII, 4; XV, 27; XV, 4].

### Человеколюбие (仁 rén/жэнь)

Почитание родителей и старших братьев образует основу (корень) человеколюбия, от этого корня рождается и *дао* [I, 2]. Среди людей человеколюбие обретает конфуцианскую конфигурацию посредством волевого усилия человека и обращения к конфуцианскому ритуалу и музыке:

Янь Юань спросил о человеколюбии.

Учитель ответил:

— Победить себя и обратиться к ритуалу — это и есть человеколюбие.

В тот день, когда победят себя и обратятся к ритуалу,

Поднебесная вернётся к человеколюбию.

Стать человеколюбивым зависит от самого себя,

разве это зависит от других?

Янь Юань попросил:

— Скажите об этом подробнее.

Учитель продолжил:

— На то, что чуждо ритуалу, не смотри.

То, что чуждо ритуалу, не слушай.

То, что чуждо ритуалу, не говори.

То, что чуждо ритуалу, не делай.

Янь Юань сказал:

— Хотя я и не смекалист, позвольте заняться тем, что в слове прозвучало [XII, 1].



Человеколюбие функционирует как нравственный принцип искоренения зла [IV, 4] и гносеологический принцип по сохранению познанного, которое должным образом оформляется и вводится в действие посредством ритуала [XV, 33]. Человеколюбие представляет высшую ценность для человека. «В человеколюбии не уступай даже учителю», – наставлял Конфуций [XV, 36]. За сохранение человеколюбия мужи высоких стремлений и человеколюбивые идут даже на смерть [XV, 9]. Обретение человеколюбия зависит от самого человека [XII, 1], перед ним свободный выбор, и он проявит неразумие, если откажется «поселиться в человеколюбии» [IV, 1]. Мерой человеколюбия служат поступки [IV, 7], а методом – умение сблизиться с другим человеком благодаря историческим примерам [VI, 30]. В качестве положительного примера Конфуций называет несравненного в человеколюбии Гуань Чжуна [XIV, 16] и троих человеколюбивых эпохи Инь [XVIII, 1]; в качестве отрицательного примера он выставляет ученика Цзай Во, высказавшегося за сокращение трёхлетнего траура по родителям, то есть пытавшегося посягнуть на сам ритуал [XVII, 21].

Казалось бы, человеколюбие легко достижимо, к тому же оно снимает с человека тяжесть печали: пожелай человеколюбия, и оно тут как тут [IX, 29; VII, 30]. Однако это не всем по плечу, если даже из благородных мужей не все обладают человеколюбием. Что уж говорить о простых людях, семьи и кланы которых распадаются? Потому-то Конфуций и ратует за сохранение родственных уз, на почве которых возвращается и живёт человеколюбие [VIII, 2], и стоит за основанную на культуре дружбу, которая помогает укреплению человеколюбия [XII, 24].

В «Лунь юе» даётся несколько определений человеколюбия в генетическом, структурном и содержательном планах в виде физического, нравственного, поведенческого достоинств и познавательных свойств. Определения эти строятся по архетипическим схемам из наборов трёх [XIII, 19], четырёх [XIII, 27; XIX, 6] и пяти элементов [XVII, 6], или же в качестве отдельного элемента человеколюбие включается в архетипическую матрицу *пяти и четырёх*

[XX, 2]. Вот как, например, ученик Цзы Ся определяет наличие человеколюбия в познавательных свойствах:

Цзы Ся сказал:

– Широкая эрудиция и непреклонная воля, пытливість ума и тщательное обдумывание – во всём этом содержится человеколюбие [XIX, 6].

Включённое при своём рождении в матрицу архетипа пяти-и-пяти постоянств человеколюбие и дальше модифицируется в своих определениях. Так оно перетекает из одной телесной, духовной и мыслительной сферы в другую, структурно и содержательно организует их по архетипической модели, или само, как мы уже заметили, на правах отдельного элемента входит в пятичастный или четырёхчастный понятийные наборы.

### Долг/справедливость (義 yì/и)

Конфуций даёт определение благородного мужа посредством гармоничного сопряжения культуры (文 wén/вэнь) и природы/простоты (質 zhí/чжи) [VI, 18].

Культура и природа являются двумя неотъемлемыми онтологическими качествами: одно не существует без другого, и без них не может состояться благородный муж.

В другом месте «Лунь юя» Конфуций сближает природу-простоту с долгом/справедливостью в определении высокой одарённости (проницательности):

Цзы Чжан вопрошал:

– Каким должен быть учёный муж, чтобы его можно было назвать высокоодарённым?

Учитель спросил в ответ:

– Интересно, а кого ты считаешь высокоодарённым?

Цзы Чжан ответил:

– О ком непременно наслышаны в царстве,  
о ком непременно наслышаны в семьях.

Учитель сказал:

– Это тот, о ком распространяется слух, но он не высокоодарённый.  
Высокоодарённый по природе прям и любит долг/справедливость,  
прислушивается к речам и всматривается в лица,  
думает о том, чтобы быть ниже других.  
Его непременно сочтут высокоодарённым и в царстве,  
его непременно сочтут высокоодарённым и в семьях [XII, 20].

Наконец Конфуций онтологизирует долг в природе (質 zhì/чжи), отождествляет их и тем самым архетипизирует природу. Далее включаются две другие архетипические сущности – ритуал (禮 lǐ/ли) и доверие (信 xìn/синь): ритуал вводит долг в действие, а доверие совершенствует его. Поскольку природа входит в определение благородного мужа, то теперь и долг, а вместе с ним и весь духовный архетип пяти-и-пяти постоянств становятся имманентными сущностями благородного мужа:

Учитель сказал:

– Благородный муж сутью/природой/корнем считает долг,  
осуществляет его через ритуал,  
пускает в обиход через потомков,  
совершенствует через доверие.  
Таков благородный муж! [XV, 18].

В то же время долг служит опорой доверию и преданности в деле возвышения дэ (добродетели):

Цзы Чжан спросил о том, как возвысить дэ (добродетель)  
и распознать заблуждение.

Учитель ответил:

– Руководствоваться преданностью и доверием, обращаться к долгу – это и есть возвышение дэ (добродетели) [XII, 10].

Онтологические характеристики долга функционально разрастаются в поведенческие нормы благородного мужа и его ценностные ориентации: *цзюньцзы* заодно лишь с долгом [IV, 10], он с долгом соотносит и свои соображения [IV, 16]; долг лежит на пути осуществления *дао* (однако на практике такие люди ещё не встречались Конфуцию); долг оберегает человека от страсти к наживе [XIV, 12]; долг, ритуал и вера служат образцовыми и действенными политическими нормами правящих верхов [XIII, 4].

### Ритуал (禮 *лǐ*/ли)

Ритуал тесно связан с принципом почитания родителей (孝 *xiào*/сяо), из корневища которого в семейную и социальную сферы прорастает духовный архетип *у чан* и *дао*. Значение ритуала таково, что даже сам принцип почитания родителей в своём действии определяется через ритуал [II, 5].

Наравне с небесной судьбой и словом ритуал нужно знать [XX, 3]. То есть, нужно знать, какой именно набор ритуалов и какая их связь способны вызвать к жизни *дао* преждедрождённых ванов, опирающееся на *дэ* середины. Иначе ни самому утвердиться, ни гармонизировать общество.

Начинать нужно с изучения «Ши» («Ши цзина» – «Канона поэзии»), получившего внешнее конфуцианское оформление и содержательную трактовку. По сути «Ши цзин» – это выправленная основа народного слова, несущая в себе и ритуально-поведенческие нормы, и музыкальные мотивы духовного настроения. Учитель предписывает начинать жизненный путь с «Ши» [VIII, 8], что настоятельно требует в первую очередь и от своего сына [XVI, 13].

Ритуал пронизывает все сферы физической и интеллектуальной деятельности:

- почитание родителей [II, 5; XVII, 21];
- управление государством [II, 3; III, 19; XIII, 4];
- поведение дома, вне дома на улице и в присутственных местах [III, 15];

- методы совершенствования человека [XI, 1];
- связь знания с практикой [XV, 33];
- духовные качества почительности, осторожности, храбрости и прямоты [VIII, 2].

В стремлении гармонизировать Поднебесную Конфуций сталкивается с затруднениями при расширении *дао*, что сказывается на целевых установках расширения культуры (文 *wén/вэнь*), достижения согласия (和 *hé/хэ*) и создания социальной семьи Поднебесной. Первостепенную роль в разрешении этих затруднений здесь также играет ритуал. По признанию учеников, Учитель напитывает их своим *дао* и расширяет культурой, а чтобы усвоение не вылилось в произвол, он полагает меру расширения культуры ритуалом:

Вздыхая, Янь Юань сказал:

– Я взгляд свой поднимаю на него – оно всё выше.

Вникаю вглубь – оно всё неподатливей и твёрже.

Манящим говором витает впереди и вдруг уж раздаётся позади.

Учитель методически искусно питает нас учением своим.

Он широту нам придаёт культурой, а меру полагает ритуалом.

И если б даже захотел, я не сумел бы отказать от ученья.

Настал момент, когда своё всё истощил уменье,

ученье будто встало предо мной.

Хотя и пожелал бы шествовать за ним,

теперь уж нет возможностей и сил [IX, 11].

Тем самым в благородном муже энергия культуры не нарушает равновесия с физической природой и разряжается на ритуальной практике общественной жизни.

Согласие без отождествления (和而不同 *hé ér bù tóng/хэ эр бу тун*), при котором происходит личностное расширение *дао*, тоже достигается посредством ритуала. Конфуций помещает ритуал между теорией (знанием) и практикой согласия и сводит различные мнения благородных мужей в целокупное единство. Причём

сдерживающую функцию ритуала он выражает через понятие 節 jí/цзе. Цзе означает «коленце», «сустав», «отрезок», «сочленение», отсюда проистекает и понятие меры, соединяющей отдельные нетождественные друг другу мнения.

Вместе с интеллектуальным породнением (согласием) через разномнение ритуал включается в механизм создания и общей социоприродной генеалогии, что ведёт к образованию общей семьи Поднебесной. Находясь в социоприродном центре, благородный муж сочетает почитание верхов и ритуальное отношение к низам и таким образом объективирует новую общность — мировое братство (братство среди четырёх морей). Эта важнейшая функция ритуала освещена в «Лунь юе» в диалоге учеников:

Сыма Нью горестно вздыхал:

— У всех есть братья, лишь у меня их нет.

Цзы Ся заметил:

— Вот, что я слышал:

смерть и жизнь зависят от судьбы,  
богатство и знатность даруются Небом.

Если благородный муж, почитая верхи, не допускает промахов,  
уважая простой люд, соблюдает ритуал,  
то в пределах четырёх морей все ему братья.

К чему же благородному мужу печалиться,  
что у него нет братьев? [XII, 5].

### Доверие/вера (信 xìn/синь)

Можно предположить, что по сравнению с другими элементами архетипа пяти-и-пяти постоянств у доверия особая генерация, не вытекающая из сыновней почтительности. Это подчёркивается и в «Лунь юе»: «Учитель учил четырём вещам: культуре, поведению, преданности и доверию» [VII, 25]. Доверие, таким образом, входит в разряд тех сущностей, которыми Конфуций научает и которые в совокупности образуют

новый, конфуцианский способ ведения жизни: культура представляет собой верхний, теоретический срез в социоприродном мироздании, поведение – нижний, практический, преданность – светскую, а доверие/вера – близкую по наименованию к религиозной, но, всё же, философскую коммуникацию между теорией и практикой. Конфуций берёт на себя большую ответственность за светско-философское вероисповедание человека, которое он пытается привить всей Поднебесной.

Философский характер веры Конфуций подчёркивает сам, специально и однозначно, так что у интерпретаторов, желающих записать его в религиозные проповедники, не остаётся никаких аргументов. К доверию/вере надо относиться с любовью (好信 hào xìn/хао синь), говорит Конфуций. Однако без любви к учёбе, то есть в прямом смысле без философии (好學 hào xué/хао сюэ), эта вера ведёт к темноте и невежеству:

Учитель спросил:

– Ю (Цзы Лу), слышал ли ты шесть изречений о шести пороках?

Тот ответил:

– Нет!

Учитель сказал:

– Вот как? Я скажу тебе о них.

Любить человеколюбие и не любить учиться (не философствовать) – порок в том, что это ведёт к тупости.

Любить знание и не любить учиться – порок в том, что это ведёт к нерешительности.

Любить доверие и не любить учиться – порок в том, что это ведёт к пагубе.

Любить прямоту и не любить учиться – порок в том, что это ведёт к грубости.

Любить храбрость и не любить учиться – порок в том, что это ведёт к смутьянству.

Любить твёрдость и не любить учиться – порок в том, что это ведёт к безрассудству [XVII, 8].

Конфуций провозглашает светлую веру в светлое учение. Не случайно в целях жизнеутверждения такого учения он обращается не к шаманам и гадалкам, а к царям и князьям. Конфуций призывает до конца стоять за преданность и веру и избирать их принципами жизненной ориентации:

Учитель дал наказ:

— Хозяином ставь преданность и веру.

Тебя кто не достоин — не водись.

Ошибку допустил — не бойся и умей исправить [IX, 25].

Ценность веры у него столь высока, что без искренней веры в *дао* человек как будто и не существует [XIX, 2]. Преданность и вера зачастую сближаются Конфуцием в одно понятие «верной веры» или «чистосердечной веры» и используются в качестве возвышения *дэ* [XII, 10] и преодоления всех трудностей даже среди варваров [XV, 6].

Итак, в «Лунь юе» запечатлена целостная картина структуры и функций элементов духовного архетипа у чан: *дэ, жэнь, и, ли, синь*. *Дэ* генерируется «следованием середине» (серединой), другие элементы расходятся от *дэ* в пульсе его гармоничного расширения и остаются во взаимной связи и по кругу, и через сердцевину *дэ*. Вместе с *дэ*, охваченные движением ритуала и музыкальным ритмом, они порождают *дао*, которое снимается Конфуцием с этой архетипической конструкции как учение. Ритуал и музыка, преданность и доверие и все остальные элементы насыщены у Конфуция познавательными значениями, которые сфокусированы в любви к учению. Вследствие этого воздвигаемое им на архетипе пяти-и-пяти постоянств учение приобретает философскую ценностно-сужденческую форму и сущность. Об отчуждении от религиозности и познавательном характере элементов *дэ, жэнь, и, ли, синь* можно судить по определению мудрости-знания через долг:

Фань Чи спросил о мудрости/знании.

Учитель ответил:

— Радеть о справедливости среди народа,



читать демонов и духов, держась от них подальше, – это и можно назвать мудростью [VI, 22].

В хоровод элементов архетипа *у чан*, Конфуций включает культуру (文 *wén/вэнь*) предшествующей духовной традиции, отфильтрованную согласно требованиям времени. Здесь культура духовно расширяется, шлифуется нравственными нормами, превращается в целостный организм с ядром добродетели и становится достоянием цивилизации. Вовлечённая в круговорот духовных элементов, генерирующих учение *дао*, культура тоже превращается в предмет знания (науки), который изучается нарождающимися поколениями и новыми последователями конфуцианства в статусе благородных мужей. Молодые отдают этому остатки сил после того, как усвоят в теории и осуществят на практике нормы сыновней почтительности и преданности старшим братьям, усердия и доверия, любви к народу и сближения с человеколюбивыми людьми [I, 6]. Культура словно стоит над молодёжью и венчает её нравственное совершенство. Благородные мужи изучают культуру в расширенном варианте, постоянно сочетая каждый свой шаг культурного роста с ритуалом [VI, 26]. Это настоящие эрудиты, такие как Цзы Ю и Цзы Ся, сообщество которых возглавляет сам Конфуций. Он возвоит своё учение и структурно оформляет его на системной основе архетипа *у чан*, но, конечно, не как техническое здание. Он создаёт духовный организм *дао-дэ* и оживотворяет его человеческой духовностью.

## §4. ДАО И ДЭ КОНФУЦИЯ И БЛАГОРОДНОГО МУЖА

По собственному заверению, Конфуций не создаёт нового *дао-дэ*. Он только реставрирует *дао* совершенных правителей древности, возвращая его корни в почве семейных отношений почитания родителей и старших братьев и расширяя на основе духовного архетипа *у чан* в социоприродном пространстве Поднебесной. Системной опорой этого пространства выступают *цзюньцзы* — благородные мужи.

Проблема для Конфуция заключается не в том, чтобы отыскать *дао* — оно рядом, а в том, чтобы *философски* помочь ему возродиться, соединить *дао* Неба и Человека и вывести это гармоничное пульсирующее *дао* на поверхность самосознания человечества. Теми последними людьми, кто обозначил в Слове и передал *дао* поднебесному миру, были отец и сын (!) — Вэнь-ван и У-ван.

*Дао* Вэнь-вана и У-вана, равносильное *дао* Неба, разлито повсюду и содержится в каждом человеке:

Гунсунь Чао из Вэй спросил у Цзы Гуна:

— Чжунни у кого учился?

Цзы Гун ответил:

— *Дао* Вэнь-вана и У-вана разве не спустилось на землю, к людям?

Достойные узнали своё величие, недостойные узнали свою ничтожность.

Нет таких, в ком не было бы *дао* Вэнь-вана и У-вана.

Так у кого Учитель не учился?!

А потому к чему здесь постоянный наставник? [XIX, 22]

Небо ничего не говорит о своём природном *дао*, о естестве своих сезонных круговоротов и рождении вещей. Здесь нет словесной коммуникации, Небо молчит [XVII, 19]. Поэтому и Конфуций тоже молчит

о природном *дао* Неба [V, 13]. Конфуцианский социальный космос и соответствующие словесные коммуникации нужно ещё только будет отстроить. Конфуцию ничего не остаётся делать, как утвердиться в центре пустотного социального космоса и в преддверии своего духовного зодчества соблюдать равновесие: не роптать на Небо вверху и не презирать людей внизу [XIV, 35], «выуживать» *дао* из человеческой Поднебесной. Метод диалога субъектов здесь не подходит, поскольку *дао* Поднебесной воспроизводится не в словесных дебатах «краснобаев», как их называет Конфуций, не решениями региональных дворцовых конференций, а всем обществом. Но большее, чего достигает в этом «выуживании» философ, это «многознание», не ведающее главного – «всепронизывающего единого» [XV, 3].

Великий Юй обустроил природную Поднебесную и цивилизовал её посредством «Великого образца в девяти разделах», то есть соединил естество и цивилизацию. Ко времени Конфуция этот организм распался на множество частей, и теперь Конфуций ищет живую клеточку с геном *дао*, по которой можно было бы осуществить регенерацию всего организма. Он находит её в родовой семье. С одной стороны, семья своими корнями сращена с естеством, с другой – своими побегам (генеалогиями) вплетена в государство. Геном же *дао*, заложённым в эту клеточку, является почитание родителей и старших братьев (孝悌 *xiào tì*/сяо ти), отношение столько же кровнородственное, сколько и социальное. В силу своего природносоциального характера конфуцианское *дао* приобретает *сверхнациональную*, точнее, *общечеловеческую* сущность: где есть родовая семья, сплочённая принципом почитания родителей и старших братьев, там у семейного очага воспаряет духовный архетип с *дэ* в центре и рождается *дао* (мы уже знакомы с этой генерацией) [I, 2].

Возрождение *дао* из семейных отношений почитания родителей и старших братьев включает всю историческую ретроспекцию *дао* и *дэ* преждеждённых ванов, царств, отцов и вообще предков [I, 9; I, 11; I, 12; I, 20; VI, 23]. Это прочный фундамент и гарант стабильности Поднебесной, на котором возводится *дао* Конфуция. Будь на то воля Конфуция и необходимое количество достойных людей, Конфуций был бы против перемен [XVIII, 6].

Но время течёт неудержимо и история полнится всё новыми и новыми событиями:

Стоя над рекой, Учитель сказал:

— Всё утекает, как эта вода,  
не останавливается ни днём, ни ночью [IX, 17].

Чтобы не оставить без *дао* и *дэ* убегающее от древности человечество, *дао* и *дэ* нужно постоянно расширять и в самосовершенствовании человека охватывать исторические шаги Поднебесной. Самосовершенствование человека и расширение *дао* и *дэ* идут нераздельно. Для человека в исторической поступи бытия нет ничего заранее готового, которое он мог бы только с удовольствием пожинать. Его *дао* и *дэ* — это повседневный труд по выполнению заветов предков и расширению *дао* на практике. Учитель скал: «Человек может расширить *дао*, но не *дао* человека» [XV, 29]. Это хорошо усвоили и ученики великого мудреца [XIX, 2].

Неведомая перспектива исторической поступи Поднебесной ставила прогностические задачи теоретического расширения *дао* и *дэ*. Это выходило за рамки практики управления и жизни Поднебесной и выливалось в философское творчество и искусство, начавшееся от Конфуция и его учеников. Вначале расширение *дао* и *дэ* проигрывалось в школе и затем в качестве готовых рекомендаций предлагалось Поднебесной. По возможности Учитель и ученики занимали государственные посты и ходили в народ, чтобы испытать философское искусство в действии: «Где *цзюньцзы* жить — невежеству не быть» [IX, 14]. В одном из высказываний Конфуций отчётливо показывает различие философской теории и практики государственной службы: «Я не был призван на службу, поэтому освоил многие искусства» [IX, 7]. Искусство Конфуций тоже включает в философский завет и правило философского ученичества: «Стремитесь к *дао*, держитесь *дэ*, опирайтесь на человеколюбие, отдавайтесь искусствам» [VII, 6].

*Дао* Конфуция, унаследованное им от древности и расширяемое в современности с перспективой в будущее, пронизывает

все области природной и человеческой жизни Поднебесной. В каждой из них оно получает своё наименование и определение. В «Лунь юе» фигурируют *дао* Неба, *дао* царства, *дао* народа, *дао* древности, *дао* преждеждённых ванов, *дао* отца, *дао* благородного мужа (*цзюньцзы*), *дао* доброго человека, *дао* добра, *дао* Конфуция, *дао* богатства и знатности, *дэ* следования середине, *дэ* правления, *дэ* Учителя, *дэ* благородного мужа, *дэ* дома Чжоу, *дэ* учеников и т.д. Определения *дао* и *дэ* даются различными субъектами в зависимости от ситуации, предметной и идейной направленности. Возьмём для примера три определения *дао цзюньцзы*.

Определение первое – даёт Конфуцием на примере ученика Цзы Чана:

Учитель сказал о Цзы Чане:

– Он обладает *дао* благородного мужа.

Оно состоит из четырёх положений:

вести себя с уважением,

служить верхам с почтением,

пестовать народ милостиво,

использовать народ по справедливости [V, 16].

Определение второе – высказывается Цзэн-цзы:

Когда Цзэн-цзы заболел, его навестил Мэн Цзинцзы и осведомился о недомогании.

Цзэн-цзы произнёс:

– Крик птицы перед смертью жалобен,

человек перед смертью о добре говорит.

То, что благородный муж ценит в *дао*, состоит из трёх положений:

в выражении лица быть далёким от жестокости и надменности,

обликом своим вызывать доверие,

в тоне разговора избегать пошлости и фальши.

Что же касается осуществления жертвоприношений,

то для этого есть специальные чины [VIII, 4].

Определение третье — даётся Конфуцием вместе с самооценкой:

Учитель сказал:

— Дао благородного мужа исчисляется тремя положениями, я не дотягиваю до них:

благородный муж, будучи человеколюбивым, не печалится, будучи знающим, не сомневается, будучи храбрым, не робеет.

Цзы Гун заметил:

— Это-то и есть дао Учителя [XIV, 28].

Все три определения построены по трём вертикальным уровням матрицы духовного архетипа *у чан* (в первом определении хотя и названы четыре положения, но они отмечают три уровня: благородный муж — центр, правители — социальные верхи, народ — низы). Это, конечно, не совпадение, а закономерность, поскольку Конфуций основывает своё учение преимущественно на вертикальной составляющей данного архетипа. Мы постоянно говорим о нём, приподнимает в конфуцианских текстах «Лунь юй», «Да сюэ», «Чжун юн», «Ли цзи», «Шу цзин» его структурные пятичастные и трёхчастные звенья и в целом нисколько не сомневаемся, что конфуцианство действительно базируется на едином для всей культуры дао структурно-функциональном архетипе *у чан* (и его ипостасях *у син* и *у шу*). Всё его спиральное построение в одеянии конфуцианских символов рассмотрено нами в специальной лекции [Древнекитайская философия. Часть I. Становление китайской философии. Лекция 3. Архетипы культуры Дао].

Историк философии, воспитанный на западной философской парадигме, при подходе к конфуцианскому дао подспудно предполагает встретиться с «тяжёлой» метафизикой. Но его ожидания не оправдываются. Он вдруг встречается с необычайной простотой, с пластикой поэтического слова, движения, музыки, с описанием выражения лица, облика, тона разговора *цзюньцзы* и т.п. И что же тут привычного философского? Это

нас не должно удивлять: конфуцианская философия занимается самым главным — созданием подлинного Человека, точнее, его открытием в гармоничном измерении относительно самого себя и космоса. Это высшая задача и высший (срединный) тон философского самосознания.

## §5. ПОНЯТИЕ ФИЛОСОФИИ В «ЛУНЬ ЮЕ»

Понятие конфуцианской философии в сравнении с понятием Даосской философии рассмотрено в лекционном курсе «Часть I. Становление китайской философии. Лекция 4. Понятие философии у древних китайцев» и в других работах. Здесь, исключительно в целях сохранения тематической полноты повествования, приводится содержание параграфа о понятии философии из Части I.

Конфуцианская философия, рождаясь из автохтонной культуры *дао*, обошлась без каких-либо внешних заимствований и выработала собственные название и понятие мудрости и философии.

Понятие мудрости заложено у Конфуция в несколько терминов. Например, это 儒 *rú/жу* [VI, 12] — «ученый», «образованный человек», содержательная степень «культурности» которого такова, что он вошёл в название самой конфуцианской школы — 儒家 *rú jiā /жу цзя*.

Другой термин 能 *néng/нэн* — «способность», «умение», «талант», использованный в характеристике «многоспособного» и «совершенномудрого» Конфуция:

Первый министр спросил у Цзы Гуна:

— Учитель совершенномудрый!

Откуда в нём так много способностей?

Цзы Гун ответил:

— Именно Небом ниспослано ему стать совершенномудрым, отсюда и многие способности [IX, 6].

Ещё один термин 賢 *xián/сянь* — «ученый», «добрый», «мудрый», «достойный», определяет мудрую прогностику человека:



Учитель сказал:

– Не знать, что обманут,  
не ведать, что не поверят,  
и все же предугадывать это –  
вот что такое мудрость! [XIV, 31].

Однако среди этих и прочих терминов своей непосредственной связью с понятием философии выделяются только два термина: 知 zhī/чжи и 學 xué/сюэ.

知 zhī/чжи – имеет значения «знания», «познания», «мудрости». Наравне с человеколюбием (仁 rén/жэнь) Конфуций проецирует чжи на ландшафтный архетип Дао, выраженный неподвижной вертикалью горы и подвижной горизонталью воды:

Учитель сказал:

– Мудрый (чжи) любит воду, человеколюбивый (жэнь) любит горы.  
Мудрый подвижен, человеколюбивый спокоен.  
Мудрый радостен, человеколюбивый долговечен [VI, 23].

Мудрость соотносится с человеколюбием не только структурно, но и функционально – «умелый (=мудрый) из человеколюбия извлекает пользу» [IV, 2]. В свою очередь, человеколюбие является воплощением дао и произрастает на почве 孝悌 xiào tì/сяо ти – почитания родителей и старших братьев, которое служит основой конфуцианской добродетели (дэ). Отсюда видно, что мудрость у Конфуция тесно связана не с экспериментальным познанием мира, а с нравственным началом. Это подтверждается и определением мудрости (опять же в параллели с человеколюбием):

Фань Чи спросил о мудрости.

Учитель ответил:

– Радеть о справедливости среди народа,  
чтить демонов и духов, держась от них подальше, –  
это и можно назвать мудростью.

Фань Чи спросил о человеколюбии.

Учитель ответил:

– Человеколюбивый сначала испытывает трудность,  
а затем добивается успеха –  
это и можно назвать человеколюбием [VI, 22].

При всём громадном значении мудрости/знания (知 zhī/чжи) в учении Конфуция она в «Лунь юе» нигде прямо не связана с любовью и не направлена на познание *дао*, хотя включается в определение *дао* благородного мужа [XIV, 28] и определение философии [XIX, 5]. Иначе говоря, мудрость-чжи не образует термина «философия» и не даёт её полного понятия.

學 xié/сюэ – «наука», «знание», «учение», «изучение», «подражание», «копирование», «повествование», «эрудиция», «школа» – таковы словарные значения этого термина, и только нет среди них значения «мудрость». А, между тем, это она и есть, причём в ранге учения («учиться без пресыщения») с интенцией к полной мудрости-знанию (知 zhī/чжи). Мы уже давно привыкли воспринимать греческую σοφία только как «мудрость». Однако в равной степени она и «наука», «знание», «разумение», «сметливость», даже «хитрость», «ловкость», «искусство», «техническое искусство», «музыкальное искусство». По основным, категориальным значениям «науки» и «знания» китайская *сюэ* и греческая σοφία совпадают.

Конфуций совершенно по-философски различает мудрость-*сюэ* и мудрость-чжи и гораздо чаще использует мудрость-*сюэ*. Она у него бывает:

- технической – «изучить (*сюэ*) и вовремя применить на деле...» [I, 1];
- культурно-образовательной – «изучение культурь» (學文 xié wén/сюэ вэнь) (I, 6);
- политической – «Цзы Чжан учился (*сюэ*) тому, как сделать карьеру» [II, 18];
- теоретической – «учеба (*сюэ*) без размышления – тенёта, размышление без учебы – напрасный труд, химера» [II, 15].

Но там, где мудрость-сюэ соприкасается с нравственной добродетелью, она свободна от всякой корысти: «Велик Конфуций! Однако при такой необъятной учености (мудрости) ни в чём не прославился» (ученик об Учителе) [IX, 2]. Мудрое нравственное познание направлено у него не на знание многого, а на знание единого:

Учитель сказал:

– Цы, ты считаешь, что я из тех,  
кто многое изучает и накрепко всё запоминает?

И услышал в ответ:

– Конечно. А разве не так?

Учитель ответил:

– Нет. Я одно-единым пронизываю всё [XV, 3].

Этим одно-единым является нравственное *дао*, пробуждающее у благородного мужа любовь к людям [XVII, 4].

Ближайшие ученики Конфуция уже при его жизни ввели термин 學 *хуэ/сюэ* в определение мудреца:

Цзы Ся (ученик Конфуция) сказал:

– Если о том,  
кто, уважая достоинство,  
превозмогает тягу к сладострастию;  
кто, служа отцу и матери,  
способен напрячь все свои силы;  
кто, служа государю,  
способен пожертвовать собой;  
кто, общаясь с друзьями,  
верен данному слову,  
хотя и скажут, что не учён (未學 *wèi хуэ/вэй сюэ*),  
я непременно назову его учёным (學 *хуэ/сюэ*) [I, 7].

Именно мудрость-сюэ сопрягается у Конфуция с любовью. Для обозначения последней он использует два термина – 愛 *ài/ай* и

好 hào/хао. Аи упомянута в «Лунь юе» два-три раза [I, 6; XVII, 4] и рядом с мудростью-сюэ не встречается. К ней примыкает только хао и образует понятие хаосюэ (好學 hàoхуэ).

Значения хао пересекаются со значениями греческих φιλεω и φιλια:

Китайская хаосюэ 好學

хао (гл.):

любить, питать пристрастие к...;

хао (сущ.):

любовь, дружба, увлечение;

сюэ (гл.):

учиться, изучать, познавать

рассказывать;

сюэ (сущ.):

знание, наука, учение, мудрость.

Греческая философия

φιλεω (гл.):

любить, приветствовать;

φιλια (сущ.):

дружба, привязанность,

любовь;

σοφισομαι (гл.):

мудрствовать, мудрить,

вымышлять;

σοφια (сущ.):

мудрость, знание,  
ловкость, искусство.

Нет сомнения, что φιλεω (φιλια) и хао почти идентичные термины, каждый из них в совокупности со своей мудростью несёт одну и ту же понятийную нагрузку. Китайская конфуцианская хаосюэ и греческая пифагорейская философия [см. Майоров Г.Г. Роль Софии-Мудрости в истории происхождения философии / Логос: Философско-литературный журнал. М., 1991. №2. С.140, 144–147] калькируют друг друга и означают «любомудрие», «любовь к мудрости», «любовь к науке», «любовь к учению».

好學 hàoхуэ – не случайно оброненное Конфуцием слово. Это точно выверенное понятие, определяющее особый род духовной деятельности особых людей. Как оказывается, философов совсем немного. Прежде всего, Конфуций видит философом самого себя:

Учитель сказал:

– Даже в селении из десяти домов непременно найдутся такие, кто не уступит мне, Цю, в честности и верности.

Однако не найдутся превосходящие меня, Цю, в любви к учёбе (философии) [V, 28].

Статус философа для него чрезвычайно высок. Он согласен признаться, что не достиг уровня благородного мужа, но никому не уступит достоинства философа и носителя культуры Поднебесной [VII, 33]. Из многочисленных учеников Конфуций называет философом только одного Янь Хуэя. К сожалению, «коротка [его] судьба, и он безвременно почил» [XI, 7], и потому во время жизни Конфуция во всей Поднебесной оставался только один философ – он сам.

Конфуций дал и определение философа по цели и способу ведения жизни своим идеальным ставленником – благородным мужем:

Учитель сказал:

– Если благородный муж умерен в еде,  
непритязателен в жилье,  
сметлив в делах и сдержан в речах,  
стремится к обладанию *дао* и прямо идёт к нему,  
то можно сказать, что он философ [I, 14].

Любовь к мудрости Конфуций облакает в философскую веру, скрепляет с *дао* добра и включает в завет от имени Первого Философа Поднебесной:

Учитель завещал:

– Искренне верьте в философию,  
до смерти стойте за *дао* добра.  
Не входите в царство, где опасность,  
не селитесь в царстве, где беспорядок.  
Если в Поднебесной есть *дао*, то проявляйтесь,  
если в Поднебесной нет *дао*, то скрывайтесь.  
Если в царстве есть *дао*,  
то бедность и незнатность постыдны.

Если в царстве нет *дао*,  
то богатство и знатность постыдны [VIII, 13].

*Хао* как понятие используется отдельно от *сюэ*, как и *сюэ* от *хао*. Им обозначается любовь к людям — 好人 hào rén/хао жэнь [IV, 3] и, что особенно важно для философии Конфуция, любовь к древности 好古 hào gǔ/хао гу. Он специально подчеркивает, что не познаёт древность, а верит в неё и любит её, не создаёт ничего нового, а лишь упорно стремится к древности и передаёт из неё духовные ценности в тогдашнюю современность [VII, 1; VII, 20].

Однако, при всей своей значимости любовь-*хао* на этом пути не может продвигаться одна без мудрости-*сюэ*. Иначе при соприкосновении с архетипическими нравственными ценностями — «человеколюбием», «доверием», «знанием» и т.д. она превзойдёт меру гармонии и нанесёт вред, что и засвидетельствовал сам Конфуций [XVII, 8].

Итак, Конфуций в процессе духовной реставрации гармонии культуры *дао* при ориентации на идеалы будущего выработал понятие 好學 hào xué/хаосюэ, сходное с греческим понятием философия, и отличил философскую любовь как от небесного познавательного разума — умозрительной мудрости-*чжи*, претендующей на единую абсолютную истину, так и от земного чувства, распахнутого удовольствиям: «Знать (知 zhī/чжи) — не то, что любить (好 hào/хао), а любить — не то, что наслаждаться (樂 yào/яо)» [VI, 20].

Абсолютное знание (мудрость-*чжи*) — идеал, к которому стремится мудрость-*сюэ*, действительно реализуемая через учебу-*сюэ*: «Любовь к мудрости-*сюэ* ведет к знанию-*чжи* (мудрости-*чжи*)» (好學進知 hào xué jìn zhī/хао сюэ цзинь чжи) [Чжун юн. §20]. Поведенческая (способ жизни), душевная (единство тела и разума) и мыслительная (умственное делание) дистанция между мудростью-*сюэ* и мудростью-*чжи* и есть философская перспектива конфуцианства. Здесь каждый философ ученик и дитя Первоучителя, а Первоучитель — ученик и дитя Небесной Судьбы, дарующей человеческую природу/натуру, из которой проистекает *дао*, воплощаемое в учении (教 jiào/цзяо).

## §6. КОНФУЦИЙ И ШКОЛА

По ряду указанных причин мы называем «Лунь юй» философским памятником. Однако ни по жанру, ни по стилю, ни по задачам он не подходит под такое определение. «Лунь юй» посвящён не изложению философского учения, а личности Конфуция. И только потому, что в характеристики, монологи и диалоги Учителя попало изложение его идей, «Лунь юй» заявляет о себе как о философском произведении.

Конфуцианская школа имела своего Учителя. Но вот он умер, и тогда, собравшись, ученики решили навечно запечатлеть для потомков образ своего друга, философа и духовного наставника Поднебесной. Доверяясь своей памяти и воспоминаниям недавнего времени, они тщательно отобрали каждый фрагмент, искусно сложили мозаику и получили цельный биографический портрет Конфуция периода его учительства. Из него мы узнаём даже мельчайшие подробности: что, сколько и когда ел и пил Учитель, как отходил ко сну, во что и для каких событий он одевался, как ходил пешком и ездил в колеснице, как вёл себя при встрече с простыми людьми и вельможами, как входил в палаты князя и как держал его скипетр, как вёл себя на церемониях, куда и зачем путешествовал, какие занимал должности и многое другое. Причём всё это описано живо, с тонким пониманием психологических нюансов характера Учителя, его серьёзности, юмора, насмешливости, резкости, расчётливости, хитрости, печали, радости и всепобеждающей твёрдости в правоте *дао*. Надо сказать, что ученики его были честными, что и завещал им Учитель.

Они изобразили его не только в моменты почитания, умного проникновения в суть задаваемых ему вопросов, заслуженного превосходства над собеседниками, но и когда Конфуций испытывал сомнения, когда его пытались унижить, когда над ним тайно и явно насмехались, когда он не был принят ко двору и

был гоним то из одного, то из другого царства. Пересказывать всё это излишне, «Лунь юй» повествует об этом в подробностях. Но именно в этом повествовании и раскрываются факты философской биографии Конфуция.

Конфуций застаёт ту же драматическую обстановку хаоса и нравственной дисгармонии, что и Лао-цзы:

Учитель сказал:

— Дэ не совершенствуют,  
изученное не проповедают,  
слыша о долге, не в состоянии следовать ему,  
недоброе не могут изменить —  
вот о чём я скорблю [VII, 3].

Окружающие для Конфуция — все незнакомые люди [I, 16]. Незнакомые не в том смысле, что он не знает их имён, дел и стремлений, а в том, что он не находит в людях духовной добродетели:

Учитель сказал:

— Я не встречал ещё такого,  
кто любил бы добродетель так же,  
как любят чувственные наслаждения [IX, 18].

Такова печальная констатация действительности. Видя всю глубину трагического положения, Конфуций задаётся целью воссоздать в человеке нового социального пространства духовный архетип через поведение и разум. Но в этом Конфуцию не на что опереться в индивидуе, потерявшем человеческие устои: у него нет ни одной увлекающей его добропорядочной идеи, ни одной приемлемой поведенческой формулы. Конфуцию ничего не остаётся, как учить массы науке человечности. А это совершенно новая мировоззренческая установка, не стимулируемая никакой меркантильностью. Она может покоиться только на бескорыстной любви. Любовь к мудрости (науке, учению) — вот что движет Конфуцием.



Конфуций получил от Неба *дэ, дао*, культуру, он выправил музыку, определил соответствующие места одам и гимнам и обрёл одно-единое, которым пронизывал всё мироздание. Его способности обозначились в замечательном символе, Конфуций был назван «возвещающим гармонию колоколом» [IX, 15]. Он звонил вселенским колоколом, задавал жизненные ритмы Поднебесной, путешествовал с проповедями по царствам, трудился один за десятерых, но сил не доставало. Ему нужна была школа, понимаемая не как узкий круг единомышленников или замкнутая секта, а как система в масштабах природно-социального космоса, чтобы совершенный конфуцианец (*цзюньцзы*) стоял на всех уровнях родовой и государственной иерархии. Только при таком построении школы Конфуций мог «словом и делом... привести в движение Небо и Землю» [Сицы чжуань. А, 8].

Ядром этой будущей школы стал Конфуций, приступивший к её формированию с подбора учеников. Они были ему необходимы для воссоздания структуры архетипа *у чан*, элементы которого пополнялись бы содержанием открываемого в людях *дао* и ретранслировались на природно-социальный космос, *вчитывались* бы в Небо, освящались бы в нём авторитетом предков, затем *вычитывались* бы из него как первые нравственные ценности и сущности и запускались по инстанциям благородных мужей. Те, в свою очередь, раскручивали бы их в ритуальном песнопении, танце и музыке во всей Поднебесной. *Дао* постоянно сохранялось бы в сути и обновлялось бы по форме в соответствии с историческими переменами в обществе.

Количество ключевых учеников имело принципиальное значение (или должно бы было иметь принципиальное значение). По подсчётам исследователей, ближайших учеников у Конфуция было 72. Это архетипическое число, которое передаёт и системное устройство организационного ядра школы по девятипольной матрице архетипа *у чан*: Учитель занимает центральное поле, а в каждом из окружающих его восьми полях, копирующих структуру общей девятипольной матрицы, располагается по девять учеников ( $8 \times 9 = 72$ ). Ученики играют роль элементов объёмной

архетипической спирали *дао*. Каждое девятиклеточное малое поле повторяет на свой лад движение идей общей девятипольной матрицы, и все они вместе интегрируют общую конфуцианскую ценность и идею одного-единого *дао*. Это и есть сердце конфуцианской школы, спиральный генератор её идей.

Чему же и как Конфуций учил своих учеников, чтобы в них нашло пристанище *дао*? Об этом мы узнаём из признания Янь Юаня, единственного, названного самим Конфуцием философом [IX, 11].

Итак, Конфуций насыщает своих учеников культурой или словом, передаваемым ему Небом от совершенномудрых людей древности. Это слово несёт смыслы природно-социальной гармонии. Оно вводится в ритуальное действие, ритмизуется «колокольным звоном» Конфуция и разносится эхом по всей Поднебесной.

## §7. СИСТЕМА УПРАВЛЕНИЯ ПОДНЕБЕСНОЙ

Сравнивая современность с древностью, Конфуций наблюдает падение нравов и деградацию власти:

Учитель сказал:

– Правят без милосердия.

Отправляют ритуал без благоговения.

Совершают похоронные обряды без скорби.

Как мне смотреть на всё это? [Ш, 26].

Конфуций обращается к решению политических проблем, но не потому, что он философ и гражданин своего государства, глубоко переживающий увиденное. Конфуций – политик только в силу задач гармонизации Поднебесной. Он не занимается специально государственным строительством. Государство уже есть, и его, как и всякий другой институт, нужно согласовать с системой *дао-дэ*, то есть с системой совершенствования человека по архетипу *у чан*, наполненному моральным содержанием. Вследствие этого методы и принципы управления государством переносятся из области писаного закона в сферу духовного архетипа *у чан*. Подчеркнём, что государство не генерирует и не расширяет *дао-дэ* («человек может расширить *дао*»), не закладывает *дао-дэ* в Человека, а потому и не может конституировать *дао-дэ*.

Рядом с чиновничьей государственной системой Конфуций ставит конфуцианскую систему благородных мужей (государство в государстве), даже если чиновник и благородный совпадают в одном лице. Конфуций для своего идеального человека – *цзюнь-цзы* (君子 *jūn zǐ*) подобрал весьма удачный составной термин, понятийно совмещающий обе системы: 君 – означает и отца семьи,

и государственного правителя; 子 — означает и сына, и государственного мужа. Конфуций попытался сделать государство семьёй, а писанный закон сделать нравственным законом. За это впоследствии конфуцианство «поплатится» обратной реакцией государства: оно утвердит муженачальность конфуцианства, введёт конфуцианство в статус официальной идеологии и закрепит это архетипически и законодательно («Шан шу»), и семейно («Бо ху тун»).

- Во-первых, совет правителей в историческое время подтвердит правомерность казни Гуня (ещё нёсшего в себе генетические материнские начала) за обман Первопредка, произвол в выборе метода борьбы с потопом, смещение порядка элементов архетипа *у син* и расстройство этических норм и принципов. Генеалогия Гуня будет пресечена, Юй будет возведен и возведён в ранг первого цивилизатора Поднебесной. Ему будет дарована первая конституция нового мира — «Великий план в девяти разделах» [Шу цзин (Канон истории) // Шисань цзин чжу шу (Тринадцать канонов с комментариями и пояснениями к комментариям). Т.1 Пекин, 1983. С. 187].
- Во-вторых, муженачальный социальный генезис будет поставлен выше природного материнского генезиса, пределы которого сужаются до чисто биологической функции порождения мужского потомка. За этими пределами, в социальном пространстве, материнское начало за помехи отцовскому началу попросту умерщвляется. Всё это отображено в трактате «Бо ху тун» («Исчерпывающий отчёт [о дискуссии в Зале] Белого тигра» или «Диспут в Зале Белого тигра»).

«Бо ху тун» занимает особое место в ряду конфуцианских канон. Он формально утверждает ортодоксальную доктрину поздниханьского конфуцианства и знаменует победу школы «новых текстов» над школой «древних текстов» [см.: Бо ху тун. С. 225—252]. «Бо ху тун» воспроизводит конфуцианскую спираль *у син* в составе пяти элементов — Дерева, Огня, Земли, Металла, Воды.

В этой последовательности они *порождают* друг друга и имеют модальности «царствования», «помощи», «умирания», «пленения», «отдыха». В последовательности – Дерево, Земля, Вода, Огонь, Металл элементы *побеждают* друг друга. В полном цикле данная спираль *у син* может быть передана следующей записью:

Дерево царствует, Огонь помогает, Земля умирает, Металл пленяется, Вода отдыхает.

Земля царствует, Металл помогает, Вода умирает, Дерево пленяется, Огонь отдыхает.

Вода царствует, Дерево помогает, Огонь умирает, Земля пленяется, Металл отдыхает.

Огонь царствует, Земля помогает, Металл умирает, Вода пленяется, Дерево отдыхает.

Металл царствует, Вода помогает, Дерево умирает, Огонь пленяется, Земля отдыхает.

Здесь фигурируют три персонажа: Сын, Отец и Мать. В модальности «царствования» всегда находится Сын, в модальности «отдыха» – Отец, который порождает Сына, в модальности «умирания» («смерти») – Мать, убиваемая Сыном за то, что в последовательности *победы* элементов одного над другим вредит Отцу. Эта троица повторяет ситуацию взаимоотношений троицы Юя, Первопредка и Гуня и показывает, что эти отношения слиты со связями элементов архетипической спирали *у син*, то есть муженачалие заложено в конфуцианство на генетическом уровне.

Остаётся ещё раз повторить, что спонтанная женоначальная (даоская) генетика природы и направленная муженачальная (конфуцианская) генетика социума различны по основанию первоначала и коду архетипа *у чан/у син*. Отсюда и управление природной и социальной Поднебесной строится по-разному: спонтанное женоначальное управление водой протекает снизу (мировой потоп) – размывает социум и увлажняет органику природы (рыбоподобный Гунь); направленное муженачальное управление

пышет огнём сверху (мировой пожар) – структурирует социум (обжигает его строительный материал) и высушивает органику природы (наполовину иссушённый Юй). В использовании конфуцианством и даосизмом архетипа *у чан* нужно было только соблюдать меру «огня и воды» («горы и воды»).

Это и пытаются сделать Конфуций, погружая корни государственного закона в живую среду семьи или клана. Можно сказать, он *кланирует* (от клан) систему *цзюньцзы*. Например, по государственному закону сыновья обязаны доносить на своих отцов, клановые же устои питаются соками «правдивости» рода:

Шэ-гун в беседе с Конфуцием сказал:

– В моём *дане* был один правдивый парень:

его отец украл овцу, а сын донёс об этом.

Конфуций сказал:

– В моём *дане* правдивые отличаются от ваших:

отцы покрывают сыновей, а сыновья покрывают отцов,

в этом и состоит правдивость [XIII, 18].

Управление, как и генерацию *дао*, Конфуций замыкает на семейные отношения почитания родителей и старших братьев. Отвечая на вопрос, почему он не занимается делами управления, Конфуций ссылается на «Шу цзин»:

Некто, обращаясь к Кун-цзы, спросил:

– Почему бы Вам, Учитель, не заняться делами управления?

Учитель ответил:

– В [каноне] Шу сказано:

«Когда нужно проявить сыновнюю почтительность,

прояви сыновнюю почтительность,

относись с любовью к старшим и младшим братьям –

всё это и выливается в управление».

А так как это и есть «заняться делами управления»,

то зачем же мне ещё обращаться к «занятию делами управления»? [II, 21].

Далее Конфуций только детализует процесс управления, соотнося элементы государственной структуры с элементами духовного архетипа. Чтобы согласование произошло, нужно провести процедуру выпрямления (正 zhèng/чжэн): «Правление – это выпрямление», наставляет Конфуций Цзи Кан-цзы потомка Хуаньгуна [XII, 17]. «Если сам прям, то [за тобой] пойдут и без приказа», – добавляет он в другом месте [XIII, 6]. Что же касается самого Конфуция, то он «выпрямление» начал бы с «выпрямления имён» (正名 zhèng míng/чжэн мин):

Цзы Лу спросил:

– Вэйский государь зовёт Вас, чтобы участвовать в управлении.

Учитель с чего начнёт прежде всего?

Конфуций ответил:

– Непременно с выпрямления имён!

Цзы Лу воскликнул:

– Коль так, Учитель двинется окольными путями!

К чему такое выпрямление?

Учитель ответил:

– Ну и простак ты, Ю! В чём благородный муж не разобрался, считает для себя пробелом.

Если имена не будут выпрямлены,  
то и словам не будут послушны.

Если словам не будут послушны,  
то и дела не будут выполняться.

Если дела не будут выполняться,  
то ритуал и музыка не будут процветать.

Если ритуал и музыка не будут процветать,  
то наказания не достигнут цели.

Если наказания не достигнут цели,  
то и народу некуда будет ни приложить руку, ни поставить ногу.

Поэтому, если благородный муж что-либо именуется,  
то непременно для того, чтобы можно было высказать в словах.

А если что-либо высказывает в словах,  
то непременно для того, чтобы можно было осуществить.

Благородный муж в своих словах не допускает никакой небрежности и точка [XIII, 3].

Без процедуры выпрямления вся система управления рушится. Поэтому во избежание этого перво-наперво нужно выдвигать прямых и ставить из над кривыми [II, 19]. Кривые выпрямляются под воздействием прямых [XII, 22]. Но самое первое выпрямление тех, кто стремится к прямизне, даётся им только через собственные усилия. Если выпрямишь самого себя, говорит Конфуций, то не будет и препятствий для осуществления правления. А если не выпрямишь себя, то не сможешь выпрямлять и других [XIII, 13].

Таким образом, процедура выпрямления покоится на самосознании индивида, ориентирующегося на моральные нормы архетипа *у чан*. Конфуций скрепляет ими иерархию прямых, в которых, несомненно, угадываются благородные мужи.

Правление Поднебесной передаётся от одного монарха к другому не по наследству, а с помощью ритуальной уступчивости [IV, 13]: уходящий на покой царь добровольно уступает Поднебесную достойному, на которого указывает Небо и которому оно вручает свой мандат на правление (天命 *tiān mìng*/тянь мин). Конечно, вся эта конфуцианская процедура в идеале должна бы происходить открыто через систему благородных мужей. Они безошибочно выявляют достойного по ряду архетипических признаков, приоткрывают его сакральные покровы посредством аналогии с каким-либо полумифическим правителем древности, по сходству констатируют волю Неба, и Поднебесной остаётся только принять правителя и выразить ему доверие.

Поскольку этот нравственно-политический акт ритуальной уступчивости реализуется через ритуал, то и управляют государством посредством ритуала [XI, 26]. Ритуальная структуризация государства и общества осуществляется сверху донизу. В частности, государь управляет чиновниками посредством ритуала, а они служат ему по преданности [III, 19]. Также и народ используется по ритуалу в соответствии с круговоротом времён года, а от



народа Верховный ожидает доверия, без которого ему в управлении не обойтись [XII, 7].

Наряду с ритуалом на уровне социальных верхов фигурируют также в качестве норм правления добродетель, человеколюбие, долг и доверие. Конфуций возносит их туда по консолидирующей Поднебесную связи почитания родителей и старших братьев и соединяет с субъектом правления, то есть с Верховным и его ближайшими сановниками, посредством любви, той самой, которой отмечена в культуре *дао* философия (好學 hào xué/хао сюэ). Он неоднократно говорит, что если в верхах любят *дэ, жэнь, и, ли, синь*, то народ становится почтительным, послушным, люди проявляют взаимность, радостны и приходят даже из далёких стран [XIII, 4; XIII, 16; XX, 1].

Вращаясь в тогдашнем обществе, Конфуций отчётливо сознавал, что древние методы ритуальной саморегуляции уже утрачены, хотя традиция ещё долгое время сохраняла их внешнюю атрибутику. Сквозь неё он постоянно пытался проникнуть в глубинные тайны ритуала (что стало даже предметом насмешек недоброжелателей) [III, 15]. Видимо, Конфуций досконально изучил «Ши цзин», «Шу цзин» и «Ли цзи» (или даже и сам их редактировал). Может показаться, что в выборе методов управления и в организации жизни людей Конфуций прибегает к подражательству, заимствованиям, аллегориям. Однако в этом скорее просматривается стремление Конфуция сохранить древность, вобрать историю в символическое единство, воплотить её в облике и самосознании человека, пробудить в нём архетипические духовные качества, сделать прошлое и будущее манифестацией настоящего. Однажды Янь Юань спросил Конфуция об управлении страной:

Учитель ответил:

– Используй календарь династии Ся,  
езди в повозках династии Инь,  
носи шапку династии Чжоу.

Что касается музыки, то слушай «Шао» и «У».

Отбрось напевы царства Чжэн,  
держи подальше от себя льстецов.  
Напевы Чжэн непристойны, а льстецы опасны [XV, 11].

Конфуцию так и не удалось проникнуть в тайны ритуальных жертвоприношений, могущих помочь ему в поиске ключей управления Поднебесной, в чём он однажды и признался:

Некто спросил о сути жертвоприношения-ди в Храме Предков.  
Учитель сказал:  
– Не знаю. А был бы тем, кто знает его суть,  
управлял бы Поднебесной, как будто она вся вот здесь! –  
и указал на свою ладонь [III, 11].

Откройся Конфуцию суть ритуала жертвоприношения предкам, он овладел бы политической магией. Но этого не произошло. И всё же, преследуемый неудачей, Конфуций превозмог отчаяние и выстроил свой метод управления Поднебесной на основе архетипа *у чан*. Он всячески декорировал его под древность, зазывал древность в хронологическое кольцо Неба, геометризвал время (заклучал его в геометрическую форму круга), превращал время в пространство и делал из него строительный материал, ритмизуя своим *дао* созидательное пространственно-временное зодчество благородных мужей от основания пирамиды Поднебесной до её вершины. Воистину, «Будь в Поднебесной *дао*», Конфуций «был бы против перемен» [XIII, 6].

Конфуций надеялся, что правители, узнав о гармонической действенности нравственных норм, подчинят свою волю и закон нравственному долгу. Для этого он создал учение, организовал философскую и политическую школы и занялся просветительской деятельностью, пустившись по царствам с визитами к правителям. Он стремился к тому, чтобы каждый человек в обществе и государстве занял своё место и произошло согласование семейных и государственных отношений:

Циский князь Цзин-гун спросил Конфуция об управлении.

Конфуций ответил:

– Правитель должен быть правителем, подданный – подданным, отец – отцом, сын – сыном [XII, 11].

## §8. КОНФУЦИЙ КАК ИСТОРИК ФИЛОСОФИИ

Конфуций и Лао-цзы ввели термины и дали понятия философии: Конфуций назвал философию 好学 hào xué/хао сюэ, Лао-цзы — 絕学 jué xué/цзюэ сюэ. В этом несомненная заслуга перед мировой культурой первых философов Китая и основателей конфуцианства и даосизма.

Понятия *хаосюэ* и *цзюэсюэ* стоят в критическом отношении друг к другу. Конфуций, не называя оппонента, критикует Лао-цзы, а Лао-цзы подобным же образом критикует Конфуция. Так что эти понятия, наряду с мировоззренческим значением конфуцианства и даосизма, являются ещё и историко-философскими категориями, то есть, категориями взаимных критических оценок.

Конкретно критика Конфуцием учения Лао-цзы просматривается в «Лунь юе» в двух формах: как противоположение (как антитезис тезису), и как прямая критика положений Лао-цзы.

Например, заочно противопоставляются картины умиротворённого состояния Поднебесной при условии наличия в ней конфуцианского и даоского *дао*. Согласно Лао-цзы, «Когда *дао* находится в Поднебесной, это подобно стоку ручьёв и рек в Цзян и Море» [Дао дэ цзин. §32]; «Когда *дао* находится в Поднебесной, пасущиеся кони унавоживают землю. Когда в Поднебесной нет *дао*, боевые кони кормятся в предместье» [Дао дэ цзин. §46]. При наличии *дао* социальный космос живёт по нормам естественного космоса, течение жизни уподобляется течению рек, а нарушения вносятся только социальным космосом, когда царства вооружаются и начинают войны.

Природному *дао* горизонтального течения жизни Конфуций противопоставляет социальное *дао* вертикальной нормализации:

Кун-цзы сказал:

– Если *дао* есть в Поднебесной, то ритуал, музыка,

войны и кара мятежников исходят от Сына Неба.

Если *дао* нет в Поднебесной, то ритуал, музыка,

войны и кара мятежников исходят от князей.

Когда всё это исходит от князей, то редко бывает,  
чтобы за десять поколений не утратили власти.

Когда всё это исходит от сановников, то редко бывает,  
чтобы за пять поколений не утратили власти.

Когда судьба царства находится в руках вассалов вассала,  
то редко бывает, чтобы за три поколения не утратили власти.

Если *дао* есть в Поднебесной,

то управление не находится в руках сановников.

Если *дао* есть в Поднебесной,

то простолюдины не прекословят [XVI, 2].

Нарушения в социальный космос привносят не какие-либо природные явления, а переход власти вместе с ритуальной организацией жизни с высшей ступени на ступень ниже. В результате нарушается связь с Небом и Поднебесная спустя определённое (архетипическое) количество лет неминуемо возвращается в хаос.

Кун-цзы сказал:

– Уже пять поколений, как княжеский дом утратил власть,

и уже четыре поколения, как бразды правления находятся у сановников.

Вот причина того, что потомки Трёх Хуаней так измельчали [XVI, 3].

Ещё один тип противопоставления учений наблюдается в нравственной области – в области добродетели (*дэ*). Подготавливая условия возрождения естественного *дао*, Лао-цзы скрепляет единство людей через доброту и доверие. При этом он не делает различия между человеком добрым и недобрым, доверяющим и недоверяющим, нравственная горизонталь Лао-цзы всех уравнивает:

Совершенномудрый человек не имеет постоянного (обычного?) сердца и сердца ста родов человеческих делает [своим] сердцем.

Кто добр, я к тому отношусь с добром.

Кто не добр, я к тому также отношусь с добром.

В этом проявляется доброта *дэ*.

Кто доверяет, я к тому отношусь с доверием.

Кто не доверяет, я к тому также отношусь с доверием.

В этом проявляется доверие *дэ*.

Когда совершенномудрые люди находятся в Поднебесной, [они] ради Поднебесной вдыхают хаос своим сердцем и все совершенномудрые считают [людей Поднебесной] своими детьми [Дао дэ цзин. §49].

Человек, следующий даоскому *дао*, выключает себя из социальной иерархии, склоняется к естественной простоте и при всех поворотах жизни одинаково на зло отвечает добродетелью (*дэ*):

Деяй недéение, служи неслужбу, вкушай безвкусное, в величии и ничтожестве, в достатке и недостатке на зло воздай *дэ* (добродетелью) [Дао дэ цзин. §63].

Конфуций как бы слышит эту даоскую нравственную установку и в ответе некоему анонимному субъекту, скорее всего ученику или воображаемому даосисту, высказывает свою максиму вертикального (直 *zhí*/чжи — букв. «прямого», «отвесного», отсюда «справедливого») упорядочения отношений:

Некто спросил:

— Каково, если «добродетелью отвечать на зло»?

Учитель ответил:

— Зачем отвечать добродетелью?

На зло отвечай справедливостью, а на добродетель отвечай добродетелью [XIV, 34].

Острые критические высказывания Конфуция нацелены на гносеологию Лао-цзы и его *дао*. В первом параграфе «Дао дэ цзин» Лао-цзы определяет предмет познания – единое *дао*, взятое в диалектическом тождестве и нетождестве его противоположных сторон первоначала-небытия и первоначала-бытия. В соответствии с этим строится и познавательный процесс субъекта: его умственный взор (觀 *guān*/гуань) направлен на триединое *дао* (единое и две его стороны), в познавательном раздвоении которого на небытие и бытие открывается глубинное бесконечное (妙 *mào*/мяо) и глубинное конечное (徼 *jiào*/цзяо) вещей.

Конфуций отвергает даоскую категорию глубинного конечного в качестве источника знания. Это критическое положение Конфуций вкладывает в уста Цзы Гуна, одного из любимых своих учеников:

...

Затем Кун-цзы спросил:

– Цы (Цзы Гун), а у тебя тоже есть такие, кого ты ненавидишь?

Тот ответил:

– Ненавижу тех, кто созерцание «предела конечного»

считает за знание/мудрость.

Ненавижу тех, кто неповиновение считает за храбрость.

Ненавижу тех, кто обличение считает за прямоту [XVII, 24].

Так же резко и даже с иронией Конфуций критикует умозерцательные (спекулятивные) установки Лао-цзы. На известные слова Лао-цзы: «Не выходя за дверь, познаю Поднебесную. / Не выглядывая в окно, вижу небесное *дао*» [Дао дэ цзин. §47] – Конфуций замечает: «Да разве не открыт любому путь через дверь!? Так что же не следуют по этому пути?» [VI, 17].

Критика Конфуцием даоских положений просматривается и в других суждениях «Лунь юя». В них учитываются такие нюансы даоского учения, что создаётся впечатление, будто Конфуций имел перед собой текст «Дао дэ цзина» («Лао-цзы», «Хуанди шу») или, во всяком случае, записи отдельных фрагментов

текста. Со своей стороны, Лао-цзы тоже критикует Конфуция и тоже по ключевым положениям, отводя значительное место в «Дао дэ цзине».

Из этого следует, что эти два философа, современники, хотя ни разу нигде не назвали друг друга по имени (не считая легенд), отлично знали друг друга, и притом в особом философском качестве – мыслителей. Никто, кроме Лао-цзы, не критикуется в «Лунь юе», и никто, кроме Конфуция, не критикуется в «Дао дэ цзине». Конфуций и Лао-цзы питали особый взаимный интерес, они были первыми философами и основателями философии в двух её ликах – конфуцианском 好学 hào xué/хао сюэ и даоском 絕学 jué xué/цзюэ сюэ. Кроме них на философское поприще не вступил тогда ещё ни один человек. Только они, два великих столпа философии, видели и понимали это и вели между собой заочный философский диалог. Остальные, может быть, только едва догадывались о знаменательном событии – рождении в культуре дао философии и о чём между двумя первыми философами шла речь. Они были первыми личностями в Поднебесной, кто заявил человечеству о возможности возрождения в дао утраченной гармонии жизни.



# ЛЕКЦИЯ 4.

## «МЭН-ЦЗЫ» –

### «[КНИГА] ФИЛОСОФА МЭН

### [КЭ]»



Мэн-цзы  
(ок. 372 – 289 до н. э.)  
Выдающийся последователь конфуцианского учения

## ПЛАН ЛЕКЦИИ

|  |     |
|--|-----|
| <b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....  | 159 |
| Мэн-цзы и «Мэн-цзы» — философ и текст.....   | 159 |
| <b>§1. СТИЛЬ ИЗЛОЖЕНИЯ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ</b> .....  | 171 |
| <b>§2. ЧЕЛОВЕК И ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА</b> .....  | 178 |
| <b>§3. КРИТЕРИИ ТИПОЛОГИИ СУБЪЕКТОВ</b> .....  | 187 |
| Историзированные и исторические предки Поднебесной....   | 188 |
| Человеколюбие и долг из архетипа пяти постоянств<br>(五常 wǔ cháng/у чан) в типологизации субъектов..... | 189 |
| Благородный муж (君子 jūnzǐ/цзюньцзы).....   | 190 |
| Служильный/учёный человек (士 shì/ши) .....   | 191 |
| Конфуций.....  | 193 |
| Учитель и ученики.....   | 196 |
| Типология Мэн-цзы.....   | 197 |
| <b>§4. КОНЦЕПЦИЯ УПРАВЛЕНИЯ ПОДНЕБЕСНОЙ</b> .....  | 199 |
| Вановское правление.....   | 200 |
| Человеколюбивое правление.....   | 203 |
| Доброе правление и совершенномудрое правление .....  | 213 |
| Дао отношений царств Поднебесной.....  | 214 |
| <b>§5. ДУХОВНЫЙ АРХЕТИП ПЯТИ ПОСТОЯНСТВ</b> .....  | 216 |
| (повторяется ряд положений §2<br>в ключе заголовка данного параграфа) .....                            | 216 |
| <b>§6. ДАО МЭН-ЦЗЫ</b> .....   | 222 |
| <b>§7. МЭН-ЦЗЫ КАК ИСТОРИК ФИЛОСОФИИ</b> .....   | 232 |

## ВВЕДЕНИЕ

### Мэн-цзы и «Мэн-цзы» – философ и текст

Мэн-цзы (Мэн Кэ孟軻 mèng kè; ок. 372 – 289 до н. э.) – конфуцианец, его идейное наследие, обобщённое в трактате «Мэн-цзы», отвечает мировоззренческим критериям конфуцианского учения и органически с ним связано.

Текст «Мэн-цзы» состоит из 261 параграфа. Они рассредоточены по семи главам с разбивкой каждой на две части. Кроме последней все главы названы по именам собственным персонажей трактата.

#### Глава I – Лян Хуэй-ван (梁惠王 liáng huì wáng).

*Лян Хуэй-ван – правитель владения Лян в царстве Вэй, сын князя У, носил имя Ин, перенёс столицу из Аньи в Далян и присвоил себе княжеский титул вана. 惠 (хуэй – милосердный) – посмертный титул Лян Хуэй-вана.*

#### Глава II – Гун Суньчоу (公孙丑 gōng sūn chǒu).

*Гун Суньчоу – ученик Мэн-цзы, уроженец царства Ци, предположительно имел отношение к написанию текста «Мэн-цзы».*

#### Глава III – Тэн Вэнь-гун (滕文公 téng wén gōng).

*Тэн Вэнь-гун – князь, наследник престола владения Тэн.*

#### Глава IV – Ли Лоу (离娄 lí lóu).

*Ли Лоу (Ли Чжу) – легендарный современник первопрародка Хуанди (в историзированной версии), славился необычайной остротой зрения, что отображено в даоском трактате «Чжуан-цзы».*

Глава V – Вань Чжан (萬章 wàn zhāng).

*Вань Чжан – ученик Мэн-цзы, уроженец царства Ци, предположительно имел отношение к написанию текста «Мэн-цзы».*

Глава VI – Гао-цзы (告子 gào zǐ).

*Гао-цзы (Бу Хай) – учился у Мэн-цзы и Мо-цзы, отрицал наличие добрых и злых начал в природе человека, в противовес учению Мэн-цзы создал собственную школу.*

Глава VII – Цзинь синь (尽心 jìn xīn).

*Цзинь синь – «Всем сердцем».*

Трактат «Мэн-цзы» изучался и изучается отечественной и зарубежной синологией. Начиная с древности, написание, построение и содержание трактата комментировалось с различных сторон, что отображено во множестве характеристик – философских, этических, политических, экономических и даже художественных. Во избежание их монотонного повторения и возбуждения при этом почти неизбежной дискуссионности приведу с любезного согласия автора в составе Введения материал В.М. Майорова, профессионально занимавшегося историей и библиографией трактата «Мэн-цзы».

\* \* \*

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 вошёл и в состав традиционного конфуцианского «Тринадцатиканония» («Ши сань цзинь»), 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». У Сань 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 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. 1 – III и IV – VII) были позднее объединены в одной книге. Различие между главами, согласно Бруксу,

<sup>1</sup> Комментарии Чжао Ци даются в тексте «Мэн-цзы» в составе «Тринадцатиканония». Чжао Ци косвенно подчеркивал единообразие и надёжность текстов «Мэн-цзы», считая маловероятным, что их постигла участь других конфуцианских книг, сожжённых при императоре Цинь Шихуане (221–209 гг. до н. э.).

<sup>2</sup> Эта книга утеряна. Имеющийся ныне текст – подделка XVI – XVII вв.

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 правления династии Сун (960 — 1127). Официальное включение «Мэн-цзы» в программу государственных экзаменов в 1313 г. привлекло к нему ещё большее внимание.

К началу XX в. корпус комментариев к «Мэн-цзы» был представлен несколькими десятками старинных и новых трудов конфуцианских учёных. Ещё 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 этом комментарии учтено более 60 работ цинских учёных.

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>1</sup> активно разрабатывались положения о доброй природе человека и о Пути правителя (*ван дао*). Лозунги реформы в Китайской Народной Республике

<sup>1</sup> Для этого учения XX в. также принят термин «постконфуцианство».

тоже постепенно принимают конфуцианскую окраску: ближайшей целью провозглашается построение описанного Мэн-цзы «общества малого благоденствия».

«Мэн-цзы» остаётся 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 объёме ведётся 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 Цьюня, 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 ещё до завоевания Китая, а затем, при императоре Цянь-луне (1735 – 1796), вышло его официальное издание в составе «Четверокнижия». Несколькими веками ранее он переводился на тангутский язык в государстве Си Ся (1038 – 1227)<sup>1</sup> и 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>2</sup>.

<sup>1</sup> Фрагменты датируемых XI – XII вв. двух переводов на тангутский язык (один – с оригинальными тангутскими комментариями) см.: Китайская классика в тангутском 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>2</sup> Сведения об основном исходном тексте для перевода П.С. Попова включены в официальные истории государств Ляо и династии Юань.



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>1</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>2</sup>. Основоположники этого учения Ямага 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>3</sup>.

Весьма условно историю переводов «Мэн-цзы» на европейские языки можно рассматривать как смену – не всегда хронологически последовательную – иезуитской, протестантской и научной

<sup>1</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>2</sup> К этой философской школе принадлежал и упомянутый выше Ито Дзинсай.

<sup>3</sup> Выдающийся японский промышленник, создатель кодекса предпринимательской чести Сибусава Эйджи (или Сибусава Эйити, 1840 – 1932) предлагал вообще отказаться от любых комментариев.

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.

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. Ноэля (1651 – 1729), а позднее (1895) новый латинский перевод был опубликован французским иезуитом С. Куврёротом (1835 – 1919).

Французское иезуитство способствовало относительно раннему становлению профессиональной синологии во Франции. Издания латинского перевода (1824) С. Жюльена (1797 – 1873) и французского перевода (1840) П. Потье (1801 – 1873) были первыми пробами на этом поприще.

Высшими (и последними) достижениями протестантских переводов стали работы шотландца Джеймса Легга (1815 – 1897)<sup>1</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 гг. 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 учёных по уточнению английского перевода, так или иначе, обращены именно к этой работе.

<sup>1</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 нём недочёты и устаревший язык.

Успех Лау видится в удачном сочетании научности и популярности перевода. Последняя тенденция прослеживается, начиная с 1930-х годов, и проявляется в издании упрощённых (зачастую далёких от оригинала) и сокращённых переводов «Мэн-цзы». Они выходят отдельно или в различных хрестоматиях и в иллюстрированных изданиях для молодёжи. «Мэн-цзы» иногда становится объектом художественной интерпретации, как, например, у поэтов-имажинистов 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 перевода «Мэн-цзы» состоялась в 1904 г.<sup>1</sup> Это... труд П.С. Попова. Добрую службу нескольким поколениям советских китаеведов сослужил частичный перевод «Мэн-цзы» в антологии «Древнекитайская философия» (М., 1972; переизд.: 1994), который был выполнен Л.И. Думаном (1907 – 1979). Ещё 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 В.С. Колоколова стал второй публикацией полного перевода «Мэн-цзы» на русский язык<sup>2</sup>. В 2000 г. издан частичный перевод «Мэн-цзы», выполненный И.Т. Зограф<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Попов П.С. Китайский философ Мэн-цзы. Пер. с кит., снабжённый примечаниями. СПб., 1904.

<sup>2</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>3</sup> Классическое конфуцианство. Т. 2. Мэн-цзы; Сюнь-цзы. Пер., вступит. ст., коммент. И. Зограф. СПб. – М., 2000 (Мировое наследие).

[Вследствие того, что учащиеся скорее всего обратятся к переводу П.С. Попова, привожу материалы В.М. Майорова о переводе «Мэн-цзы» П.С. Поповым. Попов П.С. Китайский философ Мэн-цзы. Пер. с кит., снабженный примечаниями. Репринтное изд. Послел. Л.С. Переломова. М., 1998 (Китайский классический канон в русских переводах).]

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 своём 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... 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»

избранными объяснениями» («Сы шу цзи ши»), переизданный в Японии. Этот текст «Четверокнижия» был составлен ученым Ни Шии 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 П.С. Попова ссылки на Чжу Си и его предшественника Чэн И (1033 – 1107). Столь же часто П.С. 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 гэнь 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 П.С. 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 – всё это являлось косвенной оценкой достижений зарубежной синологии и ставило работу П.С. 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... 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>1</sup>.

<sup>1</sup> Алексеев В.М. Наука о Востоке: Статьи и документы. М., 1982. С. 330 – 335.

В настоящее время «китайская экзотика» перевода П.С. Попова значительно ослабла, столь привычными для современного читателя стали понятия, содержащиеся в древнекитайском памятнике. Наш читатель скорее обратит внимание на определенную «русскую экзотику» перевода П.С. Попова, которая присутствует и в своеобразии слога переводчика, и в его образе мышления. Обращение к переводу П.С. Попова помогает нам взглянуть на своё историческое прошлое и оценить путь, пройденный российской синологией за последнее столетие. Знаменательно, что повод к этому даёт древнекитайский трактат «Мэн-цзы».

Сразу же после написания данной лекции из-под пера И. И. Семеновки вышло фундаментальное научное исследование и перевод трактата Мэн-цзы: Мэн-цзы в новом переводе с классическими комментариями Чжао Ци и Чжу Си / исслед., пер. с кит., примеч. и прил. И.И. Семеновки; Ин-т стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова. — М.: Наука — Вост. лит., 2016. — 901 с. ISBN 978-5-02-039765—1

## §1. СТИЛЬ ИЗЛОЖЕНИЯ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ

Мэн-цзы застал то же состояние Поднебесной, что и Конфуций: трагизм эпохи «Вёсен и осеней» (770 – 476 до н. э.) вылился в трагизм эпохи «Воюющих царств» (475 – 221 до н. э.). Следуя Конфуцию, Мэн-цзы решал ту же задачу, которую ставил перед собой и Учитель: по образцу конфуцианского благородного мужа «выпрямить человечество» и гармонизировать Поднебесную.

Отсюда складывается и *стиль философствования*. Однако Мэн-цзы не создаёт его, а попросту перенимает у Конфуция и конкретизирует в собственном повествовании. Этот стиль проявляется в ряде принципов и приёмов, вычитываемых нами у Мэн-цзы.

Универсализм. В предметном размышлении Мэн-цзы охватывает весь объём социоприродного космоса, дифференцированного в триаде Небо-Человек-Земля. Эта триада мироустройства хорошо известна Мэн-цзы. Она детализована конфуцианскими и даоскими мыслителями до Мэн-цзы и прошла в качестве одной из основных структурных и методологических единиц сквозь всю предшествующую историю философии. Вероятно, поэтому Мэн-цзы на её архитектонике специально не останавливается и оперирует ею как чем-то данным.

Под стать масштабам Поднебесной Мэн-цзы использует понятийные универсалии – элементы духовного архетипа *у чан*. Вследствие этого весь состав идейного корпуса «Мэн-цзы» универсализируется и в соответствии со связью элементов архетипа *у чан* систематизируется, как бы разрозненно идеи ни выглядели в 261 параграфе трактата.

Вместе с тем, поскольку архетип *у чан* является общим для всех учений философских школ, то Мэн-цзы заведомо ведёт своё

философское размышление на уровне идейного универсализма: каждое его философское высказывание есть тезис для принятия или опровержения представителями различных философских учений. Кроме того, космический философский универсализм с архетипической мыслительной статикой и динамикой в частности у Мэн-цзы и в конфуцианстве вообще стоит в преддверии космополитного универсализма мировой философии. То есть, конфуцианский философский космос может на равных говорить с любым философским космосом (будь то в истоках философской мысли греческий или индийский космосы) и вносить свою модель планетарного и вселенского мироустройства.

Ещё одно свойство философского универсализма: он препятствует обывательскому опрощению философии, по необходимости использующему бытовую лексику. Какую бы область социального космоса Мэн-цзы ни включал в философское *дао*, он берёт её в универсальном измерении. Например, используя категорию политики, он говорит не о факте политики, а о философии политики, аналогично о философии морали, о философии человеческой природы, философии государства и т.д.

Энциклопедизм. Данный принцип проявляется сам собой. Ко времени жизни Мэн-цзы китайская философия в своих основных направлениях и школах уже состоялась. Ему хорошо знакомы и изустно передаваемые учения, и их письменная фиксация. Мэн-цзы цитирует «Ши цзин» и «Лунь юй», «Ли цзи» и «Шу цзин», включает в повествование положения «Да сюэ», «Чжун юна» и «Чунь цю», критикует Ян Чжу и Мо-цзы, у него чувствуются идейные разработки школ легистов, логиков, экономистов, теоретиков военного искусства, высказываются антитезы даоскому учению. Всё это создаёт поле философского энциклопедизма Мэн-цзы. Тем самым Мэн-цзы намечает решение назревшей задачи критического синтеза китайской философии и ценностного выдвигания конфуцианства на первый план как учения, способного теоретически и практически осуществить единение Поднебесной.



Историзм и традиционализм. Принцип историзма предполагает хронологическую и пространственную упорядоченность событий, выкладывающую мозаичную картину мироздания. Здесь работает ряд моделей: линейная однонаправленная (от прошлого к будущему), поступательно-возвратная (круговая – от прошлого к будущему и обратно, где прошлое и будущее меняются местами), объёмная пульсирующая (статико-динамическая с фиксированным и блуждающим, появляющимся и исчезающим центром) и другие модели с различной мотивацией: спонтанный ход природных и социальных событий, воля человека, судьбоносная воля (веление) природных сил, отождествлённых с мифологическими персонажами уже включёнными в историю и т.д.

Модели могут быть и смешанными. Каждая модель обладает критерием истинности событий всех и каждого. Таковым критерием может быть первоначало природного и социального мира, генетически развёртывающее первое событие глобального значения в естественноисторический процесс. В нём любое индивидуальное и все события вместе имеют одну истину, только выраженную в конкретной индивидуальной или всеобщей формах (Конфуций: «Одно-единым [dao] пронизываю всё»; Мэн-цзы: «Дао – одно-единое»). Там, где человек узурпирует природную активность, то есть подменяет спонтанный ход бытия субъективной волей, он своим анархизмом диктует свой критерий истинности событий (и бесконечно переписывает историю под магией «юридических доказательств»).

В основу исторической модели Мэн-цзы полагает эпохальную смену династий Ся (ок. 2070 – 1600 до н. э.), Шан-Инь (1600 – 1046 до н. э.), Чжоу (1046 – 256 до н. э.) (разумеется, Мэн-цзы представлял исторические вехи династийных правлений в китайском летоисчислении, причём династия Чжоу во время жизни Мэн-цзы ещё продолжала своё существование). Каждая династия имеет основателя: династия Ся – основатель легендарный Юй; династия Шан – основатель Чэн Тан; династия Чжоу – основатель У-ван. Юй – зачинатель цивилизации и династийного правления. По повелению Шуня (версия Мэн-цзы) Юй укротил потоп

(первое мировое событие), выстроил социальное мироздание (социальный космос) на фундаменте архетипической земной матрицы (девятипольный квадрат), воспринял вечные законы от Яо и Шуня (тот и другой мифологические, но теперь историзированные владыки Поднебесной) и заменил спонтанный ход событий на регулируемый человеком. Ди, Шунь и Юй ввели в Поднебесной историческое время и пространство, то есть историю.

Особое место в движении истории Поднебесной в будущее Мэн-цзы отводит Конфуцию. Конечно, природа из мировой триады Небо – Человек – Земля никуда не исчезает, но здесь она предстаёт укрощённой природой. Если же она иногда возмущается как роковая сила в виде наводнений и пожаров, то это не её самочинство, а вина нерадивых правителей, за что они и должны отвечать.

Все значимые события накладываются на династийную календарную сетку и обретают статус исторических событий. Онтологически они связываются в единство древностью и в династийной истории представляют собой не что иное, как модификацию древности. В этом реализуется принцип традиционализма. У Мэн-цзы традиционализм не архаизирующее следование древней догме и авторитету предков, а активная судьбоносная модификация реальности благородным мужем.

Ценностно исторические события связываются в единство духовными архетипическими качествами человеколюбия (仁 rén/жэнь) и долга (义 yì /и), то есть история Поднебесной архетипизируется. С учётом экономической теории Мэн-цзы (которой он придаёт первостепенное значение) становится понятным, что он воссоздаёт картину общества *сяокан*.

Архетипичность и парадигмальность. Этот двуединый принцип говорит об использовании Мэн-цзы духовного архетипа *у чан* в наборах пяти, четырёх и двух элементов. Архетип *у чан* буквально сидит в природе человека, в его сердце и чувствах, а в составе элементов человеколюбия и долга (справедливости) он пронизывает всё историческое время и пространство Поднебесной. Но, кроме этого, в качестве производных (парадигмальных)

составляющих Мэн-цзы использует и другие архетипические построения. В частности, это можно отнести к онтологическому архетипу «Чжун юна»:

благородный муж пребывает в первородном лоне *дао*;  
 он – пульсирующее ядро, генерирующее космос;  
 когда его эмоции веселья и гнева, печали и *радости* находятся в целостности – они образуют середину,  
 когда расходятся по пульсу середины – образуют гармонию;  
 середина – корень Поднебесной,  
 гармония – *дао* Поднебесной;  
 по состоянию середины и гармонии устанавливаются Небо и Земля  
 и нарождаются вещи [Чжун юн. §1].

Вероятно, отсюда Мэн-цзы берёт онтологическую эмоцию «радости» и проецирует её на отношения вана-царя и народа. Древние цари, как это Мэн-цзы подкрепляет ещё и авторитетом «Ши цзина», не радовались в одиночку, но лишь вместе с народом. Только в таком случае и приходила настоящая радость [I, I, 1] (здесь и далее при ссылках на «Мэн-цзы» в угловых скобках указываются римскими цифрами номер главы, раздел главы, арабскими цифрами – параграф).

Параллель исторических персонажей и понятийных категорий. В историческую череду событий и связанных с ними персонажей Мэн-цзы вплетает череду понятийных категорий. Точнее говоря, он их только *текстуально проявляет*, ведь человеческая природа (性 *xìng*/син) и чувства человека (情 *qíng*/цин) воплощают в себе архетипические категории ритуала, долга, знания, человеколюбия (и не названного здесь доверия) [III, I, 4–6]. Они присутствуют в человеке как одушевлённые и оживотворённые сущности. Но чувства реагируют на внешние обстоятельства. В реакции на них происходит объективация чувств и архетипических категорий, а вместе с этим антропоморфизация (очеловечивание), одушевление и рационализация внешней среды. Создаётся эстетический эффект визуального наблюдения движения

архетипизированных чувств человека в исторической действительности Поднебесной. Здесь встаёт первостепенной важности вопрос о соответствии движения чувств человека в их категориальном оформлении и движения истории в персонифицированном оформлении (Сын Неба, ваны-цари, вельможи, народ). Потому-то Мэн-цзы и включает в своё повествование массу событий, детализует их, поднимает архетипические категориальные смыслы, выискивает поведенческие соответствия этим смыслам (мировой театр). Словом, Мэн-цзы выправляет Поднебесную, продолжая грандиозное дело Первого Учителя.

Диалог и монолог. Преследуя цели конфуцианского обустройства Поднебесной, Мэн-цзы использует стилистические приёмы диалога, монолога и специфического построения фраз — всего того, что наработал Конфуций. А в заключительной главе своего трактата Мэн-цзы приходит к аналогичной «Лунь юю» афористической форме изложения, весьма удобной для резюме идейных положений. Форма диалога позволяет Мэн-цзы включать в его философский космос персонажей мифологической (теперь историзированной) старины, владык Поднебесной и правителей царств, деспотов и проповедников добра, лжецов и правдолюбцев, философов и их устный и письменный лексикон. У Мэн-цзы в «Мэн-цзы» звучит конфуцианская мудрость и учит Поднебесную.

Итак, можно сказать, Мэн-цзы ничего нового в конфуцианский философский стиль не привносит. Между тем, этот стиль существует не как безобидная совокупность литературных приёмов. Он углублён здесь до мировоззрения, выстроенного на архетипической основе. Однако Мэн-цзы в построение стиля включил только одну архетипическую сторону. Он отклонился от середины в сторону «радости». Тем самым Мэн-цзы сковал «радость» и освободил «печаль». Она и встала роковой силой за текстовым фасадом «Мэн-цзы» (примечательно, что Мэн-цзы ничего не говорит в своём трактате об *онтологической середине*, а ведь он — ученик Цзы Сы, автора „Чжун юна«»).  
 Почему Мэн-цзы в стилистике ушёл от философского «молчания» в сторону «диалога» и обратился к длинным «спорам»

утверждения истины (философски замолчать уже было нельзя: Поднебесную заполнили слова Ян Чжу и Мо-цзы)? Он сам объяснил причину, увидев её в чередовании порядка и беспорядка в Поднебесной:

«Гун Ду-цзы (ученик Мэн-цзы) спросил: „Со всех сторон только и говорят, что Вы любите спорить. Осмелюсь спросить, действительно ли это так?“ Мэн-цзы ответил: „Да разве я люблю спорить? Я не могу не делать этого. С давних пор, как зародилась Поднебесная, в ней, то порядок, то смута«» [Ш, II, 9].

Получается, что стиль диалога навязывается философам исторической динамикой, которая туда-сюда колышет разум и слово человеческого сообщества. Ориентированные на массовое сознание философы вынуждены «колыхаться», следуя этой динамике (при этом одни философы пытаются сохранить в себе статус подлинного философа, другие превращаются в купленных псевдофилософов). Гармония философского молчания уходит в теоретическую ретроспективу как память о мудрости древних, а тонущее в спорах представление об общественной гармонии перемещается в область желаемого будущего. Псевдофилософский спор, постепенно принимает форму конференций и становится социальной «обязаловкой» стоящих на оплате теоретиков. Об этом и говорит Мэн-цзы. Пытаясь оградить философов от тех, кто рядится под философов, Мэн-цзы рекомендует принять на должность служилых/учёных и дать им зарплату «без недвижности», чтобы они сохранили «постоянное сердце».

## §2. ЧЕЛОВЕК И ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА

**М**эн-цзы берёт определение человека и *дао* из положений «Лунь юя» и «Чжун юна». Нам уже хорошо известно высказывание Ю-цзы (Ю Жо), одного из ближайших учеников Конфуция, о генерации человеколюбия и *дао* из корневища почитания старших и любви к младшим (孝悌 xiào tì/сяо ти):

Благородный муж трудится над основой,  
основа утверждается и *дао* рождается.  
Почитание родителей и старших братьев –  
это и есть основа человеколюбия! [Лунь юй. I, 2].

*Сяо ти* – корень, человеколюбие – ствол. Человеколюбие – это явленность *сяо ти* в духовной архетипической сущности человеколюбия. Не вызывает сомнения, что *дао*, заключённое в *сяо ти*, рождается из человеколюбия, тоже содержащегося в *сяо ти*. У них один корень (почва) и один субъект – благородный муж, вводящий их в душу и разум человека (можно сказать, человеколюбие вводится в душу, *дао* – в разум; человеколюбие – одушевлённая, а *дао* – рационализированная формы *сяо ти*). Благородный муж осуществляет это посредством своего «старания» (务 wù/y), но метод этого «старания» остаётся сокрытым. Хотя никакой тайны, конечно, здесь нет. Для выведения человеколюбия (и вслед за ним всех элементов духовного архетипа *у чан*) из *сяо ти* нужны психические усилия – эмоции, а для выведения *дао* из человеколюбия нужны умственные усилия, заключённые в слове (на это указывает и само *дао*, ибо оно и есть Слово). В свете этого начальную фразу приведённой цитаты можно перевести и так: «Благородный муж трудится над основой, основа утверждается и Слово рождается».

Мэн-цзы даёт следующее определение человека и *дао* с повторением первой фразы из «Чжун юна»:

仁也者人也 rén yě zhě rén yě  
合而言之道也 hé ér yán zhī dào yě

Человеколюбие и есть человек (суть человека).  
Совмещённые и выраженные в слове, [они] есть *дао* [VII, II, 16].

Эту фразу можно считать пояснением к положению из «Лунь юя» о рождении *дао*.

Человеколюбие — это только одно из пяти энергийных качеств архетипа *у чан*, общего в условиях изоморфизма микро- и макрокосма, как для социального космоса, так и для человека. В порядке кругоспирального вращения архетипа *у чан* человеколюбие и все остальные духовные элементы превращаются друг в друга, составляя дифференцированное единство (целостность) (см. конфуцианскую и даоскую графические формулы архетипа *у син/у чан* по: Лекции. Часть I. Лекция 3. Архетипы культуры Дао).

Мэн-цзы, не вдаваясь в подробности функционального алгоритма и линейных непосредственных и опосредованных взаимных переходов пяти архетипических элементов, полагает их основания в душевных эмоциях человека.

Исходный тезис состоит в следующем:

«Сердцам всех людей свойственно сострадание к другим».

Разумеется, что всё здесь социоморфизировано и включается в сферу политической культуры. Начало полагается в древних государствах. Они обладали *сердцем сострадания* к людям и проводили *политику сострадания*, а потому «правили Поднебесной так, как будто перекачивали её на ладони».

Сердечное сострадание, а вместе с ним ещё три сердечных эмоции, Мэн-цзы полагает критерием *быть человеком*, отсутствие любого из них лишает этого звания:

- не сочувствующий (не страдающий) — не человек,
- не стыдящийся злодеяния — не человек,
- не уступчивый — не человек,
- не различающий правды и кривды — не человек.

С другой стороны, обладание этими эмоциями вызывает истечение четырёх архетипических качеств:

- сочувствие — исток человеколюбия,
- стыд за злодеяние — исток долга/справедливости,
- уступчивость — исток ритуала,
- различение правды и кривды — исток знания (мудрости).

Эти четыре истока для человека чрезвычайно важны, отмечает Мэн-цзы. Они всё равно, что четыре конечности тела. Носящие в себе эти четыре истока, но заявляющие, что не способны их пробудить — губят себя, а заявляющие, что государь не способен — губят государя. Носящий в себе эти четыре истока знает об их расширении и восполнении. Они — словно разгорающийся огонь, словно растекающийся родник. Сможешь восполнить их — хватит защитит всё лежащее среди четырёх морей, не сможешь восполнить — не хватит и для служения отцу и матери [II, I, 6].

Таким образом, сердце как душевный орган *философского организма* является носителем архетипических качеств. Побуждаемые эмоциями (а эмоции, как мы помним по «Чжун юну», приводятся в активное состояние пульсацией *середины*), они истекают из сердца как вода (вниз) и огонь (вверх) и проявляют в субъекте качества *человека и нечеловека*.

Вслед за этим встаёт вопрос о природе человека (性 xìng/син), её нравственном содержании *добра-зла* и направленности к добру или злу, или к равновесию того и другого. В свою очередь, прикосновение к категории природы сразу же поднимает главный вопрос философского конфуцианства — о соотношении *небесной судьбы* (命 mìng/мин) и *земной* человеческой природы (性 xìng/син).

Сначала субъекту, проявившемуся *человеком*, нужно открыть Небо. Исходной ступенью служит сердце с его *полнотой архетипических качеств*. Духовное исчерпание человеком сердца, даёт познание природы, а познание природы открывает Небо. В свою очередь сохранение сердца сопровождается пестованием природы, что и оборачивается служением Небу. Таким образом, Небо



открывается человеку в познании и пестовании своей природы, происходящих от исчерпания и сохранения сердца.

Для полноты картины основного конфуцианского вопроса остаётся только определить небесную судьбу. Не важно, короток или длинен человеческий век, говорит Мэн-цзы, совершенствуй себя до самой кончины, этим и определяется судьба. Все под ней ходят, следуй и принимай её прямо, ибо познавший судьбу не рискует встать под шаткую стену. До самой смерти следуй по *дао* совершенствования, это и будет прямой судьбой. А окоченение – это кривая (не прямая) судьба [VI, I, 1–2].

По сути Мэн-цзы повторяет формулу соотношения судьбы и природы из «Чжун юна», но значительно дополняет её генезисными построениями и структурами. Как известно со слов учеников, Конфуций ничего не говорил о природе человека. «Чжун юн» дал общую формулу, а то, что излагает Мэн-цзы, можно назвать конфуцианским *учением* о природе человека. Общие положения он конкретизирует на примере благородного мужа – идеального конфуцианского субъекта.

Мэн-цзы перечисляет высшие ценности политической культуры, которые для других мудрецов могли бы стать, а может быть и были, основой человеческой природы.

- Расширение территориальных владений и умножение населения – хорошо известная первостепенная статья геополитической стратегии. Мэн-цзы одобряет её, но радости (осуществления человеколюбивого правления вана) в ней не находит.
- Утвердиться в центре Поднебесной и умиротворять народы среди четырёх морей – Мэн-цзы рад этому, но не в том состоит основа человеческой природы.

Ни великие деяния ничего не прибавят к природе благородного мужа, ни прозябание в нищете ничего в ней не уменьшат. Удел её определён. Природа благородного мужа (человеколюбие, долг/справедливость, ритуал и мудрость) коренится в сердце и «проявляется в живых красках: ясным взором на лице, полной силой

на спине и в движениях рук и ног, что не требует примеров на словах» [VII, I, 21].

Это не что иное, как конфуцианский вариант тотема Фэнхуан с цветными узорами духовного архетипа *у чан* на частях тела: голове, груди, спине, животе и крыльях. Мэн-цзы антропоморфизировал Фэнхуан. Из глубины природы человека, гнездящейся в сердце, он вывел *у чан* на поверхность внешнего вида благородного мужа и запечатлел духовные качества на его теле. В идеале это, конечно, сам Конфуций, которого ученики и мудрецы отождествляли с летящим Фениксом.

При изоморфизме микро- и макрокосмоса духовное движение, физическое поведение и состояние внешнего облика благородного мужа отображаются на социальном космосе. Вот почему Конфуций придавал первостепенное значение основанным на *у чан* облику и поведению *цзюньцзы*. Ритуал, собственно, и есть физическое, духовное (душевное) и интеллектуальное взаимозависимое поведение (行 син/хíng) *цзюньцзы* и космоса (антропокосмический изоморфизм уже знаком нам по «И цзину»: природно-социальные процессы отображаются в движении рук и ног человека, в его «танце»).

По-своему Мэн-цзы тоже отобразил этот антропокосмический изоморфизм. Он подразделил «титулы» на небесные (социокосмические) и человеческие (земные). Архетипические качества — человеколюбие, долг, преданность, доверие, неистощимая радость добру — суть небесные «титулы»; князь, министр и сановник — суть человеческие «титулы». Древние люди совершенствовались в себе небесные «титулы», а человеческие «титулы» вторили им. Современные же люди совершенствуют в себе небесные «титулы» ради получения земных «титулов». Если при получении земных «титулов» отбрасываются небесные, то это приводит к заблуждению и, в конечном счёте, к гибели [VI, I, 16].

По «И цзину» нам известна генерация земной человеческой природы: процесс начинается на Небе в сопряжении вселенско-космических энергий *инь* и *ян*, закручивающихся в спираль *дао*. Там же закладывается и небесная судьба. Далее *дао* наследуется

срединным между Небом и Землёй добром (善 shàn/шань), то есть *дао* трансформируется в душевную сущность. В свою очередь, добро воссоздаётся в земной человеческой природе (性 xìng/син) [Сицы чжуань. А, 5].

Эти этапы энергийных трансформаций следуют один за другим. Если на эту генерацию спроецировать «титулы» Мэн-цзы, то отбрасывание небесных «титулов» приведёт к разделению душевной сущности (добра – 善 shàn/шань) и умственных небесных генераций *дао* (*инь-ян* – 陰陽 yīn-yáng), а значит и к отказу от небесной судьбы (мин – 命 mìng), что вызовет всплеск физической составляющей человеческой природы (син – 性 xìng) и, как следствие, разожжёт страсть и тягу к материальным ценностям, похоти, власти и т.д.

Задача Мэн-цзы заключалась в соединении произведённой судьбой природы с самой судьбой. Путь здесь может быть только один – через среднее душевное звено генерации *дао*, то есть через добро (善 shàn/шань). Волей-неволей, природа обретёт в этом звене нравственную ценность «доброй природы». Мэн-цзы становится перед выбором определения человеческой природы: «доброй» или «не доброй» («злой»). Как философ Мэн-цзы, конечно, изберёт сторону «добра», но что-то нужно будет делать и с «не-доброй» природой.

Однако, здесь встаёт, можно даже сказать, проблема. Дело в том, что 善 shàn/шань – это диалектическая категория, в трёхступенчатом генезисе *дао* (*инь-ян* – добро – природа) она стоит в центре между верхом (Небо) и низом (Земля). Она есть генерация *дао* и гармонично сочетает в себе противоположности *инь* и *ян*. Она сама есть «добро» и «не-добро», только именуемая одним словом «добра». Всякое противопоставление этой категории «добра и не-добра» какой-то внешней категории «не-добра» в качестве диалектической противоположности будет механической, надуманной подстановкой, уводящей решение задачи в сторону так любимых социальными философами рассуждений о «доброй» и «злой» природе человека. Подлинная природа человека в конфуцианстве может быть только «доброй» в равновесии *инь-и-ян*

(«не-добра» и «добра»). Если словесно разделять категорию «добра» на её противоположности «добра» и «не-добра» и подставлять сюда ещё третье слово «недобра» (в спорах псевдофилософов слова «зла»), то никакой диалектики и соответствия реалиям *дао* здесь не будет. Мэн-цзы делает совершенно правильно, не подпуская чувственную природу земных «титолов» (третье слово) под крышу небесной судьбы.

Природа человека добра, это весьма важное заявление Мэн-цзы. Учитывая то, что «добро» природы сочетает в себе «добро» и «не-добро», можно сказать, что «добрая природа» — это «гармоничная природа».

Во-первых, Конфуций ничего не говорил о природе человека, и Мэн-цзы, характеризуя природу человека, берёт на себя ответственность за всё конфуцианство. Он и дополняет конфуцианское учение существенной ценностной составляющей и конкретизирует его нравственную направленность. Во всяком случае, Мэн-цзы говорит об архетипическом качестве природы человека вообще и природе благородного мужа в частности совершенно определённо.

Во-вторых, по накалу обсуждения вопроса о природе человека между мудрецами, философами и правителями, чувствуется, что это была актуальная тема, которая уточняла мировоззренческие парадигмы сопредельных философских учений, и таким образом обретала статус историко-философского критерия.

Мэн-цзы не только декларировал своё положение о доброй природе человека. Он его обосновывал. Возьмём для примера одно из таких обоснований и условно назовём его онтологическим или обоснованием по аналогии. *Онтологическим* потому, что Мэн-цзы использует стихию воды, входящую в состав архетипа *у син*. А по аналогии потому, что атрибутивное свойство воды «течь вниз» Мэн-цзы приравнивает свойству человеческой природы «стремиться к добру»:

Гао-цзы сказал: «Природа человека словно поток воды: пробьётся с восточной стороны [плотины] и потечёт на восток, пробьётся с западной стороны — и потечёт на запад. Человеческая природа не делает различий

между добром и не-добром, подобно воде, не делающей различий между востоком и западом».

Мэн-цзы заметил: «Действительно, вода не делает различий между востоком и западом, но так ли это в отношении верха и низа? Природа человека стремится к добру, подобно тому, как вода стремится вниз. Нет человека, не стремящегося к добру, как и нет воды, не стекающей вниз» [VI, I, 2].

Избрав свойство воды «течь вниз» для иллюстрации качества человеческой природы, Мэн-цзы гарантирует неуязвимость со стороны критики. У Мэн-цзы здесь нет ничего субъективного. Свойство воды «течь вниз» зафиксировано в архетипе *у син*, на котором строится «первая конституция» Поднебесной «Хун фань» («Великий образец/план [покорения потопа] в девяти разделах»), внесённая в «Шу цзин». Таким образом, свойство воды «течь вниз» – это архетипическое свойство. Оно неоспоримо, наглядно, независимо от воли человека (объективно, сказали бы мы сегодня), известно всем философам и принято всеми. Даосизм тоже использует это свойство в уподоблении добра, воды и *дао*:

Верхняя доброта подобна воде.

Доброта воды приносит пользу вещам и не борется [с ними].

[Доброта-вода] устремляется туда,

где многие люди погрязли во зле.

Поэтому [она] почти как *дао* [Дао дэ цзин. §8].

После этого онтологического обоснования любое другое кажется излишним. Но Мэн-цзы вводит и другие, условно – *лого-софистические* обоснования. По-видимому, Мэн-цзы просто отдаёт дань зародившемуся способу общения философов для доказательства правоты своего положения на основе рассуждений и апелляции к непререкаемым авторитетам. Это диалоги и монологи, позволяющие блеснуть знаниями, мудростью, но в целом безрезультатные и бесполезные со стороны философии в плане доказательства философских максим, ибо они держатся на

архетипических постулатах и не требуют докозательства. Задача здесь одна, привести рассуждение к парадоксу с тем, чтобы собеседник, зайдя в тупик или запутавшись, сам принял точку зрения визави.

Вот пример такого рассуждения в самом общем виде. Гао-цзы выдвигает тезис, что живое и есть природа. На это Мэн-цзы отвечает, что не будет ли это тем же самым, чтобы белое назвать белым. Гао-цзы соглашается. Мэн-цзы продолжает и вводит сюда методику «школы логиков», говоря, не будет ли тогда белизна перьев подобной белизне снега, а белизна снега подобной белизне яшмы? Гао-цзы и здесь соглашается. Мэн-цзы подлавливает Гао-цзы: но если так, то разве не то же самое, что природа собаки подобна природе быка, а природа быка подобна природе человека. На этом тема заканчивается и Гао-цзы выдвигает новый тезис и т.д. [VI, I, 1–3 и сл.].

Итак, природа человека добра, состоит из архетипических качеств и коренится в сердце человека.

### §3. КРИТЕРИИ ТИПОЛОГИИ СУБЪЕКТОВ

Этот параграф был бы излишен, так как мы уже обращались к типологии субъектов в конфуцианстве при анализе трактатов «Лунь юй» и «Чжун юн». Окружающие Конфуция субъекты характеризовались как представители того или иного типа по их наименованию («совершенномудрый человек», «благородный муж», «великий человек» и т.д.), нравственному, физическому, интеллектуальному достоинству и социальной роли. Однако Мэн-цзы обозначил критерий *добра* в определении природы человека, что побуждает произвести типологию конфуцианских субъектов по критериям, выводимым из текста «Мэн-цзы» – из самих же характеристик субъектов.

Следует подчеркнуть, что все типы субъектов, по сути, есть один общий субъект – Первопредок, генеалогия которого выходит в мифологическую тотемную предысторию (Хуньдунь, Фэнхуан). В процессе исторической эволюции китайского общества, его структурных и функциональных изменений, происходит и дифференциация первого Тотема, его антропоморфизация и социализация, ведущая к появлению новых типов субъектов, призванных обслуживать появляющиеся новые сферы человеческой жизни. При этом на родовые генеалогии, служащие основой этнического единства, накладываются социальные генеалогии (система чиновничества), направленные на построение социального единства – Человечества китайской Поднебесной. Возникают два социальных уровня: род и государство и соответствующие им две мифологии, две философии и две истории, переплетённые в одном мировоззренческом пространстве *дао*. Например, Юй в мифологической предыстории это, конечно, ипостась мифологического Первопредка, а в социальной истории он герой – победитель потопа, мироустроитель и патриарх первой династии Ся. Он вечно пребывает в мифологической вечности и, вместе с тем,

движется во времени в продолжающейся истории (будь она даже по траектории кругоспиральной).

Эти два уровня создают грандиозную картину Поднебесной — мифо-историческую эпопею, где каждый значимый субъект есть эпическая фигура со своей двухуровневой генеалогией и судьбой. Если же у вновь появляющейся исторической личности нет мифологической генеалогии, то эта личность сакрализуется, и её социальная генеалогия резонансом вызывает в мифологической генеалогии и её рождение. Куда уж Конфуций историческая личность, а всё равно в сакральной сфере (в мифе) по признанию самого же Конфуция его «знает только Небо». Недаром древние правители (*достойные*, по оценкам мудрецов), приходя к власти, перво-наперво восстанавливали генеалогии и помещали или отыскивали в них своё родовое начало. Тем самым они увековечивали себя.

Конфуцианские типы субъектов у Мэн-цзы — это тоже эпические субъекты. Там, где они появляются, судя по характеристике *цзюньцзы*, происходит изменение (эволюция) и одухотворение окружающей действительности, то есть происходит включение наличной социоприродной сферы в космический (эпический) дух Поднебесной. Каждый из них по своей творческой мощи есть социальный маг и прорицатель. Он может прорицать то, «что будет и через сто поколений» (Конфуций). Вот почему в «Мэн-цзы» и у Мэн-цзы правители так тяготеют к философам и учёным, пока в жажде заполучить социальный магизм (власть) не «прикажут» конфуцианству быть их учением и практикой жизни.

### **Историзированные и исторические предки Поднебесной**

Среди предков с положительным нравственным и политическим знаком числятся Яо, Шунь, Юй, Хоу Цзи, Вэнь-ван, У-ван, Чжоу-гун, цепочку их замыкает сам Конфуций. В противоположность им ставятся правители (исторические личности) с отрицательным знаком, например, Цзе и Чжоу.

Предки — первая и последняя инстанция утверждения истинности положений Мэн-цзы и вообще конфуцианства. Они



(предки) играют роль опорных генетических точек исторической эпопеи Поднебесной и концептуальных построений. Они же вносят и ценностную доминанту идеи или события, выступая их нравственным цензором. Предки – это идеал, символ и печать исторической действительности. Отношение к предкам определяет тип субъекта – степень его приверженности конфуцианству и нравственного совершенства.

### **Человеколюбие и долг из архетипа пяти постоянств (五常 wǔ cháng/y чан) в типологизации субъектов**

Архетип *у чан* является достоянием всей древнекитайской философии, только каждое учение задаёт ему свою содержательную интерпретацию. Как мы убедились при рассмотрении понятия человека, Мэн-цзы приводит архетип *у чан* и частично, и полностью. Для типологизации субъектов показательно, что Мэн-цзы избирает по преимуществу два духовных элемента: человеколюбие (仁 rén/жэнь) и долг/справедливость (義 yì/и), возводя их в оценочные принципы.

Специально заметим, что Мэн-цзы проводит их по двум уровням – семейно-родовому и государственному. Человеколюбие, которое согласно «Лунь юю» генерируется отношениями сыновней почтительности в семье, выступает типологической характеристикой человека, скрепляющего родовое единство, долг – скрепляющего государственное единство. Мэн-цзы истинный конфуцианец, так как в конце концов говорит, что только человеколюбивому подобает занимать высокий государственный пост.

Приведём некоторые из характеристик по основанию принципов человеколюбия и долга.

#### Преданность семейным узам и государю:

Среди обладающих человеколюбием нет таких, кто бы бросал своих родных.

Среди обладающих долгом нет таких, кто бы пренебрегал своим государем [I, I, I].

Нравственная оценка и юридическая квалификация:

Того, кто губит человеколюбивых, называю разбойником.  
Того, кто губит преданных долгу, называю злодеем [I, II,8].

Жизненный путь человека:

Человеколюбие – тихая обитель человека.  
Долг – его прямая дорога [IV, I, 10].

Государственный пост человеколюбивого (Мэн-цзы проецирует здесь методы управления на ландшафтный архетип горы-и-воды, подкрепляя это авторитетом *дао* древних ванов-царей):

Поэтому и говорится:

– Когда орудуешь на высоте,  
непрерывно бери во внимание возвышенности и холмы;  
когда орудуешь внизу,  
непрерывно бери во внимание реки и озёра.

Можно ли назвать разумным того,  
кто правит, не сообразуясь с *дао* преждеждённых ванов?

А потому только человеколюбивому и подобает занимать высокий пост.  
Если же высокий пост займёт нечеловеколюбивый,  
быть тому, что он всё своё зло распространит на массы людей [IV, I, 1].

**Благородный муж (君子 jūnzǐ/цзюньцзы)**

Как тип человека благородный муж имеет отличия от других субъектов.

Во-первых, *цзюньцзы* отличается содержанием сердца/души:

Мэн-цзы сказал:

– Благородный муж отличается от других людей содержанием своего сердца.

Он содержит в своём сердце человеколюбие,

он содержит в своём сердце ритуал.

Человеколюбие – это любовь к людям,

ритуал – это почитание людей.

Того, кто любит людей, неизменно любят и люди;

того, кто почитает людей, неизменно почитают и люди [IV, II, 28].

Во-вторых, содержание сердца благородного мужа конкретизируется его человеческой природой. Природа благородного мужа коренится в сердце и несёт в себе архетип в составе четырёх элементов: человеколюбия, долга, ритуала и знания. Они проявляются (как уже говорилось об этом) во внешнем облике благородного мужа и превращают его в антропоморфное подобие тотемного существа Фэнхуан (птицу Феникса) [VII, I, 21].

В-третьих, народы под достойными владыками и царями благоденствуют в неведении причин. А у благородного мужа своя стезя. Он социальное тотемное существо: там, где он появляется – происходят изменения (尗 huà/хуа), там, где он останавливается – всё одухотворяется (神 shén/шэнь), он плывёт и шествует по верху и низу Неба и Земли [VII, I, 13].

Ни один субъект у Мэн-цзы не имеет таких характеристик, и ни один тип человека не сопоставим с благородным мужем.

### Служилый/учёный человек (士 shì/ши)

Служилый – один из ключевых конфуцианских субъектов. Продолжая систематизацию субъектов конфуцианства, Мэн-цзы вносит в характеристику служилого типовые качества.

В «Лунь юе» Конфуций отмечает, что совершенномудрый человек (聖人 shèng rén/шэн жэнь) как тип личности уже исчез с социальной арены и его место занимает благородный муж. То же говорится и о человеке добра, его замещает человек постоянства (恒人 héng rén/хэн жэнь) [Лунь юе. VII, 26].

Если в «Лунь юе» характеристики совершенномудрого ещё встречаются и по ним можно воссоздать его образ, то о человеке, обладающем постоянством, сказано совсем немного. Конфуций

даёт короткую ссылку на южан, а о постоянстве говорит в связи с дэ и цитирует «Ши цзин»:

Учитель сказал:

— У южан есть правило, которое гласит:  
«Человек, не обладающий постоянством,  
не может быть ни знахарем, ни лекарем».

Прекрасно сказано!

[«Ши» говорит:]

«Кто дэ не держит в постоянстве,  
Влечет позор на голову свою».

И далее Учитель заключил:

— Об этом и гадать не надо [Лунь юй. XIII, 22].

Так кто же такой человек, обладающий постоянством? В диалоге с Лян Хуэй-ваном, обсуждая экономические и политические вопросы, Мэн-цзы непосредственно указывает на служилого человека (士 shì/ши), причём свойство постоянства относит к его сердцу, туда, где гнездится духовный архетип пяти постоянств:

Мэн-цзы сказал:

«Только служилый человек может не иметь постоянного имущества и обладать постоянным сердцем. Что же касается простых людей, то, не имея постоянного имущества, они не имеют и постоянного сердца».

Мэн-цзы наделяет служилого душевным качеством добра и, таким образом, получает категорию служилого, обладающего добром или доброго служилого (善士 shàn shì/шань ши). Тем самым Мэн-цзы помещает служилого в центральное звено генерации дао (инь-ян — добро — природа) и проявляет его человеческую природу добра.

Добрые служилые, как и благородные мужи, рассредоточиваются Мэн-цзы по всем социальным уровням Поднебесной, образуя горизонтально-вертикальную концентрическую систему. Они связываются в единство между собой по горизонтали на каждом

уровне и по вертикали между уровнями. Добрые служилые создают «кристаллическую решётку» дружбы (友 ую/ю), в которой степень дружбы не уменьшается и не повышается в зависимости от социального уровня. По-видимому, эта «решётка» служит проводником философских, познавательных, образовательных, этических, политических и т.д. идей. Как и следовало ожидать, учёными предками служилых людей выступают «люди древности», оставившие мифопоэтическое устное и письменное книжное наследие мудрости.

В беседе с Вань Чжаном Мэн-цзы сказал:

– Добрые служилые одного поселения представляют дружбу служилых одного поселения;

добрые служилые одного царства представляют дружбу одного царства; добрые служилые Поднебесной представляют дружбу служилых всей Поднебесной.

Если же им недостаёт того, чтобы представить дружбу служилых Поднебесной, тогда они восходят к учениям древних людей. Они поют их гимны и изучают их писания. Допустимо ли не постигать этих людей! Вот так они и изучают их (древних) эпоху, вот так они и восходят к дружбе [V, II, 8].

## Конфуций

Он уникален, он Единственный и, конечно, как тип субъекта не представляет какое-то множество (род или сорт) людей. На тот момент времени Конфуций предстаёт как наследник первых (древних) Предков и их последнее генеалогическое звено мудрости, а также, как Первый Учитель Поднебесной.

Устами Цзы Гуна и Ю Жо, учеников Конфуция, Мэн-цзы приводит основательные характеристики Учителя, причём как раз в диапазоне от мифических (но тоже историзированных) Первопредков до тогдашнего настоящего. Конфуций представлен чуть ли не превосходящим своими достоинствами Первопредков, создателем прогностической политической и нравственной

концепции и тотемным существом, возвышающимся и главенствующим над миром вещей и людей.

(В ответ своему ученику Гунсунь Чоу о достоинствах Бо И и Иня и их отличии от Конфуция Мэн-цзы повёл речь об учениках Конфуция).

Мэн-цзы сказал:

– Мудрости Цзай Во, Цзы Гуна и Ю Жо было довольно, чтобы уразуметь совершенномудрого (Конфуция). Их чернили и унижали, но не достигли того, чтобы они отстранились от того, кого любили.

Цзай Во говорил:

– На мой взгляд, Учитель достоинством превосходит Яо и Шуня.

Цзы Гун говорил:

– По ритуалам познаём метод правления, слушая музыку, познаём добродетели. Пусть минует сто поколений, пусть пройдёт правление ста царей, нечего этому будет противопоставить. С тех пор, как появились люди, не бывало такого Учителя!

Ю Жо говорил:

– Да разве это касается только людей!? Он таков же как Цилинь над зверями, как Фэнхуан над птицами, как Тайшань над холмами, как Реки и Моря над ручьями. С тех пор, как появились люди, не было большего совершенства, чем Кун-цзы! [II, I, 2].

Конфуций не только исправлял музыку и упорядочивал оды и гимны «Ши цзина» [Лунь юй. IX, 15]. Составляя с Небом и Землёй пару, он сам был мелодией космоса, эрой совершенномудрия и торжеством созвучия разума и силы. Мэн-цзы доводит характеристику Конфуция до поэтического звучания:

Мэн-цзы сказал:

– Бо И – чистота совершенномудрия,

И Инь – доблесть совершенномудрия,

Люся Хуэй – гармония совершенномудрия,

Кун-цзы – эра совершенномудрия.

Кун-цзы зовётся великим торжеством созвучия.

Великое торжество созвучия –

начальный удар в колокол и завершающее звучание каменного гонга.

Удар колокола –

начало музыкального строя.

Звук каменного гонга – окончание музыкального строя.

Начало музыкального строя – дело разума.

Окончание музыкального строя – дело совершенномудрия.

Если взять разум в сравнении – то это мастерство.

Если взять совершенномудрие в сравнении – то это сила.

Например, пустить стрелу за сто шагов и цель достичь –  
то показатель силы,

а в яблочко попасть – зависит не от силы [V, II, 1].

Великое торжество созвучия явилось не сразу. С рождением цивилизации в Поднебесной то и дело умиротворённость сменялась хаосом. Мэн-цзы рисует целую эпопею событий:

- при Яо произошёл потоп;
- Шунь повелел Юю одолеть бедствие;
- после Яо и Шуня *дао* совершенномудрых угасло, их место заняли жестокие правители;
- с приходом Чжоу Поднебесная вновь была потрясена смутой;
- У-ван сверг Чжоу и установил порядок, но наступили лихие времена, нравственные основы рухнули, дошло до того, что подданные убивали государей, а сыновья – своих отцов.

Охватив всё это и пережив, Конфуций, как совершенномудрый человек, написал «Чунь цю» – летопись деяний царей (722 – 480 до н. э., по преимуществу правителей царства Лу). Летопись вызвала страх узурпаторов власти и отцеубийц, как пишет Мэн-цзы, а также стала критерием подлинности суждений в осмыслении хода истории цивилизации [III, II, 9].

Здесь Конфуций типологически выступил в роли летописца и историка. Всмотревшись пристальней, можно разглядеть, что в сухом календарном перечне он преподнёс объёмную кольцевую матрицу событий (годовые кольца событий), в которой кроются

принципы историзма социоприродной Поднебесной. Например, синхронные события со сходными причинами, последовательностью, последствиями и т.д. могут дать закон исторического ожидания аналогично явления и способов его сознательного и целенаправленного повторения, а архетип *у чан* может служить механизмом включения этого закона в социоприродный космос.

### Учитель и ученики

Диалог Мэн-цзы и его ученика Вань Чжана раскрывает одну из оценок Конфуцием своих учеников. Слова Конфуция:

Находясь в Чэнь, Учитель воскликнул:

– Всё, возвращаюсь! Возвращаюсь!

Мои ученики и ретивые (狂 *kuáng*), и сдержанные (簡 *jiǎn*) строчат все виртуозно сочиненья, не знаю, чем и урезонить их [Лунь юй. V, 22].

В этой характеристике сокрыт смысл отклонения в учёбе и знаниях противоположных по характеру учеников от срединной меры. Мэн-цзы раскрывает этот смысл, вовлекая в диалог своего ученика. Вань Чжан, несколько изменяя слова Конфуция, вопрошает о причинах, заставляющих Конфуция вернуться в Лу. Мэн-цзы в ответе ссылается на якобы сказанное самим Конфуцием:

Конфуций говорил:

– Не удалось преподавать им срединное *дао*, вот и вышла ретивость и сдержанность.

Ретивые стремятся ухватить, сдержанные что-то да не доделают.

(Мэн-цзы):

– Разве Кун-цзы не желал (воплотить) срединное *дао*!

Но это не удавалось, потому и думал о том, что получилось [VII, II, 37].



Прилагая все усилия, Конфуций стремился взрастить тип ученика срединного *дао*, в котором гармонично уравнивались бы ретивость и сдержанность. Конфуций глубоко переживал, что экскурсия в Чэнь только обострила задатки учеников, а его собственные попытки урезонить одних и подтолкнуть других не имели успеха. Это и заставило его задуматься о возвращении в Лу, в родную школу.

Перечисляя конфуцианские произведения своей эпохи и приводя оценки Конфуция, Мэн-цзы определил и своё ученическое место: «Мне не довелось стать учеником Кун-цзы, и я воспринял учение от других людей» [IV, II, 22].

### Типология Мэн-цзы

В «Мэн-цзы» встречается ещё несколько категорий человека: совершенномудрый человек, великий человек, маленький (ничтожный) человек, достойный человек, простые люди, древний человек, прямой человек, дикий человек, добрый человек, злой человек и др. Многие из них разрозненно уже встречались при анализе других конфуцианских текстов. Однако, Мэн-цзы вносит упорядоченность в типологизацию субъектов. Примечательно, что он начинает со срединного (по линии генерации *дао*: *инь-ян* – добро – человеческая природа) духовного качества добра (善 *shàn*/шань), к которому примыкает архетипическое качество искренности/доверия/верности (信 *xìn*/синь).

Хаошэн Бухай спросил:

– Что за человек (Ваш ученик) Юэ Чжэн-цзы?

Мэн-цзы ответил:

– Добрый человек, верный человек.

Хаошэн Бухай:

– Кого называете добрым человеком, верным человеком?

Мэн-цзы:

– Желаящего его (=добра) – называю добрым, носящего его в себе – называю верным,

преисполненного (верностью) — называю прекрасным, преисполненного (верностью) и сияющего (ею) — называю великим, великого и преобразующего великое — называю совершенномудрым, совершенномудрого и непостижимого — называю духовным (человеком). Юэ Чжэн-цзы располагается между двумя первыми (типами людей), но ниже четырёх последующих [VII, II, 25].

Таким образом, типологическая система Мэн-цзы в действии. Она насчитывает пять эволюционных категорий:

- доброе и верное (верное проявляет архетипическое качество добра),
- прекрасное,
- великое,
- совершенномудрое,
- духовное.

По сути, все пять качеств есть модификации добра, носимого человеком внутри себя и проявляемого вовне. По оттенкам добра определяется тип человека, как это и делает Мэн-цзы: он ставит Юэ Чжэн-цзы в переходе от доброго к прекрасному.

Такая система типологии субъектов по основанию добра, разработанная Мэн-цзы, едва ли не первая в конфуцианской философской классике.

## §4. КОНЦЕПЦИЯ УПРАВЛЕНИЯ ПОДНЕБЕСНОЙ

Казалось бы, разработка вопросов государственного устройства, принципов управления государством и народом, отношений царств в условиях их раздробленности и единстве, материального обеспечения людей – скорее относится к сферам политики и экономики, чем к сфере философии. Однако у Мэн-цзы всё это находится в едином теоретическом и практическом сплаве. Экономика и политика насквозь пронизаны философскими архетипами и категориями, так что любое движение в одной из этих сфер отдаётся в остальных, и потому их согласование и единство стоит на первом месте. Системы философских категорий здесь превращаются в экономические и политические, а эти последние, наоборот, в философские. Сюда подошли бы такие определения, как «экономическая философия» и «политическая философия». Беря во внимание всё учение Мэн-цзы, можно сказать, что это новый этап эволюции конфуцианства и методологический прообраз будущего устройства человеческого сообщества.

Изжив инстинктивную зависимость от природы, становящийся человек активизировал новую, осознанную человеческую ориентацию в природе и направленность своей деятельности. Отсутствие животного инстинкта – это, собственно, и есть то, что называется «ориентировочной деятельностью человека» (концептуальный термин П.Я. Гальперина). Наряду с другими встал первостепенный вопрос о субъекте и методах управления новым сообществом. За мудрецами в дело вступили философы, и непрерывно решаемая, но так и нерешённая задача, застала и Мэн-цзы. Он изыскивал решение в ключе конфуцианского мировоззренческого арсенала.

Управлению, обозначенному категорией 政 zhèng/чжэн, Мэн-цзы придаёт несколько оттенков, вероятно, отображающих исторический ход решения названной задачи. Можно сказать, тип управления один, а оттенков несколько, назовём их видами правления. У Мэн-цзы фигурируют следующие видовые категории правления:

- вановское правление или царское правление (王政 wáng zhèng/ван чжэн);
- человеколюбивое правление (仁政 rén zhèng/жэнь чжэн);
- доброе правление (善政 shàn zhèng/шань чжэн);
- совершенномудрое правление (聖政 shèng zhèng/шэн чжэн).

Из четырёх названных категорий только первая имеет выраженное политическое значение, остальные три несут нравственное наполнение. Хотя, надо сказать, в контексте конфуцианской политической культуры *вановское правление* тоже с политическим совмещает и нравственное значение «гуманного правления» (словарное значение).

### Вановское правление

Поскольку вановское (царское правление!) правление в социологическом плане доминирует над остальными оттенками, целесообразно установить его раннюю форму (если не хронологическую, то в соотношении с мифологическими первопредками). Этому способствует трактат «Сицы чжуань» («Комментарий приложенных слов») из «И цзина», повествующий о вановском правлении Первопредка Бао Си (Фу Си):

В древности Бао Си царствовал в Поднебесной (буквально, стал Ваном Поднебесной). Смотрел вверх — созерцал образы на Небе. Смотрел вниз — созерцал образцы на Земле. Созерцал узоры птиц, зверей и всего того, что растёт на земле. Близкое (сходное) брал с себя, далекое (отличное) брал с вещей. С этого начал создавать восемь триграмм, чтобы проникнуть в просветляемое духом дэ, чтобы классифицировать свойства мириад вещей. Связывая

узлами веревки, плёл сети и силки, чтобы охотиться и ловить рыбу. Видимо, [он] взял образец из [гексаграммы] Ли (*Сияние*, №30) [Сицы чжуань. Б, 2].

Здесь сжато преподнесена вся культурная программа человечества Поднебесной:

- сбрасывается животная инстинктивная зависимость от природы, становящийся человеком субъект в лице Первопредка Бао Си, он же Фу Си, утверждается в центре Поднебесной и разрабатывает координаты человеческой ориентации, исходные основания и направление человеческой деятельности;
- Фу Си копирует восьмичастные системы образов и образцов Неба и Земли и проецирует их на мир вещей;
- в *природное* различие вещей, попавших в клетки сетей образов и образцов, Фу Си вносит идущие от него *человеческие* признаки родового сходства вещей, он ставит себя в центр круговорота вещей;
- схематизация этого процесса выливается в *инь-янскую* (энергетическую) систему восьми-и-восьми триграмм;
- бинарная спираль триграмм (калейдоскоп сопрягающихся во встречном вращении двух колец триграмм) открывает канал духовного видения *дэ* – природно-человеческого блага (единства природной стихии и человеческой нормы);
- далее начинается процесс физической, душевной и мыслительной деятельности человека (человек представлен генеалогией первопредков), основанной на спирали триграмм.

Таково вановское правление Первого Вана Поднебесной. «Сицы чжуань» не приводит никаких дополнительных характеристик вана, подтверждающих его верховенство. Достаточно того, что Фу Си – Первопредок. Статус вана демонстрирует и его иероглифический символ 王. В нём запечатлена космологическая триада: верхняя горизонтальная черта – это Небо, нижняя – Земля, средняя – Человек; триада горизонтальных черт сводится в единство вертикальной чертой. Ван представляет собой целый

космос. Любая причастность к вану обеспечивает и причастность к космосу, а отсюда следуют и космическая ответственность всякого подданного за обязанности и последствия своего дела в вановском правлении.

Первый Ван, вечный Первопредок Фу Си, открыл *дао* гармоничного вхождения человека в мир вещей и включения мира вещей в орудийную деятельность человека. Неизбежно это вхождение должно было вызвать вопрос об изменении природы вещей под воздействием орудийной деятельности человека и о формировании природы человека. В случае с Фу Си этот вопрос решался без проблем: преобразование вещей и их природы осуществлялось по кодам и образам триграмм и гексаграмм. Вещи *не творились* по техническому произволу, а *рождались* первопредками. При производстве полезных для человека предметов мир вещей продолжал себя в мире человека, а человек возвращался в мир вещей, откуда и вышел. В рождённом/произведённом предмете насколько вещь была человеком, настолько же и человек был вещью.

Выше уже приводилась генерация человеческой природы по «Сицы чжуани» (инь-ян = дао → добро → природа). Дополним эту генерацию ещё одним построением, высказанным от лица самого Конфуция:

Учитель сказал:

— «Перемены» — это ли не предел совершенства! «Перемены» — то, посредством чего совершенномудрый человек возвышает *дэ* и расширяет дело, познает высокое и по ритуалу относится к низкому. Обращаясь к высокому, [он] копирует Небо, обращаясь к низкому, [он] подражает Земле. Небо и Земля стоят на своих местах [верха и низа], а Перемены шествуют между ними. Завершающая [генерацию] *дао* природа сохраняет жизнь [всему сущему] — это путь к постижению смысла *дао* [Сицы чжуань. А, 7].

Мэн-цзы тоже решил задачу с природой человека. В диалоге с Гао-цзы он показал, что природа и архетипические духовные ценности не разделяются и, например, человеколюбие и долг/справедливость не возделывается из человеческой природы как чашка

из ивы [VI, I, 1]. Архетипические духовные ценности и есть природа человека, которая коренится в его сердце. В индивидуе она проявляется во внешнем облике [VII, I, 21], а в обществе – в отношениях между парными категориями людей (отцом и сыном, государем и подданными и т.д.).

Таким образом, воплощённая в духовном архетипе человеческая природа не препятствует вановскому правлению, и все его силы сосредоточиваются на том, чтобы сохранить триединство Неба, Человека и Земли.

Вановское правление Фу Си и всех остальных первопредков это, скажем так, идеал, вынесенный за пределы исторических событий. Начало этого правления вечно и незыблемо. Оно выражается в следующей формуле: 養生喪死無憾，王道之始也 – «Пестование рождённых и проводы умерших без сетований – вот начало *дао* вана (вановского правления)» [I, I, 3]. Эта формула общекитайского масштаба. Она фигурирует, например, у даосистов и действенна до наших дней. В части «пестования рождённых» она понимается сегодня как «вращивание жизни» и является не только фактом самосознания и бытовой практики индивида, но входит в программу построения в современном Китае «экологической цивилизации» и стимулирует осуществление «китайской мечты».

В диалогах с правителями Мэн-цзы детализует эту формулу и на примерах показывает, кого можно назвать ваном и что такое вановское правление. В разговоре с Ци Сюань-ваном он говорит, что ваном будет тот, кто защищает народ, такому правителю никто не сможет противостоять [I, I, 7]. В другом месте он говорит, что из нынешних ванов тот ван, кто радуется вместе с народом [I, II, 1]. Но, главное, ван тот, кто, опираясь на *дэ*, проводит в жизнь человеколюбие [II, I, 3], и тот ван, кто осуществляет человеколюбивое правление [II, I, 1].

### Человеколюбивое правление

Данный вид правления озаглавлен категорией человеколюбия 仁 *rén/жэнь*. С этой архетипической категории Конфуций начинает

генерацию конфуцианского *дао* из основания почитания родителей и старших братьев [Лунь юй. I, 2]. Этой категорией «Чжун юн» выражает сущность человека [Чжун юн. §20]. Этой же категорией Мэн-цзы обозначает основной вид правления вана. Сквозь весь трактат «Мэн-цзы» категория человеколюбия проходит в паре с категорией долга/справедливости. Они характеризуют вид правления и выполняют функции нравственных и социальных мер.

### Душа и стезя человека

Мэнцзы сказал:

— Человеколюбие — это сердце человека; долг — это дорога (стезя) человека. Бросают свою дорогу и не идут по ней, упускают своё сердце и не знают как его обрести. Как это печально!... Обучение — не что иное как тот самый путь (*дао*), по которому отыскивают своё упущенное сердце [VI, I, 11].

### Отцы и дети

Мэн-цзы сказал:

— Любить родителей — это человеколюбие; почитать старших — это долг. Нет ничего лучше, чем распространить это на всю Поднебесную [VII, I, 15].

### Дело учёных мужей

Ван Цзыдянь спросил:

— В чём состоит дело учёных мужей (служилых)!

Мэн-цзы отвечал:

— В возвышенных стремлениях.

Ван Цзыдянь:

— Что значит «возвышенные стремления»?

Мэн-цзы:

— Человеколюбие и справедливость — вот и всё.

Убить одного невинного, это нечеловеколюбиво.

Взять то, что тебе не принадлежит — это несправедливо.



Что наше жилище? – Человеколюбие!

Что наша дорога? – Справедливость!

Жить в человеколюбии и идти дорогой справедливости,  
и тогда дело великого человека состоится [VII, I, 33].

И ещё не раз Мэн-цзы говорит о человеколюбии в паре со справедливостью. Казалось бы, определение вановского правления посредством категории человеколюбия полностью отвечает конфуцианским архетипическим константам. Однако есть один штрих в политическом и философском *дао*, который обращает на себя внимание.

В «Ли цзи», как нам уже известно, Конфуцием изложена концепция угасания *дао* общества *датун* и формирования *дао* общества *сяокан*. Повторим в очередной раз запись из «Ли цзи».

Кун-цзы ответил (Янь Яню):

Ныне Великое *Дао* уже сокрылось во мраке. Поднебесная стала семейной (досл. «разделилась на семьи», «стала принадлежать отдельным семьям» 天下为家 *tiānxià wèi jiā*/тянься вэй цзя). Каждый родственник стал только чьим-то родственником. Каждый ребёнок стал только чьим-то ребёнком. Ценности и труд стали личными. У знатных людей наследование по старшинству стало правилом. Городские стены, рвы и пруды стали крепостью. [Теперь] ритуал (禮 *lǐ*/ли) и долг (義 *yì*/и) стали путеводной нитью. Посредством них – определяют [ранги] государя и подданных, укрепляют преданность отцов и сыновей, налаживают дружбу старших и младших братьев, добиваются согласия мужей и жён, утверждают режим правления, устанавливают размеры земных наделов, воздают почести мужественным и мудрым, награждают за личную доблесть. Вот почему – и замыслы строились по ним (по ритуалу и долгу), и войска в соответствии с ними поднимались. Юй, Тан, Вэнь-ван, У-ван, Чэнтан, Чжоу-гун – все в соответствии с ними приглашались [на правление]. Из этих шести благородных мужей, не было ни одного, который не радел бы о ритуале. Посредством его проявляли свой долг, [на нём] основывали свою веру (信 *xìn*/синь), [по нему] определяли совершённые промахи (过 *guò*/го), блюли человеколюбие (仁 *rén*/жэнь) и ратовали за уступчивость (讓 *ràng*/жан), тем самым являли народу постоянство (常 *cháng*/чан). Будь такой, кто не последовал бы этому, во власти потерпел бы крах. Народ счёл бы его за бедствие. Это и есть

сяо кан (是謂小康 shì wèi xiǎo kān/ши вэй сяо кан) [Ли цзи (Записи ритуалов) // Шисань цзин чжу шу (Тринадцать канонов с комментариями и пояснениями к комментариям). Т. 2. Пекин, 1983. С. 1414].

Политически Конфуций основывает общество *сяокан* на ритуальной форме правления (путеводными нитями избраны *ритуал* и *долг/справедливость*): по ритуалу ваны возводились на трон и по ритуалу правили Поднебесной. Дистанцию между рождением и смертью человека (пестование рождённых и проводы умерших) занимает в *сяокан* ритуал:

Конфуций ответил (Янь Юаню):

– Ритуал, по нему прежние ваны наследовали *дао* Неба, по нему управляли чувствами человека. Поэтому утративший его – умирал, обретший его – жил [Там же].

Эту форму правления можно назвать *ритуальным правлением* (禮政 lǐ zhèng/ли чжэн).

Мэн-цзы основывает общество *вановского правления* на человеколюбивой форме правления (человеколюбие сопряжено со справедливостью/долгом): по человеколюбию ваны возводились во власть и правили Поднебесной по человеколюбию. Дистанцию между рождением и смертью человека (пестование рождённых и проводы умерших) занимает в вановском правлении человеколюбие. Эту форму правления Мэн-цзы назвал *человеколюбивым правлением* (仁政 rén zhèng/жэнь чжэн).

И «ритуал» Конфуция, и «человеколюбие» Мэн-цзы входят в состав элементов духовного архетипа *у чан*; и Конфуций в *сяо кан*, и Мэн-цзы в *ван чжэн* полностью воспроизводят этот архетип (в зависимости от надобности используя и некоторые другие элементы). Внутри архетипа *у чан* каждый из пяти элементов лишь со своей стороны воспроизводит единое *дао*, и каждый элемент в порядке перемещения по пяти позициям переходит в другой элемент и по кругу, и по противолежанию (см. графическую формулу архетипа конфуцианского *дао* – окружность с вписанной пентаграммой). Все

элементы архетипа *у чан* есть одно и то же *дао* в пятичастном различии. Вследствие этого можно сказать, что «ритуал» Конфуция и «человеколюбие» Мэн-цзы тождественны в своём различии и только освещают властное устройство Поднебесной в двух плоскостях.

Однако здесь наблюдается другая картина. «Ритуал» Конфуция и «человеколюбие» Мэн-цзы имеют различия в онтологии и генетике.

По «Ли цзи» «ритуал» Конфуция коренится в Великом Едином, которое генерирует весь мир:

Итак, ритуал непременно коренится в Великом Едином, [оно] делится и образует Небо и Землю, круговращается и образует *инь* и *ян*, изменяется и создаёт четыре времени года, расщепляется и создаёт души и духов. Ниспосылаемое им называется судьбой, она властвует от Неба.

Ритуал воплощён в Великом Едином и проходит вместе с ним и в нём все его генетические стадии. Для человека ритуальная сфера очерчена космическими составляющими Неба и Земли с доминантой Неба. Отсюда, от Неба, ритуал организует наземную жизнь:

Ритуал непременно коренится в Небе, движется и направляет земное, расщепляется и направляет дела, изменяется и регулирует времена, ведаёт мерами и образцами (искусствами). Живущий люд тогда можно назвать воспитываемым, когда его (ритуала) действие охватывает вещи и труд, скромность и уступчивость, питьё и еду, инициацию и бракосочетание, похороны и жертвоприношения, стрельбу из лука и управление колесницей, аудиенции и визиты. Поэтому ритуал и долг суть великие человеческие начала [Там же. С. 1426].

По Мэн-цзы человеколюбие – это сердце человека [VI, I, 11], а началом человеколюбия является сердце сострадания и, разумеется, без человеколюбия человек вовсе и не человек [II, I, 6]. Здесь же коренится и ритуал – в сердце скромности и уступчивости, а не в Великом едином, как у Конфуция.

Таким образом, у Конфуция (по «Ли цзи») ритуал имеет космогонические начала, у Мэн-цзы человеколюбие имеет

антропогонические начала. Скорее всего, при доскональном изучении «Ли цзи» мы обнаружим пересечение или даже в ряде случаев совпадение значений человеколюбия и ритуала у Конфуция и Мэн-цзы, ведь они приверженцы одного учения. Однако здесь ритуал и человеколюбие разведены по типам правления (ритуальное и человеколюбивое) и, ещё раз подчеркнём, у них различные онтология, генетика и методы функционирования.

Отсюда можно сделать предположение, что Мэн-цзы меняет (говоря мягче, смещает) архетипический «ритуальный» регистр правления в обществе типа *сяо кан* на «человеколюбивый» в обществе типа *вановского правления*. А это существенно: Конфуций ритуализует власть, Мэн-цзы очеловечивает её, Конфуций – ритуалист, Мэн-цзы – гуманист. Из этого, наверное, проистекает и акцент Мэн-цзы на реорганизацию хозяйственной жизни. Одно из положений касается колодезной системы землепользования.

*«Колодезная» система землепользования* (井地 jǐng dì или 井田 jǐng tián – колодезная земля или колодезные поля). Устройство этой системы Мэн-цзы излагает в разговоре с Би Чжанем, посланником Тэн Вэнь-гуна. Суть её сводится к следующему. Земельные участки делятся (размежёвываются) на девять полей. Это не что иное, как копия девятипольной архетипической матрицы Неба и Земли (матрица магического или математического квадрата). Среднее поле обрабатывается общинниками сообща, восемь окружающих отдаются в обработку отдельным семьям [III, I, 3]. Приведём комментарий П.С. Попова к этому фрагменту текста «Мэн-цзы»:

По первой системе, существовавшей при династии Инь (1401 – 1154 до н. э.) и известной под именем... системы «помощи» или барщины, пространство земли в одно *ли* (ныне около полуверсты), разделялось на девять квадратов, из коих 8 крайних отдавались восьми семьям, а средний, в качестве подати, возделывался ими сообща и получаемый с него доход поступал в пользу казны для содержания людей умственного труда т. е. правителей и учёных.

Во второй системе, известной под именем податной и приписываемой династии Ся (2205 – 1766 до н. э.), каждому крестьянину

отводилось 100 ли земли., с тем, чтобы доход с десятой части её вносился им самим в казну.

Отдавая предпочтение первому способу обложения, как наиболее гуманному, Мэн-цзы не находит однако возможность приложить его в городских предместьях, в районе 100 ли вокруг города, благодаря сравнительно более густому населению.

В описании «колодезной» системы встречается интересная характеристика, которая в одном и вариантов переводов (ниже даётся именно такой авторский вариант) сопоставима с даоским описанием поселений:

Пусть умершие и переселяющиеся не покидают пределов поселения (округа, волости), поля поселения образуют единый колодец. Если, выходя из дома и входя в дом, общаться по-дружески, в охране и наблюдении друг другу помогать, при болезнях и недугах друг друга поддерживать, то тогда в народе установятся мир и любовь [Ш, I, 4].

Главное в сравнении с даоской характеристикой поселений заключается в том, что никто не покидает пределов своего «колодца», ни мёртвые из него не выносятся, ни живые из него не уходят, жизнь и смерть протекают внутри. В «Дао дэ цзине» имеется в виду государственное объединение (國 *guó/го*), которое тоже не покидается людьми и при малости государства может быть сопоставимо с «колодцем»:

Пусть царства станут маленькими, а население редким,  
чтобы неисчислимое множество оружия не применялось,  
чтобы люди под страхом смерти далеко не переселялись.  
Хотя есть лодки и колесницы, пусть бы никто в них не садился.  
Хотя есть латники, пусть бы никто не строился в боевые порядки.  
Пусть люди вернуться к вязанию узелков на верёвках и  
пользуются ими [вместо письма].  
[Пусть] наслаждаются своей пищей и любят свою одежду,  
спокойно себе живут и радуются своим обычаям.  
Пусть соседние царства взирают друг на друга,

слушают друг у друга пение петухов и тявканье собак,  
а люди [этих царств] пусть доживают до глубокой старости  
и друг с другом не общаются [Дао дэ цзин. §80].

В синологической литературе встречаются вопросы (почти укору) одних исследователей к другим: почему, дескать, они так любят рассуждать о «колодезной» системе и придавать ей такое огромное значение? Ведь, действительно, она не нова (как это ясно из комментария П.С. Попова), и вообще, со времён Юя, вся суша Поднебесной есть по сути один большой «колодец», ибо Юй победил потоп и первый расстелил сушу, состоящую из 9 областей — «колодцев».

Замечание, может быть и справедливое. Мы же, в свою очередь, заметим, что кроме чисто экономической просматриваются и другие характеристики «колодезной» системы.

Во-первых, здесь нигде не фигурирует ритуал. «Ритуальная» форма правления строится на генезисной основе, «человеколюбивая» — на основе упорядочивания.

Во-вторых, Мэн-цзы вводит в «колодезную» систему землепользования (в «колодезную землю») человеколюбие посредством человеколюбивого правления. Методом этого ввода является правильное размежевание полей, то есть форматирование их по архетипическому квадрату Земли. С этого, собственно, и начинается человеколюбивое правление:

Мэн-цзы сказал:

— Что касается человеколюбивого правления, то следует начинать с размежевания [полей]. Если размежеванием будет неправильным, то и колодезные земли (поля) будут несоответствующими и жалование зерном будет неравным [Ш, I, 3].

Конечно, Мэн-цзы не сеет духовное качество человеколюбия как семена в пашню полей. Он совершает другое и большее, глобально и стратегически: он приводит колодезную систему в тождество с архетипическим квадратом Земли и делает земледелие — эту основу обеспечения жизни и сам

процесс жизни воспроизводством человеколюбия в единстве с небесно-земным космосом. Трудно представить более мощную и гениальную систему державного торжества: человеколюбие, сопровождаемое справедливостью/долгом, гнездится и в предках, и в человеческом сердце, и в природе человека, в его теле, душе и сознании, в семьях и в царствах... Человеколюбие прорастает и цветет душевной красотой у Мэн-цзы во всём пространстве Поднебесной.

Из этого Мэн-цзы выводит *дао* народа:

Тэн Вэнь-гун спросил, как обустроить государство.

Мэн-цзы ответил:

– Народные дела нельзя откладывать на потом.

«Ши» поёт:

«Тростник собираем у озера днём,

А ночью из стеблей верёвки плетём.

Чинить надо крышу — где щель, где дыра...

И вот уж озимые сеять пора» [Ши цзин. I, XV, 1].

*Перевод В.П. Абраменко*

*Дао* народа таково:

кто имеет постоянное занятие, тот имеет и постоянное сердце;

кто не имеет постоянного занятия, то не имеет и постоянного сердца.

Если не иметь постоянного сердца, то распушенность, порочность, лукавство и мотовство не могут не нагрязнеть. Если сначала допустить до совершения зла, а потом преследовать и наказывать, то это значит опутывать народ сетями. Но если пост занимает человеколюбивый, разве может быть такое, чтобы народ бился в сетях!

Вот почему достойный правитель внимательно, бережно и вежливо относится к подчинённым и взимает с народа по установленным нормам. Ян Ху говорил: «Радеющему о богатстве, не быть человеколюбивым; радеющему о человеколюбии, не быть богатым» [Ш, I, 3].

*Институты образования госаппарата.* Формируя нормы государственного управления, Мэн-цзы не оставляет без внимания и задачу образования управленческого аппарата.

«Ши» поёт:

[Сгущайтесь в Небе облака ещё тесней.  
Ты, туча чёрная, плыви в наш край быстрее],  
На поле общее сперва пролей дожди,  
Делянки личные уж после напои [Ши цзин. II, VI, 8].

Перевод В.П. Абраменко

Только при системе *чжу* («системе помощи» – П.С. Попов) имелось общественное поле. Исходя из сказанного (в приведённом фрагменте песни из «Ши»), видно, что и при восхождении Чжоуской династии всё ещё существовала система *чжу*.

Учреждайте (школы) *сян*, *сюй*, *сюэ*, *сяо* для обучения (народа) этой системе. *сян* – возвращение (пестование), *сяо* – обучение, *сюй* – стрельба из лука (видимо, имеются в виду военные дисциплины). При династии Ся (школа) называлась *сяо*, при Инь называлась *сюй*, при Чжоу называется *сян*, а *сюэ* – общее название (школ) для всех трёх династий. Все эти школы предназначены для просвещения в нормах человеческого общения. Когда нормы уясняются в верхах, то внизу среди простого люда царит любовь [III, I, 3].

Задача образования становится особенно актуальной в связи с выбором правителем наиболее эффективной земледельческой системы, предполагающей введение ряда новшеств. Примером здесь выступает Вэнь-ван. Он возводит династию Чжоу на престол и старое царство Чжоу с *новым ваном* получает от Неба и *новую судьбу* («жезл власти»).

(Продолжение диалога Мэн-цзы с князем Тэн Вэньгуном).

Взойдёт новый ван, он непременно явится к Вам  
перенять Ваши законы, и Вы станете его наставником.

«Ши» поёт:

[«Вэнь-ван в вышине, он в хоромах небесных палат,  
Из высей сиянье струит светозарный Вэнь-ван.]



Хоть Чжоу и древнее царство, но новый мандат –  
Жезл власти – на вечные веки ему Небом дан» [Ши цзин. III, I, 1].

*Перевод В.П. Абраменко*

Это сказано о Вэнь-ване. Вы, прилагая усилия, тоже можете обновить своё государство [III, I, 3].

### **Доброе правление и совершенномудрое правление**

То и другое правления (доброе и совершенномудрое) не образуют собственных типов правления, а представляют разновидности человеколюбивого правления. Каждое из них характеризует человеколюбивое правление с нравственной и рациональной (умственной) стороны. Особенно показательным в этом отношении является доброе правление. Оно соединяет в себе опасение и любовь:

Мэн-цзы сказал:

– Слово о человеколюбии не так глубоко впечатляет человека, как глас (*dao*) о человеколюбии. Доброе правление не настолько овладевает людьми, как доброе обучение. Доброго правления люди опасаются, доброе обучение люди любят. Доброе правление овладевает талантами людей, доброе обучение овладевает сердцами людей [VII, I, 14].

Глас человеколюбия распространяется по всей Поднебесной. Одни слышат в нём звучание «човеколюбивого правления», другие – «совершенномудрое правление», то и другое зовёт их туда, откуда они исходят. Мэн-цзы в «Мэн-цзы даёт этому примеры [III, I, 4].

*Волна известий о совершенномудром правлении:*

Чэнь Сян, учник Чэнь Ляна, и его младший брат Сян с мотыгой и сохой за плечами, пришли из Сун в Тэн и сказали: «Прослышали, что Вы, государь, осуществляете совершенномудрое правление, да и сами слышите совершенномудрым. Хотели бы стать Вашими земледельцами» [III, I, 4].

*Волна известий о человеколюбивом правлении:*

Некий Сюй Син, превозносивший Шэнь Нуна, прибыл из Чу в Тэн, предстал перед Вэнь-гуном и сказал: «Я прибыл издалека, прослышал, что Вы, государь, проводите человеколюбивое правление. Хотел бы получить торговое помещение и стать Вашим подданным». Вэнь-гун выделил ему торговое место, а пришедшим с ним людям велел дать одежду. Для пропитания они занялись плетением сандалий и вязанием циновок [Ш, I, 4].

### **Дао отношений царств Поднебесной**

Это ещё одна из концептуальных разработок Мэн-цзы в системе вановского правления. Он подразделяет царства на большие и малые, как это и есть в действительности, где идут непрекращающиеся войны и где одни царства поглощаются другими.

Мэн-цзы вводит два архетипических принципа: человеколюбие (仁 rén/жэнь) и мудрость (знание) 智 zhì/чжи:

Ци Сюань-ван спросил:

Есть ли *дао* сношения с соседними царствами?

Мэн-цзы ответил:

Есть! Только человеколюбивый, владея большим царством, способен служить малому. Вот почему Тан служил Гэ, а Вэнь-ван служил Куньи. Только мудрый (знающий), владея малым царством, способен служить большому. Вот почему Тай-ван служил (племени) *сюньюй*, а Гоуцзянь служил (большому) У.

Тот, кто, владея большим царством, служит малому, радуется Небу; тот, кто, владея малым царством, служит большому царству, страшится Неба.

Тот, кто радуется Небу, охраняет Поднебесную; тот, кто страшится Неба, охраняет своё царство.

«Ши» поёт:

(«И дни, и ночи — так за годом год —)

В священном трепете пред Небом,

И это чувство вечно в нас живёт» [Ши цзин. IV, I, 7].

*Перевод В.П. Абраменко*

Ван воскликнул:

О, как велики эти слова! [I, II, 3].

Мэн-цзы использует здесь строки «Ши цзина» в качестве принципа «охраны своего царства» (хотя в данном гимне «Ши цзина» такого прямого значения нет).

Даосизм тоже, но, конечно, по-своему в соответствии с «естественностью» (自然 *zì rán*/цзы жань) решает задачу гармонизации отношений малых и больших царств. В качестве политического принципа берётся аналог брачных отношений самки и самца:

Царство великое – это низовье реки,  
Связь Поднебесной, её Сокровенная Самка,  
Ей одолеть помогают Самца не клыки:  
Невозмутимость – всеобщая сила-приманка.

Кротость, покорность легко подчиняют ловца,  
Самка спокойно ложится сама под Самца.  
Ляжет великое царство под малое царство,  
И завоюет его без боёв и мытарства.

Не опираясь на войско, лукавство, коварство,  
Гнев умирив, не давая разжечься капризу,  
Малое царство окрутит великое царство,  
Если под царством великим окажется снизу.

Малое царство впускает для дела людей,  
В царстве великом забота о людях важней.  
И получает любое из них, что желает,  
То, что внизу, то велико – оно побеждает [Дао дэ цзин. §61].

*Перевод В.П. Абраменко*

Таковы основные виды правления по Мэн-цзы, которые детализуются обширными текстовыми положениями с тесной взаимосвязью этих видов.

## §5. ДУХОВНЫЙ АРХЕТИП ПЯТИ ПОСТОЯНСТВ

(повторяется ряд положений §2 в ключе заголовка данного параграфа)

Трактат «Лунь ей» начинается с трёх положений, вызывающих положительные эмоции в человеке – приятность, радость, безбидность. Первое положение передаёт основную установку конфуцианства: изучать и применять изученное на практике. Второе положение говорит о скрепляющих людей дружбе. Третье положение характеризует скромность человека, заслуживающего быть прославленным, но остающегося в безвестности. Собственно, это и есть истинный конфуцианец. Нет сомнения, что это образ благородного мужа.

В следующем чжане говорится о принципе *сяо ти* (孝悌 xiào tì / сяо ти), структурирующем и скрепляющем общество. Функционально принцип *сяо ти* способствует созданию благоприятной обстановки по вертикали и горизонтали общественного устройства: люди, следующие *сяо ти*, не выступают против вышестоящих и не сеют смуту вширь по социальным слоям. *Сяо ти* – это корень гармонии, потому и благородный муж направляет все свои усилия на пестование этого корня, из которого произрастает человеколюбие, генерирующее вместе с другими элементами духовного архетипа конфуцианское *дао*.

В первых же строках «Мэн-цзы» этот зачин «Лунь юя» повторяется сценически и идейно. Сам Мэн-цзы прибывает к Лян Хуэй-вану для наставления (обучения) последнего, чтобы тот применил внушаемое ему на практике. Выгода, которую ван ставит впереди, а человеколюбие и долг отодвигает на задний план, по

суждению Мэн-цзы разрушит всю государственную иерархию и приведёт к гибели государя. Человеколюбие и долг – вот две духовно-поведенческие ценности, которые позволяют сохранить в целостности родственные и государственные отношения.

Таким образом, человеколюбие и долг, исходящие из семьи как родовой и государственной клеточки, выводят за собой в сферы рода и государства духовный архетип пяти постоянств.

Происходящее в родовой сфере по принципу *человеколюбия* тут же синхронно и симметрично откликается в государственной сфере по принципу *долга*. Человеколюбие и долг – это оборотные величины, «человеколюбие – это спокойное (родовое) жилище человека, а долг – это прямой (государственный) путь человека» [IV, I, 10]. Вступающий из сферы рода в сферу государства человеколюбивый вносит в государственные отношения человеколюбие (отсюда и человеколюбивое правление), а вступающий из сферы государства в сферу рода человек долга привносит туда долженствование. Отсюда и получают внутри государства человеколюбивое долженствование, а внутри рода долженствующее человеколюбие. Мэн-цзы даёт этому ряд примеров.

Человеколюбие и долг внутри рода. Мэн-цзы обращается к определению существа человеколюбия и долга внутри родовых отношений: «Суть человеколюбия – в служении родителям, суть долга – в послушании старшему брату». Старший брат в семье символизирует всю генеалогическую иерархию в направлении от младшего к старшему, и потому каждый младший на своей ступени *должен* слушаться старшего.

Эти отношения подкрепляются тремя остальными качествами архетипа у чан:

- «суть мудрости (智 zhì/чжи) – в познании этих двух положений и в неуклонном следовании этому»;
- «суть ритуала (禮 lǐ/ли) – в церемониальном оформлении этих двух положений»;
- «суть музыки (樂 yuè/юэ) – во внесении радости в эти два положения, и как только возникает радость, то происходит рождение [человеколюбия и долга в семейных отношениях];

а родившись, (они) не могут прекратиться, и раз уж не могут прекратиться, то ноги произвольно пританцовывают и руки взмахивают» [IV, I, 27].

Родовая семья растанцовывает человеколюбие и долг во всём составе элементов архетипа пяти постоянств. Если учесть, что архетип замкнут на космос (Небо и Землю), то *человеколюбивая* и *долженствующая* семья в восторге и воодушевлении течением своей жизни совершает космический танец человеколюбия и долга.

Архетипические начала в сердце/чувствах человека. Мэн-цзы полагает, что в сердце человека изначально заложено чувство сострадания к человеку. Таковы были преждерождённые ваны, и потому их политика носила сострадательный характер, что позволяло им управлять Поднебесной так, будто вертели её на ладони.

Наряду с тремя другими сердечными качествами чувство сострадания имеет высшее достоинство быть человеком. Все вместе это чувства сострадания, стыда и отвержения зла, уступчивости, различения правды и лжи. Отсутствие любого из них лишает индивида человеческого звания — «тот не человек».

Названные четыре сердечных чувства выступают *началами* архетипических качеств:

- жалость и сострадание как начало генерирует человеколюбие;
- стыд и отвращение зла как начало генерирует долг;
- самоотречённость и уступчивость как начало генерирует ритуал;
- различение правды и кривды как начало генерирует мудрость/знание.

Четыре сердечных чувства связаны с четырьмя физическими органами — четырьмя конечностями. Архетип, что называется, содержится в душе (сердце) и теле человека. Сердечные чувства открыты человеку для их усиления, и тот, кто говорит, что

неспособен к этому, губит себя, а тот, кто сваливает это ещё и на государя, губит государя. Тот, кто содержит в себе эти четыре чувства, знает, что они словно тлеющий огонь и сочащийся родник. Если человек сможет воспламенить и восполнить их, то сможет сохранить всю земную твердь, а если нет, то ему не хватит имеющегося человеколюбия и долга даже для служения отцу и матери [II, I, 6].

В другом месте Мэн-цзы почти повторяет соотношение сердечных чувств и архетипических качеств. Отличие составляет то, что чувства являются не началами этих качеств, а прямо отождествляются с ними. И, кроме того, на место «самоотречённости и уступчивости» в отождествлении с ритуалом ставится «уважение и почтение».

Архетипические качества человеколюбие, долг, ритуал и мудрость, как замечает Мэн-цзы, не приходят в человека извне. Они изначально присутствуют в человеке, только он не думает об этом. А потому, как говорится, «Коль ищешь, то обрящешь, а коль бросаешь – потеряешь». Некоторые вдвое и впятеро отличаются своими задатками, но не счесть тех, кто не может исчерпать их до конца [VI, I, 6].

Архетипические качества в природе благородного мужа. Благородный муж – это особый тип человека, детально разработанный в конфуцианстве и призванный быть идеальным субъектом. Мэн-цзы подчёркивает его место в системе поднебесного устройства и раскрывает его природу.

Желания благородного мужа соответствуют правительственным устремлениям расширения территории и увеличение численности народа («чтобы облагодетельствовать наибольшее количество людей» – П.С. Попов). Но не в том состоит его радость (!), то есть движущий мотив деятельности. Благородный муж утверждает в середине Поднебесной и бережёт спокойствие народа. В этом его радость, но ещё не природа. К природе благородного мужа ничего не прибавить, хотя бы он совершал великие деяния, и ничего не убавить, хотя бы он прозябал в нищете, ибо доля его предрешена. Природа благородного мужа – это архетипические

качества человеколюбия, долга, ритуала и мудрости/знания, которые коренятся в его сердце. Внешне они проявляются в выражении лица, в ясности зрения, в осанке, в движениях рук и ног, которые бессловесно вторят им (качествам). Таков архетипический танец благородного мужа.

Мэн-цзы не мог уйти от ответа на вопрос о соотношении небесной судьбы и человеческой природы, гармоничное сочетание которых — ключевая задача конфуцианства. Стремление рта к вкусу, глаз — к цветам, ушей — к звукам, носа — к запахам, конечностей к покою — всё это свойственно природе человека, но то, что в них от судьбы, благородный муж не называет природным. Человеколюбие между отцом и сыном, долг между государем и подданными, этикет (ритуал) между хозяином и гостем, мудрость в отношении к достойным, следование совершенному мудрому человеку небесному *дао* — всё это свойственно судьбе, но то, что в них (отношениях по архетипу) от природы, благородный муж не называет судьбоносным.

Таким образом, в природе благородного мужа содержатся судьбоносные архетипические качества, а в судьбоносных архетипических качествах содержатся свойства природы. Та и другая стороны пронизывают друг друга, однако в природе судьба, а в судьбе природа остаются сокрытыми.

Социоморфизация архетипических качеств. В проекции на социальный космос Мэн-цзы выстраивает два ряда титулов (爵 *жуэ/цзюэ*): а) небесные титулы, представленные архетипическими качествами человеколюбия, долга, преданности и доверия; б) человеческие (земные) титулы, представленные тремя степенями званий — гун, цин, дафу (князь, первый министр, сановник по П.С. Попову). В древности люди совершенствовались в себе небесные титулы, и земные титулы следовали за ними. Нынешние же люди, как замечает Мэн-цзы, совершенствуют в себе небесные титулы, чтобы добиться человеческих титулов. Добившись желаемого они отбрасывают небесные титулы. В этом они весьма заблуждаются и в конце концов непременно погибают. Здесь архетип пяти постоянств несёт социальные жизнеутверждающие начала.



Итак, Мэн-цзы выстраивает социальный космос на статико-динамической системе архетипа пяти постоянств, онтологизируя его во всех основных человеческих, социальных и природных составляющих. Все совмещаемые друг с другом природно-родовые и социальные части (родовая и государственная семьи) он накладывает на полотно природного космоса и сшивает нитью архетипической диады человеколюбия и долга. Всё это Мэн-цзы расцветивает свитками исторических лиц и событий, творя новую конфуцианскую запись Истории.

## §6. ДАО МЭН-ЦЗЫ

При обращении к *дао* Мэн-цзы обозначим сначала его социальные роли как мыслителя.

Мэн-цзы — философ. Китайскую философию мы определили в рамках культурогенной концепции: китайская философия есть реставрация гармонии культуры *дао* средствами её структурно-функционального архетипа; цель — открытие Человека в его совершенных физическом, душевном и умственном качествах в хронологии вечности и состоянии бессмертия. Мэн-цзы участвует в этой реставрации по конфуцианским кодам развёртки архетипа, элементы которого насыщены конфуцианскими категориальными значениями. Следовательно, Мэн-цзы — *конфуцианский философ*, следующий по пути-*дао* открытия конфуцианского Человека.

Сфера реставрации гармонии культуры *дао* — социальный космос. Следовательно, Мэн-цзы — представитель *конфуцианской социальной философии*. Примечательно, что в трактате «Мэн-цзы» ни разу не встречается понятие 自然 — естество, природа.

Явления и процессы социального космоса имеют своё историческое время и пространство. Все персонажи в этом времени и пространстве историзируются и приобретают биографию, отличную от биографии в координатах природного космоса (то есть отличную от «натурфилософской» биографии). Соприкасаясь с этими явлениями, процессами и персонажами и реставрируя в них гармонию культуры *дао*, Мэн-цзы выступает вдобавок ещё и творцом истории и биографий.

Конфуцианское *дао* во всех своих генетических и архетипических составляющих было уже готово для Мэн-цзы, и он только использует его, согласный «учиться у Кун-цзы» [II, I, 2]. *Дао* у Мэн-цзы не предмет теоретического рассуждения, а методологический

«инструмент», которым он орудует в починке человеческой (недочеловеческой) Поднебесной. Поэтому Мэн-цзы можно назвать «конфуцианским инструменталистом»: *дао* у него и мера физических, душевных (сердечных) и умственных достоинств, и инструмент их воплощения.

Чтобы не пересказывать положения Мэн-цзы о *дао*, ниже приводится текстовая транскрипция *дао*. С учебной стороны это удобно для учащегося и даёт возможность судить о «конфуцианском инструментализме» Мэн-цзы:

*дао* вана (養生喪死無憾，王道之始也 [I, I, 3].

Пестование рождённых и проводы умерших без сетований – вот начало *дао* вана (вановского правления);

*дао* межгосударственных отношений (交鄰國有 [I, II, 3].

Есть *дао* сношений с соседними государствами);

*дао* учителя (Мэн-цзы) в предполагаемом статусе высшего сановника (夫子加齊之卿相，得行道焉 [II, I, 2];

*дао* в сочетании с долгом/справедливостью, чему способствует дух совершенного величия и твёрдости (其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也 [II, I, 2]. Это дух достижения совершенного величия и совершенной твёрдости, если пестовать [его] прямою и устранять вред, то [он] заполнит всё пространство между Небом и Землёй. Это дух сочетания долга/справедливости и *дао*; не будь так, он истощится);

*дао*, соотнесённое Конфуцием с правлением государства со ссылкой на авторитет «Ши цзина» (詩云：『迨天之未陰雨，徹彼桑土，綢繆牖戶。今此下民，或敢侮予？』孔子曰：『為此詩者，其知道乎！能治其國家，誰敢侮之？』 [II, I, 4].

В «Каноне поэзии» говорится:

В те дни пока дожди унывные не шли,  
Под шелковицами собирала корешки.

Свивала я гнездо уютное своё,  
С окном и входом так, чтоб было в нём тепло.  
И из людей, кто проходили под гнездом,  
Никто не смел и пальцем тронуть птичий дом [Ши цзин. I, XV, 2].

Перевод В.П. Абраменко

Кун-цзы молвил:

— Кто эту песню сотворил, тот ведал *дао*!  
Кто смеет оскорбить того, кто жизнь вдохнул в державу?;

*дао* как характеристика принципов деятельности совершенномудрых людей, в роли которых выступают Бо И, И Инь и Кун-цзы (孟子曰：「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。皆古聖人也，吾未能有行焉；乃所願，則學孔子也。」 [II, I, 2].

Мэн-цзы сказал:

— Если можно служить, то служи,  
если можно прервать, то прерви (службу);  
если можно медлить, то медли,  
если можно ускорить, то ускорь.

Таково (*дао*) Кун-цзы.

Все они (Бо И, И Инь и Кун-цзы) совершенномудрые, но во мне ещё нет того, чтобы поступать так (как они). Однако, если спросить о желании, то хотел бы учиться у Кун-цзы);

*дао* Лю Сяхуэя, проводившего свои принципы в любых условиях [II, I, 9];

*дао* Яо и Шуня как предмет и пример в разговоре Мэн-цзы с циским князем [II, II, II];

*дао* как категория одного-единого (Мэн-цзы повторяет характеристику *дао*, высказанную Кун-цзы).

Кун-цзы:

Учитель сказал:

– Сы, ты считаешь, что я из тех,  
кто многое изучает и накрепко всё запоминает?

И услышал в ответ:

– Конечно. А разве не так?

Учитель ответил:

– Нет. Я одно-единим пронизываю всё [Лунь юй. XV, 3]

Мэн-цзы:

滕文公為世子，將之楚，過宋而見孟子。孟子道性善，言必稱堯舜。

世子自楚反，復見孟子。孟子曰：「世子疑吾言乎？夫道一而已矣。」 [Ш, I, 1].

Тэнский князь Вэнь (Тэн Вэнь-гун), в бытность наследником, отправился в царство Чу. Проезжая царство Сун, он увиделся с Мэн-цзы. Мэн-цзы разъяснял ему, что человеческая природа добра, и в разговоре непременно восхвалял Яо и Шуня.

При возвращении из Чу наследник вновь встретился с Мэн-цзы. Мэн-цзы сказал ему: «Вы питаете сомнение к моим словам? Но ведь *дао* одно-единое (одно), и только!..»);

*дао* народа при обустройстве государства (滕文公問為國。孟子曰：「民事不可緩也。。。民之為道也，有恆產者有恆心，無恆產者無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不為已。」 [Ш, I, 3].

Тэнский князь Вэнь спросил об обустройстве государства.

Мэн-цзы ответил: «Дела народа нельзя откладывать... Народу свойственно такое *дао*: кто обладает постоянным имуществом, тот обладает и постоянным сердцем; кто не обладает постоянным имуществом, тот не обладает и постоянным сердцем. Если не обладать постоянным сердцем, то не избежать зла и пороков»);

*дао* правителя, приписываемое ему трудолюбивыми учёными переселенцами (陳良之徒陳相與其弟辛，負耒耜而自宋之滕，曰：「聞君行聖人之政，是亦聖人也，願為聖人氓。」)

陳相見許行而大悅，盡棄其學而學焉。陳相見孟子，道許行之言曰：「滕君，則誠賢君也；雖然，未聞道也。賢者與民並耕而食，饗飧而治。今也滕有倉廩府庫，則是厲民而以自養也，惡得賢？」 [Ш, I, 4].

Чэнь Сян, ученик Чэнь Ляна с младшим братом прибыли из царства Сун в царство Тэн, притащив на плечах плуг и борону. Они сказали правителю: «Слышали, что Вы, государь осуществляете правление совершенномудрых людей. По всему видно, что Вы и сам совершенномудрый. Желаем быть подданными совершенномудрого».

Чэнь Сян, встретив Сюй Сина, весьма обрадовался, отбросил своё учение и стал учиться у него. Чэнь Сян, увидевшись с Мэн-цзы, пересказал слова Сюй Сина: «Тэнский государь воистину мудрый правитель, однако он дотоле не слышал о *дао*. Мудрость в том, чтобы возделывать землю вместе с народом и тем кормиться, готовить себе утром и вечером пищу и в то же время управлять»);

*дао* народа состоит в хорошем физическом самочувствии, материальном достатке и образованности (后稷教民稼穡。樹藝五穀，五穀熟而民人育。人之有道也，飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸 [Ш, I, 4].

Хоу Цзи научил людей хлебопашеству и возделыванию пяти видов злаков. Когда хлеба созрели люди получали пропитание. *Дао* людей таково, что если бы они досыта ели, тепло одевались, жили в покое, но не обучались, то вскоре приблизились бы к животным);

*дао* Чжоу-гуна и Чжун Ни (упоминается как идеал в одном из диалогов «Мэн-цзы» [Ш, I, 4]);

*дао* преждеждённых ванов (ему не последовал варвар из южного племени *мань*, говоривший «на птичьём» языке [Ш, I, 4];

*дао* конфуцианства или конфуцианское *дао* (夷子曰：「儒者之道，古之人『若保赤子』，此言何謂也？之則以為愛無差等，施由親始。」徐子以告孟子 [Ш, I, 5].

...И-цзы сказал: «Согласно *дао* конфуцианцев (учёных) люди древности „воспитывались, словно малые дети«. Что означают эти слова? Они означают, что в любви нет никаких различий по степеням, начиная прямо с близких родственников»);

*дао* Поднебесной в определении великого мужа (居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志與民由之，不得志獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。此之謂大丈夫。」 [Ш, II, 2].

Мэн-цзы сказал:

– Живи в просторном доме Поднебесной,  
займи центральное место Поднебесной,  
осуществляй великое *дао* Поднебесной.  
Удастся – вместе с народом следуй по нему,  
не удастся – иди один по *дао*.  
В богатстве и знатности не поддавайся разврату,  
в бедности и ничтожестве не изменяй себе,  
не сгибайся перед авторитетами и силой.  
Вот кого называют великим мужем);

*дао* совершенномудрых людей (堯舜既沒，聖人之道衰，暴君代作 [Ш, II, 9].

После смерти Яо и Шуня *дао* совершенномудрых пришло в упадок, на их место воссели правители-тираны);

*дао* Ян Чжу и Мо-цзы, *дао* Кун-цзы (楊墨之道不怠，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食 [Ш, II, 9].

Если *дао* Яна и Мо не пресечь, то *дао* Кун-цзы не проявится. Эти пагубные речи вводят народ в заблуждение, преграждают доступ к человеколюбию и долгу. Если же путь к человеколюбию и долгу будет преграждён, то это

приведёт к тому, что звери будут пожирать людей, а потом и люди начнут пожирать друг друга);

*дао* Яо и Шуня (堯舜之道，不以仁政，不能平治天下 [IV, I, 1].

*Дао* Яо и Шуня без человеколюбивого правления не смогут умиротворить Поднебесную);

*дао* правителя (詩曰：『天之方蹶，無然泄泄。』泄泄，猶沓沓也。事君無義，進退無禮，言則非先王之道者，猶沓沓也。故曰：責難於君謂之恭，陳善閉邪謂之敬，吾君不能謂之賊 [IV, I, 6].

В «Каноне поэзии» сказано:

Когда Небо горести шлёт, потрясенья,

Не может беспечной быть, ветренной власть [Ши цзин. III, II, 10].

*Перевод В.П. Абраменко*

Ветренной – значит распущенной. Кто служит государю без исполнения долга, входит в должность и оставляет её не по ритуалу, а в слове своём порочит *дао* преждеждённых ванов, тот и подобен распущенному);

*дао* Неба (孟子曰：「天下有道，小德役大德，小賢役大賢；天下無道，小役大，弱役強。斯二者天也。順天者存，逆天者亡。」 [IV, I, 7].

Мэн-цзы сказал:

– Когда в Поднебесной есть *дао*,

малая добродетель служит большой добродетели,

а малое достоинство служат большому достоинству.

Когда в Поднебесной нет *дао*, малое утруждает большое,

а слабое утруждает сильное.

То и другое установлено Небом.

Следующий Небу существует, противящийся Небу гибнет);

*дао* в социальных функциях обретения Поднебесной, народа и сердца народа (孟子曰：「桀紂之失天下也，失其民也；失其民者，失其



心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣；得其心有道：所欲與之聚之，所惡勿施爾也。」 [IV, I, 9].

Мэн-цзы сказал:

– Цзе и Чжоу, утратив Поднебесную, утратили и её народ, а утратив народ, утратили и его сердце.

Есть *дао* обретения Поднебесной:

обретёшь её народ – обретёшь и Поднебесную.

Есть *дао* обретения народа:

обретёшь его сердце – обретёшь и народ.

Есть *дао* обретения его сердца:

давать и собирать то, что ему (сердцу) по нраву, и не тащить в него то, что ему во зло);

*дао* в поиске человеком (孟子曰：「道在爾而求諸遠，事在易而求之難。人人親其親、長其長而天下平。」 [IV, I, 11].

Мэн-цзы сказал:

– *Дао* рядом, а ищем его вдали;

служение в лёгком, а ищем его в трудном.

Если каждый будет любить своих родственников и почитать старших, то Поднебесная умиротворится);

*дао* в ряду социальных функций (孟子曰：「居下位而不獲於上，民不可得而治也。獲於上有道；不信於友，弗獲於上矣；信於友有道：事親弗悅，弗信於友矣；悅親有道：反身不誠，不悅於親矣；誠身有道：不明乎善，不誠其身矣。是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。」 [IV, I, 11].

Мэн-цзы сказал:

– Тому, кто, занимая низкий пост, не пользуется доверием у высших, не удастся управлять народом.

Есть *дао* получения доверия у высших: кто не пользуется доверием у друзей, не завоеует доверия и у высших.

Есть *дао* обретения доверия у друзей: кто, служа родителям, не доставляет радости, не завоеует доверия и у друзей.

Есть *дао* доставления радости родителям: кто в обращении к себе не проявляет искренности, не доставит радости и родителям.

Есть *дао* проявления искренности при обращении к себе: не понимающий добра, не проявит искренности и к самому себе.

Потому-то искренность — это *дао* Неба, а размышление об искренности — это *дао* человека. Ещё не бывало такого, чтобы совершенная искренность не оказывала воздействия, и не бывало такого, чтобы неискренность оказала воздействие»);

*дао* как способ спасения Поднебесной (曰：「天下溺，援之以道；嫂溺，援之以手。子欲手援天下乎？」 [IV, I, 17].

Мэн-цзы отвечал:

— Если тонет Поднебесная, её спасают посредством *дао*, а тонет золовка, её вытаскивают из воды рукой.

Вы что же хотите, чтобы [я] рукой спасал Поднебесную?);

*дао* овладения знаниями (孟子曰：「君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，則居之安；居之安，則資之深；資之深，則取之左右逢其原，故君子欲其自得之也。」 [IV, II, 14].

Мэн-цзы сказал:

— Благородный муж глубоко совершенствуется в них (знаниях) посредством *дао*, движимый желанием самостоятельно овладеть ими.

Самостоятельно овладев ими, спокойно пребывает в них.

Спокойно пребывая, он приумножает их, погружаясь в глубины. Погружаясь в глубины, берёт их из слева и справа бьющих рядом с ним родников.

Вот что значит благородный муж желает самостоятельно овладеть ими {знаниями});

*дао* в отношении к (философскому) учению (孟子曰：「...學問之道無他，求其放心而已矣。」 [VI, I, 11].

Мэн-цзы сказал:

– При обучении нет никаких иных запросов к *дао*, кроме отыскания утраченного сердца);

*дао* в служебных обязанностях благородного мужа (君子之事君也，務引其君以當道，志於仁而已 [VI, II, 8].

Служа государю, благородный муж прилагает усилия лишь к тому, чтобы вывести его на должное *дао* и направить волю к человеколюбию);

*дао* как цель благородного мужа (流水之為物也，不盈科不行；君子之志於道也，不成章不達 [VII, I, 24].

Проточная вода – это такая стихия, которая, не заполнив углублений на своём пути, не потечёт дальше. То же и благородный муж при устремлении к *дао*: не освоив в совершенстве писаний, не достигнет вершин {знания}).

Итак, *дао* Мэн-цзы в своей высшей, философской неопределённости – это «одно-единое». Оно дифференцируется по всем сферам социального космоса, конкретизируется и вносит во множество единство. Архетипические константы (элементы) *дао* *выпрямляют* Поднебесную, гуманизируя и одухотворяя её политическую и экономическую жизнь. Признак философского теоретического мышления конфуцианства всё также сохраняется у Мэн-цзы: посредством *дао* достичь умственных вершин, а в философском обучении (學 *хиэ/сюэ*) стремиться обрести утраченное сердце – эту середину, соединяющую небесную судьбу и человеческую природу.

## §7. МЭН-ЦЗЫ КАК ИСТОРИК ФИЛОСОФИИ

Любой серьёзный мыслитель может выступать историком в различных сферах эволюции цивилизации: историком культуры, историком литературы, историком царствующих фамилий, историком военного искусства, историком технических достижений и т.д. Какими же свойствами должен обладать субъект, чтобы его можно было назвать историком философии, а, точнее, чтобы он сам себя обозначил историком философии и в данном случае историком древнекитайской философии?

Прежде всего, у этого субъекта, каким он предстаёт для постороннего взгляда, три биографии.

По первой биографии — он *человек* своего этнического рода и *гражданин* государства. Он блюдет моральные нормы рода и законы социума. Род может возвеличить его как героя, изгнать вон за нарушение морали или объявить ему бойкот, что равносильно казни. Государство может наградить его, осудить, изгнать или физически казнить.

По второй биографии — он *не-человек*, он женско-мужское *дитя* природно-социального космоса Неба и Земли. Родителями, Небом и Землёй, ему уготована судьбоносная, случайная (с точки зрения земного человека), вневременная встреча с вечным наставником (Учителем-стариком), скрывающимся в глубинах комического лона (мудрец стихии сна Поднебесной). Наставник увлекает его туда, и там среди разместившихся по архетипическому узору *дао* и играющих в космические энергийные силы мудрецов (вечных стариков-младенцев) он проходит обряд посвящения в зародыш мира (子 zǐ/цзы). Очищаясь страхом от всего оставшегося в нём земного, он бросается в срединную между Небом и Землёй бездну (Чжун юн. §1; Дао дэ цзин. §20) и схватывает первопульс творения бытия и

небытия. Его биографией становится биография рождения и метаморфоз мира вещей. Выходя как посыльный вечных мудрецов, как родительская жертва Неба и Земли, как чистого чувства дитяти в человеческую Поднебесную для её спасения, он наделяется государственным паролем: к его 子 припечатывается фамильный знак. Так и получается Мэн-цзы. Поскольку Мэн-цзы прошёл обряд посвящения в конфуцианском братстве, то он и становится философом реставрации гармонии конфуцианской культуры *дао*.

По третьей биографии – он созданный реальностью, фантазией и недосказанностью (неизвестностью второй биографии) образ. Это «автобиография», написанная и приписанная философу его последователями. В ней он изображён не таким, каков есть на самом деле, а таким, каким его хочет видеть обыватель. В этом виде биографии образ философа доступен каждому, и этот каждый горазд судить и рядить о нём на свой вкус и лад. Об этом говорили и Лао-цзы, и Кун-цзы, и даже в сунскую эпоху один из основателей неоконфуцианства Чжоу Дуньши (1017 – 1073):

#### О тупости философов

В плену обмана держит нас молва,  
«Считают многие философов тупыми», –  
Приписывают эти мне слова,  
А я же занят мыслями иными.

Я говорю: «Владейте мастерством,  
Будь мастером по праву, без подлога,  
И надо позаботиться о том,  
Чтоб в будущем умельцев было много...»

Перевод В.П. Абраменко

Философ вместе с собой выводит в охваченную хаосом Поднебесную своё *дао*, и здесь встречается с *дао* других

философов. В определении своего отношения к этим *дао* из философа рождается историк философии. Разумеется, что все вместе и каждый философ знают архетипы культуры *дао*, из которой их *дао* и родились. В *дао* они едины, однако в понятийном содержании элементов архетипа они имеют различия. Философы развёртывают между собой очный или заочный диалог за право истинности своих архетипических построений. Положительные или отрицательные оценки *дао* своих оппонентов выливаются в суждения и создают историко-философское поле. Каждый философ вырабатывает здесь свои методы, подходы, лексику и приёмы историко-философской дискуссии. Критика по существу переносится на уровень архетипических категорий, а несущественное отбрасывается в область споров «краснобаев» и «болтунов о *дао* на перекрёстках дорог», как говорит Кун-цзы.

Но спор спору рознь. Нередко и философы вынуждены прибегать к методу спора. Например, ученик Мэн-цзы по имени Гунду-цзы в обращении к своему учителю поднял целую тему о процедуре и сути спора. Он заметил Мэн-цзы, что от посторонних людей идёт молва о любви Мэн-цзы к спору. Мэн-цзы вынужден уточнять, что дело вовсе не в его любви к спорам, он просто вынуждается обстановкой вступать в споры. Причём здесь сказывается природный и социальный закон смены «порядка и беспорядка» с «былых времён рождения Поднебесной».

«Вот и я тоже хочу выправить сердца людей, — заключает Мэн-цзы, унять превратные рассказы, дать отпор идущим по кривой дорожке, изгнать развратные речи и стать преемником трёх совершенномудрых (Юя, Чжоу-гуна и Кун-цзы). Разве я люблю спорить? Я не могу иначе. Способный словом своим отразить (учения) Яна и Мо, он-то и есть последователь совершенномудрых людей» [III, II, 9].

(我亦欲正人心，息邪說，距跛行，放淫辭，以承三聖者。豈好辯哉？予不得已也。能言距楊墨者，聖人之徒也。)

В диалоге, споре и диспуте ни истина, ни согласие сами по себе не достигаются. Если бы в них бродила истина, то первая фраза в них была бы уже истинной. Но историк философии вступил в социальный космос, а здесь всё продаётся и покупается. Как говорит древний «Шань хай цзин» («Канон гор и морей»), «Когда в мире началось размежевание плодородных земель, пошли в ход мечи и копья и появились металлические деньги, тогда способные получили прибыль, а неспособные понесли убыток. Тех, кто приносил жертвы на Тай-горе, и тех, кто приносил жертвы на Лянфу-горе, было 72 семьи, и среди них все те, кто всходил на престол и уступал его. Это и были правители царств» [Шань хай цзин. Шанхай, 1985. С. 148].

Не случайно и трактат «Мэн-цзы» начинается с «купли-продажи». Мэн-цзы пришёл в Лянскому Хуэй-вану «с человеколюбием и долгом», а тот ему с порога «о пользе государству». В диалогах и спорах историков философии отыскивается не истина, а устанавливается сегодняшняя «правда». Диспуты ведутся в социальном пространстве (и нередко при дворах владык), а *правда* здесь принимается решением и зависит от арбитра. Во имя приоритета своего суждения историки философии апеллируют к различным авторитетам. Высший авторитет — это, конечно, Небо, запредельная человеку сакральная инстанция. Его голос слышит только Сын Неба, и потому он тоже высокий сакральный храм эха Неба. Ниже стоят совершенномудрые люди древности, оставившие свои заветы наследникам в слове и письменах. Затем следуют периодические собрания теоретиков (академиков), потом мнения большинства и т.д. Цель спора удваивается: историк философии пытается и отстоять своё *дао*, и навязать или угодить авторитету. Так появляются и честность, и лукавство, то есть, историко-философский опыт. Подлинные философы в историко-философском плане глубоко переживают эту двойственность и, избирая честность, предпочитают философское молчание:

«Моё желание больше на говорить» — Кун-цзы;

«Замолчи и следуй естественности!» — Лао-цзы;

«Молчи, скрывайся и таи  
 И чувства, и мечты свои –  
 Пускай в душевной глубине  
 Встают и заходят оне  
 Безмолвно, как звезды в ночи, –  
 Любуйся ими – и молчи» – Ф. Тютчев (SILENTIUM).

Мэн-цзы не только философ, но и историк философии. Для иллюстрации историко-философских положений Мэн-цзы изберём его критику Ян Чжу и Мо Ди. Первый из философов по определению историко-философского большинства проповедовал принцип жизни «для себя» (為我 wéi wǒ/вэй во), второй – принцип «всеобщей любви» (兼愛 jiān ài/цзянь ай) = «любви ко всем» = «для всех» (Мэн-цзы принимает эти характеристики).

Состояние Поднебесной. Вступив философом в Поднебесную, Мэн-цзы встретился с такой обстановкой, что совершенномудрые ваны уже не появлялись, удельные князья погрязли в распутстве, учёный мир пустился в безрассудные споры, слова Ян Чжу и Мо Ди заполнили все уголки Поднебесной и Поднебесная решила, если не быть за Ян Чжу, то непременно быть за Мо Ди.

Угроза потери родового и гражданского облика. Идеи Ян Чжу и Мо Ди становились угрозой основам конфуцианства и человечности. Принцип Ян Чжу «для себя» исключал из социального пространства государя, а принцип Мо Ди «всеобщая любовь» исключал из родового состава отцов. Это превращало людей в зверей и потому, если не пресечь дао Яна и Мо, то оно могло нанести непоправимый урон дао Кун-цзы и привести к тому, что превратные учения и обман народа преградят путь к человеколюбию и долгу. То есть, будет разорван архетип конфуцианского дао, и под этой угрозой Мэн-цзы сознательно идёт на крайнюю меру историка философии: охваченный тревогой он встал на защиту дао преждеждождённых совершенномудрых против Яна и Мо и ввязался в споры «не от любви к спорам», а «по необходимости».

Цель Мэн-цзы. Она уже названа выше: выправить человеческие сердца, то есть по сути дела вернуть существо, утратившее



человеческое сердце, к человечности и воссоздать великое дело трёх совершенномудрых – Юя, Чжоу-гуна и Кун-цзы.

Обретение пути совершенномудрых. Историко-философская критика ко всему прочему очищает умозрение философа, его философское сердце, и ставит философа на путь совершенномудрых людей [Ш, II, 9].

Историко-философский принцип середины. Принципы Ян Чжу и Мо Ди – это крайности, относительно которых Мэн-цзы высказывает своё суждение:

Ян-цзы держится (принципа) «для себя» и не пойдёт даже на то, чтобы ради пользы Поднебесной вырвать у себя хоть один волосок.

Мо-цзы держится принципа «всеобщей любви» и пойдёт даже на то, чтобы ради пользы Поднебесной отдать всего себя с головы до пят.

(Луский мудрец) Цзы Мо держится середины, и эта приверженность середине делает его ближе к принесению пользы Поднебесной. Однако держаться середины без уравнивания, это всё равно что держаться чего-то одного.

Противно, что приверженность одному ведёт к тому, что губится *дао*, принимается одно и отбрасывается сто (других доводов) [VII, I, 26].

Принцип середины – это важная историко-философская тема для конфуцианца Мэн-цзы, тем более, что в некоторых местах текста он почти цитирует «Чжун юн» и неоднократно ссылается на великий авторитет *дао* Яо и Шуня. А Шунь как раз и был тем мудрецом, который искусно избирал среднее между противоположностями, в частности между добром и злом:

Учитель сказал:

– Шунь – вот кто великий мудрец!

Шунь любил спрашивать и внимательно вслушивался в разговор окружающих. [Везде за правило считали] отвержение зла и возвышение добра, [а он] брал эти две крайности и среднее между ними применял в отношении к народу.

Вот почему он стал Шунем! [Чжун юн. §6].

Видимо Мэн-цзы, как историка философии, не удовлетворяла ни противоположность принципов Ян Чжу и Мо Ди, ни способ нахождения между ними срединности (по Мэн-цзы он вообще здесь отсутствует; буквально, «нет весов» для измерения).

Тема середины/срединности в историко-философских суждениях Мэн-цзы осталась неразвитой или, как раз наоборот, законченной: Мэн-цзы отказывает неконфуцианцам в мировоззренческой срединности — нет такого безмена, чтобы взвесить противоположности их принципов и уравновесить их. Даже Цзы Мо, просвещённейший и мудрый человек из родного Кун-цзы царства Лу, и тот согласно Мэн-цзы обманулся на нахождении середины между принципами Ян Чжу и Мо Ди.

Историко-философский профессионализм. Этому качеству способствует знание письменного и устного наследия философов. Мэн-цзы демонстрирует это в полной мере. Он знает, как бы мы сегодня сказали, всю письменную философскую классику, массу преданий, дискуссий и споров философов, прибавляя сюда и свои философско-художественные постановки. Вследствие этого его историко-философский профессионализм обладает необходимой полнотой суждений и эстетикой философской мудрости. Методологическое значение истории философии. Историко-философская дискуссия философов обладает двойным свойством «выхода и входа». Она создаёт критическое поле вокруг философского генетического ядра *дао*, это архетипическая обитель философии и философов. В ней можно только быть-и-небыть философом, здесь «*дао* одно-единое», сконцентрировано «в середину», различия философских направлений по методам реставрации гармонии *дао* погашаются, философия находится одновременно и в завершении, и в потенции своего явления.

Историко-философское критическое поле, окружающее ядро философии, открыто для вхождения в него инофилософской и иноязычной критики. Последняя внедряется в историко-философское поле, избирает роль интерпретатора китайской философии и развешивает свои оценочные ярлыки:

Кун-цзы – религиозный этик и политический практик, Лао-цзы – ретроград, Ян Чжу – неисправимый гедонист, Чжуан-цзы – мистик и т.д.

В свою очередь китайский историко-философский критицизм выходит за собственные рамки и внедряется в историко-философское поле других культур, если философия здесь есть, а если нет, то создаёт своё историко-философское поле и нагнетает в ядра культур ипостаси своего *дао*. На границе периодических встреч историко-философских потоков образуются всплески «философских дискурсов» – праздники безумствующих честных лжецов.

Между тем, философские ядра молча резонируют поверх историко-философских полей и дискурсов и создают рецепцию культур как былое и будущее единства философской веры.

Таким образом, Мэн-цзы философ и историк философии. Он, может быть, хотел бы куда-нибудь скрыться от пошлого историко-философского дискурса, как это делали Кун-цзы и Лао-цзы. Может быть, он так и делал, но благодарные ученики – авторы «Мэн-цзы» навсегда запечатлели его в опостылевших ему спорах по героической защите *дао* Кун-цзы.



# ХРЕСТОМАТИЯ

В Хрестоматии даются авторские переводы трактатов «Чжун юн» и «Лунь юй». Аналитические сопоставления переводов произведений китайской философской классики и расширенные библиографические сведения предполагаются в Части V «Изучение китайской философии в России» Курса лекций и исследовательских работ по духовной культуре Китая.

## ЧЖУН ЮН (СЛЕДОВАНИЕ СЕРЕДИНЕ)

Перевод трактата «Чжун юн» осуществлён по: Чжун юн (Следование середине) // Сы шу у цзин (Четыре книги [и] Пять канонов). Т. 1. Тяньцзин, 1990 (1936).

Поэтический и прозаический переводы фрагментов стихов из «Ши цзина» выполнены по изданию: Шисань цзин чжу шу (Тринадцать канонов с комментариями и пояснениями к комментариям). Т.1. Пекин, 1983.

### Чжан 1

Небесная судьба называется природой/натурой.  
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  
боится так того, где ничего не видно,  
страшится так того, где ничего не слышно.  
Не видно ничего в сокрыто-тайном,  
ничто не проявляется в тончайше-сокровенном.  
Вот почему муж благородный  
трепещет одиноко [во вселенском лоне].  
Когда веселье, гнев, печаль и радость ещё не разошлись,  
зовётся это серединой.  
Когда ж расходятся по ритмам-мерам середины,  
гармонией зовётся это.  
Великий корень Поднебесной — середина.  
Гармония — всепроникающее *дао* Поднебесной.

Вот пробудились середина и гармония,  
установились Небо и Земля и вещи стали нарождаться [Чжун юн. §1].

## 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<sup>1</sup>.

## 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!

<sup>1</sup> Почти полная цитата из «Лунь юя»: «Следование середине образует *дэ* – вот совершеннейшее! Однако уже издавна из людей редко кто [способен] на это» (ЛЮ. VI.29).

## Чжан 6

Учитель сказал:

– Шунь – вот кто великий мудрец!

Шунь любил спрашивать

и внимательно вслушивался в разговор окружающих.

[Везде за правило считали] отвержение 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, кто избрал следование середине.

Если обретал что-то хорошее, то накрепко запечатлевал

в сердце своём и никогда уже этого не терял.

## Чжан 9

Учитель сказал:

– Царства и царствующие дома Поднебесной можно уравнять,

от титулов и жалованья можно отказаться,

оружие можно втоптать в землю,

а следование середине все же не будет достигнуто.

## Чжан 10

Цзылу спросил о могуществе.

Учитель сказал:



[— Что Вы имеете в виду:]

Могущество Юга?

Могущество Севера?

Или своё могущество?

[И, продолжая, сам же отвечал:]

Учить великодушию и мягкости,  
не преследовать за отсутствие *дао* —  
в этом состоит могущество Юга.

Радеющие за вежливость основываются на нём.

Спать в латах, не выпуская из рук оружия,  
идти на смерть, не испытывая трепета —  
в этом состоит могущество Севера.

Опирающиеся на силу основываются на нём.

Не то муж благородный —  
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] идёт 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 идёт, держась *дао*,  
но чтобы пройти полпути и сойти —  
я этого не могу допустить.

Благородный муж опирается на следование середине,  
бежит от мирской суеты, не слывёт знающим  
и не сожалеет об этом.

Только совершенномудрый способен на такое.

## Чжан 12

Дао благородного мужа широко, но и сокровенно.  
 Простой люд, даже невежественный,  
 и тот может получить кое-какое знание о нём.  
 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 совершенномудрый человек,  
 и для него [в дао] есть нечто невозможное.  
 Величественны Небо и Земля,  
 но люди всё-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 «Каноне поэзии» сказано:

*Коршун парит в небесной выси,*

*Рыба таится в пучинах вод [Ши цзин. III, I, 5].*

Имеется в виду, что верх и низ по ним (по коршуну и рыбе) здесь чётко обозначены.

Дао благородного мужа берёт начало среди простого люда,  
 но что касается его вершин-глубин,  
 то их ищи в пределах Неба и Земли.

## Чжан 13

Учитель сказал:

— Дао не удалено от человеческого.

Если же человек, осуществляя дао, удалится от человеческого,  
 то [он] не сможет осуществить дао.

В «Каноне поэзии» сказано:

*Вырубаю топорище, вырубаю топорище,  
А образец его недалеко [Ши цзин. I, XV, 5].*

Если, держась за топорище, вырубать новое топорище,  
но при этом отводить взгляд в сторону и не смотреть на топорище,  
то это и значит «удаляться».

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 четырёх [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 приложить усилий, [чтоб устранить],

а если чувствуешь избыток,

не смей считать, что исчерпал предел.

Слово должно соответствовать делу, а дело — слову.

Как может благородный муж быть тут не твёрдым!

## Чжан 14

Благородный муж поступает в соответствии со своим положением  
и не подстраивается под то, что его окружает извне.

Находясь среди богатых и знатных, он поступает так,  
как надлежит поступать среди богатых и знатных.

Находясь среди бедных и худородных, он поступает так,

как надлежит поступать среди бедных и худородных.  
 Находясь среди варваров, он поступает так,  
 как следует поступать среди варваров.  
 Находясь среди страждущих и бедствующих, он поступает так,  
 как надлежит поступать среди страждущих и бедствующих.  
 Куда бы благородный муж ни попал,  
 разве он не найдёт способа как соблюсти основы морали!  
 Занимая высокое положение, он не помыкает нижестоящими.  
 Занимая низкое положение, он не взывает о помощи к верхам.  
 Строго относится к себе и не взыскивает с других,  
 поэтому не встречает враждебности.  
 Вверху не сетует на Небо, внизу он не винит людей.  
 Вот почему благородный муж ведёт себя скромно  
 и ждёт веления [Неба];  
 маленький человек пренебрегает опасностью  
 и действует на авось.  
 Учитель сказал:  
 – В стрельбе из лука есть нечто из того,  
 что характеризует благородного мужа.  
 А именно: дав промах и не попав в яблочко мишени,  
 он спрашивает с самого себя.

## Чжан 15

*Дао* благородного мужа подобно далёкому пути,  
 который всегда начинается с первого шага;  
 подобно высокому восхождению,  
 которое всегда начинается от подножия горы.

В «Каноне поэзии» сказано:

*Союз любви детей и жён –  
 Как сз и цзиня слитный звук.  
 Все братья вместе за столом,  
 Веселье шумное вокруг.  
 Наполнен радостью твой дом,  
 Жена с детьми – любви очаг ... [Ши цзин. II, I, IV]*

Перевод В.П. Абраменко

Учитель сказал:

– О, как же по нраву это родителям!

## Чжан 16

Учитель сказал:

– О, как повсюду избыточно *дэ*, содеянное душами и духами!

Смотришь на них и не видишь,

слушаешь их и не слышишь,

ищешь внутри 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 «Каноне поэзии» сказано:

*Светлые духи бывают в палатах земных,*

*Ты ж, не предвидя, что явятся духи сюда,*

*Разве не вызовешь тем отвращение в них!?* [Ши цзин. III, III, II]

*Перевод В.П. Абраменко*

Это то же самое, что тайное станет явным,

а искреннее не сможет сокрыться.

## Чжан 17

Учитель сказал:

– Шунь – вот тот, кто проявлял великую сыновнюю почтительность,

был добродетелен как совершенномудрый человек,

почитался как Сын Неба,

владел богатствами в пределах Четырёх Морей,

в его честь устраивались торжества в Храме Предков,

и потомки сохраняли этот обычай в веках.

Вот почему обладающий великой добродетелью

непрерывно займёт подобающее ему место,

непрерывно преуспеет на службе,  
 непрерывно станет знаменитым,  
 непрерывно ему суждена будет долгая жизнь.  
 Вот почему, рождая вещи,  
 Небо непрерывно щедро к каждой в соответствии с её качествами.  
 Вот почему, то, что растёт — оно лелеет,  
 то, что никнет — оно выпалывает.

В «Каноне поэзии» сказано:

*Наш благородный муж осанист, величав,  
 Печать пресветлой добродетели на нём,  
 Приятен каждому и всем за добрый нрав,  
 Он тайной силою от Неба наделён.  
 Ему защита обеспечена судьбой,  
 С Небес ниспосланной верховною рукой [Ши цзин. III, II, V].*

*Перевод В.П. Абраменко*

Вот почему тот, кто обладает великой добродетелью,  
 непрерывно 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 доспехи и овладел Поднебесной. Слава во всей Поднебесной никогда не покидала его. [Он] почитался как Сын Неба, владел богатствами в пределах Четырёх 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 довёл до совершенства дэ (добродетели) Вэнь-вана и У-вана. Посмертно присвоил титул вана Тай-вану и Ван-цзи. Ввёл в действие ритуал жертвоприношения преждеждённому владетельным князьям

(*гунам*) по рангу Сына Неба. Соответствующий ритуал распространил на местных князей (*чжухоу*) и сановников (*дафу*), а также на служилых людей и простолюдинов. 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*). Трёхлетний 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 обладали 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 им сезонную пищу.

Порядок проведения ритуала в Храме Предков устанавливался по правилу *чжаому*. 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 произносили тосты первыми, а нижестоящие пили наравне с вышестоящими, в чём 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 мёртвым, как служат живым, служить им ушедшим, как служат здравствующим – вот высшее проявление сыновней почтительности!

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 (осеннее жертвоприношение колосьев нового урожая) — это всё то, что позволяет управлять страной так, как будто держат её 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 (=достойные) 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 есть нечто подобное растущему камышу.

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 создаётся величие [человеколюбия].

Долг — это и есть должное.

Почитанием мудрых (=достойных) создаётся 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 народом 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.

Думая о познании людей, не может не познавать Небо.

Всепроникающее *дао* Поднебесной исчисляется пятью [видами отношений], а то, чем [оно] приводится в действие, исчисляется тремя [качествами].



А именно:

[отношения] между правителем и подданными, отцом и сыном, мужем и женой, старшим и младшим братьями, другом и другом — эти пять [видов отношений] и есть всепроникающее *дао* Поднебесной.

Мудрость (знание), 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 ведёт к мудрости/знанию,  
усердие в делах ведёт к человеколюбию,  
осознание стыда ведёт к мужеству.  
Тот, кто усвоил эти три [заповеди],  
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 люде 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, то утихнут смуты.

Если возвращать любовь среди близких,  
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 ещё 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 четырёх сторон  
света будут стекаться к тебе.

Если привлекать на свою сторону местных князей,  
то вся Поднебесная будет благоговейно трепетать перед тобой.

Быть беспристрастным и просвещенным, надевать праздничные  
одежды и каждый шаг свой соизмерять с ритуалом – это то,  
посредством чего совершенствуют себя.

Искоренять клевету, удаляться от разврата, презирать деньги и  
ценить добродетель – это то, посредством чего увещаются мудрые  
(достойные).

Повышать их (близких) положение, увеличивать их жалование,  
соглашаться с их вкусами – это то, посредством чего возбуждается  
любовь среди близких.

Увеличение (числа) чиновников, назначение их на службу – это  
то, посредством чего поощряются министры.

Проявление искреннего доверия, повышение жалования – это  
то, посредством чего поощряются служилые.

Своевременное использование на работах, снижение податей –  
это то, посредством чего поощряются простые люди.

Устраивать ежедневные проверки, проводить ежемесячные  
практические испытания, производить оплату натурой, хвалить

за службу — это то, посредством чего вызывается одобрение у ремесленников.

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 приёмы местных князей, направление посланников с щедрыми дарами и принятие посланников извне со скромными подношениями — это то, посредством чего привлекают на свою сторону удельных 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 вовнутрь себя не обнаруживается искренности,  
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 чётких суждений о нём,  
 неумолимо осуществляйте его.  
 Если чего-то не доучил — изучай,  
 не осилил — не останавливайся.  
 Если в чём-то не добрался до сути — допытывайся,  
 не познал — не отступай.  
 Если что-то не продумал до конца — думай,  
 не охватил — не прекращай.  
 Если о чём-то не добился чёткого 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 просветлён.  
 Если просветлён, то искренен.

## Чжан 22

Только совершенная искренность Поднебесной  
даёт 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 [мелочь] содержит искренность, то обретает форму.  
Если обретает форму, то проявляется.  
Если проявляется, то проясняется.  
Если проясняется, то движется.  
Если движется, то преобразуется.  
Если преобразуется, то изменяется.  
Только совершенная искренность Поднебесной  
даёт способность к изменению.

## Чжан 24

*Дао* совершенной искренности даёт возможность узнать грядущее.  
Если страна накануне подъёма,  
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 четырёх конечностей.  
Будущее сулит счастье и несчастье,

отзовётся ли оно добром — непременно узнаешь об этом заранее,  
отзовётся ли оно злом — тоже непременно узнаешь об этом заранее.  
Вот почему совершенная искренность подобна духу.

## Чжан 25

Искренность — это самосозидание,  
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 созидаются вещи.  
Созидание себя — это человеколюбие.  
Созидание вещей — это знание.  
Природа — это *дэ*.  
Сочетание внешнего и внутреннего — это *дао*,  
а потому своевременное применение этого — то, что нужно делать.

## Чжан 26

Итак:  
Совершенная искренность не истощается.  
Если не истощается, то [она] вечная.  
Если вечная, то протяжённая.  
Если протяжённая, то длительно-долгая.  
Если длительно-долгая, то широко-щедрая.  
Если широко-щедрая, то высоко-светлая.  
Широко-щедрая — то, на чём несёт вещи.  
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 деяет, 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, длинное, вечное.

Взгляни на это Небо, оно лишь множество огоньков,  
но если взять его в его беспредельности,  
то в нём подвешены Солнце и Луна, звёзды и созвездия,  
и оно покрывает собой весь мир вещей.

Взгляни на эту Землю, она лишь множество щепотей земли,  
но если взять её в её ширине и толщине,  
то она держит на себе гору Хуашань<sup>1</sup>, не чувствуя тяжести,  
вмещает в себя реки и моря, не впитывая их,  
и несёт на себе мириады вещей.

Взгляни на эту гору, она лишь множество камушков,  
но если взять её во всей её 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 её глубины,  
то в ней живут ящеры, крокодилы, змеи, драконы,  
рыбы, черепахи и разные в ней копятся богатства.

В «Каноне поэзии» сказано:

*Судьба подвластна Небу,  
живёт в бездонных высях,  
Она неистоцима в величии своём [Ши цзин. IV, I, 2].*

*Перевод В.П. Абраменко*

Как видно, сказано о том, почему Небо является Небом.

<sup>1</sup> Гора Хуашань (Хуа-гора) – согласно древней космологии одна из пяти священных гор, служивших опорами мироздания: Тайшань на Востоке, Хошань на Юге, Хуашань на Западе, Хэншань на Севере и Гаошань в Центре.

[В «Каноне поэзии» здесь же говорится:]  
Сияет добродетель Царя в душе и мыслях,  
Чистейшей сути доблесть Вэнь-вана воспоём!

Перевод В.П. Абраменко

Как видно, сказано о том, почему Вэнь-ван является *вэнь*<sup>1</sup>,  
чистота [его добродетелей] тоже «границ не знает».

### 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 ждёт достойных 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 идёт путем-*дао* пытливого овладения учением,  
доходит до пределов широкого и великого  
и исчерпывает до дна тончайше-сокровенное,  
достигает пределов высокого и светлого  
и идёт путем-*дао* следования середине,  
усваивает причины и постигает новое,  
проявляет дружелюбие и великодушие  
и таким образом возвышает ритуал.  
Вот почему,  
занимая высокое положение, не кичится,  
занимая низкое положение, не бунтует.  
Когда в стране есть *дао*,

<sup>1</sup> Имя Вэнь-ван дословно означает «культура-царь». В данном рассуждении его имя совмещается с понятием культуры-вэнь и Вэнь-ван по своей чистой добродетели считается её носителем.



он говорит в меру того, чтобы [страна] процветала.  
Когда в стране нет Дао,  
он молчит в меру того, чтобы избежать беды.

В «Каноне поэзии» говорится:

*Он был умён, дыханьем добрых сил согрет,  
Того хватало и себя спасать от бед [Ши цзин. III, III, 6].*

*Перевод В.П. Абраменко*

Разве не об этом же сказано!

## Чжан 28

Учитель сказал:

— Глухой 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.

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 нашёл свидетельств в [царстве] Ци.  
Я изучаю ритуалы [династии] Инь по тому,

что сохранилось от них в [царстве] Сун<sup>1</sup>.  
 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 трёх фразах.

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 пойдёт.

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 пойдёт.

Вот почему *дао* благородного мужа состоит в том, чтобы укоренять его в себе и подтверждение ему находить в простом народе. Пытливо учиться ему у Трёх Ванов (Вэнь-ван, У-ван, Чжоу-гун) без всякого притворства.

Крепить его между Небом и Землёй и не идти ему наперекор.

Доискиваться его сути у души и духа и не испытывать сомнений.

Ожидать прихода совершенномудрого человека через сто поколений и не тревожиться.

Доискиваться его сути у души и духа и не испытывать сомнений — это познание Неба.

Ожидать прихода совершенномудрого человека через сто поколений и не испытывать тревоги — 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.

<sup>1</sup> Фрагмент цитаты из «Лунь юя» [Лунь юй. III, 9].

Те, кто были далеко, — взирали на него с надеждой,  
а те, кто были близко, — его не отвергали.

В «Каноне поэзии» сказано:

*Там к ним никто не питает ни зла, ни вражды,  
Здесь не наскучат они, не накличат беды.  
Почестей им пожелаем в стараньях своих,  
Впредь — доброй славы и милости духов святых!*

[Ши цзин. IV, II, 3]

Перевод В.П. Абраменко

Ещё не бывало, чтобы благородные мужи не были таковыми,  
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 времён,  
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,  
по *дао*-пути [Неба и Земли] рядом шествуют и не мешают друг другу,  
по малому *дэ* рекой текут,  
[следуя] по большому *дэ*, непрерывно меняются<sup>1</sup>.  
Это то, чем создаётся величие Земли и Неба.

<sup>1</sup> Возможно, малое *дэ* и большое *дэ* соотносятся как космические горизонталь и вертикаль.

## Чжан 31

Только достигший совершенной мудрости Поднебесной становится тем,  
 кто может обладать умом и знанием,  
 достаточными для того, чтобы быть всевидящим;  
 [может обладать] широтой и мягкостью,  
 достаточными для того, чтобы быть великодушным;  
 [может обладать] могуществом и твёрдостью,  
 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 времён 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 нём гремит по всем Срединным царствам  
 и доходит даже до варваров.  
 Куда бы ни отправлялись на лодках и колесницах,  
 куда бы ни прокладывали путь человеческие усилия,  
 что бы ни покрывало Небо,  
 что бы ни несла Земля,  
 что бы ни освещали Солнце и Луна,  
 где бы ни выпадали 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 совершенной 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 человеколюбие, тиха и глубока его [земная] пучина, широко и необъятно его Небо.

Если же в самом деле не будет таких, кто умён, просветлён, обладает совершенной мудростью, знанием и достиг дэ Неба, то кто сможет постичь все это?

## Чжан 33

В «Каноне поэзии» говорится:

*Простому платью предпочли расшитые одежды*  
[Ши цзин. I, V, III].

Сказанное порицает вычурную отделку платья.

Вот почему

*Дао благородного мужа, будучи сокрытым,*  
день ото дня проявляется;

*Дао маленького человека, будучи ясным,*  
день ото дня истощается.

*Дао благородного мужа пресное, но не приедается,*  
простое, но изящное [по смыслу],  
мягкое [в общении], но строгое в принципах.

Это знание близкого в далеком, знание себя в общественных нравах,  
знание ясного в тёмном.

Это то, с чем можно войти в дэ.

В «Каноне поэзии» говорится [о рыбе]:

*Хотя и таится у самого дна,*  
*Лучом освещается всё же она* [Ши цзин. II, IV, 8].

Поэтому, если заглянув в себя, благородный муж обнаруживает, что не страдает пороком, то это значит,

что у него не было зла в помыслах.  
Что в благородном муже остаётся недостижимым,  
именно то для других остаётся невидимым.

В «Каноне поэзии» сказано:

*Будь и таким же смиренным в покоях своих.  
Даже один оставаясь в укромном углу,  
Не говори, что не виден ты здесь никому... [Ши цзин. III, III, 2].*

*Перевод В.П. Абраменко*

Вот почему благородный муж,  
даже не двигаясь, вызывает почтение,  
даже не вымолвив слова, вызывает доверие.

В «Каноне поэзии» сказано:

*Вкруг собрались, притихли и молчим,  
Все распри мы отбросили и склоки [Ши цзин. IV, V, 2].*

*Перевод В.П. Абраменко*

Вот почему благородный муж не награждает, а народ радуется;  
не гневается, а народ трепещет пуще, чем под топором и секирой.

В «Каноне поэзии» сказано:

*Дэ его блещет, он Доблести сын,  
Тот для князей он, кому подражают [Ши цзин. IV, I, 4].*

*Перевод В.П. Абраменко*

Вот почему, если благородный муж честно исполняет службу,  
то Поднебесная умиротворена.

В «Каноне поэзии» сказано:

*Я полон дум о светлой добродетели.*

*Её не выразишь ни музыкой искусной  
и ни палитрой ярких красок [Ши цзин. III, I, 7].*

Учитель сказал:

– Озвучивать и украшать её с тем, чтоб изменить народ – пустое.

В «Каноне поэзии» сказано:

*Добродетель легка, как легка паутинка [Ши цзин. III, III, 6].*

Это значит, что и паутинка несёт в себе нравственный принцип.

[И ещё в «Каноне поэзии» сказано:]

*Деяниям высшего Неба,  
Не присущи ни запах, ни вкус [Ши цзин. III, I, 1].*

Вот совершенство!

# ЛУНЬ ЮЙ (СУЖДЕНИЯ И БЕСЕДЫ)

Перевод трактата «Лунь юй» осуществлён по: Лунь юй (Суждения и беседы) // Сы шу у цзин (Четыре книги [и] Пять канонов). Т. 1. Тяньцзин, 1990 (1936).

Поэтический и прозаический переводы фрагментов стихов из «Ши цзина» выполнены по изданию: Шисань цзин чжу шу (Тринадцать канонов с комментариями и пояснениями к комментариям). Т.1. Пекин, 1983.

## Глава I. «Изучать и...»

### I, 1

Учитель сказал:

- Изучать и вовремя применять на практике,  
разве это не приятно!  
Встретить друга, прибывшего из далёкой стороны,  
разве это не радостно!  
Быть неизвестным людям, но не испытывать обиды,  
разве это не в характере благородного мужа!

### I, 2

Ю-цзы<sup>1</sup> сказал:

- Редко встречается такой человек,  
кто, проявляя почтительность к родителям  
и старшим братьям,  
любит выступать против верхов.

<sup>1</sup> Ю-цзы (Ю Жо, уроженец царства Лу, род. в 508 до н. э.) — ученик Конфуция, один из вероятных составителей «Лунь юя» после кончины Конфуция.



Вовсе нет таких,  
кто не склонен выступать против верхов,  
но любит сеять смуту.  
Благородный муж трудится над основой,  
основа утверждается, и *дао* рождается.  
Почитание родителей и старших братьев —  
это и есть основа человеколюбия!

I, 3

Учитель сказал:

- Ловкая речь и притворное выражение лица  
редко сочетаются с человеколюбием.

I, 4

Цзэн-цзы<sup>1</sup> сказал:

- Я в день трижды вопрошаю себя:  
Даю совет другому, а честен ли в помыслах?  
С друзьями общаюсь, а верен ли дружбе?  
Наследую заповеди, а претворяю ли их в жизнь?

I, 5

Учитель сказал:

- Управляя царством, способным выставить тысячу колесниц,  
почтительно служи и опирайся на доверие;  
сокращай расходы и люби людей,  
используй народ в соответствии с круговоротом времён.

I, 6

Учитель сказал:

- Молодые люди должны дома проявлять сыновнюю почтительность,  
а вне дома уважать старших, быть внимательными и честными,  
безгранично любить народ и сближаться с человеколюбивыми.

<sup>1</sup> Цзэн-цзы (Цзэн Шэнь, Цзы Юй, 505 – ок. 436 до н. э.) – ученик Конфуция, почтительно назван «учителем» (*цзы*) за острый ум.

Если при этом остаются силы, то их надо тратить на изучение культуры.

I, 7

Цзы Ся<sup>1</sup> сказал:

- Если о том,  
кто, уважая достоинство,  
превозмогает тягу к сладострастию;  
кто, служа отцу и матери,  
способен напрячь все свои силы;  
кто, служа государю,  
способен пожертвовать собой;  
кто, общаясь с друзьями,  
верен данному слову,  
хотя и скажут, что не учён,  
я непременно назову его учёным.

I, 8

Учитель сказал:

- Если благородный муж не серьёзен,  
он не завоеует авторитет,  
а, приступив к учёбе, не достигнет прочности.  
Главным считайте честность и доверие.  
Не заводите дружбу с теми, кто хуже вас.  
Если делаете ошибку, не бойтесь исправить её.

I, 9

Цзэн-цзы сказал:

- Если тщательно блюсти погребальные обряды и траур,  
читать давно умерших предков,  
то добродетель народа снова возродится.

<sup>1</sup> Цзы Ся (Бу Шан, род. в 507 до н. э.) — ученик Конфуция.

I, 10

Цзы Цинь<sup>1</sup> спросил у Цзы Гуна<sup>2</sup>:

- Учитель, пребывая в какое-либо царство, непременно узнавал о принципах его управления. Он спрашивал об этом, или же ему это давалось само?

Цзыгун ответил:

- Учителю это давалось благодаря тому, что он был мягок, добр, вежлив, скромн и уступчив. То, как это узнавал Учитель, во всём отлично от того, как это узнают другие, не так ли!?

I, 11

Учитель сказал:

- Отец жив – вникай в его стремления. Отец умер – вникай в его дела. Три года ничего не меняй в *дао* отца, это и можно назвать сыновней почтительностью.

I, 12

Ю-цзы сказал:

- При совершении ритуала согласие – вот что ценно. *Дао* преждеждённных ванов, как прекрасно оно! В малом и большом исходите из него. При этом есть то, чего не следует допускать. А именно: знать, что такое согласие и добиваться согласия, но не скреплять его ритуалом – так поступать нельзя.

I, 13

Ю-цзы сказал:

- Чья верность близка к долгу, слова того могут осуществиться. Чья вежливость близка к ритуалу,

<sup>1</sup> Цзы Цинь (Чэнь Кан, Чэнь Цзыцин, род. в 511 до н. э.) – согласно различным версиям ученик Конфуция или Цзы Гуна.

<sup>2</sup> Цзы Гун (Цы, Дуаньму Цы, уроженец царства Вэй, род. в 520 до н. э.) – ученик Конфуция.

от того бежит постыдное и позорное.  
Чья опора не утрачивает поддержки родственников,  
того можно почитать главой клана.

**I, 14**

Учитель сказал:

- Если благородный муж умерен в еде,  
непритязателен в жилье,  
сметлив в делах и сдержан в речах,  
стремится к обладанию *дао* и прямо идёт к нему,  
то можно сказать, что он философ.

**I, 15**

Цзы Гун спросил:

- Беден, но не льстив, богат, но не заносчив –  
что скажете на это?

Учитель отвечал:

- Неплохо! Но это ещё не так хорошо, как если сказать:  
беден, но радостен, богат, но любит ритуал.

Цзы Гун продолжил:

- В своде «Ши» есть такие строки:  
*Как будто выточен, как будто полирован,  
Как будто отгранён, как будто отшлифован* [Ши цзин. I, V, 1].

Учитель воскликнул:

- О, Цы (Цзы Гун)! Начать могу с тобою речь вести о «Ши».  
Услышав об ушедшем, ты познаёшь грядущего шага!

**I, 16**

Учитель сказал:

- Не огорчайся, что люди не знают тебя,  
сожалей, что ты не знаешь людей.

## Глава II. «Управлять...»

### II, 1

Учитель сказал:

- Кто управляет с помощью добродетели,  
подобен Полярной звезде:  
она стоит на месте, а масса звёзд вокруг неё роится.

### II, 2

Учитель сказал:

- В своде «Ши» триста стихов.  
Если выразить их суть в одной фразе, скажу:  
«Мысли их непорочны!»

### II, 3

Учитель сказал:

- Если управлять посредством указов,  
наводить порядок посредством наказаний,  
народ станет уклоняться от ответственности  
и не будет испытывать стыда.  
Если управлять посредством добродетели,  
наводить порядок посредством ритуала,  
народ не только устыдится, но и исправится.

### II, 4

Учитель сказал:

- В пятнадцать лет я устремился к учёбе.  
В тридцать — встал на ноги.  
В сорок — освободился от сомнений.  
В пятьдесят — познал веления Неба.  
В шестьдесят — стал правду различать на слух.  
С семидесяти лет следую желаниям сердца  
и не нарушаю правил.

II, 5

Мэн Ицзы<sup>1</sup> спросил о сыновней почтительности.

Учитель ответил:

– Не нарушай ритуалов.

Однажды Фань Чи<sup>2</sup> ехал с Учителем. Учитель сказал:

– Мэн Сунь спросил у меня о сыновней почтительности.

Я ответил: «Не нарушай ритуалов».

Фань Чи спросил:

– Что это значит?

Учитель ответил:

– Родители живы – служи им по ритуалу,  
умрут – похорони их по ритуалу,  
совершай жертвоприношения им тоже по ритуалу.

II, 6

Мэн Убо<sup>3</sup> спросил о сыновней почтительности.

Учитель ответил:

– Это предупреждение страданий отца и матери.

II, 7

Цзы Ю<sup>4</sup> спросил о сыновней почтительности.

Учитель ответил:

– Нынешняя сыновняя почтительность –  
это так называемое умение содержать родителей.  
Однако возьмём, к примеру, собак и лошадей,  
они все тоже могут быть на содержании.  
Не будь самого почитания родителей,  
в чём было бы различие?

<sup>1</sup> Мэн Ицзы (Чжунсунь Хэцзи, 531 – 481 до н. э.) – сановник одного из трёх знатных домов царства Лу, сын Мэн Убо, по завету отца учился ритуалам у Конфуция.

<sup>2</sup> Фань Чи (Фань Сюй, прозвище Цзы Чи, род. в 515 до н. э.) – ученик Конфуция.

<sup>3</sup> Мэн Убо (Чжунсунь Чжи) – получил титул у (воинственный) после смерти.

<sup>4</sup> Цзы Ю (Янь Янь, Янь Ю, Янь, уроженец царства У, род. в 506 до н. э.) – ученик Конфуция.

II, 8

Цзы Ся спросил о сыновней почтительности.

Учитель ответил:

- По внешним признакам<sup>1</sup> её трудно отличить.  
Когда есть дело, младшие берут на себя труд старших,  
когда есть вино и еда, преждеждождённых потчуют ими.  
Не это ли и следует считать сыновней почтительностью!?

II, 9

Учитель сказал:

- Я весь день беседовал с Хуэем<sup>2</sup>,  
он не перечил и выглядел глупцом.  
Но, отослав его от себя и понаблюдав за его частной жизнью,  
мне хватило понять: Хуэй далеко не глупец!

II, 10

Учитель сказал:

- Посмотри, почему он так поступает,  
уясни, из чего он исходит,  
найди, чем он успокаивается.  
Разве тогда человек скроется от тебя!?  
Разве он скроется от тебя!?

II, 11

Учитель сказал:

- Того, кто, повторяя старое, познаёт новое,  
можно считать наставником.

<sup>1</sup> Имеется в виду мягкое выражение лица и радостный вид молодых людей в отношениях со старшими. Однако, это ещё не означает проявления подлинной сыновней почтительности. Далее Конфуций риторически замечает, что сыновняя почтительность скорее проявляется в заботливых действиях о старших, а не во внешних признаках угодливой мягкости и радостного выражения лица.

<sup>2</sup> Хуэй (Янь Юань, Янь Хуэй, Янь Цзыюань, прозвища – Цзы Хуэй, Цзы Юань, 521 – 481 до н. э.) – любимый ученик Конфуция, тот, кого Учитель наравне с собой назвал философом.

**II, 12**

Учитель сказал:

– Благородный муж, он вам не кухонная утварь.

**II, 13**

Цзы Гун спросил о благородном муже.

Учитель ответил:

– Он прежде делом измеряет собственное слово  
и только после изрекает для других.

**II, 14**

Учитель сказал:

– Благородный муж образует круг-совершенство<sup>1</sup>,  
без выкраивания по образцу.

Маленький человек даже при выкраивании по образцу  
не образует круга-совершенства.

**II, 15**

Учитель сказал:

– Учёба без размышления – тенёта,  
Размышление без учёбы – напрасный труд, химера.

**II, 16**

Учитель сказал:

– Преследование за инакомыслие – это губительно.

**II, 17**

Учитель сказал:

– Ю<sup>2</sup>, научить ли тебя тому, что такое знание?

То, что знаешь, считай знанием.

То, что не знаешь, считай незнанием.

Это и есть знание.

<sup>1</sup> Круг: в конфуцианстве символ Неба и совершенства благородного мужа (*цзюньцзы*). Квадрат: в даосизме символ Земли и совершенства совершенномудрого человека (*шэньжэнь*) [Дао дэ цзин. §58].

<sup>2</sup> Ю (Цзи Лу, Чжун Ю, 542 – 480 до н. э.) – ученик Конфуция.



**II, 18**

Цзы Чжан<sup>1</sup> учился тому, как сделать карьеру.

Учитель сказал:

- Больше слушай, исключай сомнительное,  
осторожно говори об остальном  
и тогда реже будешь ошибаться.  
Больше наблюдай, избегай опасности,  
осторожно действуй в остальном  
и тогда реже будешь раскаиваться.  
Когда в словах будешь реже ошибаться,  
за поступки будешь реже раскаиваться,  
тогда с успехом сделаешь карьеру!

**II, 19**

Ай-гун<sup>2</sup> спросил:

- Что нужно сделать, чтобы народ покорился?

Кун-цзы ответил:

- Если выдвигать прямых и ставить их над кривыми,  
то народ покорится.  
Если выдвигать кривых и ставить их над прямыми,  
то народ не покорится.

**II, 20**

Цзи Канцзы<sup>3</sup> спросил:

- Как добиться того,  
чтобы народ был почтительным, преданным и старательным?

Учитель ответил:

- Предстань пред ним величественным —  
и тогда он будет почтительным.

<sup>1</sup> Цзы Чжан (Чжан, Ши, Чжуаньсунь Ши, уроженец царства Чэнь, род. в 503 до н. э.) — ученик Конфуция.

<sup>2</sup> Ай-гун — правитель (494 — 466 до н. э.) царства Лу, сын Дин-гуна, наследовал отцу. Конфуций скончался на 16-м году правления Ай-гуна.

<sup>3</sup> Цзи Канцзы (Цзи Суньфэй, Цзи Кан, Цзиши) — могущественный вельможа времени правления Ай-гуна в царстве Лу.

Блюди нормы сыновней почтительности  
и родительского милосердия —  
и тогда он будет преданным.  
Возвышай искусных и обучай неумелых —  
и тогда он будет старательным.

## II, 21

Некто, обращаясь к Кун-цзы, спросил:

— Почему бы Вам, Учитель, не заняться делами управления?

Учитель ответил:

— В каноне «Шу»<sup>1</sup> сказано:

«Когда нужно проявить сыновнюю почтительность,  
прояви сыновнюю почтительность,  
относись с любовью к старшим и младшим братьям —  
всё это и выливается в управление».

А так как это и есть «заняться делами управления»,  
то зачем же мне ещё обращаться к «занятию делами управления»?

## II, 22

Учитель сказал:

— Чтобы у человека да не было веры, —  
не знаю, как такое возможно?

Если у большой повозки нет скрепы оглобель,  
или у малой повозки нет хомута с кольцом,  
то как тогда на них поедешь?

## II, 23

Цзы Чжан спросил:

— Можно ли узнать, что будет десять поколений спустя?

Учитель ответил:

<sup>1</sup> «Шу (в каноническом наименовании «Шу цзин» — «Канон истории», другое название «Шан шу») — сборник записей историзированных преданий, сказаний, мифов, а также исторических событий, обращений и т.д. Охватывает период приблизительно с XXIV по VIII вв. до н. э. «Шу цзин», наряду с упомянутым в «Лунь юе» «Ши цзином» («Каноном поэзии/стихов»), включён в корпус «У цзин» («Пять канонов»).

- Династия Инь основывалась на ритуале династии Ся<sup>1</sup>, что (Инь) изъяла и что внесла нового, это известно. Династия Чжоу основывалась на ритуале династии Инь, что (Чжоу) изъяла и что внесла нового, это тоже известно. Поэтому и о том, что будет при преемниках династии Чжоу<sup>1</sup>, пусть пройдёт хоть сто поколений, можно узнать.

## II, 24

Учитель сказал:

- Приносить жертвы душам не своих предков – проявление лести. Видеть, чего требует долг, и бездействовать – отсутствие мужества.

## Глава III. «В восемь рядов...»

### III, 1

Кун-цзы сказал о роде Цзи (Цзиши)<sup>2</sup>:

- В восемь рядов танцуют при дворе. Если это можно стерпеть, то чего же стерпеть нельзя!?

### III, 2

В Доме Трёх убрали утварь после жертвоприношения под пение гимна «Юн».

Учитель сказал:

В гимне есть такие слова:

*Готовы к жертвоприношениям князя,*

*Державный Неба Сын прекрасно-величав [Ши цзин. IV, II, 7].*

<sup>1</sup> Ся – династия Ся, период правления XXI – XVI вв. до н. э.; Инь – династия Инь (Шан-Инь), период правления XVI – XI вв. до н. э.; Чжоу – династия Чжоу, период правления XI – III вв. до н. э.

<sup>2</sup> Цзи (Цзиши – Род Цзи, Цзисунь – Младшие Сунь) – согласно ряда версий это Цзи Пинцзы или Цзи Хуаньцзы (отец Цзи Канцзы). Конфуций сетует на то, что в доме сановника Цзиши исполняли ритуальный танец в построении 8 × 8 рядов, а такое могло быть только при дворе Сына Неба. См. II, 20.

Разве это приемлемо для палат Дома Трёх?<sup>1</sup>

Своим замечанием Конфуций показывает, что Дом Трёх посягает на статус Сына Неба.

### III, 3

Учитель сказал:

- Если человек не проявляет человеколюбия,  
то к чему ритуал?
- Если человек не проявляет человеколюбия,  
то к чему музыка?

### III, 4

Линь Фан<sup>2</sup> спросил об основах ритуала.

Учитель ответил:

- О, это вопрос вопросов!
- При исполнении ритуала умеренность важнее роскоши.
- При погребении чувство скорби важнее мелочей.

### III, 5

Учитель сказал:

- У *и* и *ди*<sup>3</sup> имеются цари,  
Но там при них не лучше, чем было в Ся<sup>4</sup> без них.

### III, 6

Цзиши стал приносить жертвы Тай-горе (Гайшань).

Учитель, обращаясь к Жань Ю, спросил:

- И ты не смог удержать его?

Тот отвечал:

- Не смог.

<sup>1</sup> Дом Трёх – Старшие, Средние и Младшие семейства, делившие власть в царстве Лу.

<sup>2</sup> Линь Фан – уроженец царства Лу, собеседник Конфуция, даты жизни неизвестны.

<sup>3</sup> *и* и *ди* – соответственно восточные и северные некитайские народности (варварские племена).

<sup>4</sup> Ся – самоназвание китайцев, «...в Ся без них» – то есть «у нас без царей».

Тогда Учитель произнёс:

– Вот незадача! Неужто так выходит, что Тай-гора Линь Фана хуже?<sup>1</sup>

### III, 7

Учитель сказал:

– Благородный муж ни в чём не состязается,  
но если приходится, то лишь в стрельбе из лука<sup>2</sup>.  
Он церемонно всех приветствует, когда входит в зал,  
и пьёт чарку вина, когда выходит.  
Его соперничество – быть благородным мужем.

### III, 8

Цзы Ся спросил:

– Что значат строки «Ши»:  
*Чарующей улыбки красота*  
*И ясный взгляд прекрасных глаз*  
*Узором вспыхнули на белизне лица?*<sup>3</sup>

Учитель отвечал:

– Краски накладывают после грунтовки.

Цзы Ся воскликнул:

– И ритуал, знать, «после»?<sup>4</sup>

Учитель отвечал:

– Вот кто воскресил меня – ты, Шан (Цзы Ся)!  
Теперь с тобою можно говорить о «Ши».

<sup>1</sup> Тай-гора (Тайшань) – одна из пяти священных Великих Гор древнего Китая. Принесение жертв Тай-горе было привилегией Сына Неба. Циши нарушил это установление. Жань Ю, служивший в доме Циши, пытался его отговорить, но неудачно. Линь Фан спрашивал Конфуция об основах ритуала (III, 4), хотел узнать его суть. А дух Тай-горы, по представлениям древних мудрецов, знал ритуал жертвоприношения. Поэтому Конфуций и задаёт свой риторический вопрос о Линь Фане и Тай-горе, предполагая, что рано или поздно Тай-гора отвергнет притязания Циши.

<sup>2</sup> Стрельба из лука входила в состав шести искусств благородного мужа: этикет, музыка, письмо (каллиграфия), счёт (математика), стрельба из лука, управление боевой колесницей; играла роль важного политического мероприятия.

<sup>3</sup> Ши цзин. I, V, 3. Третья строка в современном тексте «Ши цзина» отсутствует.

<sup>4</sup> Образно и дословно: «ритуал – «дело второе»», то есть вводится в действие после тщательной подготовки основы.

**Ш, 9**

Учитель сказал:

- Я мог бы вынести суждение о ритуале Ся, но недостаточно нашёл свидетельств в Ци<sup>1</sup>. Я мог бы вынести суждение о ритуале Инь, но недостаточно нашёл свидетельств в Сун<sup>2</sup>. Причина в том, что мало мудрецов осталось и письмен. Вот было б больше их, я всё бы разъяснил до мелочей.

**Ш, 10**

Учитель сказал:

- При жертвоприношении-ди в Храме Предков, начиная с момента возлияния вина, я уже не хочу видеть, что там далее происходит.

**Ш, 11**

Некто спросил о сути жертвоприношения-ди в Храме Предков.

Учитель сказал:

- Не знаю. А был бы тем, кто знает его суть, управлял бы Поднебесной, как будто она вся вот здесь! — и указал на свою ладонь.

**Ш, 12**

Приносят жертвы предкам, словно они здесь как живые.

Приносят жертвы духам, словно они здесь как живые.

Учитель сказал:

- Если я не участвовал в жертвоприношении, [а послал другого за себя]<sup>2</sup>, значит, я и не совершал жертвоприношения.

<sup>1</sup> Ци и Сун – уделы, пожалованные У-ваном потомкам династий Ся и Инь. У-ван – первый правитель династии Чжоу, правил в 1027 – 1024 гг. до н. э.

<sup>2</sup> Такую уместную вставку делает в своём переводе В.П. Васильев [Беседы и суждения Конфуция. М., 1999. С. 93].

**III, 13**

Вансунь Цзя<sup>1</sup> спросил:

– Что означают слова:

«Чем преклоняться перед юго-западным углом,  
не лучше ль преклоняться перед очагом?»<sup>2</sup>

Учитель ответил:

– Не так!

Кто провинится перед Небом,  
ни там, ни там ему не будет места для моления.

**III, 14**

Учитель сказал:

– Династия Чжоу зрит пример в деяньях двух предшествующих династий.  
О, как благоухает она кульгурой!  
Я следую за Чжоу.

**III, 15**

Войдя в Великий Храм<sup>3</sup>, Учитель спрашивал обо всём происходящем.

Некто заметил:

– Да разве скажет кто, что сын цзоусца<sup>4</sup> знает ритуал?

Войдя в Великий Храм, он спрашивает обо всём происходящем.

Учитель услышал и сказал:

– А это ритуал и есть.

<sup>1</sup> Вансунь Цзя – сановник князя Лин-гуна (534–492 до н. э.), правившего царством Вэй.

<sup>2</sup> Юго-западный угол – почётное место дома, в нём совершается моление *ао*; очаг – полезное место дома, в нём совершается моление *цзао*.

Вариант перевода:

«Чем заискивать о почтении перед юго-западным углом, не лучше ли заискивать о пользе перед очагом?»

Возможно, языком поговорки Вансунь Цзя намекает, что Конфуцию было бы выгоднее иметь дело с ним, могущественным сановником, а не искать покровительства князя, отдавшего бразды правления в руки своей молодой жены Наньцзы. По ответу Конфуция видно, что он расценил бы службу у Вансунь Цзя как провинность перед Небом и отказывается сотрудничать с Вансунь Цзя.

<sup>3</sup> Великий Храм посвящён Чжоу-гуну, первому, кто положил начало генеалогии царей в царстве Лу.

<sup>4</sup> Здесь Конфуций назван цзоусцем по названию местности Цзоу, которую его отец получил во владение за добросовестную службу.

**III, 16**

Учитель сказал:

— В стрельбе из лука главное не в том, чтобы пробить мишень,  
ведь силы людей не одинаковы.

Таково древнее *дао*<sup>1</sup>.

**III, 17**

Цзы Гун хотел прекратить впредь обряд принесения в жертву барана  
в день извещения о новолунии.

Учитель сказал:

— Цы (Цзы Гун)! Ты дорожишь тем бараном,  
а я дорожу этим ритуалом.

**III, 18**

Учитель сказал:

— Служишь государю во всём по ритуалу,  
а окружающие считают это лестью

**III, 19**

Дин-гун<sup>2</sup> спросил:

— Каким образом государь управляет чиновниками,  
а чиновники служат государю?

Учитель ответил:

— Государь управляет чиновниками посредством ритуала,  
чиновники служат государю посредством преданности.

<sup>1</sup> Пояснение по [Алексеев В.М. Китайская литература. М., 1978. С. 486]:

«По древнейшему из комментаторов Мажуну, древний ритуал различал следующие пять степеней или, вернее, достоинств прекрасного стрелка: во-первых, его тихая ласковость вида и движений; во-вторых, выражение его лица и манера обращения; в-третьих, его умение прорвать кожу [в центре мишени — А. Л.]; в-четвёртых, его подпевание при стрельбе той музыке, которая играет; в-пятых, его танцевальные телодвижения, среди которых, в свою очередь, различалось шесть родов, квалифицируемых с большими подробностями. Вот эти-то достоинства, а не грубую силу грубых людей, являющихся на придворное состязание только для того, чтобы прорвать кожу мишени и ничего не смыслящих в утончённом ритуале благородного турнира, не говоря о предшествующем ему и последующем этикете, — эти-то достоинства и имеет в виду Конфуций».

<sup>2</sup> Дин-гун (Сун), младший брат и наследник Чжао-гуна, правил (505 — 495 до н. э.) в царстве Лу.



III, 20

Учитель сказал:

– Песнь «Гуань цзюй»<sup>1</sup>

при исполнении в радостной тональности не развращает,  
при исполнении в печальной тональности не ранит душу.

III, 21

Ай-гун спросил у Цзай Во<sup>2</sup> об алтаре Земли (о деревьях, сажаемых вокруг алтаря).

Цзай Во ответил:

– Государи Ся сажали сосну, иныцы – кипарис, чжоусцы – каштан.

Затем добавил:

– И всё для того, чтобы народ дрожал от страха.

---

<sup>1</sup> Песня «Гуань цзюй» («Брачная песня») открывает «Ши цзин».

Там, где остров среди реки, где румян восход,  
Брачным криком селезень уточку зовёт.  
Девица-прелестница, станешь ты счастливой,  
Будете вы с суженым паром прекрасной.

Сквозь ковёр речной травы не увидеть дна,  
Лепестки нимфейника тербит волна.  
Девица-прелестница, сердцем и устами  
Суженый зовёт тебя днями и ночами.

Кличет – не докличется перемен в судьбе,  
Он во сне и наяву бредит о тебе.  
Вздохи безутешные, горестны томленья,  
Ложе одинокое, нет отдохновенья!

Сквозь ковёр речной травы не увидеть дна,  
Рвём цветы мы для тебя, ты красы полна.  
Девица-прелестница с нежностью сокрытой,  
Встретим радостно тебя с гуслями и цитрой.

Сквозь ковёр речной травы не увидеть дна,  
Рвём цветы мы для тебя, ты красы полна.  
Встретим долгожданную, скромницу поклоном,  
Барабанным говором, колокольным звоном!

*Перевод В.П. Абраменко*

<sup>2</sup> Цзай Во (Цзай Юй, Юй, прозвище Цзы Во, 522 – 458 до н. э.) – ученик Конфуция.

Учитель, услышав это, произнёс:

- За ныне (при Чжоу) совершённое не судим,  
за прошлое (при Инь) не укоряем,  
и за былое (при Ся) не виним.

### III, 22

Учитель сказал:

- Способности Гуань Чжуна<sup>1</sup> ничтожно малы.

Некто спросил:

- А, может, он был бережливым?

Учитель на это заметил:

- У Гуань Чжуна было «три приюта»<sup>2</sup>,  
а чиновники в делах службы были беспечны.  
Как можно считать его бережливым?

Тот же некто опять спросил:

- Пусть так, но, может быть, Гуань Чжун был сведущ в ритуале?

Учитель отвечал:

- Государь поставил перед воротами экран,  
и Гуань Чжун тоже поставил перед воротами экран.  
Государь для дружественной встречи с другими государями  
имел постамент для пиршественных сосудов,  
и Гуань Чжун тоже установил у себя постамент для пиршественных  
сосудов.  
Если Гуань Чжун знал ритуал, то кто же тогда не знал ритуала?

### III, 23

Учитель, беседуя с наставником дворцовых музыкантов  
из царств Лу, сказал:

- О, музыка, она может одарить мудростью.  
В начале исполнения будто сливаешься с ней,

<sup>1</sup> Гуань Чжун (Гуань, Гуань Иу, ум. в 645 до н. э.) – известный реформатор периода Чунь-цю (770 – 476 до н. э.) в царстве Ци, первый советник циского князя Хуань-гуна, содействовал его утверждению. Именем Гуань Чжуна назван трактат «Гуань-цзы» (III в. до н. э.), содержание которого послужило толчком для развития теории и практики легизма.

<sup>2</sup> «три приюта» – органы по взиманию и контролю налогов.

затем следуешь ей и будто очищаешься,  
будто светлеешь, будто испытываешь истому —  
и вот вкушаешь совершенство.

### III, 24

Чиновник (по размежеванию земель и устройству царского алтаря Земле) из И, явившись на приём, сказал:  
— Не было ещё случая, чтобы я не встретился хоть с одним из благородных мужей, прибывавших сюда.

Ученики впустили чиновника.

Выйдя, он сказал им:

- Что вы печальны, словно в трауре?  
В Поднебесной уже давно нет *дао*,  
однако Небо скоро сделает Учителя [возвещающим гармонию] колоколом.

### III, 25

Учитель сказал о музыке «Шао»:

- Во всём прекрасна и во всём хороша.

Сказал о музыке «У»:

- Во всём прекрасна, но не во всём хороша<sup>1</sup>.

### III, 26

Учитель сказал:

- Правят без милосердия.  
Отправляют ритуал без благоговения.  
Совершают похоронные обряды без скорби.  
Как мне смотреть на всё это?

<sup>1</sup> «Шао» — название музыки периода правления легендарного Шуня (2256? — 2205? до н. э.), который получил Поднебесную по добровольной уступке Яо (XXIV — XXIII до н. э.). Поэтому «Шао» во всём прекрасна и нравственно хороша.

«У» — название музыки периода правления У-вана, который узурпировал власть в Поднебесной. Поэтому «У», хотя и во всём прекрасна, нравственно не совсем хороша.

## Глава IV. «Жить в человеколюбии...»

### IV, 1

Учитель сказал:

- Жить в человеколюбии – это прекрасно.  
И разве мудр тот, кто, имея выбор,  
не селится в человеколюбии!?

### IV, 2

Учитель сказал:

- Лишённый человеколюбия  
не может долго оставаться в бедности,  
не может долго пребывать и в радости.  
Человеколюбивый в человеколюбии обретает покой,  
умелый из человеколюбия извлекает пользу.

### IV, 3

Учитель сказал:

- Только человеколюбивый  
способен любить людей,  
способен и ненавидеть людей.

### IV, 4

Учитель сказал:

- Если направишь помыслы к человеколюбию,  
не содеешь зла.

### IV, 5

Учитель сказал:

- Богатство и знатность – вот чего страждет человек;  
если не пойдёт по соответствующему пути,  
то, обрета их, ими не распорядится.  
Бедность и незнатность – вот что ненавистно человеку;  
если не пойдёт по соответствующему пути,  
то, обрета их, от них не избавится.

Если благородный муж откажется от человеколюбия,  
то чем же оправдает своё совершенное имя?  
Благородный муж даже во время трапезы  
не забывает о человеколюбии,  
и даже в спешке он непременно с человеколюбием,  
и даже в трудное время он непременно с ним.

#### IV, 6

Учитель сказал:

- Я не встречал ещё таких,  
кто любит человеколюбие, и кто ненавидит нечеловеколюбие.  
Кто любит человеколюбие, того не превзойти.  
Кто ненавидит нечеловеколюбие, тот, проявляя человеколюбие,  
не допускает, чтобы нечеловеколюбие прикоснулось к нему.  
Есть ли такой, кто способен хотя бы день отдавать  
все свои силы человеколюбию?  
Я не встречал ещё таких, кому бы сил не доставало.  
Возможно, что такие есть, но я пока их не встречал.

#### IV, 7

Учитель сказал:

- Ошибся ли человек — зависит от того,  
к какому клану он принадлежит.  
Всмотрись в ошибку и тогда поймёшь,  
человеколюбив ли он.

#### IV, 8

Учитель сказал:

- Если утром услышишь *дао*,  
то вечером можно и умереть!

**IV, 9**

Учитель сказал:

- Если учёный муж стремится к *дао*,  
но стыдится обветшалой одежды и скудной пищи,  
он не стоит того, чтобы с ним рассуждали [о *дао*].

**IV, 10**

Учитель сказал:

- В Поднебесной благородный муж  
ни с чем ни «за» и ничему не «против».  
Он заодно лишь с долгом.

**IV, 11**

Учитель сказал:

- Благородный муж думает о *дэ* (возвышенном),  
маленький человек думает о земном (низменном).  
Благородный муж думает о законе,  
маленький человек мечтает о милостях.

**IV, 12**

Учитель сказал:

- Стремление действовать только из выгоды,  
множит злобу.

**IV, 13**

Учитель сказал:

- Спрашиваете можно ли с помощью ритуальной уступчивости  
управлять государством?  
А какая в том трудность!?  
Если невозможно с помощью ритуальной уступчивости управлять  
государством, то причём здесь ритуал!?

**IV, 14**

Учитель сказал:

- Не печалься о том, что остался без места,  
заботься о том, чтоб взойти на престол.

Не печалься о том, что для всех неизвестен,  
добивайся того, чтобы узанным стать.

#### IV, 15

Учитель сказал:

– Шэнь (Цзэн-цзы), моё *дао* пронизано единым.

Цзэн-цзы заметил:

– Так и есть!

Когда Учитель вышел, ученики спросили:

– Что это означает?

Цзэн-цзы ответил:

– *Дао* Учителя – верность (верхам) и снисходительность (к низам).

Вот и всё!

#### IV, 16

Учитель сказал:

– Благородный муж находит суть в долге,  
низкий человек ищет суть в выгоде.

#### IV, 17

Учитель сказал:

– Встретив достойного, думай, как сравняться с ним.

Встретив недостойного, внутренне проверь самого себя.

#### IV, 18

Учитель сказал:

– Служа родителям, их убеждай намёком.

Увидев, что не следуют подсказке,  
почтенье прояви и не перечь.

Приходится трудиться – не ропщи.

**IV, 19**

Учитель сказал:

- Пока родители живы, далеко не уезжай.  
А, уехав, непременно будь в определённом месте.

**IV, 20**

Учитель сказал:

- Три года ничего не меняй в *дао* отца после его смерти, это и можно назвать сыновней почтительностью.

**IV, 21**

Учитель сказал:

- Нельзя не знать возраст отца и матери:  
с одной стороны, чтобы радоваться,  
с другой стороны, чтобы тревожиться.

**IV, 22**

Учитель сказал:

- Древние на ветер не бросали слов,  
стыдясь, что сами в деле не поспеют за изречённым.

**IV, 23**

Учитель сказал:

- Кто сдержан, у того потери редки.

**IV, 24**

Учитель сказал:

- Благородный муж стремится быть неторопливым в словах  
и быстрым в делах.

**IV, 25**

Учитель сказал:

- Не одинока добродетель,  
есть непременно у неё соседи.



IV, 26

Цзы Ю сказал:

- Расчётливость в служении царю позором ляжет на тебя.
- Расчётливость при выборе друзей влечёт пренебрежение тобой.

Глава V. «Гунье Чан...»

V, 1

Учитель сказал о Гунье Чане<sup>1</sup>:

- Вот кого можно женить на дочери:  
хотя и побывал в чёрных путах, но не по своей вине.
- И отдал в жёны ему свою дочь.

V, 2

Учитель сказал о Нань Жуне<sup>2</sup>:

- Когда в государстве есть Дао,  
не будет бесполезным;  
когда в государстве нет Дао,  
избежит наказаний и смертной казни.
- И отдал ему в жёны дочь своего старшего брата.

V, 3

Учитель сказал о Цзы Цзяне<sup>3</sup>:

- О, какой благородный муж этот человек!
- Однако если бы в Лу не было благородных мужей,  
то откуда было бы взяться такому?

V, 4

Цзы Гун спросил:

- Каков я, Цы (Цзы Гун), на самом деле?

<sup>1</sup> Гунье Чан (прозвище Цзы Чан) – ученик Конфуция, уроженец царства Ци.

<sup>2</sup> Нань Жун (Наньгун Ко, прозвище Цзы Жун) – ученик Конфуция.

<sup>3</sup> Цзы Цзянь (Фу Буци, род. в 521 до н. э.) – ученик Конфуция.

Учитель отвечал:

– Ты, Цзы, сосуд.

Цзы Гун опять спросил:

– Какой сосуд?

Учитель:

– Жертвенный сосуд для зёрен<sup>1</sup>.

### V, 5

Некто заметил:

– Юн<sup>2</sup> человеколюбив, но не красноречив.

Учитель сказал:

– А причём тут красноречие?

Защита от других остротами часто вызывает в людях отвращение.

Не знаю, человеколюбив ли он, но причём тут красноречие?

### V, 6

Учитель склонял Цидяо Кая<sup>3</sup> пойти на службу.

Тот отвечал:

– Мне, вот такому, пока ещё нельзя доверять.

Учителю понравился ответ.

### V, 7

Учитель рёк, с собою говоря:

– Дао не осуществляется...

Взойду на плот и поплыву-ка к морю.

А кто отправится со мной,

наверно это будет Ю (Цзы Лу)!?

Цзы Лу, услышав это, просиял.

Меж тем Учитель продолжал неспешно:

<sup>1</sup> Согласно комментарию «сосуд для зёрен» выставлялся в Храме Предков. Во время правления династии Ся он назывался *ху*, во время Шан-Инь – *лянь*, во время Чжоу – *гуй*. Конфуций назвал Цзы Гуна *ху-лянь*, то есть именами жертвенных сосудов двух предшествующих династий Ся и Шан-Инь. Тем самым Конфуций, видимо, особо подчеркнул достоинства Цзы Гуна.

<sup>2</sup> Юн (Жань Юн, прозвище Чжун Гун, уроженец царства Лу, род. в 522 до н. э.) – ученик Конфуция.

<sup>3</sup> Цидяо Кай (прозвище Цзы Кай, уроженец царства Цай, род. в 540 до н. э.) – ученик Конфуция.

- Сказать о Ю, по храбрости меня он превосходит,  
да только леса не сыскать ему, чтобы построить плот такой.

**V, 8**

Мэн Убо спросил:

- Обладает ли Цзы Лу человеколюбием?

Учитель ответил:

- Не знаю.

Тот снова спросил, и Учитель пояснил:

- Ю (Цзы Лу) можно послать в государство, способное выставить  
тысячу колесниц, управлять набором рекрутов,  
а вот обладает ли он человеколюбием, не знаю.

Мэн Убо опять спросил:

- А каков Цю (Жань Ю)?

Учитель отвечал:

- Цю можно поставить главой поселения в тысячу дворов  
или владения, способного выставить сто колесниц,  
а вот обладает ли он человеколюбием, не знаю.

Мэн Убо вновь спросил:

- А Чи<sup>1</sup> каков?

Учитель произнёс:

- Чи, облачённому в парадную одежду и поставленному во дворце,  
можно поручить беседовать с гостями,  
а вот обладает ли он человеколюбием, не знаю.

**V, 9**

Учитель задал вопрос Цзы Гуну:

- Кто лучше, ты или Хуэй (Янь Хуэй)?

Тот отвечал:

- Как я, Цы, посмею сравнивать себя с Хуэем?  
Хуэй, услышав об одном, постигает десятое.  
Я же, Цы, услышав об одном, постигаю только второе.

Учитель заключил:

- Не ровня, я с тобой согласен, ты ему не ровня.

<sup>1</sup> Чи (Гунси Хуа, прозвище Цзы Хуа, род. в 509 до н. э.) — ученик Конфуция.

**V, 10**

Цзай Юй<sup>1</sup> заснул днём.

Учитель сказал:

– На дереве гнилом не вырезать узор,  
и стену из навоза не отштукатурить.

К чему мои упрёки Юю?

Затем Учитель продолжал:

– Вначале в отношениях с людьми  
я слушал речи их и верил, что исполнят.  
А ныне в отношениях с людьми  
я речи слушаю и жду, когда исполнят.  
Во мне такая перемена из-за Юя.

**V, 11**

Учитель сказал:

– Я пока не встречал человека-кремня.

Некто заметил:

– А Шэнь Чэн?<sup>2</sup>

Учитель ответил:

– Чэн похотлив, куда ему быть кремнем?

**V, 12**

Цзы Гун сказал:

– Чего я не желаю, чтобы другие делали мне,  
того же я желаю не делать и другим.

Учитель заметил:

– Цы (Цзы Гун), то достижимо, но не для тебя.

**V, 13**

Цзы Гун сказал:

– Суждения Учителя о *вэнь*-культуре всё ж удалось услышать,  
а вот речений о природе человека и *дао* Неба  
услышать так и не пришлось.

<sup>1</sup> Цзай Юй (Юй, Цзай Во, прозвище Цзы Во, 522 – 458 до н. э.) – ученик Конфуция.

<sup>2</sup> Шэнь Чэн (Чэн, уроженец царства Лу) – ученик Конфуция.

**V, 14**

Получив наставленье, и ещё не выполнив его,  
Цзы Лу лишь боялся, что услышит новое.

**V, 15**

Цзы Гун спросил:

– Почему Кун Вэньцзы<sup>1</sup> величают «культурным»?

Учитель ответил:

– Он был старательным и любящим учиться,  
не стыдился обращаться за советом к нижестоящим,  
поэтому его и величают «культурным».

**V, 16**

Учитель сказал о Цзы Чане<sup>2</sup>:

– Он обладает *дао* благородного мужа.

Оно состоит из четырёх положений:

вести себя с уважением,  
служить верхам с почтением,  
пестовать народ милостиво,  
использовать народ по справедливости.

**V, 17**

Учитель сказал:

– Янь Пинчжун<sup>3</sup> был добр в отношениях с людьми,  
и потому ещё долго его почитали.

**V, 18**

Учитель сказал:

– Цзан Вэньчжун<sup>4</sup> поместил черепаху в домик, где капители были  
разукрашены рисунками в виде гор, а столбики над перекладиной

<sup>1</sup> Кун Вэньцзы (Вэнь, Чжуншу Юй, Кун Юй) – сановник из царства Вэй.

<sup>2</sup> Цзы Чань (Гунсунь Цяо, 581 – 521 до н. э.) – вельможа из царства Чжэн.

<sup>3</sup> Янь Пинчжун (Янь Ин, Янь-цзы, прозвище Чжун, Пин – посмертный титул) – главный советник в царстве Ци.

<sup>4</sup> Цзан Вэньчжун (Цзансунь Чэнь, ум. в 617 до н. э.) – сановник из царства Лу.

в виде водяных растений.  
Каков же у него был ум?

**V, 19**

Цзы Чжан спросил:

— Что за человек был министр Цзы Вэнь<sup>1</sup>?

Трижды он занимал пост министра и не выражал радости.

Трижды оставлял этот пост и не выказывал недовольствия.

О политических мерах старого министра непременно докладывал новому.

Учитель ответил:

— Был преданным!

Цзы Чжан вновь спросил:

— А может был человеколюбивым?

Учитель ответил:

— Не знаю, откуда быть ему человеколюбивым?

Цзы Чжан опять спросил:

— А что за человек был Чэнь Вэньцзы?

Когда Цуй-цзы убил государя царства Ци,

Чэнь Вэньцзы, имея десять четвёрок коней, бросил их и бежал оттуда.

Придя в другое царство, он сказал:

«Вельможи здесь похожи на нашего вельможу Цуй-цзы», —  
и покинул это царство.

Придя ещё в одно царство, вновь сказал:

«Вельможи здесь похожи на нашего вельможу Цуй-цзы», —  
и покинул это царство.

Учитель ответил:

— Был чист!

Цзы Чжан спросил:

— А, может, был человеколюбивым?

Учитель ответил:

— Не знаю, можно ли его считать человеколюбивым?

<sup>1</sup> Цзы Вэнь (Доугоу Уту) — первый советник из царства Чу.

**V, 20**

Цзи Вэньцзы<sup>1</sup> трижды обдумывал, а затем действовал.

Учитель, услышав об этом, сказал:

– Дважды – и этого довольно!

**V, 21**

Учитель сказал:

– Вот каков Нин Уцзы<sup>2</sup>:

Когда в государстве было *дао*, то проявлял мудрость,

Когда в государстве не было *дао*, то проявлял глупость.

Мудрость его принять можно,

но глупость его принять нельзя.

**V, 22**

Находясь в Чэнь, Учитель воскликнул:

– Всё, возвращаюсь! Возвращаюсь!

Мои ученики и ретивые, и сдержанные

строчат все виртуозно сочиненья,

не знаю, как и урезонить их!

**V, 23**

Учитель сказал:

– Бо И и Шу Ци<sup>3</sup> не помнили старого зла

и потому враждебность редко пробегала между ними.

<sup>1</sup> Цзи Вэньцзы (Цзисунь Синфу) – неоднократно занимал (с 601 по 535 гг. до н. э.) пост первого министра в царстве Лу.

<sup>2</sup> Нин Уцзы (Нин Юй) – сановник из царства Вэй.

<sup>3</sup> Бо И и Шу Ци – два брата, сыновья правителя Гучжоу эпохи правления династии Шан-Инь. После смерти отца уступали друг другу трон, но никто из них не хотел занимать престол. Когда чжоуский У-ван поднял войска и пошёл походом на шанского правителя Чжоу (последнего правителя династии Шан, носившего имя Ди Синь), они вывели колесницы и конников и пытались уговорами воздействовать на У-вана. После того, как династия Чжоу овладела Поднебесной, они стыдились кормиться за её счёт и приняли голодную смерть у Шоуян-горы.

**V, 24**

Учитель молвил:

- Кто сказал, что Вэйшэн Гао<sup>1</sup> прям?  
Некто попросил у него уксуса,  
так он выпросил его у соседа и отдал попросившему.

**V, 25**

Учитель сказал:

- Ловкое слово, внешний лоск, чрезмерная почтительность, —  
Цзо Цюмин<sup>2</sup> стыдился этого и я, Цю, тоже стыжусь.  
Таить злобу на человека и дружить с ним, —  
Цзо Цюмин стыдился этого и я, Цю, тоже стыжусь.

**V, 26**

Однажды, когда Янь Юань и Цзы Лу находились рядом,

Учитель произнёс:

- Почему бы каждому не сказать о своих помыслах?

Цзы Лу молвил:

- Хочу иметь повозку и платье на мягком меху, делиться ими с друзьями  
и, если вещи быстро обветшают, не досадовать на это.

Янь Юань изрёк:

- Хочу не хвастать добротой и не выставлять напоказ заслуги.

Цзы Лу сказал:

- Хотим услышать о желании Учителя.

Учитель ответил:

- Дать благополучие старикам,  
вселить доверие в друзей  
и позаботиться о младших поколениях.

**V, 27**

Учитель воскликнул:

- Всеми конец!

<sup>1</sup> Вэйшэн Гао — житель из царства Лу.

<sup>2</sup> Цзо Цюмин — предполагаемый автор комментариев к летописи «Чунь цю» («Весны и осени») и другим древним сочинениям.



Не встретил я того, кто, видя промах свой,  
смог осудить себя в душе.

**V, 28**

Учитель сказал:

- Даже в селении из десяти домов непременно найдутся такие, кто не уступит мне, Цю, в честности и верности.
- Однако, не найдутся превосходящие меня, Цю, в любви к учёбе.

**Глава VI. «Юн...»**

**VI, 1**

Учитель сказал:

- Юн<sup>1</sup> может быть посажен лицом к югу.

**VI, 2<sup>2</sup>**

Чжун Гун (Юн) спросил о Цзысан Боцзы<sup>3</sup>.

Учитель ответил:

- Может быть назначен на менее значительную должность.

Чжун Гун продолжил:

- А можно ли справиться со своим народом, когда заслуживаешь почтения, но назначаешься на низкий пост? И не будет ли вполне правильным такое назначение на низкий пост, когда заслуживаешь быть на низком посту и назначаешься на низкий пост?

Учитель заключил:

- В твоём суждении есть резон.

<sup>1</sup> Юн (Жань Юн, прозвище Чжун Гун, уроженец царства Лу, род. в 522 до н. э.) – ученик Конфуция. Южный полюс в системе китайского космоса играет роль магистральной точки ориентации. Правитель и князья садились лицом к югу. Тем самым Конфуций подчёркивает, что Юн способен занимать высокий пост.

<sup>2</sup> Возможно, VI, 2 является продолжением VI, 1.

<sup>3</sup> Цзысан Боцзы – об этом человеке почти ничего неизвестно. По сходству имён некоторые комментаторы объединяют его с персонажем Цзысан Ху из даосского трактата «Чжуан-цзы».

VI, 3

Ай-гун спросил:

– Из Ваших кто учеников философ (учиться любит)?

Кун-цзы ответил:

– Был Янь Хуэй, вот он философ,

не вымещал свой гнев, не повторял ошибок.

К несчастью, коротка судьба, и он безвременно почил.

Теперь уж нет таких, и я пока не слышу, что есть философы.

VI, 4

Цзы Хуа (Гунси Чи) был послан в Ци.

Жань-цзы (Жань Ю) пришёл просить для его (Цзы Хуа) матери зерна.

Учитель сказал:

– Дай ей один *фу*.

Жань-цзы попросил прибавить.

Учитель сказал:

– Дай ей один *юй*.

Жань Цзы дал ей пять *бинов*<sup>1</sup>.

Учитель сказал:

– Когда Чи (Цзы Хуа) отбывал в Ци, он выехал на сытых лошадях, одет был в платье на меху. А мне известно, что благородный муж помогает попавшему в жестокую нужду, но не приумножает богатства богатых.

VI, 5

Когда Юань Сы<sup>2</sup> был управляющим у Конфуция,

Конфуций дал ему 900 мер зерна, но тот отказался.

Конфуций сказал:

– Не надо отказываться! Возьми и помоги своим из *линь*, *ли*, *сянов* и *данов* (односельчанам и родичам)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> 1 *фу* = 1 *доу* и 4 *шэна* (1 *доу* = 10,35 л; 1 *шэн* = 1,035 л); 1 *юй* = 2 *доу* и 4 *шэна*; 1 *бин* = 160 *доу*.

<sup>2</sup> Юань Сы (Юань Сянь, Сянь, прозвище Цзы Сы, род. в 515 до н. э.) – ученик Конфуция.

<sup>3</sup> В древности община из пяти домов (семей) называлась *линь*, из 25 домов – *ли*, из 500 домов – *дан*, из 12500 домов – *сян*.

**VI, 6**

Учитель так отозвался о Чжун Гуне:

- Телёнок от пёстрого быка, огненно-рыжий и с хорошими рогами. Хотя при всём желании его не употребишь для жертвоприношения, но разве духи гор и рек пренебрегли бы им?

**VI, 7**

Учитель сказал:

- О, Хуэй! Его сердце три месяца не разлучалось с человеколюбием. А что касается других, то у них человеколюбия хватает лишь на день или, самое большее, на месяц.

**VI, 8**

Цзи Канцзы спросил:

- Можно ли Чжун Ю допустить к делам управления?

Учитель ответил:

- Ю решительный. Что может воспрепятствовать ему в делах управления?

Цзи Канцзы опять спросил:

- Можно ли Цы (Цзы Гуна) допустить к управлению?

Учитель ответил:

- Цы проникательный. Что может воспрепятствовать ему в делах управления?

Цзи Канцзы снова спросил:

- Цю (Жань Ю) можно допустить к делам управления?

Учитель молвил:

- Цю одарённый. Что может воспрепятствовать ему в делах управления?

**VI, 9**

Цзиши послал за Минь Цзыцянем<sup>1</sup>, чтобы поставить его управляющим в городе Би.

Минь Цзыцянь сказал посланнику:

- Как можно мягче откажитесь за меня. Если же снова будет звать, то мне придётся перебраться в верховья реки Вэнь.

<sup>1</sup> Минь Цзыцянь (Минь-цзы, Минь Сунь, прозвище Цзы Цянь, 536 – 487 до н. э.) – ученик Конфуция. Выделялся своей приверженностью принципам человеколюбия.

**VI, 10**

Боню<sup>1</sup> смертельно занемог.

Учитель навестил его и, взяв за руку через окно, сказал:

- Не бывать бы этому, но такова судьба!  
Такого человека и одолел такой недуг!  
Такого человека и одолел такой недуг!

**VI, 11**

Учитель сказал:

- Какой достойный человек Хуэй!  
Довольствуется горстью риса,  
хватает ему ковшика воды,  
живёт в захолустном переулке.  
Другой не перенёс бы этих лишений,  
Хуэй же не меняет этих радостей.  
Достойный человек Хуэй!

**VI, 12**

Жань Цю сказал:

- Не то, чтобы мне не нравилось *дао* Учителя,  
просто сил не хватает следовать за ним.

Учитель заметил:

- В ком силы не хватает, останавливается на полпути.  
Сейчас ты сам остановился.

**VI, 13**

Учитель, обращаясь к Цзы Ся, сказал:

- Ты будь учён, как благородный муж,  
не будь учён, как мелкий человек.

**VI, 14**

Цзы Ю стал управляющим города Учэн.

Учитель спросил:

<sup>1</sup> Боню (Жань Боню, Жань Гэн, Жань Ню, род. в 544 до н. э.) – ученик Конфуция.

– Ну, как, сумел там подобрать себе людей?

Цзы Ю ответил:

– Заполучил Таньтай Мемина<sup>1</sup>,  
он не действует окольными путями  
и никогда попусту меня не беспокоит.

### VI, 15

Учитель сказал:

– Мэн Чжифань<sup>2</sup> не хвастал заслугами.  
Когда войско отступало, был в арьергарде,  
а когда вступало в ворота города,  
подстёгивал своего коня и говорил:  
«Не смею оставаться позади,  
да конь мой не идёт вперёд».

### VI, 16

Учитель сказал:

– Без красноречия Чжу То<sup>3</sup>,  
хотя и с красотой сунского Чжао<sup>4</sup>,  
трудно избежать беды в наш век.

### VI, 17

Учитель сказал:

– Да разве не открыт любому путь через дверь?  
Так что же не следуют по этому пути?

<sup>1</sup> Таньтай Мемин (прозвище Цзы Юй, род. в 512 до н. э.) – ученик Конфуция.

<sup>2</sup> Мэн Чжифань (Се, прозвище Чжи Фань) – сановник из царства Лу, участвовал в войне с царством Ци.

<sup>3</sup> Чжу То (прозвище Цзы Юй) – сановник из царства Вэй, служил у Лин-гуна, искусно вёл внешнеполитические переговоры.

<sup>4</sup> Чжао (Гунцзы Чжао) – известный своей красотой царевич из царства Сун, осуждался окружением за связь со своей родственницей Наньцзы, женой вэйского князя.

**VI, 18**

Учитель сказал:

— Если простота/естественность превосходит культуру,  
то получается деревенщина.

Если культура превосходит простоту/естественность,  
то получается книжник.

Когда культура и простота/естественность сочетаются в равной мере,  
тогда получается благородный муж

**VI, 19**

Учитель сказал:

— Человек жив тем, что живёт по правде,  
а если живёт по кривде,  
то лишь по счастливой случайности избегает беды.

**VI, 20**

Учитель сказал:

— Знать — не то, что любить,  
а любить — не то, что наслаждаться.

**VI, 21**

Учитель сказал:

— Кто выше среднего ума,  
с тем можно говорить о высшем.  
Кто ниже среднего ума,  
с тем говорить о высшем невозможно.

**VI, 22**

Фань Чи спросил о мудрости/знании.

Учитель ответил:

— Радеть о справедливости среди народа,  
читать демонов и духов, держась от них подальше, —  
это и можно назвать мудростью.

Фань Чи спросил о человеколюбии.

Учитель ответил:

- Человеколюбивый сначала испытывает трудность,  
а затем добивается успеха —  
это и можно назвать человеколюбием.

### VI, 23

Учитель сказал:

- Мудрый любит воду, человеколюбивый любит горы.  
Мудрый подвижен, человеколюбивый спокоен.  
Мудрый радостен, человеколюбивый долговечен.

### VI, 24

Учитель сказал:

- Как только в царстве Ци наступят перемены,  
оно достигнет состояния царства Лу.  
Как только в царстве Лу наступят перемены,  
оно достигнет *дао*.

### VI, 25

Учитель сказал:

- Если кубок уже не кубок,  
разве это кубок!  
Ну, разве это кубок!

### VI, 26

Цзай Во спросил:

- Если человеколюбивому скажут:  
«В колодец упал человеколюбивый», —  
Следует ли ему броситься за ним?

Учитель ответил:

- Зачем ему так поступать?  
Благородный муж может пойти на смерть,  
но не делать это опрометчиво.  
Его могут подманить,  
но не смогут завлечь в западню.

**VI, 27**

Учитель сказал:

- Благородный муж, широко изучая культуру и уравновешивая себя ритуалом, не переступит через край!

**VI, 28**

Учитель встретился с Наньцзы (ветреная жена князя Лин-гуна).

Цзы Лу выразил неудовольствие.

Учитель же клятвенно заверил:

- Если я сделал что-либо нехорошее, то пусть Небо отвергнет меня.  
Пусть Небо отвергнет меня!

**VI, 29**

Учитель сказал:

- Следование середине образует дэ — вот совершеннейшее!  
Однако из людей редко кто способен на это в течение длительного времени.

**VI, 30**

Цзы Гун спросил:

- С кем можно сравнить того, кто, широко благодетельствуя народу, смог помочь многим?  
Можно ли назвать его человеколюбивым?

Учитель ответил:

- Да почему же только человеколюбивым!  
Это непременно и совершенномудрый!  
Даже Яо и Шунь и те пеклись об этом!  
Человеколюбивый это тот,  
кто сам, желая утвердиться, утверждает и других,  
кто сам, желая возвыситься, возвышает и других.  
Способность сблизиться и найти пример —  
это и можно назвать искусством человеколюбия.



## Глава VII. «Передаю...»

### VII, 1

Учитель сказал:

- Передаю, но не создаю,  
верю в древность и люблю её,  
украдкой сравниваю себя с Лао Пэном<sup>1</sup>.

### VII, 2

Учитель сказал:

- В молчании обогащать свою память,  
учиться без пресыщения  
и наставлять других без усталости —  
что от этого есть во мне?

### VII, 3

Учитель сказал:

- Дэ не совершенствуют,  
изученное не проповедают,  
слыша о долге, не в состоянии следовать ему,  
недоброе не могут изменить —  
вот о чём я скорблю.

### VII, 4

Уйдя в отставку,

Учитель имел спокойный и удовлетворённый вид.

### VII, 5

Учитель сказал:

- О, как я опустился!  
Давно уже во сне не вижу Чжоу-гуна<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Лао Пэн — возможно, современник Конфуция, известный своей любовью к древности.

<sup>2</sup> Чжоу-гун — чжоуский князь, носил имя Дань, сын чжоуского правителя Вэнь-вана (XI в. до н. э.), основатель царства Лу, младший брат основателя Чжоуской династии У-вана, государственный деятель и мыслитель, один из наиболее чтимых Конфуцием правителей древности.

**VII, 6**

Учитель сказал:

- Стремитесь к *дао*,  
держитесь *дэ*,  
опирайтесь на человеколюбие,  
отдавайтесь искусствам<sup>1</sup>.

**VII, 7**

Учитель сказал:

- Начиная с тех, кто приносил лишь связку сушёного мяса,  
я никому не отказывал в совете.

**VII, 8**

Учитель сказал:

- Кто не жаждет знать, тому не помогаю.  
Кто не находит слов сказать, тому не открываю.  
А кто по одной стороне света не может определить три другие —  
тому не повторяю.

**VII, 9**

Присутствуя на поминальной трапезе,  
Учитель никогда не ел много.

**VII, 10**

В тот день, когда Учитель скорбел, он не пел.

**VII, 11**

Учитель, обращаясь к Янь Юаню, сказал:

- Призывают — действуем,  
отстраняют — скрываемся,  
таковы лишь ты да я.

Цзы Лу спросил:

- Если бы Вы, Учитель, повели походом княжеское войско,  
кого бы взяли с собой?

<sup>1</sup> Имеются в виду шесть искусств благородного мужа (См. III, 7).

Учитель ответил:

- Я не взял бы того,  
кто бросается на тигра с голыми руками,  
пускается по реке без лодки  
и безрассудно гибнет.  
А непременно взял бы того,  
кто, берясь за дело, осторожен,  
тщательно обдумывает план действий  
и добивается успеха.

## **VII, 12**

Учитель сказал:

- Если богатства можно добиться,  
то для этого я стану даже возницей.  
Если богатства нельзя добиться,  
то занимаюсь тем, чем нравится.

## **VII, 13**

Учитель серьёзно относился к соблюдению поста, войне и болезням.

## **VII, 14**

Находясь в Ци, Учитель услышал музыку «Шао»,  
три месяца не ощущал вкуса мяса и сказал:

- Не ожидал, что исполнение её достигнет такого совершенства!

## **VII, 15**

Жань Ю спросил:

- Учитель за вэйского государя?

Цзы Гун сказал:

- Ладно, пойду спрошу.

Войдя, Цзы Гун спросил:

- Что за люди были Бо И и Шу Ци?

Учитель ответил:

- Достойные люди древности.

Цзы Гун снова спросил:

- Роптали на что-нибудь?

Учитель ответил:

– Добивались человеколюбия и обретали человеколюбие,  
на что же роптать?

Цзы Гун вышел от Учителя и сказал:

– Учитель не за вэйского государя<sup>1</sup>.

## VII, 16

Учитель сказал:

– Есть просо, пить воду из родника, спать, подложив под голову руку –  
и в этом радость нахожу.

Богатство же и знатность, добытые неправедным путём,  
подобны для меня плывущим облакам.

## VII, 17

Учитель сказал:

– Поживи я подольше на несколько лет,  
то пять-десять из них посвятил бы изучению «Перемен»  
и тогда смог бы избежать больших ошибок.

## VII, 18

Вот о чём Учитель говорил высоким слогом:

О «Ши», «Шу» и соблюдении ритуала.

Всё это звучало красочно и торжественно.

## VII, 19

Шэ-гун<sup>2</sup> спросил о Конфуции у Цзы Лу. Тот не ответил.

(Позже) Учитель заметил Цзы Лу:

– Почему ты не сказал ему:

<sup>1</sup> Пояснение к этому месту из [Л.С. Переломов. Конфуций: «Лунь юй». М., 1998. С. 349-350]: «Вэйский правитель Чу-гун вёл войну со своим отцом – законным наследником престола, посланным 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 своём царстве. Оценка Учителем их поступка и была ответом на вопрос Цзы Гуна».

<sup>2</sup> Шэ-гун (возможное имя Шэнь Чжулянь, прозвище Цзыгао) – управляющий уездом Шэ в царстве Чу, почитался как один из достойнейших людей.

«Это такой человек,  
кто в воодушевлении забывает о пище,  
в радости не помнит о печали  
и не задумывается о том, что вот-вот наступит старость?»

**VII, 20**

Учитель сказал:

– Я не тот, кто с самого рождения постиг её,  
а тот, кто, возлюбив древность,  
упорно стремится проникнуть в неё.

(Вариант перевода:)

– Я не тот, кто от рождения обладает знаниями,  
а тот, кто, возлюбив древность,  
старательно стремится к обретению знаний.

**VII, 21**

Учитель не говорил о чудесах, силе, смуте и духах.

**VII, 22**

Учитель сказал:

– Случись идти втроём, я непременно извлекаю для себя урок:  
что нахожу в них доброго, то принимаю,  
что нахожу в них недоброго, то исправляю.

**VII, 23**

Учитель сказал:

– Небо породило во мне дэ.  
Так почему же этот Хуань Туи<sup>1</sup> так относится ко мне?

<sup>1</sup> Хуань Туи – сановник из царства Сун, вознамерившийся погубить Конфуция. Эпизод столкновения Хуань Туя с Конфуцием подробно описан в «Ши цзи» Сыма Цяня в разделе «Старинный род Конфуция».

**VII, 24**

Обращаясь к ученикам, Учитель сказал:

— Вы что же, дети мои, считаете, что я стал скрытен?

Я ничего не скрываю от вас.

Что бы я ни делал, то не без вас, дети мои.

Я, Цю, таков.

**VII, 25**

Учитель учил четырём вещам:

культуре, поведению, преданности и доверию.

**VII, 26**

Учитель сказал:

— Что касается совершенномудрого человека,  
то мне не удавалось увидеть такого.

А вот что касается возможности увидеть благородного мужа,  
то это осуществимо.

Учитель сказал:

— Что касается человека добра,  
то мне не удавалось увидеть такого.

А вот что касается возможности увидеть обладающего постоянством,  
то это осуществимо.

Тому, кто из неимущего становится имущим,  
из пустого становится полным,  
из бедного становится богатым —  
трудно обладать постоянством.

**VII, 27**

Учитель удил рыбу,

но не ловил сетью.

Стрелял привязанной стрелой,

но не бил птицу, севшую на гнездо.

**VI, 28**

Учитель сказал:

– Вероятно, есть такие, кто творит, не обладая знанием.

Я не таков:

много слушаю, отбираю хорошее и следую ему;

много наблюдаю и запоминаю всё –

так строю знание.

**VI, 29**

Люди селения Ху Сян с трудом поддавались увещаниям.

Поэтому, когда от них пришёл отрок,

стоящие у дверей засомневались, впускать ли к Учителю?

Учитель сказал:

Дайте ему войти, не дайте ему уйти,

к чему такие строгости?

Человек пришёл, чтобы очиститься,

так дайте ему очиститься.

Неважно, откуда он прибыл.

**VI, 30**

Учитель сказал:

– Далеко ли человеколюбие!?

Я пожелал человеколюбия и человеколюбие тут как тут.

**VI, 31**

Сыбай<sup>1</sup> из Чэнь спросил:

– Знает ли Чжао-гун ритуал?

Конфуций ответил:

– Знает.

Когда Конфуций ушёл, Сыбай, кланяясь Ума Ци<sup>2</sup> и впуская его, сказал:

– Я слышал, что благородный муж беспристрастен,

<sup>1</sup> Сыбай – некоторые из комментаторов считают, что это чиновничий титул, другие – что имя человека. Сыбай подчёркивает, что Чжоу-гун поступил вопреки принятым правилам, ибо брак между однофамильцами считался аморальным и подлежал запрету.

<sup>2</sup> Ума Ци (прозвище Цзы Ци, род. в 521 до н. э.) – ученик Конфуция.

но, оказывается, благородный муж тоже проявляет пристрастие?  
Государь взял жену в царстве У, а так как она была той же фамилии,  
назвал её Мэнцзы из У.

Если государь знает ритуал, то кто же не знает ритуала?  
Ума Ци рассказал об этом Учителю. Учитель воскликнул:  
— О, счастье мне! Если сделаю ошибку, люди непременно узнают о ней.

### **VII, 32**

Когда Учитель оказывался в компании с людьми,  
которые пели, и пели хорошо,  
то непременно просил повторить пение,  
а потом сам присоединялся.

### **VII, 33**

Учитель сказал:  
— В культуре вряд ли равный мне найдётся.  
Но вот чтоб выйти в благородные мужи,  
то это мне ещё не удалось.

### **VII, 34**

Учитель сказал:  
— Уподобиться совершенномудруму да ещё и обладающему  
человеколюбием, разве я посмею?  
Лишь осуществляю человеколюбие без пресыщения,  
поучаю людей неутомимо, только это и можно сказать обо мне.  
Гунси Хуа заметил:  
— По правде говоря, этому-то мы, ученики,  
пока и не смогли научиться.

### **VII, 35**

Учитель серьёзно заболел.  
Цзы Лу попросил разрешения помолиться за него.  
Учитель спросил:  
— А делают ли так?  
Цзы Лу ответил:



– Делают. В одной из эпитафий сказано:  
«Моления возносим за тебя душе и духу Неба и Земли».

Учитель сказал:

– А я уже давно молюсь!

## **VII, 36**

Учитель сказал:

– Расточительность ведёт к непослушанию,  
а бережливость к скупости.  
Уж лучше скупость, чем непослушание.

## **VII, 37**

Учитель сказал:

– У мужа благородного в душе спокойно и свободно,  
а мелкий человек пребывает в бесконечных скорбях.

## **VII, 38**

Учитель был ласков, но строг,  
величествен, но не жесток,  
почитаем, но спокоен.

## **Глава VIII. «Тай Бо...»**

### **VIII, 1**

Учитель сказал:

– Тай Бо<sup>1</sup> – вот кого можно назвать достигшим дэ:  
трижды он уступал Поднебесную,  
и народ не знал, как восславить его.

---

<sup>1</sup> Тай Бо – старший сын Гу-гуна Даньфу, основателя династии Чжоу, старший брат Чжун Юна и Цзи Ли. Следуя желанию отца, предугадавшего высокие нравственные качества своего внука Чана по генеалогической ветви Цзи Ли, добровольно уступил престол Цзи Ли, а тот передал его Чану. Благодаря этому желание отца исполнилось, Чан усилил государство, завоевал большие территории и передал престол своему сыну Цзи Фа (У-вану), который окончательно победил династию Шан-Инь и объединил Поднебесную.

### VIII, 2

Учитель сказал:

- Почтительность без ритуала – труд напрасный.
- Осторожность без ритуала – ведёт к трусости.
- Храбрость без ритуала – вызывает смуту.
- Прямота без ритуала – выливается в грубость.
- Если благородные мужи верны родственным узам,  
то народ проникается человеколюбием.
- Если старая дружба между благородными не забывается,  
то в народе не творятся низости.

### VIII, 3

Цзэн-цзы заболел, созвал своих учеников и сказал:

- Поставьте меня на ноги! Возьмите меня за руки!
- В своде «Ши» сказано:  
«Будь осмотрителен, будь осторожен,  
как будто стоишь над бездонной пучиной,  
как будто ступаешь по тонком льду»<sup>1</sup>.
- Отныне и впредь я постиг избавленье!
- Вот так-то, юные дети мои!

### VIII, 4

Когда Цзэн-цзы заболел, его навестил Мэн Цзинцзы<sup>2</sup>  
и осведомился о недомогании.

Цзэн-цзы произнёс:

- Крик птицы перед смертью жалобен,  
человек перед смертью о добре говорит.
- То, что благородный муж ценит в *дао*, состоит из трёх положений:  
в выражении лица быть далёким от жестокости и надменности,  
обликом своим вызывать доверие,  
в тоне разговора избегать пошлости и фальши.
- Что же касается осуществления жертвоприношений,

<sup>1</sup> Ши цзин. Ц, V, 1.

<sup>2</sup> Мэн Цзинцзы (Чжунсунь Цзе) – сановник из царства Лу.

то для этого есть специальные чины.

### VIII, 5

Цзэн-цзы сказал:

- Быть способным и спрашивать у неспособного,  
владеть многими достоинствами и спрашивать у нищего духом,  
иметь и казаться неимущим,  
быть полным и казаться пустым,  
терпеть обиду и не давать отпора —  
некогда так поступал один мой старый друг.

### VIII, 6

Цзэн-цзы спросил:

- Кому можно отдать на воспитание подростка-сироту,  
кому можно доверить судьбу царства размером в сто *ли*  
и кто, ведая большими делами, не ищет корысти —  
он благородный муж?  
Да, он благородный муж!

### VIII, 7

Цзэн-цзы сказал:

- Учёный муж не может не быть широким и решительным.  
Ноша его тяжела, а путь далёк.  
Человеколюбие считает своей ношей,  
разве это не тяжесть!  
Умрёт и только тогда придёт конец пути,  
разве это не даль!

### VIII, 8

Учитель сказал:

- Начинай с «Ши» («Стихов»),  
утверждайся в ритуале,  
завершай музыкой.

**VIII, 9**

Учитель сказал:

- Народ можно заставить следовать этому,  
но невозможно заставить постичь это<sup>1</sup>.

**VIII, 10**

Учитель сказал:

- Если любят отвагу и ненавидят бедность — смуте быть.  
Если ненавидят людейлишённых человеколюбия — смуте быть.

**VIII, 11**

Учитель сказал:

- Да обладай хоть блестящими талантами Чжоу-гуна,  
но если высокомерен и скуп,  
то всё остальное в тебе не стоит и взгляда.

**VIII, 12**

Учитель сказал:

- Нелегко найти такого, кто, проучившись три года,  
не помышлял бы о жаловании.

**VIII, 13**

Учитель завещал:

- Искренне верьте в философию,  
до смерти стойте за *дао* добра.  
Не входите в царство, где опасность,  
не селитесь в царстве, где беспорядок.  
Если в Поднебесной есть *дао*, то проявляйтесь,

<sup>1</sup> Здесь говорится об общем методе руководства массами, поэтому местоимение «это» не конкретизируется. Например, есть система теоретически разработанных политических (нравственных, экономических, мировоззренческо-философских и др.) принципов для определённого исторического периода, когда общество находится в умиротворённом или кризисном состоянии. Эти принципы поэтапно задаются массам на обыденном языке в виде кратких понятных формул — лозунгов, которые подкрепляются обычаем и законом. Народ заставляют действовать так-то и так-то, но теоретическая система принципов в рациональном постижении остаётся для масс недоступной. Так было в древности, так происходит и сейчас.

если в Поднебесной нет *дао*, то скрывайтесь.  
Если в царстве есть *дао*,  
то бедность и незнатность постыдны.  
Если в царстве нет *дао*,  
то богатство и знатность постыдны.

**VIII, 14**

Учитель сказал:

- Когда не занимаешь надлежащего поста,  
не помышляй и о соответствующих (ему) делах управления.

**VIII, 15**

Учитель сказал:

- Каким чарующим спокойствием наполняется слух, когда мастер Чжи<sup>1</sup>  
начинает музыкальное исполнение и заканчивает его песней «Гуань  
цзюй».

**VIII, 16**

Учитель сказал:

- Лжив и непряма,  
глуп и неосторожен,  
невежествен и недоверчив —  
как можно быть таким, никак я не пойму.

**VIII, 17**

Учитель сказал:

- Учись так, как будто не успеешь обрести,  
и так, как будто боишься утратить.

**VIII, 18**

Учитель сказал:

- Вот кто величественны — Шунь и Юй<sup>2</sup>!

<sup>1</sup> Чжи — главный придворный музыкант в царстве Лу при князе Ай-гуне.

<sup>2</sup> Юй (Да Юй, Ся Юй, Сяхоу) — историзированный мифологический персонаж, считающийся основателем династии Ся (XXII — XVIII вв. до н. э.), усмиритель мирового потопа, цивилизатор

Они владели Поднебесной и не передавали её по наследству.

### **VIII, 19**

Учитель сказал:

- Велик был Яо! Государь! О, как величествен!  
Только Небо делает великим, и только Яо подошёл для образца.  
Он необъятен так, что народ не мог его восславить.  
Как велики его свершенья и заслуги!  
Как блестящи им данные каноны!

### **VIII, 20**

У Шуня было пять сановников, и Поднебесная была умиротворена.

У-ван в своё время говорил:

- У меня десять способных к государственной деятельности сановников.

Учитель высказал своё суждение:

- Трудно найти таланты, не так ли?  
В том наибольшей полноты достигли эпохи Тан и Юй (при Яо и Шуне).  
У У-вана среди десяти сановников была одна женщина,  
и, стало быть, всего их было девять.  
Вэнь-ван владел двумя третями территории Поднебесной,  
а служил династии Инь.  
Добродетель династии Чжоу, её можно назвать высшей добродетелью!

### **VIII, 21**

Учитель сказал:

- Вот Юй, не нахожу я в нём изъяна.  
Не досыта ел и пил,  
но в высшей степени выражал сыновнюю почтительность к духам.  
Платье носил простое,  
но обильно украшал наколенники и головной убор из ритуального наряда.  
Довольствовался жалким жилищем и все силы отдавал рытью

---

Поднебесной, согласно легенде получил от Неба «Хун фань цзю чоу» («Великий план [обуздания потопа] в девяти разделах»).

каналов при борьбе с потопом.

Таков Юй, не нахожу я в нём изъяна.

## Глава IX. «Учитель редко...»

### IX, 1

Учитель редко говорил о выгоде, судьбе и человеколюбии.

### IX, 2

Человек с улицы Дасян сказал:

– Велик Конфуций!

Однако при такой необъятной учёности ни в чём не прославился.

Учитель услышал об этом и сказал ученикам:

– В чём же мне явить своё умение?

Может, показать умение править колесницей?

Или показать умение в стрельбе из лука?

Покажу-ка умение править колесницей.

### IX, 3

Учитель сказал:

– Согласно ритуалу, шапки должны плестись из пеньки,  
но ныне шьют из шёлка.

Это дешевле и потому я следую за всеми.

Согласно ритуалу, кланяться надлежит внизу у входа,

но ныне кладут поклон, когда взойдут наверх, что нарушает этикет.

И потому, хоть это против всех, я буду кланяться внизу у входа.

### IX, 4

Учитель исключал четыре вещи:

пустые домислы, категоричность, упрямство и себялюбие.

**IX, 5**

Учитель, терпя угрозы в Куане<sup>1</sup>, сказал:

- Вэнь-ван уже почил, так разве культура не здесь, не во мне?  
Если бы Небо захотело изжить эту культуру,  
то последующим поколениям от неё ничего бы не досталось.  
Но Небо ещё не похоронило эту культуру,  
а потому что могут сделать мне куанцы?

**IX, 6**

Первый министр спросил у Цзы Гуна:

- Учитель совершенномудрый!  
Откуда в нём так много способностей?

Цзы Гун ответил:

- Именно Небом ниспослано ему стать совершенномудрым,  
отсюда и многие способности.

Учитель, услышав об этом, сказал:

- Первый министр знает меня.  
С детства я на положении худородного,  
потому, обладая многими способностями,  
занимался презренными делами.  
А на много ли превосходит меня благородный муж?  
Отнюдь не на много.

**IX, 7**

Лао<sup>2</sup> вспоминал:

- Учитель говорил:  
– Я не был призван на службу,  
поэтому освоил многие искусства<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> «...угрозы в Куане» – эпизод на пути Конфуция из царства Вэй в царство Чэнь. Обознавшись, куанцы приняли Конфуция за своего недавнего притеснителя Ян Хо и чуть не лишили его жизни. Конфуций счёл это за небесное предзнаменование и поспешно покинул местность.

<sup>2</sup> Лао – по предположению одного из комментаторов, это ученик Конфуция, хотя биографические сведения об учениках в «Ши цзи» Сыма Цяня этого не подтверждают.

<sup>3</sup> Многие искусства – шесть искусств благородного мужа (См. III, 7).



IX, 8

Учитель сказал:

– Знаю ли я заведомо ответ?

Нет, не знаю.

Но, если даже невежа спрашивает у меня и его вопрос пуст сам по себе, я всё же беру его и исчерпывающе рассматриваю от начала и до конца.

IX, 9

Учитель сказал:

– Феникс-птица<sup>1</sup> не прилетает,

Река Чертёж<sup>2</sup> не шлёт,

Я вижу, что конец грядёт!

IX, 10

Если Учителю случалось встретиться или с человеком в трауре,

или с одетым в парадное платье,

или со слепцом,

то, подходя к ним, будь то даже молодые люди,

он, как всегда, поступал по ритуалу,

а, минуя их, обыкновенно ускорял шаг.

<sup>1</sup> Феникс-птица (в полном наименовании Фэн-Хуан, имя указывает на двуполость этого существа) — один из духовных тотемов древних китайцев. В пяти цветных узорах своего оперения зеркальный Феникс несёт духовный архетип у чан — «пяти-и-пять постоянств», питается энергией естества (природы), в энергичных вихрях танцует и поёт это естество и раскручивает спираль архетипа у чан. Появление Феникса приносило Поднебесной умиротворение. «Шань хай цзин» («Канон гор и морей» передаёт это следующей записью: «Ещё на восток 500 ли стоит Дань-сюэ-гора. На ней много золота и камней. Дань-вода стекает с неё и, на юг протекая, впадает в Бохай. Есть птица там, её вид подобен петуху, на ней пять цветных узоров. Зовётся Фэн-Хуан. Узор головы называется 德 дэ (добродетель), узор крыльев называется 義 и (долг/справедливость), узор спины называется 禮 ли (ритуал), узор груди называется 仁 жэнь (человеколюбие), узор живота называется 信 синь (доверие). Это такая птица, которая ест и пьёт естество (自然 цзыжань), себя поёт (自歌 цзыгэ, поёт естество), себя танцует (自舞 цзыу, танцует естество). Когда Фэн-Хуан появляется, то Поднебесная умиротворяется и успокаивается» [Шань хай цзин. Шанхай, 1985. С. 8].

<sup>2</sup> Чертёж из Реки (Хуанхэ) — одна из числовых матриц гармоничной организации мыслительно-процесса, начертана на спине лошади-дракона, вышедшей из Реки. Высказывание Конфуция свидетельствует о духовной и интеллектуальной дисгармонии Поднебесной, ведущей её к краху.

**IX, 11**

Вздыхая, Янь Юань сказал:

- Я взгляд свой поднимаю на него — оно всё выше.  
Вникаю вглубь — оно всё неподатливей и твёрже.  
Манящим говором витает впереди и вдруг уж раздаётся позади.  
Учитель методически искусно питает нас учением своим.  
Он широту нам придаёт культурой, а меру полагает ритуалом.  
И если б даже захотел, я не сумел бы отказаться от ученья.  
Настал момент, когда своё всё истощил уменье,  
ученье будто встало предо мной.  
Хотя и пожелал бы шествовать за ним,  
теперь уж нет возможностей и сил.

**IX, 12**

Учитель тяжело заболел.

Цзы Лу послал своих учеников в качестве слуг.

Когда Учитель поправился, он сказал:

- Ох, давно уже Ю хитрит.  
Ведь нет у меня слуг, а он изображает, что слуги есть.  
Кого я хочу обмануть? Небо обмануть!?  
Разве не лучше мне умереть на руках детей-учеников,  
чем принять смерть на руках у слуг?  
К тому же, пусть не устроили бы мне пышных похорон,  
разве был бы я брошен на дороге?

**IX, 13**

Цзы Гун сказал:

- Вот тут прекрасная драгоценная яшма.  
Запереть ли в шкатулку и спрятать?  
Или запросить хорошую цену и продать?

Учитель воскликнул:

- Продать! Продать! Я жду ценителя!

**IX, 14**

Учитель хотел поселиться в стране Девяти варваров.

Некто заметил:

– К чему это? Ведь они же невежественны.

Учитель ответил:

– Там, где поселяется благородный муж,  
разве есть место невежеству!

### IX, 15

Учитель сказал:

– После того как я из Вэй возвратился в Лу,  
музыка была выправлена,  
а «Оды» и «Гимны»<sup>1</sup> обрели свои места.

### IX, 16

Учитель сказал:

– Вне дома служить князю и сановникам,  
дома служить отцу и старшим братьям,  
в траурных церемониях не смей не быть усердным,  
крепко не напиваться — что есть во мне из этого?

### IX, 17

Стоя над рекой, Учитель сказал:

– Всё утекает, как эта вода,  
не останавливается ни днём, ни ночью.

### IX, 18

Учитель сказал:

– Я не встречал ещё такого,  
кто любил бы добродетель так же,  
как любят чувственные наслаждения.

### IX, 19

Учитель сказал:

– С одной стороны, например, я насыпаю горку

<sup>1</sup> «Оды» и «Гимны» — разделы «Ши цзина».

и не досыпал всего лишь плетушку земли.  
Это остановка, то есть это моя остановка.  
С другой стороны, например, я засыпаю яму  
и высыпал всего лишь плетушку земли.  
Это продвижение, то есть это моё продвижение.

**IX, 20**

Учитель сказал:

– Это Хуэй, с кем при беседе не соскучишься!

**IX, 21**

Учитель сказал об Янь Юане:

– Скорблю!

Я видел, как он продвигался вперёд,  
но не видел, чтобы он стоял на месте.

**IX, 22**

Учитель сказал:

– Бывает, пробивается росток, но не цветёт.  
Бывает, он цветёт, но не приносит плода.

**IX, 23**

Учитель сказал:

– Рождённых после нас неплохо бы уважить.  
Как знать, не будут ли они не хуже нас?  
А вот кто ныне в сорок-пятьдесят в неизвестности остался,  
тому уж уваженья не сыскать.

**IX, 24**

Учитель сказал:

– А можно ли не следовать тому,  
что говорится в образцовой речи?  
Суть в том, чтобы исправиться по ней.  
А можно ли не соглашаться с тем,  
что говорится с лаской в наставленьи?

Суть в том, чтоб вникнуть глубоко в него.  
А с тем, кто, соглашаясь, не вникает,  
кто, следуя, не вносит изменений,  
какой резон мне заниматься!

**IX, 25**

Учитель дал наказ:

- Хозяином ставь преданность и веру.  
Тебя кто не достоин – не водись.  
Ошибку допустил – не бойся и умей исправить.

**IX, 26**

Учитель сказал:

- Княжеское войско можно оставить без главнокомандующего,  
простолюдина невозможно отрешить от желаний.

**IX, 27**

Учитель сказал:

- Одет в рваный халат, подбитый сбившейся пенькой,  
стоит с теми, кто одет в шубах на лисах и енотах, и не стыдится,  
да это ли не Ю (Цзы Лу)!?  
«Не завистливый, не алчный,  
Разве мог творить он недобро?»<sup>1</sup> –  
Цзы Лу постоянно декламировал этот стих.  
Учитель заметил:  
– Достаточен ли этот путь, чтоб сотворить добро?

**IX, 28**

Учитель сказал:

- Только с наступлением холодов узнаёшь,  
что сосна и кипарис последними теряют свой убор.

<sup>1</sup> Ши цзин. I, III, 8.

**IX, 29**

Учитель сказал:

- Знающий не сомневается.
- Человеколюбивый не печалится.
- Храбрый не боится.

**IX, 30**

Учитель сказал:

- С кем можно вместе учиться, ещё не тот,  
с кем можно вместе идти по пути.
- С кем можно вместе идти по пути, ещё не тот,  
с кем можно вместе утвердиться.
- С кем можно вместе утвердиться, ещё не тот,  
с кем можно власть делить.

**IX, 31**

«Цветущие груши колышут ветвями,  
Не о тебе ли все думы мои?  
Да только далёко, далёко твой дом»<sup>1</sup>.

Учитель сказал:

- Если не будешь вспоминать о доме,  
не будет и «далёко».

## Глава X. «В своей родной деревне...»

**X, 1**

В своей родной деревне Конфуций выглядел необычайно робким, казался неспособным говорить.

В Храме Предков и во дворце, наоборот, мог искусно говорить, однако относился к этому с надлежащей строгостью.

<sup>1</sup> Цитируются строки из «Ши цзина», отсутствующие в современном списке.

**Х, 2**

В ожидании аудиенции в разговоре с низшими чинами  
был твёрд.

В разговоре с высшими сановниками  
был почтительным.

В присутствии государя  
был особенно почтительным и сохранял достоинство.

**Х, 3**

Когда государь призывал его и повелевал принять посланников,  
как будто менялся в лице, а ноги как будто подкашивались.

Когда он в приветствии со сложением рук раскланивался  
со стоящими слева и справа, платье спереди и сзади не топорщилось.

Когда шёл вперед, то словно летел на крыльях.

Когда гости уходили, обязательно докладывал:

— Визит гостей окончен!

**Х, 4**

Когда входил в двери княжеского дома,  
наклонялся так, как будто в них не помещался.

В дверях не останавливался и на порог не наступал.

Подойдя мимо боковых мест, перед лестницей в княжеский зал  
менялся в лице, ноги словно подкашивались,  
и слов ему как будто не хватало.

Подобрав полы платья, он поднимался в зал,  
почтительно кланялся и затаивал дыхание,  
как будто вовсе не дышал.

При выходе, когда спускался на ступеньку,  
напряжение спадало с лица,  
и оно принимало радостное выражение.

Быстро спускался вниз, словно на крыльях.

Возвращался на своё место, всем видом выражая почтение.

**Х, 5**

Держа нефритовый скипетр<sup>1</sup> князя, сгибался так,  
как будто было не по силам.

Он поднимал скипетр, словно в приветственном жесте со складыванием  
рук, и опускал его, словно готовясь передать.

Лицо его менялось и как бы трепетало,

ступал он осторожно, мелкими шажками как по намеченной черте.

В торжественной обстановке при поднесении подарков лицо  
светилось радостью, при частных встречах он выглядел дружелюбным.

**Х, 6**

Благородный муж (Конфуций) не оторачивал воротник тёмно-красной  
и коричневой тканью, не использовал красной и фиолетовой тканей для  
домашнего платья.

В жару носил простую одежду без подкладки и непременно поверх и  
навыпуск.

В холод надевал чёрное платье и овчинный тулуп, или белое платье и  
пыжиковую шубу, или жёлтое платье и лисью шубу.

Повседневная одежда была длинной с укороченным правым рукавом.

Конечно, имел одежду и для сна длиной в полтора его роста.

Для сиденья подстилал пушистые лисьи и енотовые шкуры.

Когда оканчивался траур, весь пояс украшал подвесками.

Если это была не парадная юбка, непременно укорачивал её.

При участии в поминальных церемониях не надевал овчину и  
чёрную шапку.

В первый день месяца непременно шёл во дворец в парадной одежде.

**Х, 7**

Во время поста непременно надевал светлое полотняное бельё,  
ел простую пищу и обязательно перебирался в другое помещение.

<sup>1</sup> Скипетр – символ княжеской власти, предмет из нефрита с круглым или заострённым в форме меча верхом и квадратным низом. Во время ритуальных церемоний правитель и чиновники держали в руках скипетры, соответствующие их рангу.



**Х, 8**

В еде не пресыщался обрушенным рисом и мелко нарезанным мясом.  
Не ел скисшей и забродившей пищи,  
подтухшей рыбы и подпорченного мяса.  
Если цвет непотребный — не ел;  
если запах скверный — не ел;  
переваренное — не ел;  
недоваренное — не ел;  
нарезанное неровно — не ел;  
поданное не под нужным соусом — не ел.  
Хотя мяса было достаточно, не чревоугодничал и только вина пил  
вдосталь, но не напивался.  
Купленное на рынке вино и сушёное мясо — не ел.  
На десерт ел имбирь, но немного.

**Х, 9**

При проведении княжеских поминальных ритуалов заранее не  
выставляют жертвенного мяса.  
Жертвенного мяса не выставляют три дня.  
Если же выставляли до окончания трёхдневного срока — не ел.

**Х, 10**

Во время трапезы безмолвствовал,  
в постели не разговаривал.

**Х, 11**

Даже в том случае, когда пища состояла лишь из пучка зелени и овощей,  
часть приносил в жертву и непременно делал это с благоговением, как во  
время поста.

**Х, 12**

На циновку, постланную неровно, не садился.

**Х, 13**

На пиру в своей деревне вставал из-за стола только после старших.

**Х, 14**

Когда в родной деревне изгоняли демонов поветрий,  
надевал парадное платье и заступал на место распорядителя  
церемониала.

**Х, 15**

Когда по случаю просил человека передать приветствие в другое  
княжество, то дважды кланялся и провожал его.

**Х, 16**

Когда Канцзы прислал лекарство, с поклоном принял его и сказал:  
— Я, Цю, пока ещё не знаю свойств лекарства  
и не могу немедленно попробовать его.

**Х, 17**

Когда сгорела конюшня, Учитель,  
вернувшись из княжеского дворца, справился:  
— Никто из людей не пострадал?  
О лошадях же не спросил.

**Х, 18**

Если князь присылал готовое кушанье,  
непременно расстилал циновку и тут же отвеживал его.  
Если присылал сырое мясо, обязательно варил и преподносил духам  
предков.  
Если князь жаловал живностью, непременно содержал её.  
Прислуживая за трапезой у князя,  
после того как князь совершал жертвоприношение,  
вкушал пищу первым.

**Х, 19**

Когда заболел, князь пришёл проведать его,  
а он лёг головой на восток, расстелил на себе дворцовое платье  
и сверху накинул большой парадный пояс.

**Х, 20**

Если князь приказывал прибыть,  
не дожидался, когда пришлют за ним экипаж.

**Х, 21**

Когда входил в Великий Храм, спрашивал о каждой вещи.

**Х, 22**

Когда умирал друг, и некому было хоронить, говорил:  
– На мне тяготы похорон.

**Х, 23**

За подарки друзей, хотя бы это были и повозка с лошадыю,  
но не жертвенное мясо, не кланялся.

**Х, 24**

Лежал не как труп, сидел не как гость.

**Х, 25**

Встретив одетого в траур, пусть это и был хорошо знакомый,  
непреренно принимал вид сообразно случаю.

Встретив человека в парадном головном уборе, или слепого,  
пусть это и были свои люди, непременно относился с уважением.

Проезжая в повозке и встречая кого-либо в траурной одежде,  
ритуально кланялся.

Так же поступал и в отношении лиц, несших списки населения.

При виде роскошного угощения непременно принимал подобающее  
выражение лица и вставал.

Когда гремел гром, налетал порыв ветра,

непреренно всем своим видом выражал почтительность.

**Х, 26**

Поднявшись в повозку, всегда стоял прямо,  
держась за верёвочные поручни.

В повозке не оглядывался,

не говорил быстро и не указывал пальцем.

**X, 27**

Краски так и брызнули, когда птицы взлетели, покружили и сели.

Учитель воскликнул:

– Как кстати, как кстати вспорхнули фазаны со склона горы!

Цзы Лу испугнул их, они захлопали крыльями и снова взлетели.

**Глава XI. «Ранее те, кто совершенствуются...»**

**XI, 1**

Учитель сказал:

– Те, кто прежде [вступления в должность] совершенствуются в ритуале и музыке – это обычно простые люди.

Те, кто после [вступления в должность] совершенствуются в ритуале и музыке – это обычно родовитые мужи.

Если бы пришлось принимать кого-то из них на службу, я поддержал бы тех, кто прежде совершенствуется [в ритуале и музыке].

**XI, 2**

Учитель сказал:

– Нет никого у врат моих, кто шёл со мной от Чэнь до Цай<sup>1</sup>.

**XI, 3**

Осуществляют добродетель: Янь Юань, Минь Цзыцянь, Жань Боню, Чжун Гун.

Искусны в слове: Цзай Во, Цзы Гун.

Искусны в политических делах: Жань Ю, Цзи Лу.

Эрудиты: Цзы Ю, Цзы Ся.

**XI, 4**

Учитель сказал:

<sup>1</sup> Путь между царствами Чэнь и Цай был для Конфуция и его учеников сопряжён с большими трудностями.

- Хуэй не тот, кто отношение со мной повинностью считает.  
В моих речах ему нет ничего, чему б он был не рад.

**XI, 5**

Учитель сказал:

- О, как преисполнен сыновней почтительности Минь Цзыцянь!  
И то, как судят о нём другие, не отличается от того,  
что говорят о нём отец и мать, старшие и младшие братья.

**XI, 6**

Нань Жун трижды в день повторял стих о «скипетре из белой яшмы»<sup>1</sup>.  
Конфуций отдал ему в жёны дочь своего старшего брата.

**XI, 7**

Цзи Канцзы спросил:

- Кто из учеников философ?

Конфуций ответил:

- Был Янь Хуэй, вот он философ.  
К несчастью, коротка [его] судьба, и он безвременно почил.  
Теперь уж нет таких!

**XI, 8**

Когда Янь Юань умер, его отец Янь Лу попросил Учителя отдать повозку, чтобы обменять на саркофаг.

Учитель сказал:

- Каждый печётся о своем сыне, будь он талантлив или нет.  
Ли<sup>2</sup> тоже умер и похоронен в гробу без саркофага.  
Не ходить же мне пешком из-за того, чтобы приобрести саркофаг.

<sup>1</sup> Имеется в виду «Ши цзин» [Ш, Ш, 2 – «Строгость манер»]:

Если изъян портит белую яшму жезла,  
Мастер шлифовкой ей блеск первозданный вернёт.  
Если же в слово, что молвил, ошибка вползла,  
Слово уже не вернуть, как и вёсен черёд.

*Перевод В.П. Абраменко*

<sup>2</sup> Ли (Кун Ли, Бо Юй, 532 – 483 до н. э.) – сын Конфуция.

К тому же по статусу я следую за сановниками,  
и мне не полагается ходить пешком.

**XI, 9**

Когда Янь Юань умер, Учитель сказал:

– О, какая печаль! Небо губит меня! Небо губит меня!

**XI, 10**

Когда Янь Юань умер, Учитель горько и безутешно оплакивал его.

Окружавшие ученики успокаивали:

– Учитель, не скорбите так чрезмерно!

Тот отвечал:

– Скорблю чрезмерно? Да если не о нём вот так скорбеть, тогда о ком же?

**XI, 11**

Янь Юань умер, ученики хотели устроить ему пышные похороны.

Учитель сказал:

– Этого делать нельзя.

Ученики всё-таки устроили Янь Юаню пышные похороны.

Тогда Учитель сказал:

– Хуэй (Янь Юань) заботился обо мне, как об отце,  
а я не смог позаботиться о нём, как о сыне.

В том не моя вина, а ваша, ученики.

**XI, 12**

Цзи Лу (Цзы Лу) спросил о служении душам и духам.

Учитель ответил:

– Ещё не способны служить людям, как сможем служить духам?

Цзи Лу опять спросил:

– Осмелюсь спросить: что есть смерть?

Учитель отвечал:

– Ещё не знаем, что такое жизнь, откуда узнаем, что такое смерть?

**XI, 13**

Минь-цзы, когда был рядом с Учителем,

выглядел скромным и почтительным.

Цзы Лу казался жестоким и воинственным.

Жань Ю и Цзы Гун казались прямыми и твёрдыми.

Учитель был рад, однако заметил:

– Такие, как Чжун Ю (Цзы Лу), своею смертью не умрут.

#### XI, 14

В царстве Лу захотели переделывать сокровищницу.

Минь Цзыцянь (Цзы Цянь) сказал:

– А почему бы не оставить по-старому?

К чему непременно переделывать?

Учитель заметил:

– Этот зря не говорит, а скажет, так прямо в яблочко.

#### XI, 15

Учитель сказал:

– Это почему гусли Ю (Цзы Лу) звучат у моих дверей?

Ученики после этого не приветили Цзы Лу.

Учитель сказал:

– Ю поднялся в зал, но не вошёл ещё вовнутрь<sup>1</sup>.

#### XI, 16

Цзы Лу спросил:

– Кто достойнее: Ши (Цзы Чжан) или Шан (Цзы Ся)?

Учитель ответил:

– Ши перебирает, Шан недобирает.

Цзы Лу спросил:

– Так значит Ши лучше?

Учитель отвечал:

– Перебрать всё равно, что недобрать.

<sup>1</sup> Комментарий Л.С. Переломова к этому месту со ссылкой на Ян Боцзюня: «В те времена была популярна метафора о трёх уровнях знаний: первый, начальный, – „войти в ворота“ (入門 жу мэн); второй, когда ученик уже достиг определённого уровня, – „подняться в зал“ (升堂 шэн тан), и третий, свидетельствующий уже об овладении в совершенстве своей профессией, – „войти во внутренние покои“ (入室 жу ши)» [Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй». М., 1998. С. 377].

**XI, 17**

Сородичи Цзи были богаче Чжоу-гуна,  
а Цю (Жань Ю) для них собирал подати и приумножал их богатства.  
Учитель воскликнул:  
– Он (Жань Ю) нам больше не попутчик!  
Дети мои, в открытую под барабанный бой гоните его в  
шею! Разрешаю!

**XI, 18**

Чай<sup>1</sup> глуп,  
Шэнь туп,  
Ши порочен,  
Ю груб.

**XI, 19**

Учитель сказал:  
– Хуэй в морали почти совершенен,  
но постоянно бедствует.  
Цы (Цзы Гун) не воспринял нравственных наставлений,  
но накопил тьму богатства, расчётлив и всегда в выигрыше.

**XI, 20**

Цзы Чжан спросил о *дао* людей добра<sup>2</sup>.  
Учитель ответил:  
– Если не пойдёшь по их стопам, то и не вступишь в обитель [Дао]<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Чай (Гао Чай, прозвище Цзы Гао, род. в 521 до н. э.) – ученик Конфуция.

<sup>2</sup> В конфуцианском социоприродном космосе *дао* генерируется на трёх уровнях в направлении сверху от Неба через Центр вниз к Земле: «То *инь*, то *ян* – это и есть *дао*. То, что продолжает его, – добро. То, что завершает его, – природа (человека)» [И цзин // Сицы чжуань. А, 5]. Верхний уровень – идеально-мыслительный, средний – душевно-духовный, нижний – телесно-физический. Человек добра утверждается в Центре космоса, вбирает в себя *дао* в его душевно-духовном качестве и вводит *дао* в человеческую Поднебесную. Только идя по стопам человека добра, обычный человек может вступить в обитель *дао* – в его идеальную, душевную и физическую сферы.

<sup>3</sup> «Не вступишь в обитель [дао]», т. е. не достигнешь третьего уровня знания – не «войдёшь во внутренние покои» (См. XI, 15).



**XI, 21**

Учитель вопрошал:

- Кто одобряет верное сужденье,  
тот благородный муж?  
Иль только напускает вид?

**XI, 22**

Цзы Лу спросил:

- О чём услышал, тут же исполнять?

Учитель ответил:

- Твой отец и старший брат ещё живы,  
коль это так, то как ты можешь, о чём услышал, тут же исполнять?

Жань Ю спросил:

- А мне, о чём услышал, тут же исполнять?

Учитель молвил:

- О чём услышал, тут же исполняй.

Гунси Хуа обратился к Учителю:

- Когда Ю (Цзы Лу) спросил, надо ли тут же исполнять услышанное,  
Вы, Учитель, ответили, что у него есть отец и старший брат.  
Когда же Цю (Жань Ю) спросил о том же,  
Вы, Учитель, ответили, что ему тут же надо выполнять  
услышанное.  
Я, Чи (Гунси Хуа), в недоумении, осмелюсь просить о разъяснении.

Учитель на это отвечал:

- Цю (Жань Ю) отстаёт, поэтому подталкиваю его вперёд.  
Ю (Цзы Лу) кидается исполнять с двойным рвением,  
поэтому осаживаю его.

**XI, 23**

Когда Учитель терпел угрозы в Куане, Янь Юань пришёл позже.

Учитель сказал:

- А я думал, что тебя уж нет в живых.

Янь Юань ответил:

- Учитель жив, как я, Хуэй, посмею умереть?

**XI, 24**

Цзи Цзыжань спросил:

— Можно ли назвать Чжун Ю (Цзы Лу) и Жань Цю (Жань Ю) большими сановниками?

Учитель ответил:

— Я ожидал, что Вы спросите о ком-то другом, но Вы спросили о Ю и Цю.

Большие сановники служат государю посредством *дао*, а если не могут, то уходят в отставку.

Нынешних Ю и Цю можно назвать сановниками только по должности.

Цзи Цзыжань спросил далее:

— Значит ли это, что будут во всём повиноваться?

Учитель ответил:

— Если прикажут убить отца или правителя, то и они не пойдут на это.

**XI, 25**

Цзы Лу послал Цзы Гао править в Би.

Учитель сказал:

— Губишь сына матери достойной.

Цзы Лу перечил:

— У него будет народ, у него будут алтари земли и злаков, и разве обязательно писания читать, чтобы потом учёным стать?

Учитель произнёс:

— Вот-вот, мне потому-то и нелюбы краснобаи.

**XI, 26**

Цзы Лу, Цзэн Си<sup>1</sup>, Жань Ю, Гунси Хуа сидели подле Учителя.

Учитель сказал:

— Забудьте сейчас о том, что я немного старше вас.

Вы только и говорите, что вас не знают. Допустим, некто влиятельный узнал о ваших способностях и дал возможность их проявить, на что бы каждый решился?

<sup>1</sup> Цзэн Си (Цзэн Дянь, прозвища Дянь, Цзы Си, род. в 546 до н. э.) — ученик Конфуция.

Цзы Лу, не моргнув, ответил:

- Пусть будет царство, способное выставить тысячу колесниц, оно стиснуто большими царствами, подвергается постоянным нашествиям войск, испытывает лишения и голод. Если бы я взялся за него, то по прошествии трёх лет смог бы сделать так, чтобы все в нём стали смелыми и помнили о долге.

Учитель усмехнулся.

- Цю (Жань Ю), ну а ты? – спросил Учитель.

Тот отвечал:

- Пусть получил бы территорию в 60–70 или 50–60 *ли*. Если бы я взялся, то по прошествии трёх лет смог бы сделать так, чтобы люди жили в достатке. Но для возрождения ритуала и музыки потребовался бы благородный муж.
- Чи (Гунси Хуа), ну а ты? – спросил Учитель.

Тот отвечал:

- Не скажу, что способен управлять. Сначала бы поучился на службах в Храме Предков и во дворце, а также на светских приёмах князей желал бы, облачившись во всё парадное, исполнять обязанности младшего распорядителя.
- Дянь (Цзэн Си), ну а ты? – спросил Учитель.

Взяв последний негромкий, звонкий аккорд, тот перестал перебирать струны лютни, отложил её, встал и сказал:

- Мой выбор отличается от прочих.

Учитель сказал:

- А в чём беда? Ведь каждый говорит только о своём желании.

Тот отвечал:

- В конце весны, когда уже сотканы весенние одежды, хотел бы с пятью-шестью юношами и с шестью-семью отроками омыться в водах И, овеяться прохладой на холме Уюй и с песнями возвратиться домой.

Учитель глубоко вздохнул и сказал:

- Хотел бы быть с Дянем.

Когда все ученики вышли, Цзэн Си остался и спросил:

- Что думаете об их словах?

Учитель отвечал:

- Только то, что каждый выразил своё желание.
- Почему Вы усмехнулись, когда высказался Ю (Цзы Лу)?
- Государством управляют посредством ритуала, а он даже не упомянул об этом, поэтому и усмехнулся.
- А та территория, о которой говорил Цю (Жань Ю), на ней не может разместиться государство?
- Откуда видно, что земли в 60–70 или 50–60 *ли* не могут быть государством?
- А то, чем Чи (Гунси Хуа) хотел заняться, это не государственное дело?
- Службы в храме предков и во дворце, а также светские приёмы князей, разве это не дело правителей *чжу* и *хоу*? Однако, если Чи будет заниматься мелкими делами, то кто справится с большими?

## Глава XII. «Янь Юань...»

### XII, 1

Янь Юань спросил о человеколюбии.

Учитель ответил:

- Победить себя и обратиться к ритуалу – это и есть человеколюбие.  
В тот день, когда победят себя и обратятся к ритуалу,  
Поднебесная вернётся к человеколюбию.  
Стать человеколюбивым зависит от самого себя,  
разве это зависит от других?

Янь Юань попросил:

- Скажите об этом подробнее.

Учитель продолжил:

- На то, что чуждо ритуалу, не смотри.  
То, что чуждо ритуалу, не слушай.  
То, что чуждо ритуалу, не говори.  
То, что чуждо ритуалу, не делай.

Янь Юань сказал:

- Хоть я и не смекалист, позвольте заняться тем,

что в слове прозвучало.

## ХII, 2

Чжун Гун спросил о человеколюбии.

Учитель отвечал:

- Это когда вне дома ведут себя так, будто встречают великого гостя. Руководят народом, будто отвечают за великий жертвенный обряд. Чего не желают себе, не делают и другим.
- Это когда в царстве не ропщут и в семьях не ропщут.

Чжун Гун сказал:

- Хоть я и не смекалист, позвольте заняться тем, что в слове прозвучало.

## ХII, 3

Сыма Нью<sup>1</sup> спросил о человеколюбии.

Учитель ответил:

- Человеколюбивый тот, кто сдержан в словах.

Сыма Нью переспросил:

- Сдержанность в словах — это ли и есть человеколюбие?

Учитель сказал:

- Что трудно на деле, разве и в словах не требует сдержанности?

## ХII, 4

Сыма Нью спросил о благородном муже.

Учитель ответил:

- Благородный муж тот, кто не печалится и не страшится.

Сыма Нью переспросил:

- Кто не печалится и не страшится — это ли и есть благородный муж?

Учитель сказал:

- Коль нет внутри изъяна, тому о чём печалиться, чего страшиться!?

## ХII, 5

Сыма Нью горестно вздыхал:

<sup>1</sup> Сыма Нью (Сыма Гэн, прозвище Цзы Нью, ум. в 481 до н. э.) — ученик Конфуция.

— У всех есть братья, лишь у меня их нет.

Цзы Ся заметил:

— Вот, что я слышал:

смерть и жизнь зависят от судьбы,  
богатство и знатность даруются Небом.

Если благородный муж, почитая верхи, не допускает промахов,  
если уважая простой люд, соблюдает ритуал,  
то в пределах четырёх морей все ему братья.

К чему же благородному мужу печалиться,  
что у него нет братьев?

## ХII, 6

Цзы Чжан спросил о просветлённости.

Учитель ответил:

— Того, на кого не действуют ни тайная клевета, ни явная ложь,  
можно назвать просветлённым.

Того, на кого не действуют ни тайная клевета, ни явная ложь,  
можно назвать дальновидным.

## ХII, 7

Цзы Гун спросил об управлении.

Учитель ответил:

— Управление — это достаток в продовольствии,  
достаток в вооружении и доверие народа.

Цзы Гун спросил:

— В случае необходимости из этих трёх  
от чего прежде всего можно отказаться?

Учитель ответил:

— От вооружения.

Цзы Гун вновь спросил:

— В случае необходимости из оставшихся двух  
от чего прежде всего можно отказаться?

Учитель ответил:

— От продовольствия.

Испокон веку все смертны,

а вот без доверия народа не устоять.

## ХII, 8

Цзи Цзычэн<sup>1</sup> спросил:

– Благородный муж по природе прост,  
к чему ещё поверх культура?

Цзы Гун ответил:

– Как жаль! Зачем Вы так, почтенный,  
поспешно судите о благородном муже?  
Культура то же, что природа-простота,  
а природа-простота то же, что культура.  
Без шерсти кожа тигра и леопарда подобна коже собаки и барана<sup>2</sup>.

## ХII, 9

Ай-гун спросил у Ю Жо:

– Год голодный и средств не хватает. Как быть, что делать?

Ю Жо ответил:

– А почему не взимать налог в размере десятины?

Ай-гун ответил:

– Двух десятин и тех мне не хватает, как обойдусь одной лишь десятиной?

Ю Жо сказал:

– Если у всего народа будет достаток,  
то как же правитель останется в недостатке?

А если у всех будет недостаток,  
то как же у правителя будет достаток?

<sup>1</sup> Цзи Цзычэн – сановник из царства Вэй.

<sup>2</sup> Данный параграф можно считать аллегорическим комментарием на VI, 18: гармоничное сочетание культуры (文 вэнь) и природы-простоты (質 чжи) дают качество благородного мужа. Вэнь – это узор, символ культуры, интеллектуального развития; чжи – это природа, символ физического достояния. В приводимой аллегории природа у всех одинакова (кожа тигра, леопарда, собаки и барана), а узор отличает царственность тигра и леопарда от ничтожности собаки и барана. В благородном муже узор-культура и природа-простота сливаются в единство. Если в нём будет преимущество природы, он превратится в деревенщину, если культуры – он превратится в умствующего книжника.

**ХII, 10**

Цзы Чжан спросил о том, как возвысить *дэ* (добродетель) и распознать заблуждение.

Учитель ответил:

- Руководствоваться преданностью и доверием, обращаться к долгу — это и есть возвышение *дэ* (добродетели). Любя кого-либо, желают, чтобы он жил. Ненавидя кого-либо, желают, чтобы он умер. Но если желают кому-либо жизни и вместе с тем смерти — это и есть заблуждение.

[В своде «Ши» сказано:]

*«По правде богатства вам это не даст,  
Вы лишь совершите этим ошибку»<sup>1</sup>.*

**ХII, 11**

Цинский князь Цзин-гун спросил Конфуция об управлении.

Конфуций ответил:

- Правитель должен быть правителем, подданный — подданным, отец — отцом, сын — сыном.

Князь воскликнул:

- Прекрасно!  
Воистину, если правитель не будет правителем, подданный не будет подданным, отец не будет отцом, сын не будет сыном, то хотя и есть у меня хлеб, разве полез бы кусок в горло?

**ХII, 12**

Учитель сказал:

- Кто мог с полуслова ухватить суть дела в тяжбе, так это Ю (Цзы Лу). Ю никогда не затягивал с решением.

**ХII, 13**

Учитель сказал:

<sup>1</sup> Ши цзин. II, IV, 4



– Как и другим, мне приходится разбирать тяжбы,  
но необходимо сделать так, чтобы тяжб не было.

**ХП, 14**

Цзы Чжан спросил об управлении.

Учитель ответил:

– Воссел – не знай усталости,  
и исполняй дело честно.

**ХП, 15**

Учитель сказал:

– Широкое изучение культуры  
уравновешивай ритуалом,  
и тогда сможешь не переступить через край.

**ХП, 16**

Учитель сказал:

– Благородный муж способствует формированию в человеке прекрасного,  
и не способствует формированию безобразного.  
Маленький человек поступает наоборот.

**ХП, 17**

Цзи Канцзы спросил у Конфуция об управлении.

Конфуций ответил:

– Правление – это выпрямление.  
Если Вы будете руководить посредством выпрямления,  
то кто посмеет не выпрямиться!

**ХП, 18**

Цзи Канцзы, обеспокоенный растущим воровством,  
обратился за советом к Конфуцию.

Конфуций сказал ему:

– Если Вы не будете алчны,  
то и за награду не станут воровать.

**ХII, 19**

Цзи Канцзы обращаясь к Кун-цзы за разъяснением об управлении, спросил:

- Возможно ли казнить тех, кто не обладает *дао*, чтобы приблизить тех, кто обладает *дао*?

Кун-цзы отвечал:

- Вы управляете, зачем же прибегать к казням? Если Вы пожелаете быть добрым, то и народ станет добрым. Добродетель благородного мужа – ветер, добродетель маленького человека – трава. Трава под ветром всегда пригибается.

**ХII, 20**

Цзы Чжан вопрошал:

- Каким должен быть учёный муж, чтобы его можно было назвать высокоодарённым?

Учитель в ответ:

- Интересно, а кого ты считаешь высокоодарённым?

Цзы Чжан ответил:

- О ком непременно наслышаны в царстве, о ком непременно наслышаны в семьях.

Учитель сказал:

- Это тот, о ком распространяется слух, но он не высокоодарённый. Высокоодарённый по природе прям и любит справедливость, прислушивается к речам и всматривается в лица, думает о том, чтобы быть ниже других. Его непременно сочтут высокоодарённым и в царстве, его непременно сочтут высокоодарённым и в семьях. Тот же, о ком витает слух, лишь рядится под человеколюбивого, а делает наоборот, ведёт себя, не ведая сомнений. Он и есть тот, о ком непременно будут наслышаны в царстве, о ком непременно будут наслышаны в семьях.

**ХЦ, 21**

Фань Чи на прогулке у подножья Уюй задал вопрос:

- Осмелюсь спросить о возвышении добродетели, искоренении зла и различении заблуждений.

Учитель ответил:

- Вот хороший вопрос!  
Сначала дело, потом награды –  
разве это не возвышение добродетели!  
Бороться со злом в себе, а не бороться со злом в других –  
разве это не искоренение зла!?  
При вспышке гнева забыть и себя, и своих близких –  
разве это не заблуждение!?

**ХЦ, 22**

Фань Чи спросил о человеколюбии.

Учитель ответил:

- Любить людей.

Фань Чи спросил о знании (мудрости).

Учитель ответил:

- Знать людей.

Фань Чи не понял до конца.

Тогда Учитель пояснил:

- Если возвышать прямых и ставить их над кривыми, можно достичь того, что кривые выпрямятся.

Фань Чи ушёл и, встретившись с Цзы Ся, сказал:

- Только что был у Учителя и спросил о знании. Учитель сказал мне:  
«Если возвышать прямых и ставить их над кривыми, можно достичь того, что кривые выпрямятся».  
Что это значит?

Цзы Ся воскликнул:

- Вот драгоценное слово!  
Когда Шунь владел Поднебесной, выбирали из толпы, был выдвинут Гао Яо и все нечеловеколюбивые удалились.

Когда Тан владел Поднебесной, выбирали из толпы,  
был выдвинут И Инь и все нечеловеколюбивые удалились<sup>1</sup>.

**ХII, 23**

Цзы Гун спросил о том, как относиться к другу.

Учитель ответил:

- Откровенно предупреждай и веди его по пути добра,  
а если он не внимает, то порви с ним и не кори себя.

**ХII, 24**

Цзэн-цзы сказал:

- Благородный муж с помощью культуры строит дружеский союз  
и в дружбе пестует человеколюбие.

**Глава XIII. «Цзы Лу...»**

**ХIII, 1**

Цзы Лу спросил об управлении.

Учитель ответил:

- Стоять во главе и принуждать трудиться.

Цзы Лу попросил дополнить сказанное.

Учитель добавил:

- И без усталости.

**ХIII, 2**

Чжун Гун, став управляющим у Циши, спросил об управлении.

Учитель ответил:

- Стой во главе властей,  
прощай мелкие ошибки,  
возвышай достойных и талантливых.

Чжун Гун спросил:

- Как узнать достойного и талантливого и возвысить его?

<sup>1</sup> Гао Яо – судья у мифического императора Шуня, И Инь – советник Тана, легендарного основателя династии Шан-Инь.

Учитель ответил:

- Возвышай известных тебе, а тем, кого не знаешь, разве люди не дадут проявиться?

### ХШ, 3

Цзы Лу спросил:

- Вэйский государь зовёт Вас, чтобы участвовать в управлении.

Учитель с чего начнёт прежде всего?

Конфуций ответил:

- Непременно с выпрямления имён!

Цзы Лу воскликнул:

- Коль так, Учитель двинется окольными путями!

К чему такое выпрямление?

Учитель ответил:

- Ну и простак ты, Ю! В чём благородный муж не разобрался, считает для себя пробелом.

Если имена не будут выпрямлены,  
то и словам не будут послушны.

Если словам не будут послушны,  
то и дела не будут выполняться.

Если дела не будут выполняться,  
то ритуал и музыка не будут процветать.

Если ритуал и музыка не будут процветать,  
то наказания не достигнут цели.

Если наказания не достигнут цели,  
то и народу некуда будет ни приложить руку, ни поставить ногу.

Поэтому, если благородный муж что-либо именует,  
то непременно для того, чтобы можно было высказать в словах.

А если что-либо высказывает в словах,  
то непременно для того, чтобы можно было осуществить.

Благородный муж в своих словах

не допускает никакой небрежности и точка.

**ХШ, 4**

Фань Чи попросил обучить его земледелию.

Учитель сказал:

— Я не лучше опытного земледельца.

Фань Чи попросил обучить его огородничеству.

Учитель сказал:

— Я не лучше опытного огородника.

Когда Фань Чи вышел, Учитель сказал:

— Ну, до чего же мелкий человек этот Фань Сюй (Фань Чи)!

Если в верхах любят ритуал,  
то в народе никто не посмеет быть непочтительным.

Если в верхах любят справедливость,  
то в народе никто не посмеет быть непослушным.

Если в верхах любят доверие,  
то в народе никто не посмеет не проявлять взаимного чувства.

Если будет так,  
то народ со всех сторон будет сам стекаться к тебе,  
неся за спиной своих детей.

Зачем тогда правителю заниматься земледелием!?

**ХШ, 5**

Учитель сказал:

— Наизусть читает триста «Песен» («Ши цзин»),

а поручили ему управлять —  
не справился;

куда ни назначали послом —  
не смог профессионально выполнить миссию;  
хотя и помнит так много песен, а что проку?

**ХШ, 6**

Учитель сказал:

— Если сам прям, то за тобой пойдут и без приказа.

А если сам не прям, то даже по приказу не пойдут.

**ХШ, 7**

Учитель сказал:

– Принципы управления царств Лу и Вэй основаны на братстве.

**ХШ, 8**

Учитель говорил о Цзине, сыне вэйского князя,

что тот искусно правит домом:

Когда чуть заимел, сказал: «Пока что обойдёмся!»

Когда побольше заимел, сказал: «Пока что хватит!»

Когда разбогател, сказал: «Пока что превосходно!»

**ХШ, 9**

Учитель въехал в Вэй. Жань Ю правил повозкой.

Учитель произнёс:

– Как много люда здесь!

Жань Ю спросил:

– Коль много, что надо бы ещё?

Учитель отвечал:

– Обогащать.

Жань Ю опять спросил:

– Допустим, стал богат, что надобно ещё?

Учитель молвил:

– Обучить.

**ХШ, 10**

Учитель сказал:

– Если бы меня пригласили на службу,  
то уже через год царство бы улучшилось,  
а через три стало бы совершенным.

**ХШ, 11**

Учитель произнёс:

– «Если бы люди добра правили царствами в течение ста лет,  
то в царствах смогли бы одолеть злодеяния и отказаться от казней».

Как верны эти слова!

**ХШ, 12**

Учитель сказал:

- Даже если взойдёт на престол истинный царь,  
нужно поколение, чтобы человеколюбие утвердилось.

**ХШ, 13**

Учитель сказал:

- Если выпрямишь самого себя,  
то что может быть препятствием в делах управления?  
А если не сможешь выпрямить самого себя,  
то как будешь выпрямлять других?

**ХШ, 14**

Жань-цзы (Жань Ю) вернулся из дворца.

Учитель спросил:

- Почему так поздно?

Жань-цзы ответил:

- Обсуждали государственное дело.

Учитель заметил:

- Это частное дело. Если бы было государственным,  
то мне бы дали знать о нём, хотя я и не на службе.

**ХШ, 15**

Дин-гун спросил:

- Можно ли одной фразой привести царство к благоденствию?  
Есть ли таковая?

Учитель ответил:

- Одной фразой нельзя достичь этого. Но люди говорят:  
«Быть государем трудно,  
и подданным быть нелегко».  
Если поймёшь, что «быть государем трудно»,  
не будет ли это близко к тому,  
что «можно одной фразой привести царство к благоденствию?»

Дин-гун продолжил:

- А можно ли одной фразой погубить царство?



Есть ли таковая?

Учитель ответил:

- Одной фразой нельзя достичь этого. Но люди говорят:  
«Не радуйся тому, что выйдешь в государи,  
ведь слово изречёшь — никто не возразит».
- Если слово несёт добро,  
и никто ему не возражает, разве это плохо?
- Но если слово несёт дурное,  
и никто ему не возражает, не будет ли это близко к тому,  
что «можно одной фразой погубить царство»?

### ХШ, 16

Шэ-гун спросил об управлении.

Учитель ответил:

- Это когда те, кто вблизи, радуются,  
а те, кто далеко, приходят.

### ХШ, 17

Когда Цзы Ся стал правителем Цзюйфу, он спросил об управлении.

Учитель ответил:

- Не спеши, не обольщайся малой выгодой,  
поспешишь — не достигнешь цели,  
погонишься за малой выгодой — упустишь большое дело.

### ХШ, 18

Шэ-гун в беседе с Конфуцием сказал:

- В моём *дане* был один правдивый парень:  
его отец украл овцу, а сын донёс об этом.

Конфуций сказал:

- В моём *дане* правдивые отличаются от ваших:  
отцы покрывают сыновей, а сыновья покрывают отцов,  
в этом и состоит правдивость.

**ХШ, 19**

Фань Чи спросил о человеколюбии.

Учитель ответил:

- В частной жизни будь скромн.
- Управляй делами с благоговением.
- В отношениях с людьми будь искренен.
- Даже направляясь к варварам,  
не смей от этого отказываться.

**ХШ, 20**

Цзы Гун спросил:

- Каким нужно быть, чтобы могли сказать: «Служилый муж!»?

Учитель ответил:

- Кто в поведении своём не забывает о стыде,  
кто, будучи посланным в любую страну,  
с честью выполняет веления государя —  
того можно назвать служилым мужем.

Цзы Гун вновь обратился к Учителю:

- Осмелюсь спросить, а кто ниже его?

Учитель ответил:

- Кого в роду называют «почитающим родителей»,  
а в деревне называют «почитающим старших».

Цзы Гун снова спросил:

- Осмелюсь спросить, а кто ниже его?

Учитель ответил:

- Чьё слово непременно верно, чьё дело непременно плодотворно,  
будь это даже недалёкий и упрямый мелкий человек!  
Но всё же и его можно считать «нижестоящим».

Цзы Гун спросил:

- А каковы те, кто ныне правит?

Учитель ответил:

- Увы! Совсем ничтожные людишки, они не в счёт!

**ХШ, 21**

Учитель сказал:

- Если не удаётся, обретя середину, удержаться в ней, непременно соскользнёшь или в сторону активности, или в сторону пассивности.

Активный неудержимо стремится к новому, а пассивный не делает даже того, что нужно делать.

**ХШ, 22**

Учитель сказал:

- У южан есть правило, которое гласит:  
«Человек, не обладающий постоянством, не может быть ни гадалем, ни лекарем».

Прекрасно сказано!

[«Ши» говорит:]

«Кто *дэ* не держит в постоянстве,  
Влечёт позор на голову свою»<sup>1</sup>.

[И далее Учитель заключил:]

- Об этом и гадать не надо.

**ХШ, 23**

Учитель сказал:

- Благородные мужи в гармонии даже при разногласии.  
Маленькие люди даже при единогласии не в гармонии.

**ХШ, 24**

Цзы Гун спросил:

- Что скажете, если кого-то полюбят все односельчане?

Учитель ответил:

- Такое нежелательно.

Цзы Гун спросил:

- А что скажете, если кого-то возненавидят все односельчане?

<sup>1</sup> И цзин. Гексаграмма №32 Хэн (Постоянство). Высказывание к третьей черте.

Учитель ответил:

– Такое тоже нежелательно.

Лучше, если бы его полюбили добрые односельчане и возненавидели злые.

### ХIII, 25

Учитель сказал:

– Благородному мужу легко служить, но трудно угодить.

Если ему угождать не по *дао* – не угодишь.

Когда же он приказывает человеку,  
то исходит из его способностей.

Маленькому человеку трудно служить и легко угодить.

Если даже ему угождать не по *дао* – всё равно угодишь.

Когда же он приказывает человеку,  
то придирчиво взыскивает с него.

### ХIII, 26

Учитель сказал:

– Благородный муж величествен, но не высокомерен.

Мелкий человек высокомерен, но не величествен.

### ХIII, 27

Учитель сказал:

– Кто твёрд, решителен, бесхитростен и нетороплив в словах,  
тот близок к человеколюбию.

### ХIII, 28

Цзы Лу спросил:

– Каким нужно быть, чтобы могли сказать: «Учёный муж!»?

Учитель ответил:

– Кто заботлив, требователен и радостен,  
того можно назвать учёным мужем.

К друзьям он относится заботливо и требовательно,  
с братьями радостен.

**XIII, 29**

Учитель сказал:

- Если добрый человек будет обучать людей в течение семи лет, то их можно послать на войну.

**XIII, 30**

Учитель сказал:

- Посылать на войну не обученных военному искусству, значит, бросать людей на произвол.

**Глава XIV. «СЯНЬ СПРОСИЛ...»**

**XIV, 1**

Сянь<sup>1</sup> спросил о том, что постыдно.

Учитель ответил:

- Когда в стране есть *дао*, чиновникам платят жалование. Когда в стране нет *дао*, чиновникам также платят жалование — вот что постыдно.

Сянь спросил:

- Если искоренить честолюбие, хвастовство, ненависть и страсти, можно ли считать это человеколюбием?

Учитель ответил:

- Можно назвать это труднодостижимым, а вот можно ли считать человеколюбием — не знаю.

**XIV, 2**

Учитель сказал:

- Учёный муж, думающий о комфортной жизни, не заслуживает того, чтобы называться учёным мужем.

<sup>1</sup> Сянь (Юань Сы, Юань Сянь, прозвище Цзы Сы, род. в 515 до н. э.) — ученик Конфуция.

**XIV, 3**

Учитель сказал:

- Когда в государстве есть *дао*,  
прямо говорят и прямо действуют.  
Когда в государстве нет *дао*,  
прямо действуют, а в слове уступают.

**XIV, 4**

Учитель сказал:

- Обладающий добродетелью непременно владеет даром слова.  
Владеющий даром слова не обязательно обладает добродетелью.  
Человеколюбивый непременно обладает храбростью.  
Храбрый не обязательно обладает человеколюбием.

**XIV, 5**

Наньгун Ко<sup>1</sup>, обращаясь к Кун-цзы, сказал:

- И<sup>2</sup> искусно стрелял, Ао<sup>3</sup> волочил лодку посуху,  
но тот и другой не умерли своей смертью.  
А Юй и Цзи<sup>4</sup> пахали землю и обрели Поднебесную.

Учитель ничего не ответил.

Когда Наньгун Ко вышел, Учитель сказал:

- Благородный муж сей человек!  
Почтеньем добродетели он преисполнен!

**XIV, 6**

Учитель сказал:

- Есть благородные мужи,  
которые не обладают человеколюбием.

<sup>1</sup> Наньгун Ко (Нань Жун, прозвище Цзы Жун) – ученик Конфуция.

<sup>2</sup> И (стрелок И) – мифологический персонаж, искусный стрелок из лука, сбил девять из десяти одновременно взошедших солнц и спас Поднебесную, обладал человеколюбием, открывавшим ему путь на вершину Куньлуня – в обитель небожителей.

<sup>3</sup> Ао – легендарный персонаж эпохи Ся, владел искусством вести военные действия на воде.

<sup>4</sup> Цзи (Хоу-цзи, «Царь-Просо») – мифологический персонаж, культурный герой, научивший людей земледелию, в историзированной версии – министр Шуня.

Юй – усмиритель потопа (См. VIII, 18).

Но нет мелких людей,  
которые обладали бы человеколюбием!

#### XIV, 7

Учитель сказал:

- Как можно не заботиться о том, кого ты любишь?  
Как можно не советовать тому, кому ты предан?

#### XIV, 8

Учитель сказал:

- При составлении приказа Би Чэнь<sup>1</sup> делал его начерно,  
Ши Шу<sup>2</sup> выносил суждение о нём,  
ведающий делами посланцев Цзы Юй<sup>3</sup> правил его,  
а Цзы Чань<sup>4</sup> из Дунли придавал ему лоск.

#### XIV, 9

Некто спросил Учителя о Цзы Чане.

Учитель сказал:

- Милосердный человек.  
Этот некто спросил о Цзы Си<sup>5</sup>.

Учитель сказал:

- О, это совсем другой! Совсем другой!  
Затем этот некто спросил о Гуань Чжуне.

Учитель сказал:

- О, это был человек!  
Отобрали для него у рода Бо<sup>6</sup> селение Пянь в триста семей,  
тем оставалось питаться только скудной пищей,  
но никто вплоть до самой смерти не обронил злого слова.

<sup>1</sup> Би Чэнь – сановник из царства Чжэн.

<sup>2</sup> Ши Шу (Юцзи) – сановник из царства Чжэн.

<sup>3</sup> Цзы Юй (Гунсунь Хуэй) – сановник из царства Чжэн.

<sup>4</sup> Цзы Чань (Гунсунь Цяо, 581 – 521 до н. э.) – первый советник в царстве Чжэн.

<sup>5</sup> Цзы Си (Гунсунь Ся) – главный министр в царстве Чжэн.

<sup>6</sup> Бо (Боши) – сановник царства Ци из рода Бо.

**XIV, 10**

Учитель сказал:

- Быть бедным и не роптать — трудно.  
Быть богатым и не кичиться — легко.

**XIV, 11**

Учитель сказал:

- В качестве *лао* (личного чиновника) в таких кланах, как Чжао и Вэй, Мэн Гунчо<sup>1</sup> был бы более, чем достаточен.  
Но его нельзя сделать сановником в княжествах Тэн и Сюэ.

**XIV, 12**

Цзы Лу спросил о том, что такое совершенный человек.

Учитель ответил:

- Если совместить в одном человеке  
разум Цзан Учжуна<sup>2</sup>,  
бесстрашие Гунчо,  
мужество Чжуан-цзы из Бянь<sup>3</sup>,  
искусность Жань Цю,  
украсить всё это ритуалом и музыкой,  
то такого можно считать совершенным человеком.

И далее Учитель продолжил:

- Однако зачем непременно быть таким  
нынешнему совершенному человеку?  
Кто при виде выгоды думает о долге,  
кто при встрече с опасностью проявляет бесстрашие,  
не забывает данного слова беречь мирную жизнь —  
такого тоже можно считать совершенным человеком.

<sup>1</sup> Мэн Гунчо — сановник из царства Лу, почитаемый Конфуцием человек.

<sup>2</sup> Цзан Учжун (Цзансунь Гэ) — сановник из царства Лу, отличался светлым разумом и сообразительностью.

<sup>3</sup> Чжуан-цзы из Бянь — уроженец царства Лу, отважный воин.



#### XIV, 13

Учитель спросил у Гунмин Цзя<sup>1</sup> о Гуншу Вэньцзы<sup>2</sup>:

– Верно ли, что он, Ваш Учитель, не говорит, не смеётся и не берёт?

Гунмин Цзя ответил:

– Тот, кто сказал об этом, во многом ошибается.

Учитель говорит ко времени,  
и окружающим не режут слух его слова.

Смеётся, когда весело, и людям не мешает его смех.

Берёт по справедливости, и людей не отягчает взятое.

Кун-цзы воскликнул:

– Вот как! Неужто он таков!?

#### XIV, 14

Учитель сказал:

– Цзан Учжун просил правителя Лу оставить потомков управлять  
бывшим его владением Фан.

Хотя и ходят слухи, что он этого не домогался у государя,  
я этому не верю.

#### XIV, 15

Учитель сказал:

– Цзиньский Вэнь-гун<sup>3</sup> лживый и непрямой,  
циский Хуань-гун<sup>4</sup> прямой и не лживый.

#### XIV, 16

Цзы Лу спросил:

– Когда Хуань-гун убил своего брата княжича Гунцзы Цзю,  
наставник брата Шао Ху покончил с собой,  
а другой наставник брата Гуань Чжун этого не сделал.

<sup>1</sup> Гунмин Цзя – человек из царства Вэй, служил у вэйского советника Гуншу Вэньцзы.

<sup>2</sup> Гуншу Вэньцзы – сановник из царства Вэй.

<sup>3</sup> Цзиньский Вэнь-гун (Вэнь, Чжунэр) – правитель (636 – 628 до н. э.) царства Цзинь.

<sup>4</sup> Хуань-гун (Хуань, Цзян Сяобо) – правитель (685 – 643 до н. э.) царства Ци.

Спрашивается:

что же, Гуань Чжун не человеколюбив?

Учитель ответил:

- Хуань-гун девять раз объединял всех удельных князей, не прибегая к военной силе, в этом сказалась мощь Гуань Чжуна. Кто с ним сравнится в человеколюбии!
- Кто с ним сравнится в человеколюбии<sup>1</sup>?

#### XIV, 17

Цзы Гун спросил:

- Гуань Чжуна нельзя считать человеколюбивым? Ведь когда Хуань-гун убил княжича Гунцзы Цзю, то Гуань Чжун не только не покончил с собой, но ещё и стал у Хуань-гуна советником.

Учитель сказал:

- Когда Гуань Чжун стал советником, то сделал Хуань-гуна гегемоном над удельными князьями, объединил Поднебесную, народ и до сей поры пользуется его благодеяниями. Если бы не Гуань Чжун, мы все ходили бы с распущенными волосами и запахивали полу на левую сторону. Разве мог он думать так, как думают простолюдины, которые кончают с собой в канавах и остаются безвестными?

#### XIV, 18

Сановник Чжуань, подданный Гуншу Вэньцзы, вместе с Вэньцзы возвысились при дворе князя.

Учитель, услышав об этом, сказал:

- Можно назвать Вэньцзы культурным («вэнь»!).

#### XIV, 19

Учитель назвал вэйского Лин-гуна не обладающим *дао*.

Канцзы спросил:

<sup>1</sup> Согласно древнему обычаю Гуань Чжун, служивший княжичу Цзю, после смерти последнего должен был аналогично Шао Ху покончить с собой. Но он этого не сделал, и Конфуций находит аргументы в его оправдание.

– Если это так, то почему его царство не гибнет?

Учитель ответил:

– У него Чжуншу Юй<sup>1</sup> ведает приёмом гостей,  
Чжу То ведает жертвоприношениями в Храме Предков,  
Ван Суныцзя командует войсковыми соединениями.  
Если это так, то как же его царство погибнет?

#### XIV, 20

Учитель сказал:

– Что обещают с лёгкостью бесстыдной,  
То исполняют редко и с трудом.

#### XIV, 21

Когда Чэнь Чэнцзы<sup>2</sup> убил Цзянь-гуна<sup>3</sup>,  
Конфуций, совершив омовение, прибыл во дворец и сказал Ай-гуну:

– Чэнь Хэн убил своего государя, прошу покарать его.

Ай-гун сказал:

– Доложи трём сановникам.

Конфуций сказал самому себе:

– Так как я занимаю место за сановниками,  
то не смел не доложить. А государь сказал: «Доложи трём  
сановникам».

Он прибыл к ним и доложил, но те ответили отказом.

Конфуций сказал:

– Так как я занимаю место за сановниками, то не смел не доложить.

#### XIV, 22

Цзы Лу спросил о службе государю.

Учитель ответил:

– Не лги и увещевай его.

<sup>1</sup> Чжуншу Юй (Вэнь, Кун Вэньцзы, Кун Юй) – сановник из царства Вэй.

<sup>2</sup> Чэнь Чэнцзы (Чэнь Хэн) – сановник из царства Ци, советник Цзянь-гуна.

<sup>3</sup> Цзянь-гун – правитель (484 – 481) царства Ци.

**XIV, 23**

Учитель сказал:

- Благородный муж стремится к высшим совершенствам, маленький человек удовлетворяется низменными благами.

**XIV, 24**

Учитель сказал:

- В древности учились для совершенствования себя, а нынче учатся для утверждения среди других.

**XIV, 25**

Цюй Боюй<sup>1</sup> послал человека к Конфуцию.

Конфуций усадил его напротив и спросил:

- Чем озабочен твой господин?

Тот ответил:

- Господин хотел бы приуменьшить свои промахи, но ещё не достиг этого.

Когда посланник ушёл, Конфуций воскликнул:

- Вот так посланник! Вот так посланник!

**XIV, 26**

Учитель сказал:

- Пока не встал на следующий пост, не размышляй и об его уставе.

Цзэн-цзы пояснил:

- Благородный муж не задумывается о предписаниях, что вне его поста.

**XIV, 27**

Учитель сказал:

- Благородный муж стыдится, когда дал слово, а на деле нарушает его.

<sup>1</sup> Цюй Боюй (Цюй Юань) – советник из царства Вэй, у которого останавливался Конфуций при посещении этого царства.

**XIV, 28**

Учитель сказал:

- Дао благородного мужа исчисляется тремя положениями,  
я не дотягиваю до них:  
благородный муж, будучи человеколюбивым, не печалится,  
будучи знающим, не сомневается,  
будучи храбрым, не робеет.

Цзы Гун заметил:

- Это-то и есть дао Учителя.

**XIV, 29**

Цзы Гун (Цы) сравнивал людей.

Учитель пристыдил:

- Цы, разве это достойно?  
Что касается меня, то я не бездельник.

**XIV, 30**

Учитель сказал:

- Не печалься, что люди не знают тебя,  
печалься о своей неспособности.

**XIV, 31**

Учитель сказал:

- Не знать, что обманут,  
не ведать, что не поверят,  
и всё же предугадывать это —  
вот что такое мудрость!

**XIV, 32**

Вэйшэн Му<sup>1</sup> обратившись к Кун-цзы, сказал:

- Цю, что так раскудаhtался,  
никак хочешь явить свое красноречие?

Кун-цзы ответил:

<sup>1</sup> Вэйшэн Му — некий отшельник из царства Лу.

– Не смею красноречием блистать,  
мне болью отдается грубость.

#### XIV, 33

Учитель сказал:

– Превосходный конь не за силу славится,  
а за свой нрав.

#### XIV, 34

Некто спросил:

– Каково, если «добром отвечать на зло»?<sup>1</sup>

Учитель ответил:

– Зачем отвечать добром?  
На зло отвечай справедливостью,  
а на добро отвечай добром.

#### XIV, 35

Учитель сказал:

– Нет таких, которые бы знали меня!

Цзы Гун спросил:

– Что значит, нет таких, которые бы знали Учителя?

Учитель ответил:

– Не ропщу на Небо, не презираю людей,  
начинаю от низшего, достигаю высшего.  
Тот, кто знает меня, так это Небо!

#### XIV, 36

Гунбо Ляо<sup>2</sup> оклеветал Цзы Лу перед Цзисунем.

Цзыфу Цзинбо<sup>3</sup> сообщил об этом Учителю:

– Сей почтенный муж, Цзисунь, был основательно введён в  
заблуждение Гунбо Ляо, а у меня ещё и теперь достанет сил,

<sup>1</sup> Ср. с [Дао дэ цзин. §63].

<sup>2</sup> Гунбо Ляо (прозвище Цзы Чжоу) – ученик Конфуция.

<sup>3</sup> Цзыфу Цзинбо (Цзыфу Хэ) – ученик Конфуция.

чтобы выставить труп Гунбо Ляо на базарной площади.

Учитель сказал:

- Осуществится ли *дао* – на то судьба;
- Не осуществится *дао* – на то тоже судьба.
- А Гунбо Ляо, он что, судьба?!

#### XIV, 37

Учитель сказал:

- Достойный удаляется от мира,  
за ним – бегущий из страны,  
потом – кто не привечен во дворце,  
и, наконец, – кто не уважен словом государя<sup>1</sup>.

И добавил:

- Так поступили семеро<sup>2</sup>.

#### XIV, 38

Цзы Лу заночевал у Каменных Ворот.

Утром привратник спросил у него:

- Кто ты, откуда?

Цзы Лу ответил:

- Иду от Конфуция.

Привратник сказал:

- А, это не тот ли, кто знает, что невозможно умиротворить  
Поднебесную, и всё же не отступает от этого?

#### XIV, 39

Однажды, находясь в Вэй, Учитель бил в каменный гонг.

Некто с корзинкой за плечами, проходя мимо ворот дома Конфуция, сказал:

<sup>1</sup> Даётся иерархия субъектов, бегущих от несправедности правителей. Первым назван конфуцианский достойный человек (賢 *сянь*), который удаляется вообще от мира людей, когда в нём воцаряется хаос. Как повествует «Лунь юй», Конфуций и сам неоднократно уходил из родного и соседних царств, когда сталкивался с несправедливостью, нарушением законов и этикета правителями и сановниками.

<sup>2</sup> Кто эти семь человек – неизвестно. Комментаторы предполагают, что ими были семь идеальных правителей древности.

– В ударах слышится призыв души к вниманью!

Затем послушал немного и сказал:

– Вот дикое упрямство! Уж если не идут тебя узнать, то прекрати и всё.

*«Коль глубоко – я в платье перейду,*

*Коль мелко – подниму полу»<sup>1</sup>.*

Учитель сказал:

– И впрямь храбрец! Ничто ему не трудно!

#### XIV, 40

Цзы Чжан спросил:

– В [каноне] «Шу» сказано, что Гао-цзун<sup>2</sup>, соблюдая траур три года, не говорил ни слова.

Что это значит?

Учитель ответил:

– Да разве только Гао-цзун, в древности все люди поступали так.

Когда умирал государь, чиновники в течение трёх лет руководствовались распоряжениями первого министра.

#### XIV, 41

Учитель сказал:

– Когда Верховный любит ритуал, народ легко идёт на подчиненье.

#### XIV, 42

Цзы Лу спросил о том, как стать благородным мужем.

Учитель ответил:

– Совершенствуй себя, чтобы смог вызвать почтение.

Цзы Лу спросил:

– Коль будет так, то этого и хватит?

Учитель добавил:

– Совершенствуй себя, чтобы смог умиротворить других.

<sup>1</sup> Ши цзин. I, III, 9. Смысл данного двустипия – действуй по обстоятельствам.

<sup>2</sup> Гао-цзун (У-дин) – один из правителей династии Инь.



Цзы Лу спросил:

– Коль будет так, то этого и хватит?

Учитель добавил:

– Совершенствуй себя, чтобы смог умиротворить  
все человеческие роды.

Разве не об этом болели душой Яо и Шунь!

#### **XIV, 43**

Юань Жан<sup>1</sup> ждал сидя, поджав под себя ноги (как варвар).

Учитель сказал:

– В юности не был послушен старшим и не любил младших.

О взрослом даже нечего сказать,  
а старым стал – и всё не умирает.

Да это прямо-таки злодей!

И ударил его палкой по ноге.

#### **XIV, 44**

Когда отрок из селения Цюэ доставил послание,

некто спросил:

– Оказать милость?

Учитель ответил:

– Судя по тому, как он подсаживается к знатым персонам,  
судя по тому, как он ступает рядом с преждерждёнными,  
он не нуждается в милости, а хочет поскорее стать совершенным.

### **Глава XV. «Вэйский Лин-гун...»**

#### **XV, 1**

Вэйский Лин-гун спросил у Конфуция о расстановке войск.

Конфуций ответил:

– Как ставить жертвенные чаши и сосуды – тому обучен,

<sup>1</sup> Юань Жан – старый знакомый Конфуция, который, чтобы поддеть Конфуция, мог нарушить ритуальное действие неожиданной выходкой; во многом придерживался отличных от Конфуция взглядов.

а как выстраивать армейские порядки — того не изучал.  
На следующий день он покинул царство Вэй.

**XV, 2**

Когда были в Чэнь, иссякли запасы зерна,  
спутники Учителя обессилили и не могли подняться.  
Цзы Лу возроптал, пришёл к Учителю и сказал:  
— Значит, и благородный муж бывает в стеснённом положении?  
Учитель ответил:  
— Благородный муж стойко переносит лишения,  
а маленький человек, попав в стеснённое положение,  
становится необузданным.

**XV, 3**

Учитель сказал:  
— Цы, ты считаешь, что я из тех,  
кто многое изучает и накрепко всё запоминает?  
И услышал в ответ:  
— Конечно. А разве не так?  
Учитель ответил:  
— Нет. Я одно-единим пронизываю всё.

**XV, 4**

Учитель сказал:  
— Ю (Цзы Лу), редко встречаются те, кто постиг дэ.

**XV, 5**

Учитель сказал:  
— Кто надея правил — это Шунь!  
А как он это делал?  
Сидел в почтительной позе, оборотившись лицом к югу.

**XV, 6**

Цзы Чжан спросил о том, как можно повсюду пройти.  
Учитель сказал:

– Если слова вызывают глубокое доверие,  
а поведение — искреннее почтение,  
то хотя и попадёшь к южным или северным варварам — пройдёшь.  
Если же слова не будут вызывать глубокого доверия,  
а поведение искреннего почтения,  
то хотя и пойдёшь по родной округе — разве пройдёшь?  
Когда остановился,  
представь, что всё это явилось пред тобой,  
а когда едешь в колеснице,  
представь, что всё это прильнуло к перекладине на дышле.  
Проникнись этим — и пройдёшь.  
Цзы Чжан записал это на своём поясе.

## XV, 7

Учитель сказал:

– Прямым был Ши Юй!<sup>1</sup>  
Когда в государстве было *дао*,  
был прямым как стрела.  
Когда в государстве не было *дао*,  
тоже был прямым как стрела.  
Благородным мужем был Цю Боюй!  
Когда в государстве было *дао*,  
то отдавал свои таланты делу службы.  
Когда в государстве не было *дао*,  
то мог сворачивать и прятать их.

<sup>1</sup> Ши Юй (Ши Цю, прозвище Цзы Юй) — сановник из царства Вэй. Комментарий Л.С. Переломова к этому месту: «Ши Юй — аристократ из царства Вэй, известный тем, что сумел усовестить правителя и после своей смерти. Желая сместить с поста лукавого царедворца Минцзы Ся и поставить на его место честного Цюй Боюя, он завещал своему сыну выставить после смерти гроб с его телом, дабы привлечь внимание, у дверей, а не на западной стороне крыльца, как положено было по традиции. Удивлённый таким нарушением ритуала, царь обратился к его сыну, и тот объяснил смысл такого необычного поступка. В итоге усопённый вэйский царь возвысил честного Цюй Боюя» [Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй». М., 1998. С.412].

**XV, 8**

Учитель сказал:

— Если не заговоришь с тем, с кем можно говорить —  
потеряешь человека.

Если заговоришь с тем, с кем нельзя говорить —  
попусту потратишь слова.

Мудрый не теряет человека и не тратит попусту слова.

**XV, 9**

Учитель сказал:

— Муж высоких стремлений и человеколюбивый не пойдут на то,  
чтобы ради сохранения своей жизни нанести вред человеколюбию.  
Они скорее пожертвуют собой,  
чтобы только сохранить человеколюбие.

**XV, 10**

Цзы Гун спросил, как стать человеколюбивым.

Учитель ответил:

— Ремесленник, желая искусно выполнить свою работу,  
обязательно сначала заточит свой инструмент.

Находясь в том или ином царстве, служи его достойным сановникам,  
дружи с его человеколюбивыми мужами.

**XV, 11**

Янь Юань спросил об управлении страной.

Учитель ответил:

— Используй календарь [династии] Ся,

Езди в повозках [династии] Инь,

Носи шапку [династии] Чжоу.

Что касается музыки, то слушай «Шао» и «У».

Отбрось напевы царства Чжэн,

держи подальше от себя льстецов.

Напевы Чжэн непристойны, а льстецы опасны.

**XV, 12**

Учитель сказал:

- Кто не задумывается о далёком,  
того непременно вблизи ждёт печаль.

**XV, 13**

Учитель сказал:

- Всему конец!  
Я уже не встречаю тех, кто любил бы *дэ* так,  
как любят свою внешность.

**XV, 14**

Учитель сказал:

- Цзан Вэньчжун<sup>1</sup> – вот тот, кто обманом занял пост!  
Он знал о достоинствах Люся Хуэя<sup>2</sup>, но не дал ему возвыситься.

**XV, 15**

Учитель сказал:

- Если будешь требователен к себе и снисходителен к другим,  
то устранишь ропот.

**XV, 16**

Учитель сказал:

- Пока не вопрошают: «Как с этим быть? Как с этим быть?» –  
и я подхода не ищу, как с этим быть!

**XV, 17**

Учитель сказал:

- Кто просиживает целые дни в компании,  
и даже словом не обмолвится о долге,  
а лишь болтает о праздном – таких трудно обучить!

<sup>1</sup> Цзан Вэньчжун (Цзансунь Чэнь) – сановник из царства Лу, служил одному за другим четырём дворам по судебному ведомству.

<sup>2</sup> Люся Хуэй (Хуэй, Чжань Хо, прозвища Цинь и Цзи) – сановник из царства Лу.

**XV, 18**

Учитель сказал:

- Благородный муж сутью всех дел считает долг, осуществляет его посредством ритуала, пускает в обиход через потомков, совершенствует посредством доверия. Таков благородный муж!

**XV, 19**

Учитель сказал:

- Благородный муж болеет о своей неспособности, но не болеет о том, что неизвестен людям.

**XV, 20**

Учитель сказал:

- Благородный муж скорбит о том, что он покинет этот мир, а имя его не будет прославлено.

**XV, 21**

Учитель сказал:

- Благородный муж требователен к себе, маленький человек требователен к другим.

**XV, 22**

Учитель сказал:

- Благородный муж строг, но не стропитив, общителен, но не пристрастен.

**XV, 23**

Учитель сказал:

- Благородный муж не превозносит человека за речи, но и не отвергает речей из-за характера человека.

**XV, 24**

Цзы Гун спросил:

- Есть ли такое слово, которому можно было бы следовать на протяжении всей жизни?

Учитель ответил:

- Это порядочность!  
Чего не желаешь себе,  
того не делай и другим.

**XV, 25**

Учитель сказал:

- Кого из людей я ругал, кого хвалил?  
Если и хвалил, то лишь тех, кто был испытан жизнью.  
Это те люди, благодаря которым Три династии<sup>1</sup>  
шли по прямому пути.

**XV, 26**

Учитель сказал:

- Я ещё могу восполнить то, что хронисты упустили в текстах.  
Владеющий конём и не умеющий его объездить  
давал его объездить другому человеку.  
Сегодня это позабыли!

**XV, 27**

Учитель сказал:

- Лживое красноречие вредит добродетели,  
нетерпение в малом вредит великим замыслам.

**XV, 28**

Учитель сказал:

- Когда все кого-то ненавидят, непременно проверь это.  
Когда все кого-то любят, непременно проверь это.

<sup>1</sup> Три династии – династии Ся, Шан-Инь, Чжоу.

**XV, 29**

Учитель сказал:

- Человек может расширить *дао*,  
*дао* же не может расширить человека.

**XV, 30**

Учитель сказал:

- Совершить ошибку и не исправить,  
это и значит совершить ошибку.

**XV, 31**

Учитель сказал:

- Я пробовал весь день не есть, всю ночь не спать  
и посвящать всё время размышлению.  
Однако проку нет, полезнее учиться.

**XV, 32**

Учитель сказал:

- Благородный муж думает о *дао* и не думает о еде.  
Как это часто бывает, кто сеет хлеб — остается голодным,  
кто сеет знания — получает на хлеб.  
Поэтому благородный муж печалится о *дао*  
и не думает о нужде.

**XV, 33**

Если выработаем принципы,  
но не сможем основать их на человеколюбии,  
то хотя и будем располагать ими,  
неприменно утратим.  
Если выработаем принципы,  
сможем основать их на человеколюбии,  
но без должной строгости поставим на службу,  
народ не будет почитать.  
Если выработаем принципы,  
сможем основать их на человеколюбии,



со всей строгостью поставим их на службу,  
но введём в действие без ритуала,  
добра не жди.

**XV, 34**

Учитель сказал:

- Благородный муж может не разбираться в мелочах,  
но может взять на себя большое дело.  
Маленький человек не может взять на себя большое дело,  
но может разбираться в мелочах.

**XV, 35**

Учитель сказал:

- Человеколюбие важнее, чем вода и огонь.  
Я видел тех, кто вступал в огонь и в воду и погибал.  
Но я не видел, чтобы кто-то вступил в человеколюбие и сгинул.

**XV, 36**

Учитель сказал:

- В человеколюбии не уступай даже учителю.

**XV, 37**

Учитель сказал:

- Благородный муж прям, но не упрям.

**XV, 38**

Учитель сказал:

- Служа государю, на первое место ставь дело,  
а на второе – тело.

**XV, 39**

Учитель сказал:

- Для обучающихся различий нет!

**XV, 40**

Учитель сказал:

- Если *дао*-пути различны,  
не составляй совместных планов.

**XV, 41**

Учитель сказал:

- Слова должны быть проникновенны.

**XV, 42**

Прибыл слепой наставник музыкантов Мянью.

Когда он подошёл к ступеням, Учитель сказал:

- Это ступени.

Когда подошли к циновке, Учитель сказал:

- Это циновка.

Когда уселись, Учитель всех ему представил:

- Это такой-то... Это такой-то...

Когда наставник Мянью ушёл, Цзы Чжан спросил:

- Так ли и следует говорить со слепым наставником?

Учитель ответил:

- Именно так.

Это и есть обычное правило помощи слепому наставнику.

## Глава XVI. «Цзиши...»

**XVI, 1**

Цзиши решил идти походом на владение Чжуаньюй.

Жань Ю и Цзи Лу пришли к Конфуцию и сказали:

- Цзиши задумал напасть на владение Чжуаньюй.

Конфуций ответил:

– Цю (Жань Ю)! А не твоя ли в том вина? Ведь преждерождённые *ваны* ещё в старину сделали Чжуаньюй хозяином горы Дунмэн. К тому же владение Чжуаньюй находится в пределах нашего княжества Лу, это подданный наших алтарей. Зачем же нападать на него?

Жань Ю сказал:

– Наш господин желает этого, а вот мы, двое его подданных, не желаем.

Кун-цзы сказал:

– Цю, Чжоу Жэнь<sup>1</sup> рёк так:

«В ком есть ещё сила, встаньте в ряды.

А тот, кто не может, останься на месте!»

Если в опасности не поддерживают, а при падении не подхватывают, то тогда к чему такие помощники?

К тому же, ты говоришь неверно! Когда тигры и носороги вырываются из клеток, а черепахи панцири и яшма разбиваются в ларцах, то кто в том виноват?

Жань Ю сказал:

– Нынешнее владение Чжуаньюй укрепляется и близко к Би.

Если сейчас не захватить, то позже для потомков [князя] оно непременно станет предметом беспокойства.

Кун-цзы сказал:

– Цю (Жань Ю), благородному мужу отвратительны те, кто вместо слов «хочу этого» говорит «вынужден сделать это».

Я слышал, что есть государства и семьи, где не страдают от сирости, а страдают от неравного распределения; не страдают от бедности, а страдают от неумиротворённости. Ведь если будет равное распределение, то не будет бедных; если будет согласие, то не будет сирых; если будет умиротворённость, то не будет переворотов. Пусть стало бы так, тогда если жители далёких окраин не покоряются, то совершенствуют культуру и *дэ*, чтобы привлечь их, а когда привлекут, то умиротворяют их.

Вот ныне вы, Ю и Цю (Жань Ю),

помогаете своему господину, а жители далёких окраин не покоряются и он не может привлечь их. В стране разброд и шатания, и он не может уберечь её, да к тому же ещё замышляет поднять щиты и копья внутри страны. Боюсь, что угроза Цзисуню (Цзиши) кроется не в Чжуаньюй, а в стенах его дома.

<sup>1</sup> Чжоу Жэнь – древний историограф.

**XVI, 2**

Кун-цзы сказал:

- Если *дао* есть в Поднебесной, то ритуал, музыка, войны и кара мятежников исходят от Сына Неба. Если *дао* нет в Поднебесной, то ритуал, музыка, войны и кара мятежников исходят от князей. Когда всё это исходит от князей, то редко бывает, чтобы за десять поколений не утратили власти. Когда всё это исходит от сановников, то редко бывает, чтобы за пять поколений не утратили власти. Когда судьба царства находится в руках вассалов вассала, то редко бывает, чтобы за три поколения не утратили власти. Если *дао* есть в Поднебесной, то управление не находится в руках сановников. Если *дао* есть в Поднебесной, то простолюдины не прекословят.

**XVI, 3**

Кун-цзы сказал:

- Уже пять поколений, как княжеский дом утратил власть, и уже четыре поколения, как бразды правления находятся у сановников. Вот причина того, что потомки Трёх Хуаней так измельчали.

**XVI, 4**

Кун-цзы сказал:

- Полезных — три вида дружбы. Вредных — три вида дружбы. Дружба с прямым, дружба с верным, дружба с эрудированным — полезна. Дружба с льстивым, дружба с лицемером, дружба с краснобаем — вредна.

**XVI, 5**

Кун-цзы сказал:

- Полезных — три вида радости. Вредных — три вида радости.

Радость от ритуальной музыки,  
радость от доброго слова о других,  
радость от дружбы с достойными — полезна.  
Радость от развлечений,  
радость от распушенности,  
радость от роскоши — вредна.

### XVI, 6

Кун-цзы сказал:

- Находясь в кругу благородных мужей,  
обрати внимание на три ошибки:  
говорить, когда предмета разговора ещё не коснулись, —  
значит поторопиться;  
не говорить, когда разговор о предмете уже заведён, —  
значит скрытничать;  
говорить, не следя за выражением лица собеседника, —  
значит быть слепым.

### XVI, 7

Кун-цзы сказал:

- Благородный муж остерегается трёх вещей:  
Во времена молодости, когда кровь и дыхание горячи,  
остерегается того, что кроется в телесных наслаждениях.  
Достигнув зрелости, когда кровь и дыхание энергией полны,  
остерегается того, что кроется в соперничестве.  
Достигнув старости, когда кровь и дыхание ослабли,  
остерегается того, что кроется в жажде обретений.

### XVI, 8

Кун-цзы сказал:

- Есть три вещи, которых страшится благородный муж:  
страшится веления Неба,  
страшится великого человека,  
страшится слова совершенномудрого человека.

Низкий человек —  
не ведает веления Неба и не страшится,  
свысока смотрит на великого человека,  
насмехается над словом совершенномудрого человека.

**XVI, 9**

Кун-цзы сказал:

- Кто обладает знанием от рождения,  
тот выше всех.  
Кто обретает знание в учении,  
тот ниже.  
Кого трудности учиться заставляют,  
тот ещё ниже.  
А кто и при встрече с трудностями не учится,  
люди такого считают ниже всех.

**XVI, 10**

Кун-цзы сказал:

- У благородного мужа девять дум:  
взирая, думает о зоркости;  
слушая, думает о чуткости;  
следя за выражением лица, думает о приветливости;  
заботясь о внешности, думает об уважении;  
говоря, думает об искренности;  
служа, думает о почитании;  
сомневаясь, думает о совете;  
гневаясь, думает о последствиях;  
намереваясь приобрести, думает о долге.

**XVI, 11**

Кун-цзы сказал:

- «Столкнувшись с хорошим, устремляюсь к нему,  
боясь, что оно исчезнет.  
Столкнувшись с дурным, бегу от него,  
словно ошпаренный» —

я видел таких людей, я слышал такие слова.

«Живу как отшельник,  
чтобы испытать свою волю.  
Следую долгу,  
чтобы осуществить своё *дао*» —  
я слышал такие слова,  
но ещё не видел таких людей.

### XVI, 12

Циский Цзин-гун владел тысячью четвёрок лошадей, а в день его смерти народ не нашёл ни одной его добродетели, чтобы восславить его.

Бо И и Шу Ци умерли от голода у подножья горы Шоуян, а народ до сих пор прославляет их.

Не об этом ли следовало сказать?

### XVI, 13

Чэнь Ган спросил у Бо Юя (сына Кун-цзы):

— Вы слышали что-нибудь особенное от отца?

Тот отвечал:

— Нет. Только как-то раз он стоял один, а я спешил через двор, тогда он меня спросил:

— Изучаешь ли «Ши»?

Я ответил:

— Ещё нет.

На это он заметил:

— Кто не учит «Ши», тот не сможет ничего сказать.

Я удалился и занялся изучением «Ши».

Как-то в один из дней он опять стоял один, а я спешил через двор.

Отец вновь спросил:

— Изучаешь ли ритуалы?

Я ответил:

— Ещё нет.

На это он сказал:

— Кто не изучает ритуалы, тот не сможет утвердиться.

Я удалился и занялся изучением ритуалов.

Таким образом, я слышал только об этих двух вещах.  
Чэнь Ган, уходя, с удовлетворением отметил:  
— Я спросил об одном, а услышал о трёх вещах:  
услышал о значении «Ши»,  
услышал о значении ритуалов  
и ещё услышал о том, как благородный муж учит быть  
дальновидным своего сына.

#### XVI, 14

Свою жену государь называет «супругой».  
Супруга перед мужем зовёт себя «малышкой».  
Жители страны называют её «супругой государя»,  
а, говоря о ней в других царствах,  
называют её «наш маленький государь».  
Жители же других стран  
тоже называют её «супругой государя».

### Глава XVII. «Ян Хо...»

#### XVII, 1

Ян Хо<sup>1</sup> хотел видеть Конфуция, но Конфуций не появлялся.  
Тогда Ян Хо послал Конфуцию в подарок поросёнка.  
Выждав, когда Ян Хо не было дома, Конфуций отправился к  
нему с визитом.  
Неожиданно они встретились на дороге.  
Окликнув Конфуция, Ян Хо сказал:  
— Подойди! Я буду говорить с тобой.  
Затем продолжил:  
— Можно ли назвать того человеколюбивым, кто скрывает свой  
дар и молча взирает на хаос в стране? Отвечаю: нельзя!  
А можно ли назвать умным того, кто хочет пойти на службу, но  
раз за разом упускает время? Отвечаю: нельзя!

<sup>1</sup> Ян Хо (прозывался также Ян Ху) — старший прислужник в роду Цзисунь; после безуспешной попытки сбросить Трёх Хуаней бежал в царство Цзинь; внешне был похож на Конфуция.



Дни и месяцы проносятся, и годы наши уходят!

Конфуций сказал:

– Будь по-вашему, пойду служить!

### XVII, 2

Учитель сказал:

– Природа нас сближает, привычки – отдаляют.

### XVII, 3

Учитель сказал:

– Лишь высшая мудрость да низшая глупость не меняются.

### XVII, 4

Учитель прибыл в Учэн, до слуха его донеслись звуки музыки и пения.

Он усмехнулся и сказал:

– Зачем же резать курицу таким же ножом,  
каким режут быков?

Цзы Ю заметил:

– А раньше я слышал, как Учитель говорил:

«Если благородный муж изучает *дао*,  
то проникается любовью к людям.  
Если маленький человек изучает *дао*,  
то им легко управлять».

Учитель воскликнул:

– Дети мои! Янь (Цзы Ю) правду молвит.  
Прежние слова мои примите за шутку.

### XVII, 5

Гуншань Фужао<sup>1</sup> поднял мятеж, обосновавшись в Би.

Оттуда позвал Учителя. Учитель хотел пойти.

Цзы Лу неодобрительно сказал:

– Не надо идти, это уж чересчур.

<sup>1</sup> Гуншань Фужао (Гуншань Буню) – управляющий в аристократическом роде Цзи в царстве Лу, боролся с Ян Хо за власть, поднял мятеж против Цзи.

Что за надобность идти к Гуншаню?

Учитель ответил:

- Он зовёт меня, и разве напрасно?  
Если использует меня на службе,  
то и я смогу создать подобие Восточного Чжоу!

### XVII, 6

Цзы Чжан спросил Конфуция о человеколюбии.

Конфуций ответил:

- Тот, кто сможет осуществить пять принципов в  
Поднебесной, считается человеколюбивым.

Цзы Чжан сказал:

- Прошу сказать о них.

Конфуций ответил:

- Уважение, великодушие, доверие, сметливость, милость.  
Если уважаем, то тебя не будут презирать.  
Если великодушен, то овладеешь сердцами людей.  
Если вызываешь доверие, то люди будут служить тебе.  
Если сметлив, то добьёшься успеха.  
Если милостив, то сможешь распоряжаться людьми.

### XVII, 7

Би Си<sup>1</sup> позвал, и Учитель хотел пойти.

Цзы Лу сказал:

- Некогда я слышал, как Вы, Учитель, говорили:  
«К тому, кто сам недоброе вершит,  
муж благородный не войдёт».  
Би Си поднял мятеж в Чжунмоу.  
Вы, Учитель, хотите идти туда. Зачем?

Учитель ответил:

- Действительно, было так говорено.  
Но не говорилось ли и так:  
«Настолько крепок — не источишь?»

<sup>1</sup> Би Си — управляющий уездом Чжунмоу в царстве Цзинь, подданный дома Фань Чжунсина, оказывал противодействие Чжао Цзяньцзы, напавшему на Фань Чжунсина.

И не говорилось ли так:

«Настолько бел — не зачернишь?»

Что я вам, тыква какая-нибудь,

которую можно только подвесить и не испробовать?

### XVII, 8

Учитель спросил:

— Ю (Цзы Лу), слышал ли ты шесть изречений о шести пороках?

Тот ответил:

— Нет!

Учитель сказал:

— Вот как? Я скажу тебе о них.

Любить человеколюбие и не любить учиться (не философствовать) — порок в том, что это ведёт к тупости.

Любить знание и не любить учиться — порок в том, что это ведёт к нерешительности.

Любить доверие и не любить учиться — порок в том, что это ведёт к пагубе.

Любить прямоту и не любить учиться — порок в том, что это ведёт к грубости.

Любить храбрость и не любить учиться — порок в том, что это ведёт к смутьянству.

Любить твёрдость и не любить учиться — порок в том, что это ведёт к безрассудству.

### XVII, 9

Учитель сказал:

— Дети мои! Почему никто из вас не изучает «Ши»?

«Ши» может вдохновить, может расширить кругозор, может научить общительности, может помочь выразить сожаление, научает, как вблизи служить родителям и как в отдалении служить государю. Из «Ши» узнаете много названий птиц, зверей, трав и деревьев.

**XVII, 10**

Учитель спросил Бо Юя:

– Изучил ли ты песни разделов «Чжоунань» и «Шаонань»?<sup>1</sup>

Человек, не изучивший «Чжоунань» и «Шаонань» подобен тому, кто стоит, уткнувшись носом в стену!

**XVII, 11**

Учитель сказал:

– То и дело слышу: вот, мол, ритуалы да ритуалы...

А разве речь идёт только о яшме и шёлке?

То и дело слышу: вот, мол, музыка да музыка...

А разве речь идёт только о колоколах и барабанах?

**XVII, 12**

Учитель сказал:

– Человек, строгий внешне, но мягкий внутри,  
не подобен ли он маленькому человеку,  
который как вор лезет в дыру или перебирается через стену?

**XVII, 13**

Учитель сказал:

– Ханжество – вот в чём погибель добродетели.

**XVII, 14**

Учитель сказал:

– Услышать о *дао* и болтать о нём где попало –  
вот в чём пренебрежение добродетелью.

**XVII, 15**

Учитель сказал:

– Разве можно вместе с низким человеком служить государю?  
Пока он не получил должности,  
весь занят тем, чтобы получить её.

<sup>1</sup> Первая и вторая главы раздела «Го фэн» в «Ши цзине».

Когда же получает должность,  
боится, как бы не потерять её.  
Когда же боится потерять её —  
идёт на всё.

**XVII, 16**

Учитель сказал:

- В древности у людей было три недостатка,  
которых ныне, видимо, уже и нет.  
В древности буйность выражалась в неводержанности,  
ныне буйность выражается в распущенности.  
В древности строгость выражалась в резкости,  
ныне строгость выражается в гневности.  
В древности глупость выражалась в прямоте,  
ныне глупость выражается в лживости.

**XVII, 17**

Учитель сказал:

- Ловкая речь и притворное выражение лица  
редко сочетаются с человеколюбием.

**XVII, 18**

Учитель сказал:

- Плохо, когда фиолетовый цвет затмевает ярко-красный.  
Плохо, когда напевы царства Чжэн заглушают изящную музыку.  
Плохо, когда краснобаи губят государство.

**XVII, 19**

Учитель сказал:

- Моё желание — больше не говорить.
- Цзы Гун спросил:
- Если Вы, Учитель, не будете больше говорить,  
то что мы, ученики, будем передавать?

Учитель ответил:

- А разве Небо говорит?

Четыре времени года чередуются, вещи рождаются,  
а разве Небо говорит?

**XVII, 20**

Жу Бэй<sup>1</sup> хотел увидаться с Конфуцием.  
Конфуций, сказавшись больным, отказал.  
Но как только Жу Бэй вышел за дверь,  
Конфуций взял лютню и запел специально так,  
чтобы тот услышал его.

**XVII, 21**

Цзай Во произнёс:

- Трёхлетний траур весьма продолжителен.  
Если благородный муж в течение трёх лет не будет  
соблюдать ритуал, то ритуал непременно расстроится.  
Если он в течение трёх лет не будет заниматься музыкой, то  
музыка непременно замрёт.  
Однако период траура можно бы и сократить до года,  
когда старые запасы зерна уже заканчиваются, новые  
запасы поступают, и меняется огонь, получаемый от трения по дереву<sup>2</sup>.

Учитель сказал:

- А успокоился бы ты, если бы стал питаться рисом и одеваться  
в парчовую одежду до истечения трёхлетнего траура?

Цзай Во ответил:

- Да, успокоился бы.

<sup>1</sup> Жу Бэй – уроженец царства Лу. Как передаёт «Ли цзи», Ай-гун, правитель царства Лу, послал Жу Бэя к Конфуцию для изучения ритуалов погребения воинов.

<sup>2</sup> Л.С. Переломов со ссылкой на Ян Боцзюня даёт следующее пояснение к этому месту: «Во времена Конфуция китайцы для разжигания огня трением использовали древесину четырёх видов в зависимости от сезона: весной – вяз или иву; летом – финик, абрикос или тут; осенью – бальзамник; зимой – акацию или сандал. Говоря о годичном трауре, Цзай Во ссылается на то, что за год происходит чередование всех видов деревьев и одновременно проходит «продовольственный цикл» – можно съесть старый хлеб и вкусить от нового урожая. Учитель не случайно в своём вопросе к Цзай Во ставит рис в один ряд с парчой, поскольку для большинства древних китайцев рис не являлся повседневной пищей (они, как правило, питались просом). Тем самым Конфуций противопоставляет соблюдающего траур тому, кто наслаждается благами жизни» [Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй». М., 1998. С. 431].

Учитель сказал:

– Если тебя это успокоит, то так и поступай!

А вот благородный муж во время всего периода траура  
вкушая пряности, не чувствует сладости,  
слушая музыку, не испытывает радости,  
живя дома, не находит покоя,  
поэтому он так и не поступает.

Коль скоро тебя это успокоит, то так и поступиай!

Когда Цзай Во вышел, Учитель произнёс:

– Юй (Цзай Во) не обладает человеколюбием! Дитя только спустя три года  
после рождения сходит с рук отца и матери. Поэтому трёхлетний траур по  
родителям – это повсеместный траур в Поднебесной. Разве Юй не был  
любим три года отцом и матерью?

## XVII, 22

Учитель сказал:

– Трудно весь день только жевать  
и ничем не занимать своего ума!  
Разве нет такой игры, как шашки?!  
Играя в них, выглядишь мудрым.

## XVII, 23

Цзы Лу спросил:

– Ценит ли благородный муж храбрость превыше всего?

Учитель ответил:

– Благородный муж превыше всего ставит долг.  
Если благородный муж, обладая храбростью,  
не обладает долгом, он превращается в мятежника.  
Если маленький человек, обладая храбростью,  
не обладает долгом, он становится разбойником.

## XVII, 24

Цзы Гун спросил:

– Что же, и благородный муж кого-то ненавидит?

Учитель ответил:

– Да, есть такие, кого он ненавидит.  
Он ненавидит тех, кто оговаривает других;  
ненавидит тех, кто, занимая низкое положение,  
клеветает на вышестоящих;  
ненавидит тех, кто смел, но бесцеремонен;  
ненавидит тех, кто безрассудно дерзок и всем становится поперёк.

Затем Кун-цзы спросил:

– Цы (Цзы Гун), а у тебя тоже есть такие, кого ты ненавидишь?

Тот ответил:

– Ненавижу тех, кто созерцание «предела конечного»  
считает за знание/мудрость.  
Ненавижу тех, кто неповиновение считает за храбрость.  
Ненавижу тех, кто обличение считает за прямоту.

## XVII, 25

Учитель сказал:

– Только женщину и ничтожного трудно воспитать:  
когда их приближаешь — выходят из послушания,  
когда их отдаляешь — злобятся.

## XVII, 26

Учитель сказал:

– Ничего тому не светит, кто в сорокалетнем возрасте  
вызывает ненависть к себе.

## Глава XVIII. «Вэй-цзы...»

### XVIII, 1

Вэй-цзы<sup>1</sup> покинул его,

<sup>1</sup> Вэй-цзы (Ци) — правитель удела Вэнь, старший брат Чжоу-вана, последнего правителя династии Инь. Родился, когда его мать была наложницей, а Чжоу родился позже, когда мать уже была замужем. Поэтому Чжоу унаследовал престол, а Вэй-цзы — нет. Страдая от произвола и деспотизма Чжоу, Вэй-цзы покинул царство.



Цзи-цзы<sup>1</sup> стал его рабом,  
Бигань<sup>2</sup> умерщвлён за увещевания.  
Конфуций произнёс:  
– В Инь было трое человеколюбивых.

### XVIII, 2

Когда Люся Хуэй исполнял должность судебного инспектора,  
его трижды увольняли.  
Некто спросил:  
– А Вы не можете уйти куда-нибудь навсегда?  
Тот ответил:  
– Если прямым *дао* служить людям, то куда пойти,  
чтобы не быть трижды уволенным?  
Если кривым *дао* служить людям,  
то нужно ли покидать тогда своё Отечество?

### XVIII, 3

Циский Цзин-гун, ожидая Конфуция, сказал:  
– Принять его как Цзиши я не могу.  
Приму его по рангу между Цзи и Мэн.  
А затем добавил:  
– Я уже стар и не смогу воспользоваться его услугами.  
Конфуций удалился из царства Ци.

### XVIII, 4

Цисцы прислали певичек правителю царства Лу.  
Вельможа Цзи Хуаньцзы принял их.  
Три дня тронный зал был пуст.  
Конфуций покинул царство Лу.

<sup>1</sup> Цзи-цзы – дядя Чжоу-вана по отцовской линии. По одной из версий был казнён Чжоу-ваном.

<sup>2</sup> Бигань – дядя Чжоу-вана по отцовской линии. Энергично увещевал Чжоу-вана и тот приказал вырвать у него сердце.

**XVIII, 5**

Безумец Цзе Юй из Чу, проходя мимо Конфуция, пропел:

– О, Феникс! О, Феникс!

Неужто добродетель безвозвратно пала?

За прошлое не следует корить,

Грядущее спасти ещё возможно.

Конец! Конец всех ждёт!

Кто ныне правит – к пропасти ведёт!

Конфуций сошёл с повозки, желая поговорить с ним.

Но тот поспешно скрылся, и с ним не удалось поговорить.

**XVIII, 6**

Чжан Цзюй и Цзе Ни пахали вдвоём.

Конфуций, проезжая мимо, послал Цзы Лу узнать о переправе.

Чжан Цзюй в ответ задал вопрос:

– А кто тот муж, который правит экипажем?

Цзы Лу ответил:

– Он – Кун Цю!

Чжан Цзюй:

– Не луский ли Кун Цю?

Цзы Лу:

– Да, это он.

Чжан Цзюй:

– Он знает переправы!

Тогда Цзы Лу обратился к Цзе Ни.

Цзе Ни в ответ спросил:

– А ты-то кто?

Цзы Лу:

– А я Чжун Ю.

Цзе Ни:

– Ты ученик Кун Цю из Лу?

Цзы Лу:

– Да, так и есть.

Цзе Ни:

– Потоп-хаос повсюду в Поднебесной,

кому по силам это изменить?

Чем следовать за тем учёным мужем,  
кто бегаёт по царствам от одних людей к другим,  
не лучше ль следовать за тем учёным мужем,  
кто удаляется от суетного мира?

Сказал и стал боронить, больше не отрываясь от работы.

Цзы Лу вернулся и сообщил обо всём Конфуцию.

Учитель с досадой произнёс:

– Нельзя быть в сообществе птиц и зверей. И если мне не с теми людьми, с кем общаюсь, идти по жизни, то с кем тогда?

Будь в Поднебесной *дао*, я вместе с вами  
был бы против перемен в стране.

## XVIII, 7

Сопровождая Конфуция, Цзы Лу (Ю) отстал и встретил на дороге старца, нёсшего через плечо на палке корзинку.

Цзы Лу спросил:

– Не видели ли Вы моего Учителя?

Старец молвил:

– Не утруждает рук и ног,  
не может различить пять знаков,  
так что же это за Учитель?

С этими словами он воткнул палку в землю и принялся собирать травы. Цзы Лу застыл в приветственном поклоне со сложенными перед грудью руками. Старец оставил у себя Цзы Лу ночевать, зарезал курицу, приготовил рис, накормил его и представил ему двух своих сыновей.

На следующий день Цзы Лу догнал Конфуция и рассказал ему обо всём.

Учитель сказал:

– Это отшельник.

И вновь послал Цзы Лу увидеться с ним.

Цзы Лу вернулся на прежнее место, но старца не застал.

Цзы Лу сказал:

– Не служить, значит отрицать долг. Невозможно стереть разряды старших

и младших; тогда разве можно допустить упразднение отношений долга

между государем и подданными? Желаящие холить свою чистоту нарушают великие принципы морали. Для благородного мужа служба – выполнение своего долга. А то, что *дао* не осуществляется, об этом нам давно известно.

### ХVIII, 8

Отшельниками были: Бо И, Шу Ци, Юй Чжун, И И, Чжу Чжан, Люся Хуэй, Шао Лянь<sup>1</sup>.

Учитель сказал:

– Не поступились своими помыслами  
и не опозорили себя: Бо И и Шу Ци!

О Люся Хуэе и Шао Ляне сказал:

– Они поступились своими помыслами и покрыли себя позором, хотя в словах у них звучала глубокая мораль, в действиях сквозила глубокая разумность. Этим-то они и отличались!

О Юй Чжуне и И И сказал:

– Они жили в уединении и пользовались свободой слова, хранили душевную чистоту, сосредоточивались на главной мысли.

Что касается меня, то отличаюсь от них сознанием того, что можно и чего нельзя.

### ХVIII, 9

Придворный музыкант Чжи отправился в Ци,  
музыкант при второй трапезе Гань отбыл в Чу,  
музыкант при третьей трапезе Ляо ушёл в Цай,  
музыкант при четвёртой трапезе Цюэ бежал в Цинь,  
барабанщик Фан Шу уплыл по водам Хэ (Реки),  
игравший на маленьких ритуальных барабанчиках У  
ушёл на берега Хань,  
помощник придворного музыканта Ян  
и игравший на каменном гонге Сян перебрались к морю<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Юй Чжун, И И, Чжу Чжан, Шао Лянь – об этих четверых имеющиеся данные не заслуживают доверия.

<sup>2</sup> Комментарий Л.С. Переломова: «Согласно существовавшему в древнем Китае дворцовому ритуалу, во время каждой трапезы должна была исполняться определённая музыка. Руководившие

**XVIII, 10**

Чжоу-гун, обращаясь к князю царства Лу, сказал:

- Благородный муж не отказывается от своей родни;  
не доводит сановников до ропота, пренебрегая ими;  
не бросает старых друзей без веских причин;  
не требует совершенства во всём от одного человека.

**XVIII, 11**

В Чжоу было восемь учёных мужей:

Бо Да, Бо Ко, Чжун Ту, Чжун Ху, Шу Е, Шу Ся, Цзи Суй, Цзи Гуа.

**Глава XIX. «Цзы Чжан...»**

**XIX, 1**

Цзы Чжан сказал:

- Если учёный муж  
при виде опасности готов пожертвовать собой,  
при виде выгоды думает о долге,  
при жертвоприношении думает о благоговении,  
при похоронах думает о скорби —  
то и этого уже достаточно, чтобы назвать его учёным мужем.

**XIX, 2**

Цзы Чжан сказал:

- О том, кто держит *дэ* не расширяя,  
кто верит в *дао* не искренне,  
можно ли сказать, что он есть?  
можно ли сказать, что его нет?

---

этим музыкальным церемониалом музыканты именовались соответственно очередному приёму пищи: «при завтраке», «при обеде», «при ужине». Три могущественные патронимии царства Лу распространили это «царское право» и на свои уделы, и музыканты в знак протеста бежали в другие царства. А поскольку распорядители ритуальной музыки ценились высоко, то им не грозила безработица» [Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй». М., 1998. С. 440].

**ХІХ, 3**

Ученики Цзы Ся спросили у Цзы Чжана,  
как строить отношения с людьми.

Цзы Чжан в ответ сам спросил:

— А что говорил об этом Цзы Ся?

Ученики ответили:

— Цзы Ся говорил так:

«Водите дружбу с теми, кто подходит,  
кто не подходит, отвергайте».

Цзы Чжан сказал:

— Это отличается от того, что известно мне:

благородный муж почитает достойных и великодушно относится к простым людям, он хвалит добрых и сочувствует немощным.

Обладай я великими достоинствами, к кому из людей я был бы не великодушен?

Не будь у меня великих достоинств, то люди отвергли бы меня, а если так, как я бы смог отвергнуть их?

**ХІХ, 4**

Цзы Ся сказал:

— Даже на малом *дао*-пути непременно есть то,  
что заслуживает внимания.

Однако, устремляясь вдаль,  
боюсь, завязнешь на малом *дао*-пути.

Поэтому благородный муж на него не ступает.

**ХІХ, 5**

Цзы Ся сказал:

— Того, кто изо дня в день узнаёт то, чего ранее не знал,  
и из месяца в месяц не забывает то, что смог постичь —  
можно назвать философом!

**ХІХ, 6**

Цзы Ся сказал:

— Широкие познания и непреклонная воля,

пытливость ума и тщательное обдумывание –  
во всём этом содержится человеколюбие.

**XIX, 7**

Цзы Ся сказал:

- Ремесленник жизнь свою проводит в мастерской,  
чтобы в совершенстве овладеть своим делом.  
А благородный муж учится, чтобы постичь своё *дао*.

**XIX, 8**

Цзы Ся сказал:

- Совершив ошибку,  
маленький человек непременно маскирует её.

**XIX, 9**

Цзы Ся сказал:

- Благородный муж пребывает в трёх ипостасях:  
взираешь на него издалека – суров,  
соприкасаешься с ним – он мягок,  
а слушаешь его слова – он строг.

**XIX, 10**

Цзы Ся сказал:

- Благородный муж обретает доверие  
и лишь потом утруждает народ,  
а если пойдёт на это без доверия,  
то прославёт мучителем.  
Благородный муж обретает доверие  
и лишь потом увещевает,  
а если пойдёт на это без доверия,  
то прославёт клеветником.

**XIX, 11**

Цзы Ся сказал:

- Если в великом *дэ* соблюдаются нормы,  
то в малом *дэ* отклонения туда-сюда возможны.

**XIX, 12**

Цзы Ю сказал:

– Ученики Цзы Ся способны мыть и подметать, вести беседу, встречать и провожать. Однако это лишь вершки.

А где же корешки, их нет, как с этим быть?

Цзы Ся, услышав это, сказал:

– Увы! Янь Ю (Цзы Ю) ошибается! Согласно *дао* благородного мужа, что передают прежде и чем пресыщают потом? Взгляни, например, на травы и деревья: даже они все чётко отличаются друг от друга. Тем более, разве можно допустить какую-либо неточность в *дао* благородного мужа? Чему стоять вначале и чему в конце – о том судить совершенномуудрому человеку!

**XIX, 13**

Цзы Ся сказал:

– Когда на службе случается досуг – учись.

Когда в учёбе случается досуг – служи.

**XIX, 14**

Цзы Ю сказал:

– Траур длится, пока не прекратится скорбь.

**XIX, 15**

Цзы Ю сказал:

– Мой друг Чжан способен сделать трудновыполнимое!

Однако ему недостаёт человеколюбия.

**XIX, 16**

Цзэн-цзы сказал:

– Как величествен Чжан! Однако, будучи с ним рядом, трудно стать человеколюбивым.

**XIX, 17**

Цзэн-цзы сказал:

– Я слышал это от Учителя: кому ещё не приходилось испытать всю



глубину своих чувств, непременно испытывает это на похоронах родителей.

### ХІХ, 18

Цзэн-цзы сказал:

- Я слышал это от Учителя: с проявлением сыновней почтительности Мэн Чжуанцзы<sup>1</sup> можно сравняться, а вот с тем, что он не заменил слуг своего умершего отца и оставил неизменными принципы его правления — с этим сравняться трудно.

### ХІХ, 19

Мэнши назначил Ян Фу судьёй.

Ян Фу обратился за советом к Цзэн-цзы.

Цзэн-цзы сказал:

- Верхи утратили своё *дао*, в народе давно разброд и шатания. Когда возьмёшься за дела, то сожалей и милосердствуй, а не ищи в этом удовольствия.

### ХІХ, 20

Цзы Гун сказал:

- Иньский тиран Чжоу был плох, а в представлении людей выглядит ещё хуже, чем был на самом деле. Потому и для благородного мужа сущее зло пребывать среди подонков, ибо вся грязь Поднебесной сливается туда.

### ХІХ, 21

Цзы Гун сказал:

- Когда благородный муж делает ошибку, это словно затмения Солнца и Луны: ошибка сделана — и все смотрят на него с осуждением, исправлена — и все взирают на него с уважением.

<sup>1</sup> Мэн Чжуанцзы — сын аристократа Мэн Сяньцзы из царства Лу.

**ХІХ, 22**

Гунсунь Чао<sup>1</sup> из Вэй спросил у Цзы Гуна:

– Конфуций у кого учился?

Цзы Гун ответил:

– *Дао* Вэнь-вана и У-вана разве не спустилось на землю, к людям?

Достойные узнали своё величие,  
недостойные узнали свою ничтожность.

Нет таких, в ком не было бы *дао* Вэнь-вана и У-вана.

Так у кого Учитель не учился?!

А потому к чему здесь постоянный наставник?

**ХІХ, 23**

Шусунь Ушу в разговоре с вельможами во дворце произнёс:

– Цзы Гун достойнее Чжунни!

Цзыфу Цзинбо пересказал это Цзы Гуну.

Цзы Гун сказал:

– Возьмём, например, дворцовые стены. Моя стена доходит до плеч и поверх её можно рассмотреть, что есть хорошего в залах. Стена же Учителя возвышается на несколько *жэней*<sup>2</sup>. Если не найдёшь потайную дверь, не войдёшь вовнутрь и не увидишь великолепия Храма Предков и дворцовых палат, а также богатств государственных чинов. Однако, немного тех, кому удалось отыскать эту дверь. Не потому ли таково и замечание того вельможи!

**ХІХ, 24**

Шусунь Ушу стал порочить Чжунни.

Цзы Гун сказал:

– Напрасный труд! Чжунни нельзя опорочить.

Достоинства других – что бугорки и холмики,  
через них можно перескочить.

Достоинства же Чжунни – это Солнце и Луна,  
через них не перепрыгнешь!

Пусть кто-то и захотел бы сам отречься от них,

<sup>1</sup> Гунсунь Чао – в источниках о нём приводится много противоречивых сведений.

<sup>2</sup> *Жэнь* – мера длины, равная ~ 2,5 м.

но какой вред от этого Солнцу и Луне?  
Он лишь покажет меру своей неразумности!

### ХІХ, 25

Чэнь Цзыцинь, обратившись к Цзы Гуну, сказал:  
— Вы выражаете ему почтение, разве может быть,  
чтобы Чжунни был достойнее Вас?

Цзы Гун ответил:

— По одному слову судят о мудрости благородного мужа,  
и по одному слову судят о его невежестве.  
Поэтому в речи нельзя не быть осторожным.  
Учитель недосыгаем, подобно Небу,  
на которое невозможно взобраться по лестнице.  
Если бы Учителю были вверены страна и правящие дома,  
то, как говорится:  
кого поставил бы — стояли,  
кого повёл бы — те пошли,  
кому покой бы дал — пришли,  
кого бы подтолкнул на встречу — поладили бы меж собой.  
При жизни славил б его, а после смерти все б скорбели.  
Так разве можно с ним сравниться?

## Глава XX. «Яо...»

### XX, 1

Яо сказал:

— О! Ты, Шунь! Преемство власти, ниспосланное Небом, пало на тебя.  
Искренне держись в том середины.  
Если же в пределы четырёх морей придут изнурение и нищета,  
то навсегда лишишься небесного благоволения.

Шунь тот же наказ передал Юю.

Тан сказал:

— Я, ничтожный Люй<sup>1</sup>, осмелюсь принести в жертву чёрного быка,  
осмелюсь объявить Великому Владыке:

<sup>1</sup> Люй (Чэн, Чэн Тан) — основатель (в XVIII в. до н. э.) династии Шан, низверг последнего государя предшествующей династии Ся тирана Цзе.

свершивших преступление не смею миловать,  
Владыки подданных не смею покрывать.

Пусть клятвой это отзовётся в сердце у Владыки:  
преступен буду я – другие невиновны,  
преступны все кругом – ответ на мне одном.

Дом Чжоу раздавал великие дары, и добрые люди были богаты.

У-ван правил по принципу:

«Хотя и есть вокруг родня,

она ничто в сравнении с человеколюбивыми людьми.

За ошибки, сделанные народом, ответчик я один».

Чжоуский дом установил единые меры веса и объёма, со всей тщательностью определил линейные меры, усовершенствовал систему увольнения чиновников, и принципы управления повсюду стали действенны. Он возродил павшие династии, связал прерванные генеалогии, возвратил к жизни исчезающие народности, и все люди в Поднебесной вверили ему свои сердца. Особое внимание он уделял обеспечению питанием живых и жертвоприношениям умершим.

Если правитель великодушен, то овладевает массами.

Если вызывает доверие, то народ служит ему.

Если проворен, то добивается успеха.

Если бескорыстен, то все ему рады.

## XX, 2

Цзы Чжан спросил у Конфуция:

– На основе чего можно было бы осуществить правление?

Учитель ответил:

– Держаться пяти добрых и пресекать четыре злых,  
на основе этого и можно осуществить правление.

Цзы Чжан спросил:

– Что называется пятью добрыми?

Учитель ответил:

– Благородный муж милостив, но не расточителен,  
обязывает трудиться, но не вызывает ропота,  
желает, но без алчности,  
величествен, но не кичлив,

грозен, но не свиреп.

Цзы Чжан спросил:

— Что значит «милостив, но не расточителен?»»

Учитель ответил:

— Приносить пользу народу в зависимости от того, что ему полезно, разве это не означает быть милостивым без расточительности?

Давать каждому посильный труд,

разве будет кто роптать?

Желать человеколюбия и обрести человеколюбие,

разве есть в том алчность?

Когда благородный муж не смеет быть пренебрежительным

ни со многими, ни с одним, ни с маленьким человеком, ни с великим,

разве это не величавость без кичливости?

Когда благородный муж носит надлежащее платье и шапку,

вызывает почтительность своей внешностью, суров настолько, что люди

при взгляде на него трепещут,

разве это не значит быть грозным без свирепости?

Цзы Чжан спросил:

— Что такое четыре злых?

Учитель ответил:

— Если не обучать, а казнить —

это называется жестокостью.

Не предупредить заранее и требовать исполнения —

это называется тиранством.

Задержать приказ, но требовать исполнения в срок —

это называется третированием.

Обещать людям, но жадно высчитывать выручку в расходе-приходе —

это называется проявлением казённости.

### XX, 3

Конфуций сказал:

— Не зная судьбы (веления Неба), не станешь благородным мужем.

Не зная ритуала, не утвердишься.

Не зная сути слова, не будешь знать людей.

## ЛИТЕРАТУРА

### ИСТОЧНИКИ НА КИТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ

Дао дэ цзин (Канон дао и дэ) // Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Т.3. Шанхай, 1986.

Да сюэ (Великое учение) // Сы шу у цзин (Четыре книги и Пять канонов). Т. 1. Тяньцзинь, 1990.

Ле-цзы // Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Т.3. Шанхай, 1986.

Ли цзи (Записи ритуалов) // Шисань цзин чжу шу (Тринадцать канонов с комментариями и пояснениями к комментариям). Т. 1–2. Пекин, 1983.

Лунь юй («Суждения и беседы») // Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Т. 1. Шанхай, 1986.

Мэн-цзы // Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Т.3. Шанхай, 1986.

Си цы чжуань (Комментарий приложенных слов) // И цзин (Канон перемен) // Сы шу у цзин (Четыре книги [и] Пять канонов). Т.1. Пекин, 1985.

Хань Фэй-цзы // Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Т. 5. Шанхай, 1986.

Хуайнань-цзы (Философы из Хуайнани) // Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Т. 7. Шанхай, 1986.

Чжуан-цзы // Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Т.3. Шанхай, 1986.

Чжун юн (Следование середине) // Сы шу у цзин (Четыре книги [и] Пять канонов). Т. 1. Пекин, 1985.

Шань хай цзин (Канон гор и морей). Шанхай, 1985.

Шо гуа чжуань (Комментарий суждений о триграммах) // И цзин (Канон перемен) // Сы шу у цзин (Четыре книги [и] Пять канонов). Т.1. Пекин, 1985.

Ши цзин // Сы шу у цзин (Четыре книги и Пять канонов). Т. 2. Тяньцзинь, 1990.

Шу цзин (Канон истории) // Шисань цзин чжу шу (Тринадцать канонов с комментариями и пояснениями к комментариям). Т. 1. Пекин, 1983.

## ИСТОЧНИКИ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

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 комментариями переводчика) // Труды по китайской литературе. В 2 кн. Кн. 1 / В.М. Алексеев; [Сост. М.В. Баньковская; Отв. ред. Б.Л. Рифтин]. — М.: Вост. лит., 2002.

Абраменко В.П. Ши цзин (Канон поэзии) [Текст]: поэтический перевод / В.П. Абраменко. — М.: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт Дальнего Востока РАН, 2015.

Бань Гу. Бо ху тун. Перевод с китайского пяти глав Т.В. Степугиной // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990.

Беседы и суждения: «Лунь юй» / науч. перевод А.Е. Лукьянов; поэтич. переложение В.П. Абраменко; Учреждение Российской

академии наук Институт Дальнего Востока РАН; Исследовательское общество «Тайцзи». – М.: «ФОРУМ», 2011.

Бо ху тун // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М. – 1990.

Буров В.Г. «Учение о середине» // Древнекитайская философия. Т.2. М., 1973.

И цзин («Канон перемен»). Перевод и исследование / Сост. А.Е. Лукьянов. Отв. Ред. М.Л. Титаренко. М., 2005. (Китайский классический канон в русских переводах).

Каталог гор и морей (Шань хай цзин). Предисл., пер. и ком. Э.М. Яншиной. М., 1977.

Классическое конфуцианство: переводы, статьи, комментарии А. Мартынова и И. Зограф. В 2 т. СПб.: «Издательский дом „Нева“»; М.: «ОЛМА-ПРЕСС», 2000 (серия «Мировое наследие»).

Кобзев А.И. «Да сюэ»: «Великое учение святомудрых для школяров, учёных и владык, или Судьба конфуцианского канона в Китае, на Западе и в России. А.И. Кобзев. – М., Вост. лит. 2014.

Конфуций. Я верю в древность / Сост., перевод и коммент. И.И. Семененко. – М.: 1995.

Конфуцианский трактат «Чжун юн». Переводы и исследования. Сост. А.Е. Лукьянов. М., Вост. лит., 2003. [Переводы: Д. Конисси, В.Г. Бурова, А.Е. Лукьянова, В.Б. Югай].

Лао-цзы. Обрести себя в Дао / Сост., авт. предисл., перев., ком. И.И. Семененко. – М., 1999.

Лукьянов А.Е. Лао-цзы и Конфуций: Философия Дао. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000.

Мэн-цзы в новом переводе с классическими комментариями Чжао Ци и Чжу Си исслед., пер. с кит., примеч. и прил. И.И. Семененко;



Ин-т стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова. — М.: Наука — Вост. лит., 2016.

Мэн-цзы. Предисл. Л.Н. Меньшикова. Пер. с кит., указ. В.С. Колоколова. Под. ред. Л.Н. Меньшикова. СПб., 1999 (Памятники культуры Востока, XII).

Переломов Л.С. Конфуций. «Лунь юй». М., 1998.

Попов П.С. Китайский философ Мэн-цзы. Пер. с кит., снабженный примечаниями. Репринтное изд. Послесл. Л.С. Переломова. М., 1998 (Китайский классический канон в русских переводах.)]

Сыма Цянь. Исторические записки. Перевод с китайского, комментарий и предисловие Р.В. Вяткина. Т. VI. М., 1992.

Хуайнаньцзы: философы их Хуайнани / пер. с кит, вступит. ст. и примечания Л.Е. Померанцевой. — М.: Наука — Вост. лит., 2016.

Чтимая книга: Древнекитайские тексты и перевод «Шан шу» («Шу цзин») и «Малого предисловия» («Шу сюй») / Подгот. древнекит. текстов и ил., пер., прим. и педисл. В.М. Майорова; послесл. В.М. Майорова и Л.В. Стеженской. ФГБУН ИДВ РАН. М.: 2014.

Югай В.Б. «Чжун юн»: текст в традиции // Конфуцианский трактат «Чжун юн». Переводы и исследования. Сост. А.Е. Лукьянов. М., Вост. лит., 2003.

## ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ И УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Алексеев В.М. Китайская литература. М., 1978.

История китайской философии: Пер. с кит./Общ. ред. и послесл. М.Л. Титаренко. — М.: Прогресс, 1989.

Кобзев А.И. Учение о имволах и числах в китайской классической философии. М., 1994.

Лукьянов А.Е. Древнекитайская философия. Курс лекций. Часть I. Становление китайской философии. Лекции 1–7. /

А.Е. Лукьянов. — М.: ИДВ РАН 2011, 2012, 2014. — (Курс лекций и исследовательских работ по духовной культуре Китая).

Майоров Г.Г. Роль Софии-Мудрости в истории происхождения философии / Логос: Философско-литературный журнал. М., 1991. №2.

Малявин В.В. Конфуций. — М.: Мол. гвардия, 1992. — (Жизнь замечательных людей. Сер. биогр. Вып. 72).

Переломов Л.С. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н. э. — XXI в.). М., Изд-во «Стилсервис». 2009.

Переломов Л.С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993.

Рыков С.Ю. Древнекитайская философия: Курс лекций [Текст] / С.Ю. Рыков; Рос. акад. наук, Ин-т философии. — М.: ИФРАН, 2012.

### СПРАВОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Журавлёва В.П. Библиография Китая: Философия и общественно-политическая мысль. Этика. Эстетика. Военная мысль. Мифология. Религия. 1958—2008 / В.П. Журавлёва. — М.: ИД «ФОРУМ», 2015.

Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. + доп. том / гл. ред М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока РАН. — М.: Вост. лит., 2006. [Т.: (дополнительный):] Искусство / ред. М.Л. Титаренко и др. — 2010.

Китайская философия. Энциклопедический словарь. Главный редактор М.Л. Титаренко. М., 1994.

Мифы народов мира. Энциклопедия. Главный редактор С.А. Токарев. Т.1—2. М., 1987—1988.

## SUMMARY

Section 1, Part 3 of the copyrighted lecture course on “Ancient Chinese Philosophy” is focused on the philosophy of Confucianism. It is represented in the book by the main ideas and contents of the “Si shu” (“Four books”) collection including such treatises as “Da xue” (“Great teaching”), “Zhong young” (“Following the middle course”), “Lun yu” (“Judgements and conversations”) and “Meng-zi” (“[Book] by Meng [Ke] the Philosopher”).

The texts of the lectures are preceded by definition of the criteria for the philosophic identification of Confucianism, and the most noteworthy of those are the self-naming of the Confucian philosophy, the contemplating and acting object of Confucianism, the Confucian Tao and Confucian archetype.

The first lecture, “Da xue” - “Great teaching”, starts with the characteristic of the “Da xue” text as a work of philosophy. In line with its structure, the lecture discloses consequently the voluminous archetypical model of the Confucian Tao, as well as draws parallels with the Taoist treatise of “Tao de jing” and Confucian treatises of “Li ji” and “Yi jing”. The lecture is summed up by the conclusions that the Tao of the “Great teaching” is the unfolded archetypical, while the restorative nature of the “Great teaching” as well as its orientation to harmonization of the man’s attitude to himself, society and state confers the philosophic status to the given teaching.

The second lecture, “Zhong young” - “Following the middle course”, is commenced by the history of this treatise writing and its qualification as an independent work of philosophy. The fundamental nature of “Zhong young” is emphasized by its conceptual comparison with, and its inclusion in the number

of teachings on pre-philosophy, Taoism and Confucianism. The functions of the selected methodological unit are performed by the static-and-dynamic systems of cosmology and cosmogony, while their analytical classification makes it possible identify the two types of civilization – that is, the Taoist and Confucian ones. Both are featured by the respective codes of formation: in its initial code, the Confucian civilization is the consciously and purposefully created civilizations of the mid-way and harmony, while the Taoist civilization was coded initially as the civilization of the spontaneous birth, growing and dying of recurring generations of dead-and-alive (eternal) creatures.

In the lecture the author follows the unfolding of the mid-way archetype by the strategy for governing the Celestial, archetypical numerical matrixes, layerwise structure of the Confucian cosmos and imbedding of the man into the Heaven – Man – Earth cosmological triad.

“Zhong young” is also being analyzed in terms of subjects’ typology in the Celestial. The notion “subjects” applies to pre-ancestors and rulers, Confucius and his disciples, the perfectly wise man, noble man and petite (negligible) humans.

In this lecture, special attention is given to the philosophic and poetical stylistics of “Zhong young” – in particular, to the “Shi jing” significance in manifestation of poetical foundations of the philosophy language and to expression of the philosophy categories in the trinity of the word, rhythm (music) and motion (behavior).

In the third lecture, the “Lun yu” (“Judgments and conversations”), the forefront is given to the genre characteristics of “Lun yu” as a treatise on philosophy, ethics, political science and history, which specify the world-vision vector of the Confucian thought and thus contribute to the more certain demarcation between the Confucian philosophy and Confucianism at large.

The lecture makes a special focus on the personality of Confucius as a citizen of the state and philosopher of the Celestial. Confucius has the status of Number One Philosopher, as the entire following Confucian teaching undergoes evolution under his name and testaments. The socio-natural cosmos, within which the societies of the “great unity” and “lesser well-being” (datong and xiaokang) operates as the temple of the Confucian philosophy.

This is added by the Confucian credo on “extension of Tao by the man”, and in this connection Confucius forms the image of the perfect Confucian subject – i.e., the noble man (junzi). In juxtaposition with the latter, Confucius extends the typology of other subjects imbedded in the Confucian cosmos of philosophy, such as: the man of learning, humanist, perfect man, dignified man, kind-hearted man, perfectly wise man, etc.

The Confucian credo is aimed at the subject of philosophizing – that is, the archetype of five continuities (wu chang) serving the basis for construction of the spiritual building of Confucianism, explanation of the Confucian Tao’s generation and drawing of the definition of the Confucian philosophy. Moving along this vector, the lecture narrative helps to identify the specifics featuring the formation of the Confucian school, methods and curriculum for school learning, as well as the outward unfolding of the political culture for governing the Celestial.

The lecture is crowned by the essay on appearance of historical and philosophical consciousness in Confucianism, with a direct reference to the overt and covert criticism of Taoism.

Introduction in the fourth lecture, the “Meng-zi” (“[Book] by Meng [K]e the Philosopher”) contains the example of how the ancient Chinese classic philosophers are researched in the Russian and foreign Sinology, and then is followed by the contents of the lecture as such.

Meng-zi (372 – 289 B.C.), a follower of Confucius, sought to solve the Confucian task of “rectifying the mankind” and “harmonizing the Celestial”, and such intent predetermined the style of his philosophic narrative. The style of Meng-zi is featured by a number of principles and techniques, such as universalism, encyclopedic coverage, history- and tradition-based approach, use of archetypes and paradigms, parallels between the persons of history and the notional categories, etc. A notable point is that Meng-zi departed from the “philosophical silence” and was constrained to resort to dialogue and monologue as the methods to prove the truth.

An undoubted merit of Meng-zi is seen in the fact that he developed the concept of humans and human nature. Meng-zi assumes that the four emotions of the heart serve the criteria of “being human” and connects this four emotions with “emission” of the four archetypical qualities – i.e., humanism, duty, ritual and knowledge. The essence of the human nature is explained by Meng-zi through the case of the noble man: the nature is rooted in the heart and embodied in such archetypical qualities as humanism, justice, ritual and wisdom. According to Meng-zi, human nature is “good” (“kind”) and according to clarification of this maxima in the lecture, as the “kindness” of nature combines the “good” and “no-good”, it means that the “good” (“kind”) nature is the “harmonious nature”.

Meng-zi also introduces novelty in the typology of philosophy subjects and does it by proceeding consistently from the definition of human nature. Selecting mainly the two spiritual elements – the humanism and duty / justice, he treats them as the principles of assessment, applied at the two – family-generic and state levels. As a result, the typological classification of subjects is drawn on one and the same methodological ground and thus becomes integral.

In the sphere of political culture, Meng-zi conceptualizes the governance of the Celestial by identifying the four categories of ruling: the Wang (regal), humanist, good and perfectly wise ruling.

All these categories are connected with Meng-zi's detailed description of the "well-based system of land use" projected to the theory and practice of the xiaokang (lesser well-being) society.

The method of textual transcription, applied in the lecture for explaining the Tao of Meng-zi, enables the reader himself to follow the ideas making the contents of such term as "Tao" by the Chinese fragments from the "Meng-zi" treatise and to compare it with the author's translations and interpretations.

The lecture is finished by the analysis of Meng-zi's historical and philosophic provisions, critically sharpened against Yang Zhu and Mo Di.

The addenda to the lecture course includes the full ("Zhong yong", "Lun yu") and fragmentary ("Da xue", "Meng-zi") translations of the original sources and the list of bibliography.

*Научное издание*

А.Е. Лукьянов

# ДРЕВНЕКИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

*Часть III. Раздел 1.  
Философия конфуцианства –  
«Четверокнижие»*

«Да сюэ»

«Чжун юн»

«Лунь юй»

«Мэн-цзы»

Дизайн *В. Абраменко*  
Компьютерная верстка *А. Кудрявцев*

Подписано в печать 20.04.2017. Формат 70x100 1/16.

Печать офсетная.

Гарнитура «Book Antiqua»

Бумага офсетная. Тираж 700 экз.

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки

Институт Дальнего Востока РАН

1117997 Москва, Нахимовский пр-т, 32

Отпечатано в ООО «ИПЦ „Маска“»

Москва, Малая Юшуньская, 1, корпус 1.

Тел. 8 495 510-32-98

[www.maska.su](http://www.maska.su), [info@maska.su](mailto:info@maska.su)