Рыков С.Ю.

Некоторые идеи к пониманию блага/добра в древнекитайской философии

Основной вопрос настоящей статьи – каков эквивалент для понятия «благо» (и в некоторых интерпретациях синонимических с ним понятий «добро», «хорошесть» и т.д.) в древнекитайской философии?

Общий ответ следующий: поле смыслов, которые в европейской философии в понятии «благо» слиты воедино и даже могут осмысляться одно исходя из другого, в древнекитайской философии распределилось по крайней мере по трем терминологически закрепленным словам. Это *шань* 善 (обычный перевод: «добро/хорошесть»), *и* 義 (обычный перевод: «долг/справедливость») и *дэ* 德 (обычный перевод: «благодать/добродетель»).

Если схематично выделить основные тенденции в понимании «блага» в западной философии, то можно говорить о трех таких пониманиях: «благе» как 1) совершенстве (добротности, пригодности, искусности и т.п.)[1], 2) цели самой по себе[2], и 3) одном из имен конеч-

[1] В древнегреческой философии, например, наиболее известное мне подобное понимание «блага» у Аристотеля: «...*всякая добродетель и доводит до совершенства* то, добродетелью чего она является, и *придает совершенство выполняемому им делу*. Скажем, добродетель глаза делает доброкачественным (spoydaios) и глаз, и его дело, ибо благодаря добродетели глаза мы хорошо видим. Точно так и добродетель коня делает доброго (spoydaios) коня, *хорошего* (agathos) для бега, для верховой езды и для противостояния врагам на войне...» (Никомахова этика, II 5 1106a 14-20) [*Аристотель*. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1983. Т.4. С. 85.]; «...Играя на кифаре, становятся и *добрыми* (agathoi) и худыми (kakoi) кифаристами, и соответственно – [добрыми и

ной причины бытия[3]. Как мне кажется, первое значение западного «блага» в значительной степени выражало понятие *шань* 善, второе – понятие *и* 義, а некоторый *не полный эквивалент* третьего мы находим в *дэ* 德.

худыми] зодчими и всеми другими мастерами, ибо, хорошо строя дома, станут *добрыми* зодчими, а строя худо – худыми...» (Там же: II 1 1103b 7-13) (Там же. С. 79) (курсив мой. – *С. Р.*). Классический лексикон Г. Лиддела и Р. Скотта приводит также многочисленные примеры нефилософского употребления слова τὸ ἀγαθόν в значении «способности к чему-то», «хороших качеств», «полезности к чему-то», «пригодности» и т.п. См. напр.: http://lsj.translatum.gr/wiki/ἀγαθός.

[2] Опять же, наиболее известно здесь определение Аристотеля: «Всякое искусство и всякое учение, а равным образом поступок (praxis) и сознательный выбор, как принято считать, стремятся к определенному благу. Поэтому *удачно определяли благо как то, к чему все стремятся*... Если же у того, что мы делаем (ta prakta), существует некая *цель, желанная нам сама по себе*, причем остальные цели желанны ради нее и не все цели мы избираем (hairoymetha) ради иной цели (ибо так мы уйдем в бесконечность, а значит, [наше] стремление бессмысленно и тщетно), то ясно, что *цель эта есть собственно благо* (tagathon), т. е. наивысшее благо (to ariston)» (Там же. I 1 1094a 1,20) (Там же. С. 54–55) (курсив мой. – *Р. С.*). Однако подобная «телеоцентричная» трактовка «блага» никуда не исчезла и в позднейшей западной философии. Чтобы это проиллюстрировать, достаточно обратиться хотя бы к И. Канту, который фактически в компактном виде повторяет аристотелевскую формулу: «В аналитике было показано, что *добродетель* (как достойность быть счастливым) есть *верховное условие всего того, что только может нам казаться желательным*, стало быть, и всех наших поисков *счастья*, стало быть, это *и есть верховное благо*. Но она еще не есть полное и совершенное *благо как объект способности желания разумных конечных существ*; чтобы быть таким благом, для этого нужно еще счастье (блаженство), и притом не только в пристрастных глазах отдельного лица, которое делает целью само себя, но даже в суждении беспристрастного разума, который рассматривает *добродетель вообще в мире как цель самое по себе*» (Критика практического разума, I 2.2 110 5-10) (*Кант И.* Соч. В 4 т. на нем. и рус. языках. М.: Московский философский фонд, 1997. Т. 3. С. 583) (курсив мой. – *Р. С.*).

[3] Диоген Лаэрций упоминает, что Евклид Мегарский (ок. 435 – после 369 г. до н.э.), основатель школы мегариков, считал, что единое сущее идентично благу (οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν), которое обозначается разными именами, в том числе и как бог (D. L. II.10 106). Наиболее известно, однако, «благо» у Платона, которое, будучи идеей идей, будто Солнце и свет для умопостигаемого мира, делает видимой истину бытия, ведет все за собою и устанавливает всему свое место (ср. напр.: «Государство» 380c, 508bc, 517bc, 534bc, «Тимей» 29a и др.). Неоплатоники развили самостоятельное учение о благе как едином первоначале – генологию. Первоначало называется благом, с одной стороны, поскольку

1. Как кажется, значение «искусного/добротного» в смысле «хорошо делающего/сделанного» (ср. употребление у Аристотеля), прямо не связанное еще с моральной сферой, а могущее характеризовать любой объект, отражало древнее дофилософское употребление слова «благо»; оно же прослеживается в употреблении синонимичных слов в других культурных традициях[4].

Китайское *шань* 善 тоже могло пониматься как «совершенный в каком-то аспекте» и в зависимости от аспекта переводиться и как «добротный», и как «искусный». Этот смысл, по всей видимости, существовал у данного слова даже в дофилософском и нефилософском употреблении, поскольку он соответствует широко распространенному применению *шань* 善 в глагольно-определительной форме, где его семантика выходит за рамки сугубо этической. Например, очень употребительно словосочетание *шань юй* 善於, досл.: «добр/хорош в», которое часто переводят как «искусен в», «умел в»[5]. И это действи-

---

оно, будучи целью всеобщего стремления, само по себе ни в чем не нуждается и является полностью самодостаточным; с другой, – поскольку с бесконечной щедростью отдает себя вовне и само делается миром; с третьей, – поскольку бытие лучше, чем небытие (Plotinus. Enneades, V 3 13). Отождествление «блага» и высшего бытия прижилось в христианской философии, хотя и со своими нюансами, и в философии Нового времени можно найти примеры или следы этого понимания (например, в идее лучшего из возможных миров и теодицее Г.В. Лейбница, в концепции «блага» как предиката сущего у Ф.В. Шеллинга и т.п.).

[4] Анализируя наличие в индийской философии терминов, эквивалентных «благу» и «ценности» европейской традиции, В.К. Шохин выделяет у одного из эквивалентов понятия «благо» в индийской культуре – kuśala – значение «искусность»: «В той же “Катха-упанишаде” оно означает искусность в постижении высшего знания… но на этой “искусности” его значение “застревает” и в последующей брахманистской литературе, в то время как в палийских текстах kuśala оказывается не только мировоззренчески, но и философски нагруженным. Оно также имеет значение “искусность”, но одновременно выступает полноправным представителем “блага” сразу в нескольких важных контекстах…» (*Шохин В.К.* Ценности или блага? О «теоретических каркасах» одной «практической философии» // Сравнительная философия : Моральная философия в контексте многообразия культур / Ин-т философии. – М.: Вост. лит., 2004. С. 174–175].

[5] Иначе трудно перевести-понять следующую фразу у Конфуция: 工欲善其事，必先利其器 «[если] мастеровой хочет *шань* свои дела, [ему] нужно сначала заострить свои инструменты» (*Лунь юй*, 15 10) Ср.: (Сы шу чжанцзюй цзичжу // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй. Т. 3, 1983. С. 163). Мастеровой хочет *сделать добрыми* свои дела. Именно в смысле «искусны-

тельно *повсеместное обычное употребление данного слова.* «Добрым» может быть не только и *даже не столько* что-то морально-практическое, но и все остальное, например политическое (В *Мо-цзы*, гл. 29 о «долге» говорится, что он приводит к *шань чжэн* 善政 «доброму/хорошему/искусному управлению государством», которое идет не от «глупых» и «бесполезных», а от «уважаемых» и «мудрых») или военное (китайские военные тексты пестрят словосочетанием *шань юн бин чжэ* 善用兵者 «те, кто хорошо/умело использует войска», т.е. «хорошие полководцы»), педагогическое (*шань сюэ чжэ* 善學者 «те, кто хорошо учится») и т.п. Не обошлось и без традиционных *шань ма* 善馬 «хороших лошадей» и даже *шань ню* 善牛 «хороших быков» (см.: *Люй-ши чунь цю*, гл. 107).

В философских текстах *шань* 善не теряет свои дофилософские оттенки «добротности» и «искусности». А.И. Кобзев, анализируя употребление этого термина в классическом каноническом тексте *Да сюэ* 大學 «Великом учении», пишет: «В открывающем "Четверокнижие" ("Сы шу") каноне "Да сюэ" ("Великое учение", II, 10.23) отражена семантическая диалектика *шань* как соотносимого с пользой/выгодой ограниченного добра, присущего антагонисту благородного мужа (*цзюнь цзы*) – ничтожному человеку (*сяо жэнь*) *и выступающего в качестве его умелости/искусности* (по определению Чжу Си – способности-*хуй*), в государственном масштабе менее полезной/выгодной, чем должная справедливость. На аналогичной двузначности построен и мировоззренчески противоположный афоризм даосского канона "Дао дэ цзин" ("Канон Пути и благодати", § 27): "Умеющий *(шань)* двигаться не имеет колеи и следов, умеющий говорить не имеет изъянов и ошибок, умеющий считать не пользуется счетными палочками, умеющий закрывать не имеет замка, а открыть невозможно, умеющий связывать не имеет пут, а развязать невозможно. Таким образом, совершенномудрый человек постоянно умеет (*шань*) спасать людей, поэтому нет брошенных людей, постоянно умеет спасать вещи, поэтому нет брошенных вещей. Это называется прирожденной просветленностью. Поэтому добрый (*шань*) человек – наставник для недоброго, а недобрый – материал (*цзы*) для доброго"»[6] (курсив мой. – *Р. С.*).

ми», «умелыми» и т.п. Здесь и далее оригинальный текст цитат (если не указано другое) идет с пунктуацией, представленной на Chinese Text Project (http://ctext.org).

[6] Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост. лит., 2006–2010. Т. 6 (дополнительный). С 118–119.

Интересно, что в этом же тексте появляется заманчивое с точки зрения сравнительной агатологии[7] словосочетание *чжи шань* 至善 «конечное/совершенное/высшее добро», а его определение, формально эквивалентное пониманию «блага» как «соответствия идеалу», высказано основоположниками средневекового неоконфуцианства Учителями Чэн 程子 (1032/33–1085/107) и Чжу Си 朱熹 (1130–1200 н.э.), правда, много позже рассматриваемого мною периода:

> 至善, 則事理當然之極也[8]
>
> «Конечное/совершенное/высшее *шань*-добро – это предел соответствия дел и принципов».

Обычно же термин *шань* 善 употребляется и определяется в философских текстах в этических или околоэтических контекстах *в связи с проблемой человеческой «[индивидуальной] природы»* (*син* 性).

Например, одно из первых определений содержания *шань* 善 принадлежит перу Мэн-цзы 孟子 (372–289 гг. до н. э.) – «второму совершенномудрому» после Конфуция, значительно повлиявшему на философию средневекового неоконфуцианства:

> 孟子曰：乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。[9]
>
> «Мэн-цзы сказал: “Вот когда [индивидуальная природа некоего человека] уподобляется / оказывается одним со своими сущностными качествами и тогда может сделаться *шань*-хорошей, – это и есть то, что [я] называю *шань*-добром [индивидуальной природы]. Если же делается не-хорошей, [это] не вина талантов/способностей [человека]”».

Второе определение крупнейший проконфуцианский систематизатор Сюнь-цзы 荀子 (331/298–238/215 гг. до н.э.) делает в главе с говорящим названием *син э* 性惡 «[индивидуальная] природа дурна», где он отстаивает одноименную концепцию:

---

[7] Внедрению этого термина в историко-философский дискурс в России в значительной степени принадлежит В.К. Шохину. (См.: *Шохин В.К.* Четвертый путь? К этическому обоснованию агатологии // Этическая мысль. Вып. 13. М.: ИФРАН, 2013. С. 47–75).

[8] Ср.: Сы шу чжанцзюй цзичжу // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй. Т. 3, 1983. С. 3.

[9] *Мэн-цзы*. 6А6 5. Ср.: Там же. С. 328.

凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也：是善惡之分也矣。[10]

«Во всяком случае то, что раньше называли и сейчас [называют] *шань*-добром – это прямота-правильность, принципы / придерживание принципов, мир-спокойствие и порядок; то, что называли [и называют] злом – кривизна-односторонность, беспринципность, противоречие-непокорность, смута. Таково различие между *шань*-добром и злом!».

Содержание *пинь шань чжи ти* 品善之體 «каталогизированного тела (структуры?) добра», отождествляемого с *дао* 道 «Путем» мы встречаем в послециньском тексте *Синь шу* 新書 «Новые писания», составлявшемся Цзя и 賈誼 (жил в правление династии Западная Хань 206 г. до н.э. – 9 г. н.э.) (*Синь шу*, гл. 48[11]). Цзя И прямо не упоминает «природу» человека, но вся его «каталогизация» в «теле добра» – перечень из 56 понятий и их антонимов – оказывается предпочтительными поведенческими линиями или чертами характера, т.е. добродетелями. И действительно, в дискурсе о природе человека предполагалось, что если природа человека «добра», это значит, что в ней, пусть в зачаточной форме, есть некий ряд *дэ* 德 «добродетелей»; если же она «дурна» (устойчивый антоним для слова *шань* – *э/у* 惡 «дурное/неприязненное»), то его внутренний мир находится в дисбалансе и различные устремления конфликтуют между собой.

На самом деле, как мне кажется, *семантика «добротности/искусности» в слове шань* 善 *превалирует даже тогда, когда древние китайцы обсуждают этические вопросы*, т.е. при спорах о человеческой природе и входящих в нее «добрых» качеств характера и поведения. Действительно, недаром, думается, после процитированного мной ранее определения того, что такое «добрая» природа, Мэн-цзы добавляет: «Если же (природа) делается не-хорошей, [это] не вина талантов/способностей». Это не вина талантов, потому что от рождения они «добротные», ибо природа «добра». Согласно Сюнь-цзы то, что природа человека э 惡 – значит, что она «дурна», плохо устроена, но не «зла» в смысле моральной испорченности. В ней изначально присутствуют как побуждения к должным поступках, так

[10] *Сюнь-цзы*, гл. 23. Ср.: Сюнь-цзы цзицзе // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1988. Т. 4. С. 439.

[11] Ср.: Синь шу цзяочжу // Синьбянь Чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2000. Т. 27. С. 303–304.

и побуждения к неправильным, как добродетели, так и пороки, но с рождения человек не способен разобраться в своих желаниях и устроить правильную «иерархию ценностей», поэтому он совершает недолжное:

> «Человек по своей природе зол, его добродетельность порождается [практической] деятельностью! Ныне человек рождается с инстинктивным желанием наживы; когда он следует этому желанию, то появляется стремление оспаривать и грабить, *исчезает желание уступать*. Человек рождается завистливым и злобным; когда он следует этим качествам, то рождаются жестокость и вероломство, *исчезают верность и искренность*. Человек рождается с ушами и глазами, его влекут звуки и красота; когда он следует этим желаниям, рождается распущенность, *исчезают нравственность и культурность*. Таким образом, из природы человека и его стремления удовлетворить свои чувства рождается желание оспаривать и грабить, совершать то, что идет вразрез с его долгом, нарушаются все принципы, что ведет к беспорядку»[12] (курсив мой. – *Р. С.*).

Морально-положительные и морально-отрицательные черты характера присутствуют, по Сюнь-цзы, даже в «дурной» природе, и, лишь упорствуя в отрицательных, человек теряет положительные. Смута же и порядок (по Сюнь-цзы – одни из компонентов «дурного» и «доброго») *зависят от того, какие черты характера мы культивируем, каким «желаниям» следуем.*

> «...Если то, что сердце считает правильным, соответствует [естественному] закону, то, пусть желаний будет и много, разве они повредят [наведению] порядка [в Поднебесной]?!.. Если то, что сердце считает правильным, не соответствует [естественному] закону, то, пусть желаний будет и немного, разве они смогут пресечь беспорядок!? Отсюда видно, что порядок или смута зависят от того, что считает правильным сердце [человека], а не от того, что он [человек] желает...»[13].

Подобные наблюдения (а также некоторые дальнейшие) наталкивают на провокационное заявление: категория *шань* 善 *была в древнекитайской философии не тематически этической.* Она могла использоваться для описания какого-либо совершенства в области морали, но даже тогда означала в собственном смысле «пригодность», «добротно-сделанность», характеризуя какие-то явления мира морали

[12] *Феоктистов В.Ф.* Философские трактаты Сюнь-цзы. М., 2005. С. 305.
[13] Там же. С. 300.

положительно, но от этого не переставая быть нейтральным (т.е. способным употребляться в *любых* контекстах) оценочным словом, а не собственно и только моральным. В связи с этим думается, корректно переводить *шань* 善 не как «благо» (нет телеоцентризма) и даже не как «добро» (нет преимущественно этического употребления этого слова), но как «хорошее/хорошесть». Это русское слово в полной мере допускает и этическое и не этическое значение (и в смысле «добротности», и в смысле «искусности»), в то же время не употребляется специально для обозначения цели целей или верховного бытия (немного непривычно звучит утверждение «Бог – хорош»).

Если в западной философии, перейдя в сугубо философское употребление, этот термин сохранил свою способность характеризовать неморальные объекты в снятом виде, все больше осмысляясь прицельно этически, то в китайской, став полноценным термином, он не приобрел строго этическую функцию и продолжал употребляться уже по отношению к философским темам примерно в том же смысле, что и в обыденном языке. Возможно, с этим связано то, что в западной философии понятие «благо» чуть ли не сразу стало задействовано в решении проблем целеполагания и условий человеческого действия (например, в понимании блага как конечной цели человеческих поступков и больших спорах по поводу того, что является такой целью – польза, удовольствие, самодостаточность и т.п. в греческой философии), а в древнекитайской – никогда и не начинало.

2. Из анализа приведенных ранее описаний и определений *шань* 善 можно видеть, что древние китайцы не мыслили это понятие как «то, к чему (все) стремятся ради него самого». Как и подавляющее большинство философов, западных и не-западных, древние китайцы совершали муровскую натуралистическую ошибку и пытались-таки выражать «доброе» через то, что им не является, т.е. искали *содержание* «добра». Но и только. При этом не надо понимать мои слова слишком буквально: Сюнь-цзы вполне мог восклицать, что 凡人之欲為善者，為性惡也. «Любое стремление людей делать добро значит, что [их] индивидуальная природа дурна»[14], но он *не* говорил, что «добро» – *по определению есть предмет любого стремления*. Древние китайцы вполне в согласии со здравым смыслом подразумевали, а иногда писали открытым текстом, что мы следуем «добру», но

[14] *Сюнь-цзы*, гл. 23. Ср.: Сюнь-цзы цзицзе // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1988. Т. 4. С. 439.

я не находил у них прямого утверждения, что «добро» – это то, чему мы следуем. Наоборот, «добро» могло быть прямо противоположным тому, что люди обычно желают:

> 上善若水。水善利萬物而不爭，處衆人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵，與善人(=仁)，言善信，政善治，事善能，動善時。[15]
>
> «Высшее *шань*-добро подобно воде. Вода добротно приносит пользу всем вещам и не воюет [с ними], *помещается в тех местах, к которым люди испытывают неприязнь*, поэтому близка Пути. Для поселения *шань*–хороша земля, для сердца *шань*–хороша глубина, для взаимоотношений *шань*–хорошо человеколюбие, для речи *шань*–хороша способность вызывать доверие, для управления *шань*–хорош порядок, для дел *шань*–хороши возможности, для действий *шань*–хороша своевременность» (курсив мой. – *С. Р.*)

Шань 善 «добро/хорошесть» – *это сугубо описательная категория* для всего, что в полной мере, в превосходной степени, до конца, до предела соответствует некоторому стандарту. Оно *не конституирует моральное поведение*, как греческое «благо», а только *описывает* его, *сигнализирует* о нем.

Что еще интереснее, сама *проблема целеполагания, проблема конечной цели человеческих действий и ее содержания*, которая в западной философии формулировалась вокруг понятия «блага», *в древнем Китае формулировалась совершенно в других терминах* (хотя и связанных с *шань* 善). Как кажется, в древнем Китае были два разных дискурса, в одном из которых употреблялось понятие *шань* 善 «хорошего/доброго», в другом – *и* 義 «должного/справедливого». Первый дискурс, как мы видели, ставил вопрос о том, какова человеческая природа. Второй – вопрос «к чему люди стремятся / к чему им следует стремиться / каковы главные цели людей?» (причем, как кажется, фактуальная и деонтологическая сторона вопроса не всегда различались).

Вопрос этот могли задавать и обсуждать по-разному, например через понятие *юй* 欲 «желания»: чего мы «желаем» больше всего на свете; «желание» чего при конфликте интересов побеждает?

> «Мэн-цзы сказал: “Я люблю (欲, досл. «желаю/стремлюсь». – Р. С.) рыбу, но люблю также и медвежью лапу. Если я не могу иметь и то и другое, то я оставлю рыбу и возьму медвежью лапу. Я люблю

[15] *Дао дэ цзин*, гл. 8. Ср.: Лао-цзы цзяои // Чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2000. Т. 10. С. 31–32.

(欲) жизнь, но люблю также и справедливость (義). Если я не могу иметь и то и другое, то я предпочту справедливость... если для человека нет ничего желаннее жизни, то в таком случае, почему бы не прибегнуть ко всякому средству, которое может сохранить ее? Если для человека нет ничего ненавистнее смерти, то почему бы не делать всего того, что может избавить от опасности? ...Но есть люди, которые не делают этого. Следовательно, у людей есть что-то, что они любят (欲) больше жизни, и есть что-то, что они ненавидят больше смерти. Это чувство имеют не одни только люди добродетели и таланта, но его имеют все люди; разница только в том, что первые могут не потерять его...»»[16].

Или же проблема могла формулироваться через термин «цель» (досл. *со вэй* 所爲«объект [морального] действия» / то-ради-чего»): каковы «[подлинные] цели» людей?

«[Собственное] тело/личность [каждого] – цель (所為); Поднебесная – средство (所以為, досл. «то, чем ради чего». – Р. С.). Разбирающийся в средствах знает, что важно, а что легковесно»[17];

---

[16] *Мэн-цзы*, 6A10 1-5. Ср.: Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»): Пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, П.С. Попова при участии В.М. Майорова; Вступит. ст. Л.С. Переломова. М., 2004. С. 358.

[17] *Люй-ши цунь цю*, гл. 128. Ср.: Люй-ши чунь цю цзии // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй. 2009. Т. 23. С. 526. Эта цитата принадлежит, как считается, последователям Ян Чжу (см. далее), слывшего в древнем Китае законченным эгоистом, хотя при детальном разборе их учение стоит характеризовать скорее как индивидуализм (конечная цель моральных действий – твоя собственная личность, но и поскольку другие тоже обладают личностью – и личности других людей) в противовес мягкому (конечная цель – близкие родственники, но ты сам в последнюю очередь) или жесткому (конечная цель – все люди в Поднебесной, но ты сам в последнюю очередь) коллективизму конфуцианцев и моистов или же более конкретным промежуточным целям типа богатства и славы, которые неправильно понимаются конфуцианцами и моистами за конечные цели. Эта цитата чем-то похожа на предвосхищение одной из формулировок знаменитого категорического императива И. Канта более чем на два тысячелетия. Ср.: «Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоем лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, *но всегда в то же время и как к цели*» (курсив мой. – *С.Р.*). (Основоположение к метафизике нравов. II 1 429 10-20) (*Кант И.* Соч.: В 4 т. на нем. и рус. языках. М.: Московский философский фонд, 1997. Т. 3. С. 169], хотя, как кажется, сделанная исходя из других посылок и оснований. Любопытно, что до «янгистов» частичное превращение человека из средства в цель предпринял еще Конфуций, сказав, что «благородный муж» – *бу ци* 不器 «не является орудийным предметом» (*Лунь юй*, 2 12). Янгисты завершили

> «Если некто, допустим, отрубит себе голову, чтобы сменить шапку, или убьет свое тело, чтобы переменить одежду, все этому поразятся. А почему? Да потому что шапка для того, чтобы прикрывать голову, одежда для того, чтобы прикрывать тело. Когда же жертвуют тем, что покрывают, ради того, чем покрывают, конечно, не ведают, что творят»[18].

Небезынтересно и то, что древние китайцы могли формулировать этот вопрос даже в терминах «ценности/дороговизны» (*гуй* 貴).

> «Мо-цзы сказал: "Среди 10000 дел нет ничего ценнее (貴, досл. «дороже». – *С. Р.*) долга. Допустим, мы скажем другому: 'Дадим тебе шапку и обувь, но отрежем твои руки и ноги. Ты согласишься на это?' Конечно, не согласится. Почему? Потому что шапки и обувь не сравнятся с руками и ногами по ценности. Опять скажем: 'Дадим тебе Поднебесную, но убьем тебя. Ты согласишься на это?' Конечно, не согласится. Почему? Потому, что Поднебесная не сравнится с собственным телом по ценности (貴). [Но все же мы] будем биться и убивать друг друга за одно слово, и это [слово] – долг, который ценнее [даже] собственного тела. Поэтому я говорю: "Среди 10000 вещей ничто не ценнее долга"»[19].

Ответы на вопрос, чему же следовать, как правило, колебались вокруг основных двух вариантов. Первым был *шэнь* 身 «[собственное] тело/личность», т.е. способствование и сохранение собственной жизни каждого человека. Эту позицию, выражающуюся в максиме *ян шэн* 養生 «вскармливания жизни» / *цзунь шэн* 尊生 «почитания жизни» / *гуй шэн* 貴生 «дорожения жизнью» отстаивали последователи философа Ян Чжу 楊朱 (440/414–380/360 гг. до н.э.). Второй вариант, ставший доминирующим, заключался в том, что стремиться надо к исполнению *и* 義 «долга/справедливости» (его придерживались конфуцианцы, моисты и в какой-то степени легисты). Сам же «долг» мог пониматься совершенно по-разному, например, как *ли* 利 «польза» (у моистов) или скрашенное *жэнь* 仁 «человеколюбием» *ли* 禮 «ритуальное поведение» (у конфуцианцев), или как нацеленность на *чжи*

этот процесс, удалив из разряда средств любого, кто имеет *шэнь* 身 «тело/личность».

[18] Люйши чуньцю: Пер. *Г.А. Ткаченко* / Сост. *И.В. Ушакова*. М.: Мысль, 2001. С. 361–362.

[19] *Мо-цзы*, гл. 47. Ср.: Мо-цзы сянь гу // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2001. Т. 5. С. 439.

治 «порядок» (у легистов) и т.п. По всей видимости, на то, что «долг» стал прочно связываться с «желаниями» и «ценностью», повлияли именно моисты. Думается, следующие речи легиста Шан Яна 商鞅 (390–338 гг. до н.э.) могли быть во многом навеяны позднемоистской этической доктриной:

> 今世之所謂義者，將立民之所好，而廢其所惡；此其所謂不義者，將立民之所惡，而廢其所樂也。[20]
>
> «Справедливым (義) в наш век называют такое положение, когда потворствуют (досл. устанавливают. – *P. C.*) тому, что люди любят, и устраняют ненавистное им; под несправедливым понимают такое положение, когда потворствуют тому, что люди ненавидят, и устраняют любимое ими»[21].

Поздние моисты же, *впервые в истории китайской философии выделив этику* (досл. знание о *вэй* 為 «[моральном] действии») как науку об обусловленных «волей/намерением» «поступках» (*чжи син* 志行) (см.: *Мо цзин* 墨經 «Моистский/ие канон/ы», А 80) *в отдельную область знания*, выстраивают целую систему этических категорий, которые они выводят из далее неопределенных понятий *юй* 欲 «желания» (в варианте *си* 喜 «радости») и *у* 惡 «неприязни». Среди них они определяют и «долг»:

А 26	Канон:	*Ли* 利 (полезное) – объект, вызывающий радость [т.е. продолжаемый быть желаемым][22] при получении (所得而喜).
	Разъяснение канона:	[Если] получил это и радуешься, то это полезно. То, что оно вредит – [значит] не это [т.е. не полезное].
А 27	Канон:	*Хай* 害 (вредное) – объект, вызывающий неприязнь (отвращение) при получении (所得而惡).
	Разъяснение канона:	[Если] получил это и неприятно (испытываешь отвращение), то это вредное. То, что оно приносит пользу – [значит] не это [т.е. не вредное].

[20] *Шан цзюнь шу*, гл. 7. Ср.: Шан цзюнь шу чжуйчжи // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1986. Т. 18. С. 56.

[21] Древнекитайская философия. М.: Мысль, 1973. Т. 2. С. 221–222.

[22] В интерпретации иероглифа *си* 喜 через *юй* 欲 я следую крупнейшей и авторитетнейшей реконструкции позднемоистской философии А.Ч. Грэма. См.: *Graham A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. The Chinese University Press, The Chinese University of Hong Kong, 1978, 2003. P. 47, 283.

А 8	Канон:	Быть *и* 義 (исполнять долг, быть нравственным/моральным) – быть полезным (利).
	Разъяснение канона:	В намерении полагать Поднебесную долей и в способности быть способным принести ей пользу. Не необходимо [реальное] применение[23].

И 義 «долг» у моистов – это *потенциальная способность дать то, что будет постоянно желаемым*. Это еще, конечно, не прямое определение «долга» через «желание/стремление», но весьма близко к нему, и, что более важно, *эксплицитно формулируется с использованием терминов целеполагания* (в отличие от случая с *шань* 善 «добром»). Наводит на определенные выводы и тот факт, что моистская этика, – чуть ли не единственная в древнекитайской философии эксплицитная, теоретически сконструированная и выделенная в отдельный раздел, – *не использовала термин шань* 善. Синоним «желания» – *си* 喜 «радость». Конечная цель Поднебесной как совокупности индивидов – это, как говорится в *Мо-цзы* 墨子 «[Трактате] Учителя Мо» (V–III вв. до н.э.), гл. 44 – 天下之利驩 «польза и веселье Поднебесной». То есть «радость» и «веселье» всей Поднебесной. Более того, радость и веселье коннотируют с «красивым» (поскольку антоним для него – все тот же иероглиф *у/э* 惡 «неприязнь/некрасивое/ненависть»). Таким образом, моистская этика – *это этика радости и красоты, но не добра*.

Итак, тематический круг, обычно ассоциированный с понятием «благо» в европейской философии (проблема и содержание «конечных целей» человеческого действия), в древнекитайской философии был ассоциирован *не с понятием шань 善 «добра»*, по некоторым другим признакам эквивалентным западному «благу», *но с понятием и 義 «долг»*, которое в западной философии как раз использовалось в этиках, строящих альтернативное объяснение/предписание человеческим действиям – не через нацеленность на благо, а через исполнение долга вопреки всякой нацеленности. Таким образом, вполне закономерно, что древнекитайская философия (на примере этики поздних моистов) легко *сочетала* «утилитаризм» и «кантианство».

[23] Перевод моистских канонов и разъяснений мой. Источник перевода, разбивка, условное обозначение и цитация всякого оригинального текста *Мо цзин* осуществляется по: [*Graham. A.C.* Op. cit.]. Перевод сверен с переводом *А.Ч. Грэма*.

Само же понятие *и* 義 «долг», по всей видимости, так же как и *шань* 善, нельзя полностью отождествить с «благом» западной философии. Во-первых, в его семантике нет значения «добротности/пригодности». Этот термин мог пониматься как «соответствие / предмет соответствия / соответствующее отношение» (*и* 宜) (см. *Чжун юн*, гл. 20), но всегда как *отношение между различными социальными ролями* (*лунь* 倫) *людей*:

> «Что называется долгом человека? Отец должен проявлять родительские чувства, а сын – почтительность; старший брат – доброту, а младший – дружелюбие, муж – справедливость, а жена – послушание, старшие – милосердие, а младшие – покорность, государь – человеколюбие, а подданные – преданность. Эти десять качеств и именуются человеческим долгом»[24].

В отличие от *шань* 善 *и* 義 обычно не употреблялось в неэтических контекстах и не использовалось для характеристики феноменов вне социально-морального мира[25]. Мне кажется, его значение ближе всего не к «благу» (потому что оно явно *более узкое*) и даже не к «справедливости», хотя такой перевод широко принят, но именно к «долгу»[26] или, точнее, «должному отношению к людям». Во-вторых, у этого термина не было общепризнанного терминологизированного

---

[24] *Ли цзи*, гл. 9. См.: Древнекитайская философия. М.: Мысль, 1973. Т. 2. С. 105.

[25] Сюнь-цзы, например, прямо отрицает наличие «долга» у животных. «Долг» – это то, чем человек выделяется среди всех вещей и что дает ему его наибольшую ценность (*цзуй гуй* 最貴) по отношению ко всему остальному в мире: «Вода и огонь обладают ци, но не имеют жизни; трава и деревья обладают жизнью, но не имеют [способности] познавать; птицы и звери обладают [способностью] познавать, но лишены чувства долга; человек обладает ци, обладает жизнью, способен познавать и к тому же обладает чувством долга, поэтому он самое дорогое в Поднебесной» [См.: *Феоктистов В.Ф.* Философские трактаты Сюнь-цзы. М., 2005. С. 228].

[26] В первом толково-этимологическом словаре Сюй Шэня *Шо вэнь цзе цзы* 說文解字 «Изъяснение знаков и толкование иероглифов» (ок. 100 г. н.э.) иероглиф *и* 義 определяется так: 義：己之威義(=儀)也。«Долг – это твоя собственная образцовость/законосообразность [в морально-ритуальном поведении], внушающая уважение» [19. С. 633]. По смыслу оно напоминает широко известное определение И. Канта: «...долг есть необходимость действия из уважения к закону» (Основоположение к метафизике нравов, II 1 400 5) (*Кант И.* Соч.: В 4 т. на нем. и рус. языках. М.: Московский философский фонд, 1997. Т. 3. С. 81). Это лишний раз говорит в пользу понимания *и* 義 скорее как «долга», чем как «блага».

антонима подобно «злу» у «блага» (в отличие от *шань* 善, для которого такой антоним был – *э/у* 惡 «плохое/отвратительное/ненавистное»)[27]. В-третьих, обычно его не употребляли для характеристики конечной причины бытия.

3. Китайская философия – это «натуралистическая» философия в смысле отсутствия в ней в строгом смысле идеалистических доктрин, поэтому там не было вполне идентичного европейскому представления о конечной причине бытия или Боге, трансцендентном мире и превосходящем все существующее. Однако в ней можно выделить понятия, несущие похожую смысловую нагрузку (за вычетом трансцендентной/абсолютной составляющей). Это два основных термина – *тянь* 天 «Небо» и *дао* 道 «Путь».

«Небо» в древнекитайской философии в наибольшей степени синонимично и понятию «Бог», и «конечной (в плане познания) порождающей причины». Понимаемое зачастую в смысле «Природы» как единства мироздания (ср. *Мэн-цзы*, 5А6; *Сюнь-цзы*, гл. 17 и др.), оно «порождает» (*шэн* 生) людей (*Мэн-цзы*, 6А6; *Чжуан-цзы*, гл. 12; *Люй-ши чунь цю*, гл. 18 и множество др.) и *вань у* 萬物 «все вещи» (*Хань Фэй-цзы*, гл. 20; *Шо юань*, гл. 17; *Да дай ли цзи*, гл. 29; *Кун-цзы цзяюй*, гл. 15; *Лунь хэн*, гл. 14; *Ле-цзы*, гл. 1; *Люй-ши чунь цю*, гл. 12 и др.). С другой стороны, в «Небе» часто подчеркивали наличие волевой (*чжи* 志 «намерения»), когнитивной (*и* 意 «идеи/представления/мысли») и эмоциональной (*юй* 欲 «желания») деятельности (особенно моисты, см. далее). *Дао* 道 «Путь» тоже имел некоторые свойства порождающей причины (ср. *Вэнь-цзы*, гл. 6; *Дао дэ цзин*, гл. 42; *Гуань-цзы*, гл. 40 и др.), но употребление его в древнекитайском философском дискурсе *более специальное*. Сами китайцы всегда понимали этот термин в двух вариантах – либо как «Путь Человека» (*жэнь (чжи) дао* 人(之)道), и тогда оказывалось, что «...дао – это основные принципы правильного управления [государством]...»[28], либо как «Путь Неба» (*тянь (чжи) дао* 天(之)道), т.е. *некоторый процесс или метод, композиция, структура* преобразований в Природе (в отличие от «Неба», только «Путь» рождает *ши чжи цзинь* 事之晉 «раз-

[27] В конфуцианской литературе теоретическим антонимом к *и* 義 часто выступает *ли* 利 «польза», однако на примере философии моистов (см. ранее) можно видеть, что это не общепринятое и лингвистически не закрепленное противопоставление.

[28] Древнекитайская философия. М.: Мысль, 1973. Т. 2. С. 196.

витие/ход дел» (*Чунь цю фань лу*, гл. 6), *фа* 法 «законы/образцы» (*Хэ Гуань-цзы*, гл. 14), *хуа чжи чан* 化之常 «постоянство трансформаций» (*Хуан-ди нэй цзин, Сувэнь*, гл. 70) и т.п.). С тем, что «Путь» – это не объект, а способ, связано, вероятно, то, что древние китайцы никогда не наделяли *дао* 道 способностью принимать решения, волей, желаниями и прочими качествами божества.

Интересный факт состоит в том, что *слово шань* 善 *«доброе/хорошее» древнекитайские мыслители никогда не использовали в роли определения для тянь* 天 *«Неба», но преимущественно только для характеристики дао* 道 *«Пути».* Так, например, я уже цитировал определение «структуры *шань*-добра» в *Синь шу* в качестве «Пути». Можно также привести классический пример из наиболее философского комментария к «Канону Перемен» – *Си цы чжуань* 繫辭轉 «Комментария привязанных афоризмов» (VI–IV вв. до н.э):

> 一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。[29]
>
> «То *инь*-Тьма, то *ян*-Свет – это называется *дао*-Путем; продолжение этого – *шань*-добро; завершение этого – [индивидуальная] природа».

В данном отрывке связаны вместе «добро» и «индивидуальная природа», которые действительно были частями одного дискурса, но не с «Небом» (а от «Неба» идет всякая «индивидуальная природа»), а именно с «Путем». В уже цитированной нами главе 8 *Дао дэ цзина* 道德經 «Канона Пути и Добродетели» (IV в. до н.э.) *шань*-«добро» также связывается с «Путем».

«Небо» же обычно характеризовалось через категории *ай* 愛 «любви» и особенно связанное с ней *жэнь* 仁 «человеколюбие»:

> 天愛其所生，猶父母愛其子。[30]
>
> «Небо любит то, что оно порождает подобно тому, как отец и мать любят свое дитя»;
>
> 天仁地義[31]
>
> «Небо человеколюбиво, Земля должно относится к людям»;

---

[29] *Си цы чжуань*, I 4/5. Ср.: Шисань цзин чжушу. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1980. С. 78.

[30] *Хоу Хань шу, Ле чжуань*, гл. 15. Цитата по: http://ctext.org/hou-han-shu/zhuo-lu-wei-liu-lie-zhuan.

[31] *Гуань-цзы*, гл. 49. Ср.: Гуань-цзы цзяочжу // Чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2004. Т. 16. С. 937.

仁之美者在於天。天，仁也。[32]

«Красота человеколюбия находится в Небе. Небо – человеколюбиво».

Китайцы могли отрицать за «Небом» какие-либо антропные качества, но даже и тогда они говорили не что «Небо не добро», а что «Небо не человеколюбиво»:

天地不仁，以萬物為芻狗…[33]

«Небо и Земля не человеколюбивы. [Они] расценивают все вещи в качестве "соломенных собак" (т.е. материала для отправления соответствующих церемоний. – *С. Р.*)».

Эксплицитно человеколюбивость «Неба» обосновывают моисты:

«Однако что же небо желает и чего оно не желает? Небо непременно желает, чтобы люди взаимно любили друг друга и приносили друг другу пользу, но небу неприятно, если люди делают друг другу зло, обманывают друг друга… Это видно из того, что небо придерживается всеобщей любви и приносит всем пользу. Как узнали, что небо придерживается всеобщей любви и приносит всем пользу? Это видно из всеобщности неба, из того, что оно всех кормит. Ныне небо не разделяет больших и малых царств, все они всего лишь ключи (м.б. владения? – *С. Р.*) неба. Небо не различает малых и больших, знатных и подлых; все люди – слуги неба, и нет никого, кому бы оно не выращивало буйволов и коз, не откармливало свиней, диких кабанов, не поило вином, не давало в изобилии зерно, чтобы [люди] почтительно служили небу…»[34].

Почему древние китайцы старались не применять *шань* 善 для характеристики *тянь* 天 «Неба» – вполне понятно исходя из смысла терминов «Небо» и «Путь» и разобранной нами ранее семантики *шань* 善. Этого слова было *слишком «мало» для того, чтобы вместить* то порождающе-вскармливающее искренне-нелицеприятное, заботливое расположение Неба/Природы к людям, которое обычно и понимали под его сутью конфуцианцы и моисты или же критиковали даосы. *Шань* 善 – это нейтральная «добротность», «хорошо-устроенность», превосходная пригодность вещи исполнять свое предназна-

[32] *Чунь цю фань лу*, гл. 44. Ср.: Чунь цю фань лу ичжэн // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1992. Т. 31. С. 329.

[33] *Дао дэ цзин*, гл. 5. Ср.: Лао-цзы цзяои // Чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2000. Т. 10. С. 22.

[34] Древнекитайская философия. М.: Мысль, 1973. Т. 1. С. 180.

чение, *имеющая намного более общее и не специально моральное значение, чем любовь-забота*. «Небо» было важно именно своим отношением к «Человеку», поэтому как-то характеризовать его внутреннее совершенство древним китайцам могло казаться излишним или лишенным смысла. В то же время, «Путь» как бездушный метод, способ действия людей или Природы, *вполне допускал осмысленный вопрос о своем структурном совершенстве*[35].

Но и «Небо», и «Путь» могли характеризоваться третьим, близким по смыслу и *шань*-«добру», и *жэнь*-«человеколюбию» термином *дэ* 德 «благодать/добродетель/положительная сила». Например, в древнекитайских текстах весьма употребительно словосочетание *тянь (чжи) дэ* 天(之)德 «небесная добродетель», в той или иной форме упоминается, что «Путь», как и «Небо», порождает *дэ* 德 (см. напр.: *Дао дэ цзин*, гл. 28, *Гуань-цзы*, гл. 40). В *Мо-цзы* 墨子 «[Трактате] Учителя Мо» «небесная добродетель» определяется синонимично с «человеколюбием» и «всеобщей любовью»:

> 若事上利天，中利鬼，下利人，三利而無所不利，是謂天德。[36]
>
> «Так, в делах/служении наверху приносить пользу Небу, посередине приносить пользу духам, внизу приносить пользу людям – троякo приносить пользу [так, что] не останется того, кому бы не приносилась польза, – это называется небесной добродетелью»,

а в *Чжуан-цзы* 莊子 «[Трактате] Учителя Чжуана» (IV – нач. III вв. до н.э.), вероятно, навеянная позднемоистскими взаимозависимыми определениями, выстраивается целая категориальная система:

> 道者，德之欽也；生者，德之光也；性者，生之質也…[37]
>
> «Путь – это распространение *дэ*-добродетели; жизнь – это свечение *дэ*-добродетели; индивидуальная природа – это материал жизни…».

---

[35] Одним из следствий этого, по всей видимости, являлось *отсутствие в древнем Китае слов «добро» и «зло» в понимании субстанциальных* (или по крайней мере одной из них субстанциальной, а второй паразитически заимствующей у нее субстанциальность) *антагонических сил, враждующих друг с другом*. В древнем Китае были эквиваленты для «Света» и «Тьмы» (*ян* 陽 и *инь* 陰, но как любые проявления мироустроительного процесса «Пути» они были этически нейтральны и всего лишь эффективно «добротны».

[36] *Мо-цзы*, гл. 27. Ср.: Мо-цзы цзяочжу // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1993. Т. 6. С. 306.

[37] *Чжуан-цзы*, гл. 23. Ср.: Чжуан-цзы цзии // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1985. Т. 12. С. 810.

Анализу соотношения китайского *дэ* 德[38] и европейского «благо» в свое время посвятил отдельный текст А.И. Кобзев. Я считаю его наблюдения весьма актуальными и далее кратко перескажу сделанные им выводы[39].

Дэ 德 отождествляли или сближали с латинским virtus (напр., Дж. Нидэм), греческим τὸ ἀγαθόν (соответственно лат. bonum и т.д.) (Л.Е. Померанцева), с ἀρετή Аристотеля (сам А.И. Кобзев), а также с благодатью-χάρις (он же).

Автор считает, что все сближения, кроме двух последних, не вполне корректны. Корректно *дэ* 德 можно сопоставить с ἀρετή и χάρις. Как и ἀρετή, *дэ* 德 выходит за рамки этического (В *Лунь юй*, 14 33 Конфуций говорит: «лихим скакуном [нечто] называется не [из-за] своей силы, но [из-за] его *дэ*»). Стоики, например, приписывали «добродетель» принадлежащей всему мирозданию, подобно тому как китайцы говорили, что *дэ* исходит от «Пути» и «Неба». Как и ἀρετή, *дэ* 德 может выражать и врожденные естественные телесные качества человека. Отличает от ἀρετή *дэ* 德 то же, что отличает его от virtus (см. далее). Часто, впрочем, *дэ* 德 употребляется в значении «качество» и в этом смысле можно видеть, как китайцы, например, о некоторых пороках говорят как о *дэ* 德. Но здесь, скорее всего, имеется такой же семантический переход, как и в русском «качество» (нейтральное) → «качественный» (добротный), или наоборот. С χάρις *дэ* 德 сближается тем, что заключает в себе смысл некоего «качества», как правило благотворного, и в то же время дается свыше – от «Пути» или от «Неба». В этом плане, действительно, есть интересные переклички смысла *дэ* 德 с дериватом от χάρις – «харизмой». Очень часто в китайских текстах *дэ* 德 предстает внутренне присущей человеку энергией, которая действует не как хорошо нам известная мускульная сила или сила принуждения словом, но иным, неявным путем. А именно *путем личного примера* (в основном, согласно конфуцианским представлениям). Человеку, обладающему *дэ* 德, *хочется*

[38] Объемы настоящей статьи не позволяют мне привести все значения, интерпретации и нюансы использования этого весьма многозначного слова. Отсылаю читателя к сборнику статей (От магической силы к моральному императиву: категория *дэ* в китайской культуре. М.: Вост. лит., 1998), специально посвященному *дэ* 德.

[39] Полностью о *дэ* и благе см.: (*Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М.: Вост. лит, 2002. С. 207–219).

подражать. В даосских и натурфилософских текстах рационалистическое конфуцианское объяснение механизма действия внутренней силы *дэ* могло изменяться, и тогда «на выходе» мы получаем понимание *дэ* 德 сродни некоторой активной внутренней энергии (типа полинезийской *маны*) или свету, дающему жизнь, изменяющему к лучшему или вскармливающему все вещи (ср.: *Гуань-цзы*, гл. 36; *Чжуан-цзы*, гл. 12).

С другой стороны, *дэ* 德 не верно отождествлять с virtus (как и полностью с ἀρετή), потому что *дэ* 德 исключает какое-либо насилие, между тем как virtus – это воинская добродетель. *Дэ* 德 же зачастую действительно противопоставляется действиям, связанным с насилием (например, у Конфуция и Хань Фэй-цзы противопоставлялось правление с помощью *дэ* 德 и с помощью *син* 刑 «наказаний» (*Лунь юй*, 2 3; *Хань Фэй-цзы*, гл. 7)). *Дэ* 德 не идентично τὸ ἀγαθόν, поскольку зачастую, хотя и не всегда, осмысляясь как будто бы это было абсолютное благо, никогда не считалось наивысшим беспредпосылочным началом; оно исходит либо от «Пути», либо от «Неба». Во-вторых, «благо» телеологично, а *дэ* 德 – детерминистично (ср. напр., такое определение *дэ* 德 в *Чжуан-цзы*, гл. 23: 動以不得已之謂德[40] «движение исходя из необходимого – это называется *дэ*-добродетель»; см. также *Хэ Гуань-цзы*, гл. 5).

Кроме этого, кажется, полностью отождествлять *дэ* 德 и благо нельзя и по следующим соображениям. Во-первых, как и в случае с *и* 義, в китайской философии не было общепринятого антонима для *дэ* 德[41], в то время как для европейского «блага» и китайского *шань* 善 таковой есть. Во-вторых, как кажется, *дэ* 德 *имеет более специальный и/или узкий смысл, чем просто благо, добро или хорошее*. Иногда в китайских текстах *дэ* 德 и *шань* 善 оказываются связаны или синонимичны; сближает их и то, что они оба могут иметь нейтральный смысл, могут употребляться не только в сфере морали. Есть, однако,

[40] *Чжуан-цзы*, гл. 23. Ср.: Чжуан-цзы цзии // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1985. Т. 12. С. 810.

[41] Иногда (особенно в школе Конфуция) *дэ* 德 имеет философским антонимом слово *син* 刑 «наказание» (ср. *Лунь юй*, 2 3, 4 11 и др.) но у легистов (особенно у Шан Яна, ср. *Шан цзюнь шу*, гл. 5, 6) оно мог считаться дополнением, а не противоположностью *дэ*. Кроме того, *син* противопоставляется *дэ* лишь в его этико-политическом аспекте, в смысле качества конечной причины сущего у *дэ* антонима не было.

один явный пункт, по которому они отделяются. *Дэ* 德 – это всегда нечто естественное, противное искусственному (ср.: 德成而上，藝成而下...[42] «[когда] *дэ* полностью образуется, [оно] оказывается/считается верхним, [когда] искусство полностью образуется, [оно] оказывается/считается нижним», как бы эту фразу ни понимать, налицо явное противопоставление). *Шань* 善 же, как мы видели, может применяться и к естественному, к искусственному. *Дэ* 德 всегда мыслится как действенная энергия, способность или сила, изменяющая, трансформирующая, облагораживающая, вскармливающая и т.п. Если она исходит от людей, она оказывается силой морального примера, исправляющей людей к лучшему «харизмой», «добродетелью»; если от «Неба» или «Пути» – «включаются» онтологизирующие интерпретации, превращающие ее в «благодать». В *шань* 善 же *отсутствует «энергийная» коннотация. Шань* 善 – это *уже* «хорошо» порожденное, трансформированное, вскормленное и т.п., результат действия благой силы. Поэтому отношение этих понятий примерно можно отождествить с отношением «добра» и «добродетели».

4. Исходя из всего вышеизложенного можно задаться вопросом: какое из трех описанных ранее китайских понятий *более полно* соответствует «благу» западной философии? Мне кажется, при прочих равных, в этом вопросе *шань* 善, безусловно, выигрывает функционально (имеет терминологизированный антоним, имеет более общий смысл и более свободное применение, как «благо» имеет пару в виде «добродетели», имеет пару в виде *дэ* 德 и проч.), но в определенных контекстах у *дэ* 德 может быть преимущество в плане онтологии («благо» как имя или качество конечной причины сущего). *И* 義, хотя и берет на себя некоторые функции западного «блага» (телеоцентричность), все же обладает слишком специальным значением, чтобы рассматриваться в качестве сколько-нибудь полного его эквивалента.

[42] *Ли цзи*, гл. 17/19. Ср.: Шисань цзин чжушу. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1980. С. 1538.

ЛИТЕРАТУРА

Источники

Аристотель. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1983. Т.4.

Древнекитайская философия. М.: Мысль, 1973. Т. 1, 2.

Кант И. Соч.: В 4 т. на нем. и рус. языках. М.: Московский философский фонд, 1997. Т. 3.

Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»): Пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, П.С. Попова при участии В.М. Майорова / Вступит. ст. Л.С. Переломова. М., 2004.

Люйши чуньцю. Пер. *Г.А. Ткаченко* / Сост. *И.В. Ушакова*. М.: Мысль, 2001.

Гуань-цзы цзяочжу // Чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2004. Т. 16 («Гуань-цзы» со сравнительными комментариями // Собр. соч.всех философов в новой редакции. Пекин: Изд-во Чжунхуа).

Лао-цзы цзяои // Чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй. 2000. Т. 10 («Лао-цзы» со сравнительными толкованиями // Собрание сочинений всех философов в новой редакции. Пекин: Изд-во Чжунхуа).

Люй-ши чунь цю цзии // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2009. Т. 23 («Люй-ши чунь цю» с собранием толкований // Собрание сочинений всех философов в новой редакции. Пекин: Изд-во Чжунхуа).

Мо-цзы сянь гу // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2001. Т. 5 («Мо-цзы» с вольными толкованиями // Собр. соч. всех философов в новой редакции. Пекин: Изд-во Чжунхуа).

Мо-цзы цзяочжу // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1993. Т. 6 («Мо-цзы» со сравнительными комментариями // Собрание сочинений всех философов в новой редакции. Пекин: Изд-во Чжунхуа).

Синь шу цзяочжу // Синьбянь Чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2000. Т. 27 («Синь шу» со сравнительными комментариями // Собр. соч. всех философов в новой редакции. Пекин: Изд-во Чжунхуа).

Сы шу чжанцзюй цзичжу // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1983. Т. 3 («Сы шу» с разметками и собранием комментариев // Собр. соч. всех философов в новой редакции. Пекин, Изд-во Чжунхуа).

Сюнь-цзы цзицзе // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1988. Т. 4 («Сюнь-цзы» с собранием разъяснений // Собр. соч. всех философов в новой редакции. Пекин: Изд-во Чжунхуа).

Чжуан-цзы цзии // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1985. Т. 12 («Чжуан-цзы» с собранием толкований // Собр. соч. всех философов в новой редакции. Пекин: Изд-во Чжунхуа).

Чунь цю фань лу ичжэн // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1992. Т. 31 («Чунь цю фань лу» с объяснением смысла // Собр. соч. всех философов в новой редакции. Пекин: Изд-во Чжунхуа).

Шан цзюнь шу чжуйчжи // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин, Чжунхуа шуцзюй, 1986. Т. 18 («Шан цзюнь шу» с указаниями // Собр. соч. всех философов в новой редакции. Пекин: Изд-во Чжунхуа).

Шисань цзин чжушу. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1980. («Шисань цзин» с комментариями и пояснениями. Пекин: Изд-во Чжунхуа).

Шо вэнь цзе цзы чжу. Шанхай гуцзи чубаньшэ. 1981. («Шо вэнь цзе цзы» с комментариями. Шанхай: Изд-во Гуцзи).

Исследования

Духовная культура Китая: энциклопедия : В 5 т. Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит., 2006–2010. Т. 6 (дополнительный).

Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. М.: Вост. Лит., 2002.

Феоктистов В.Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы. М., 2005.

От магической силы к моральному императиву: категория *дэ* в китайской культуре. М.: Вост. лит., 1998.

Шохин В.К. Ценности или блага? О «теоретических каркасах» одной «практической философии» // Сравнительная философия: Моральная философия в контексте многообразия культур / Ин-т философии. М.: Вост. лит., 2004.

Шохин В.К. Четвертый путь? К этическому обоснованию агатологии // Этическая мысль. Вып. 13. М.: ИФРАН, 2013.

Graham A.C. Later Mohist Logic, Ethics and Science. The Chinese University Press, The Chinese University of Hong Kong, 1978, 2003.

Интернет-ресурсы

Chinese Text Project – http://ctext.org

Liddell, Scott, Jones Ancient Greek Lexicon Wiki implementation – http://lsj.translatum.gr/wiki/