ВЕЛИКОЕ УЧЕНИЕ

[I. КАНОНИЧЕСКАЯ ЧАСТЬ]

[1]. Путь великого учения состоит в высветлении светлой благодати [5], породнении с народом и остановке на совершенном добре.

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

[3.] У вещей есть корень и верхушка. У дел есть конец и начало. Если знаешь, что раньше, а что позже, то приближаешься к Пути.

[4.] В древности желавшие высветлить светлую благодать в Поднебесной [6] предварительно упорядочивали свое государство, желавшие упорядочить свое государство предварительно выравнивали свою семью, желавшие выравнять свою семью предварительно усовершенствовали свою личность [7], желавшие усовершенствовать свою личность предварительно выправляли свое сердце, желавшие выправить свое сердце предварительно делали искренними свои помыслы, желавшие сделать искренними свои помыслы предварительно доводили до конца свое знание. Доведение знания до конца состоит в выверении вещей.

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

[6.] Для всех и каждого — от сына неба [8] и до простолюдина — усовершенствование своей личности является корнем. [7.] Невозможно, чтобы при смуте в корне верхушка была в порядке. Еще не бывало, чтобы при истощении изобилующего изобиловало истощаемое [9].

[II. КОММЕНТИРУЮЩАЯ ЧАСТЬ]

[1.1] В «Указе Кан[-шу]» говорится: [государь Вэнь] «мог высветлять благодать» [10]. [1.2] В «Тай-цзя» говорится: [прежние государи] «были внимательны к светлому предопределению праведного неба» [11]. [1.3] В «Постановлениях владыки» говорится: [Яо] «мог высветлять возвышенную благодать» [12]. [1.4.] Все это [сказано] о высветлении [благодати] самим собой.

[2.1.] В надписи на сосуде для омовений [Чэн] Тана гово-

рится: «Если обновишься однажды, то обновляйся каждый день, и так день за днем»[13]. [2.2.] В «Указе Кан[-шу]» говорится: «Осуществляй обновление народа»[14]. [2.3.] В «[Каноне] стихов» говорится: «Хотя Чжоу — старая держава, ее предопределение обновилось»[15]. [2.4.] Поэтому благородный муж[16] везде применяет свои способности до предела.

[3.1.] «[Канон] стихов» гласит: «Державный домен площадью в тысячу ли — вот, где останавливается народ»[17]. [3.2.] «[Канон] стихов» гласит «Щебетунья, желтая птичка останавливается в глухих местах»[18]. Мудрец [Конфуций] говорил: «Что касается остановки, то разве возможно, чтобы в знании того, где остановиться, человек уступал птице?»

[3.3.] «[Канон] стихов» гласит: «Глубок был государь Вэнь. О, как, непрерывно лучась [благодатью, он мог] с уважением остановиться»[19]. В качестве правителя останавливался на гуманности, в качестве подданного останавливался на уважении, в качестве сына останавливался на преданности родителям, в качестве отца останавливался на чадолюбии, в общении с соотечественниками останавливался на благонадежности[20]

[3.4.] «[Канон] стихов» гласит: «Взгляни на излучины Ци. Зеленый бамбук в них пышно растет. Есть изящный благородный муж. Как будто резной, как будто шлифованный, как будто граненый, как будто полированный. Строгий и неприступный, величественный и славный. Есть изящный благородный муж. Он никогда не может быть забыт»[21]. «Как будто резной, как будто шлифованный» [означает] следование путем учения. «Как будто граненый, как будто полированный» [означает] самоусовершенствование. «Строгий и неприступный» [означает] осторожную осмотрительность. «Величественный и славный» [означает] внушительный вид. «Есть изящный благородный муж. Он никогда не может быть забыт» [означает] следование путем полной благодати и совершенного добра, что не может быть забыто народом.

[3.5.] «[Канон] стихов» гласит: «О! прежние государи незабвенны»[22]. Благородный муж почитает почитавшееся[23] ими и сродняется с родственным им. Маленький человек[24] радуется их радостями и пользуется их пользой. Поэтому и после ухода из мира[25] они незабвенны.

[4.] Мудрец [Конфуций] говорил: «В слушании тяжб я подобен другим людям. Но необходимо, чтобы тяжб не было»[26]. [При таком подходе] сутяжнику[27] не удастся исчерпать свои показания и волей народа овладеет великое благоговение[28]. Это называется знанием корня.

[5.1.] Это называется знанием корня. [5.2.] Это называется совершенством знания[29].

[6.1.] То, что называется «сделать искренними свои помыслы», [означает] недопущение самообмана. Подобно ненависти к гадкой вони, подобно любви к прелестной красе[30]. Это называется самоудовлетворением. Поэтому благородному мужу необходимо быть бдительным наедине с собой.

[6.2.] Маленький человек, пребывая в праздности и совершая недоброе, доходит до чего угодно. Увидев благородного мужа, он, томясь, скрывает свою недоброту и представляется добрым. Когда другие люди смотрят на него, сам он словно видит свое нутро [31]. Так что проку [в такой показухе]? Об этом сказано: искренности внутри соответствует телесная форма снаружи [32]. Поэтому благородному мужу необходимо быть бдительным наедине с собой.

[6.3.] Мудрец Цзэн говорил: «Когда на тебя смотрят десять глаз и указывают десять рук — это вызывает трепет!» [33].

[6.4.] Богатство украшает [34] дом, благодать украшает личность. Когда сердце широко, тело — дородно [35]. Поэтому благородному мужу необходимо сделать искренними свои помыслы.

[7.1.] Сказанное: усовершенствование своей личности состоит в выправлении своего сердца,— [означает следующее]. Если личность [36] рассержена и разгневана, то для нее недостижимо выправление. Если испугана и устрашена, то для нее недостижимо выправление. Если прельщена и обрадована,то для нее недостижимо выправление. Если опечалена и огорчена, то для нее недостижимо выправление. [7.2.] Без участия сердца смотришь — и не видишь, слушаешь — и не слышишь, ешь — и не чувствуешь [37] вкуса [38]. [7.3.] Об этом сказано: усовершенствование своей личности состоит в выправлении своего сердца.

[8.1.] Сказанное: выравнивание своей семьи состоит в усовершенствовании своей личности,— [означает следующее]. Человек в родственности и любви односторонне пристрастен, в презрении и ненависти односторонне пристрастен, в благоговении и уважении односторонне пристрастен, в печали и жалости односторонне пристрастен, в надменности и лености односторонне пристрастен. Поэтому мало в Поднебесной таких, кто, любя, признает плохое в любимом и, ненавидя, признает красивое в ненавидимом. [8.2.] Поэтому в пословице говорится: «Среди людей нет признающих недостатки своих детей и нет признающих богатство своих всходов». [8.3] Об этом сказано: если собственная личность не усовершенствована, то невозможно выравнять свою семью.

[9.1.] Сказанное: прежде, чем упорядочить государство, необходимо выравнять свою семью.— [означает следующее]. Не существует таких, кто, не умея научить собственную семью, был бы способен научить других людей. Поэтому благородный муж, не покидая своей семьи, осуществляет научение в государстве. Преданность родителям есть то, чем служат правителю. Братская любовь есть то, чем служат старшим. Чадолюбие есть то, чем руководят массами. [9.2] В «Указе Кан [-шу]» говорится: «Как будто оберегаешь младенца» [39]. Если сердце искренне стремится к чему-то, то, даже не достигая цели, не уходит от нее далеко. Еще не бывало, чтобы сначала учились пестовать детей, а потом выходили замуж.

[9.3.] Одна семья гуманна — и в целом государстве процвета-

ет гуманность. Одна семья уступчива — и в целом государстве процветает уступчивость. Один человек[40] алчен и преступен — и в целом государстве творится смута. Такова тут движущая пружина[41]. Об этом сказано: одно слово портит дело, один человек упрочивает государство. [9.4.] Яо и Шунь[42] руководили Поднебесной посредством гуманности, и народ следовал этому. Цзе и Чжоу[-синь][43] руководили Поднебесной посредством жестокости, и народ следовал этому. Их приказы противоречили тому, что они любили, и народ не последовал им. Поэтому благородный муж требует от других людей только то, чем обладает сам, и порицает в других людях только то, чего не имеет сам. Еще не бывало, чтобы не хранящий в себе [эту] взаимность[44] был способен внушить ее другим людям. [9.5.] Поэтому упорядочение государства состоит в выравнивании своей семьи.

[9.6.] «[Канон] стихов» гласит: «Древо персика молодо и прекрасно. Его листва пышна и густа. Эта девушка входит в дом мужа. Быть ей в ладу с домочадцами в своей [новой] семье»[45]. [Сначала надо быть] в ладу с домочадцами в своей семье, а уж потом можно научать людей в государстве. [9.7.] «[Канон] стихов» гласит: «В ладу со старшими братьями, в ладу с младшими братьями»[46]. [Сначала надо быть] в ладу со старшими и младшими братьями, а уже потом научать людей в государстве. [9.8] «[Канон] стихов» гласит: «Вид его без изъянов. Выправил [он] государства [всех] четырех [стран света]»[47]. С достойного быть примером в качестве отца и сына, старшего и младшего брата народ берет пример. [9.9.] Об этом сказано: упорядочение государства состоит в выравнивании своей семьи.

[10.1.] Сказанное: уравновешение Поднебесной состоит в упорядочении своего государства,— [означает следующее]. Когда верхи подобающе относятся к старым, в народе процветает преданность родителям. Когда верхи подобающе относятся к старшим, в народе процветает братская любовь. Когда верхи жалеют сирот, народ не отворачивается [от них]. Поэтому у благородного мужа есть точно вымеренный[48] Путь.

[10.2.] То, что ненавистно верхам, нельзя использовать в руководстве низами; то, что ненавистно низам, нельзя использовать в служении верхам; то, что ненавистно в предыдущем, нельзя использовать в проведении последующего; то, что ненавистно в последующем, нельзя использовать в следовании предыдущему; то, что ненавистно в правом, нельзя использовать в обращении с левым; то, что ненавистно в левом, нельзя использовать в обращении с правым,— [все] это называется точно вымеренным Путем[49].

[10.3.] «[Канон] стихов» гласит: «О, несущий радость благородный муж — отец и мать народа»[50]. Любить то, что любит народ; ненавидеть то, что он ненавидит,— это называется быть отцом и матерью народа.

[10.4.] «[Канон] стихов» гласит: «Неприступны те Южные горы. Круты их скалистые отроги. Достославный наставник

Инь — весь народ взирает на тебя»[51]. Владеющему государством непозволительно не быть бдительным. Если он уклонится в сторону, Поднебесная казнит [его]!

[10.5.] «[Канон] стихов» гласит: «[Династия] Инь, еще не потеряв (своих) подданных, была способна соответствовать Верховному владыке. Следует видеть предостережение в [судьбе] Инь. Не легконосно возвышенное предопределение»[52]. Сказанное означает, что, если обретешь [поддержку] масс, то обретешь государство, а если утратишь [поддержку] масс, то утратишь государство.

[10.6] Поэтому благородный муж прежде всего бдительно относится к [своей] благодати. Обладая благодатью, обладаешь людьми. Обладая людьми, обладаешь почвой[53]. Обладая почвой, обладаешь богатством. Обладая богатством, обладаешь [его] применением[54]. [10.7.] Благодать — корень, богатство — верхушка. [10.8.] Если корень считается второстепенным, а верхушка — первостепенной[55], то, состязаясь с народом, [верхи] производят захваты. [10.9.] Поэтому, когда богатства собираются [у правителя], народ расходится [от него], а когда богатства расходятся [среди народа], он собирается [вокруг правителя]. [10.10.] Поэтому недостойно выпущенное слово так же недостойно возвращается, а недостойно пришедшие ценности так же недостойно уходят.

[10.11.] В «Указе Кан[-шу]» говорится: «Как раз предопределение не пребывает в постоянстве»[56]. Сказанное означает, что, если будешь добр, обретешь его, а будешь недобр — утратишь. [10.12.] В «Чуских писаниях» говорится: «В государстве Чу нет считаемого сокровищем — только добро [там] считают сокровищем»[57]. [10.13.] Дядя Фань говорил: «У лишенного [родины] человека нет считаемого сокровищем — гуманность и родственность [он] считает сокровищем»[58].

[10.14.] В «Циньской клятве» говорится: «Если будет некий подданный, честный и прямой, хотя и не обладающий другими талантами, но сердечно расположенный к ним и как будто сам преисполненный ими, относящийся к талантам других людей, как к собственным, сердечно любящий даровитость и совершенномудрие в людях и не только на словах, но и в действительности способный преисполниться этим, то [он] будет способен оберегать моих детей, внуков и простой народ. О, сколько тут пользы! [Если же он] будет испытывать ревность и зависть к талантам других людей и из-за этого ненавидеть их; будет противодействовать даровитости и совершенномудрию в людях, дабы не дать [им] ходу, в действительности не имея способности преисполниться [этим], то [он] не будет способен оберегать моих детей, внуков и простой народ. Как же [это] не назвать опасностью!»[59].

[10.15.] Только гуманный человек [может] прогнать и выслать такого [подданного], отправить его к варварам четырех [стран света] и не позволить вместе с собой находиться в Срединных го-

сударствах. Об этом сказано, что только гуманный человек является способным любить и ненавидеть людей [60].

[10.16.] Видеть почтенное [61], но не быть способным выдвинуть [его] или выдвинуть, но не быть способным предоставить [ему] первенство [62] — [это] предопределение [63]. Видеть недоброе [64], но не быть способным устранить [его] или устранить, но не быть способным удалить — это проступок. [10.17.] Любить ненавидимое людьми и ненавидеть любимое ими — это называется перетряхиванием человеческой природы. [Подобную] личность обязательно постигнет беда.

[10.18.] Таким образом, у благородного мужа есть великий Путь [65]. Необходимо быть верным и благонадежным, чтобы обрести его; величавым и заносчивым, чтобы утратить [66]. [10.19.] У порождения богатств [также] есть великий Путь [67]. Если порождающих богатства — много, а потребляющих [68] — мало, производятся они быстро, а применяются — медленно, то богатств всегда вдосталь.

[10.20.] Гуманный за счет богатств развивает свою личность, негуманный за счет своей личности развивает богатства. [10.21.] Еще не бывало, чтобы при любви верхов к гуманности низы не любили должную справедливость [69]. Еще не бывало, чтобы при любви к должной справедливости их дела не завершались [70]. [И в таком случае] еще не бывало, чтобы [находящиеся] в кладовых и хранилищах богатства не являлись их богатствами [71].

[10.22.] Мудрец Сянь-старший [72] говорил: «Держащие лошадей и колесницы [73] не занимаются курами и поросятами. Семьи, [совершающие обряд] раскалывания льда [74], не держат коров и овец. Семьи, [выставляющие] сотню [боевых] колесниц [75], не держат подданных-мытарей [76]. Чем иметь подданных-мытарей, лучше уж иметь подданных-грабителей». Об этом сказано, что для государства полезна не польза, а должная справедливость [77].

[10.23.] Главе государства или семьи, стремящемуся к богатству и [его] применению, необходимо опираться на [78] маленьких людей, [ибо] те искусны в этом [79]. Но когда влияние маленьких людей распространяется на государство или семью, беды и невзгоды разом настают [80]. И хотя имеются носители добра, ничего уже не поделаешь. Об этом сказано, что для государства полезна не польза, а должная справедливость.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Другими китайскими мыслителями термин «гэ» определялся еще и как «проникновение, постижение» (тун), «выделение, определение» (цзюй), «схватывание, расчленение» (бо) [23, с. 315].

[2] «Шу цзин», или «Шан шу» (в русском переводе «Канон писаний», «Книга документов», «Книга истории»), и «Ши цзин», или «Мао ши» (в русском переводе «Канон стихов», «Книга поэзии», «Книга песен») — древнейшие и наиболее почитаемые письменные памятники китайской культуры, входящие в Тринадцатиканоние и состоящие из множества разнотемных произведений (соответственно прозаических и поэтических), возникших в конце II — первой половине I тыс. до н. э. В состав «Шу

цзина» и «Ши цзина» входят и тексты философского содержания, частично переведенные на русский язык [5, т. 1, с. 78—113]. Имеется также полный русский перевод «Ши цзина», осуществленный А. А. Штукиным [14]. На английский, французский и латинский языки «Шу цзин» и «Ши цзин» были переведены Дж. Леггом (J. Legge), С. Куврёром (S. Couvreur), Б. Карлгреном (B. Karlgren), А. Уэйли (A. Waley).

[3] «Дэ» — одна из основополагающих и наиболее специфичных категорий китайской философии, имеющая широкий спектр значений: «качество, дарование, благодать, добродетель, достоинство, доблесть, моральная сила, закономерность» — и иногда отождествляемая с меланезийско-полинезийской «маной» и лат. virtus. В самом общем смысле «дэ» обозначает основное качество, обусловливающее наилучший способ существования каждого отдельного существа или вещи, т. е. индивидуальную благодать, поэтому часто определяется посредством омонима «дэ» — «достижение, обретение, довление». Поскольку специфику человека китайские мыслители обычно усматривали в способности соблюдать должную справедливость (и) и благопристойность-этикет (ли), его дэ в основном понималось как добродетель, хотя могло означать и чисто телесные достоинства. Как внутреннее органичное и естественное качество «дэ» составляет оппозицию с физической силой (ли), насилием, наказаниями (син) и законом (фа). Сочетание «у дэ» — «пять благодатей» со времен Цзоу Яня (IV—III в. до н. э.) синонимично «у син» — «пяти элементам», т. е. пяти универсальным классификационным рядам или фазам, которые суть «вода», «огонь», «дерево», «металл», «почва». Будучи индивидуальным качеством, «дэ» — относительно в отличие от всеобщего и абсолютного Дао-Пути, манифестацией которого оно является. В лексиконе классической китайской философии «дэ» образует коррелятивную пару с «дао» — также одной из важнейших, наиболее специфичных и популярных категорий, охватывающей весьма широкий круг значений: «путь, подход, график, функция, метод, закономерность, принцип, класс, учение, теория, трактовка, изложение, правда, мораль, Абсолют». Эквивалентами Дао часто признаются Логос и Брахман. В качестве высших категорий в различных философских учениях «дао» и «дэ» определялись по-разному, поэтому Хань Юй (768—824) в «Юань дао» («Обращение к началу Пути» — см. перевод В. Ф. Гусарова в ежегоднике: Письменные памятники Востока, 1972. М., 1977, с. 204) назвал их «пустыми позициями» (сюй вэй), не имеющими точно фиксированного смысла. В современном китайском языке бином дао—дэ обозначает мораль, нравственность. См. также [7, с. 29—32].

[4] Категории «мин» («предопределение-судьба») и «шэнь» («личность-тело», т. е. индивидуальный психосоматический организм) детально проанализированы в нашей монографии [7, с. 147—159 и др.].

[5] Согласно Мао Цилину (1623—1716), сочетание «мин мин» («высветление светлой») обозначает здесь не действие и определение его объекта — благодати, а усиленную форму определения последней — «(наи)светлейшая». Чэнь Пань, на наш взгляд, справедливо отвергает эту трактовку, поскольку она нарушает грамматический параллелизм в формулах трех «устоев» [25, с. 2—3].

[6] Поднебесная (тянь ся) — занимающий определенную территорию и живущий во времени социальный организм, т. е. люди вместе с их землей (ср. с древнерусским словом «земля», имеющим также значение «люди, жители вселенной», и санскритским Loka — «земля, мир, вселенная, место; люди, народ, человечество»).

[7] По мнению А. М. Карапетьянца, «сю» («усовершенствовать») тут следует понимать в значении «чинить, ремонтировать», что соответствует и выраженной в «Дао сюэ» общей концепции исходной правильности человеческой натуры («доброты природы человека», согласно Мэн-цзы), и семантике параллельных терминов — «упорядочивать» (чжи), «выравнивать» (ци), «выправлять» (чжэн), «уравновешивать» (пин), т. е. приводить к исходным состояниям порядка, выравненности (стройности), правильности и уравновешенности (сбалансированности) соответственно.

[8] Сын неба (тянь цзы) — традиционное обозначение императора, считавшегося в Китае главным посредником между высшими (божественно-природными, небесными) силами и людьми.

[9] Аналогичная мысль принадлежит Мэн-цзы: «Если истощать изобилующее, то не будет ничего не истощенного» («Мэн-цзы», VII А, 44). Оппозицию «изобилующее — истощенное» (хоу — бао), буквально означающую «толстое — тонкое» можно понимать и как «уважение — небрежение».

[10] Цитируется гл. 37 «Шу цзина» — «Указ Кан[-шу]» («Кан гао») [26, кн. 4, с. 481; 32, с. 383]. Государь Вэнь (Вэнь-ван) — отец основателя династии Чжоу (XII/XI—III в. до н. э.) У-вана, признанный в конфуцианстве совершенномудрым правителем. Кан-шу — его девятый сын, младший брат У-вана.

[11] Цитируется гл. 14 «Шу цзина» — «Тай-цзя» [26, кн. 3, с. 278; 32, с. 199], в своем нынешнем виде считающаяся поддельной, т. е. составленной в конце I тыс. до н. э.— начале I тыс. н. э. Тай-цзя — внук Чэн Тана, основателя предшествовавшей Чжоу династии Шан-Инь (XVIII/XVI—XII/XI в. до н. э.), признанного в конфуцианстве совершенномудрым государем и, видимо, в первую очередь подразумеваемого здесь под выражением «прежние государи» (вар. «прежний государь»). В тексте «Да сюэ» вместо иероглифа «тай» («великий») из названия «Тай—цзя» стоит графически и семантически схожий иероглиф «да» («большой»), что подтверждает возможность аналогичной замены и в самом заглавии «Да сюэ», которое в таком случае следует понимать именно как «Великое учение», а не «Большое учение». Иероглиф «ши», выражающий определение неба в цитате из «Тай-цзя», одни комментаторы приравнивают к графически и фонетически схожему местоимению «это» (ши) [22, с. 8], другие, в частности Чжэн Сюань [18, кн. 26, с. 2345] и Чэнь Пань [25, с. 18], истолковывают в значении «правильный, праведный» (чжэн). Мы присоединились к последнему толкованию. Дж. Легг, следуя одному из вариантов, предложенных Чжу Си, воспринял «ши» как глагол «вникать, изучать (синоним — «шэнь»), выступающий тут в качестве однородного члена с «гу» — «быть внимательным» [34, с. 360—361].

[12] Цитируется гл. 1 «Шу цзина», носящая несколько иное название: не «Постановления владыки» («Ди дянь»), а «Постановления Яо» («Яо дянь»), [26, кн. 3, с. 47; 32, с. 17]. Яо (XXIV—XXIII в. до н. э.) — древнейший совершенномудрый государь в конфуцианской нормативной хронографии Образующий последовательно углубляющуюся ретроспекцию подбор цитат в § 1 комментирующей части «Да сюэ» имплицитно (через подразумеваемые образы идеальных правителей «золотого века» древности — Вэнь-вана, Чэн Тана, Яо) создает индоктринирующий эффект постепенно усиливающейся историко-прецедентной аргументации, всегда высоко ценимой в Китае. В современном тексте «Яо дянь» иероглиф «цзюнь», выражающий определение благодати, отличается ключевым элементом от соответствующего иероглифа в «Да сюэ». Но оба знака здесь могут одинаково пониматься в смысле «возвышенная», «великая».

[13] Современные исследователи, сопоставляя эту надпись с языком и реалиями времен Чэн Тана, приходят к выводу, что она должна была иметь несколько или даже совсем иной смысл. Например, Линь Ютан, отождествляя иероглиф «синь» («обновление») с фонетически и графически (особенно в древности) схожим циклическим знаком «синь» («УШ»), входившим в состав имен правителей Шань-Инь, и делая ряд аналогичных преобразований, реконструирует следующую сентенцию: «Мой старший брат именовался Синем, мой дед именовался Синем и мой отец именовался Синем» [35, с. 127]. По-разному трактуется открывающий надпись Чэн Тана иероглиф «гоу» («если, как-нибудь»), который отсутствует в языке шан-иньских надписей. Его идентификация с графически схожим знаком «цзин» («осторожность, уважение») или иероглифом «дэ» («благодать-добродетель») [25, с. 20] делает начало надписи следующим: «С осторожностью однажды обновившись» или «В благодатный день обновившись».

[14] Второй раз цитируется гл. 37 «Шу цзина» [26, кн. 4, с. 484; 32, с. 388].

[15] Цитируется «Ши цзин» (№ 235) — «Ода Вэнь-вану» (III, 1, I, 1) [14, с. 329] (здесь и далее ссылки на поэтические и часто существенно отличные от наших переводы стихов «Ши цзина» А. А. Штукиным даются для сравнения). В приведенной цитате речь идет о свержении правителем «удела» Чжоу династии Шан-Инь и установлении им в стране собственной династии Чжоу. «Обновление предопределения» (мин вэй синь) аналогично идее нового завета и подразумевает теорию смены династии путем божественно-естественного переноса небесного предопределения с утратившего его тирана на нового сына неба — благого (добродетельного) государя (подробнее см. [7, с. 147—150]). Из выражения «мин вэй синь» образовался современный китайский термин «реформы» (вэй-синь).

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

[17] Цитируется «Ши цзин» (№ 303) — «Гимн царям Чэн Тану и У-дину» (IV, V, 3, 4) [14, с. 461]. Ли — мера длины около 500 м. Площадь «державного домена» (бан цзи) здесь представляется как квадрат со стороной в 1000 ли.

[18] Цитируется «Ши цзин» (№ 230) — «Песня о воинах, изнемогших в походе» (II, VIII, 6, 2) [14, с. 321]. В оригинале определение «щебетунья» образовано с помощью иероглифа «мянь», а не «минь», как в «Да сюэ».

[19] Второй раз цитируется «Ода Вэнь-вану» (III, 1, I, 4) [14, с. 330] из «Ши цзина» (№ 235). Последний стих цитаты допускает и иной перевод: «О, как [он мог], вбирая в себя блеск славы, с уважением остановиться».

[20] Всю фразу после цитаты из «Ши цзина» (Э. Р. Хьюджисом ошибочно включенную в эту цитату (31, с. 151)) можно понимать как общее наставление («Правителю [надо] остановиться на гуманности» и т. д.), а не как описание поведения именно Вэнь-вана. Однако в силу общепризнанной образцовости этого поведения принятое нами вслед за большинством комментаторов и переводчиков истолкование данной фразы также имеет нормативный смысл. Фигурирующий здесь иероглиф «чэнь» («подданный») имеет также значение «сановник, вельможа, министр», и именно словом «министр» он переведен во всех указанных нами английских переводах [27, с. 88; 31, с. 151; 33, т. 28, с. 416; 34, с. 362; 35, с. 128]. Наш перевод основан на том, что в данном случае «чэнь» выступает в стандартной оппозиции «цзюнь — чэнь» — «правитель — подданный», как в знаменитом изречении Конфуция: «[Пусть будет] правитель правителем, подданный подданным, отец отцом, сын сыном» («Лунь юй», XII, 11), ср. [5, т. 1, с. 160]. Хотя возможно, что в двух далее приводимых в «Да сюэ» цитатах (II, 10.14, II, 10.22) иероглиф «чэнь» употреблен в значении «сановник», мы, соблюдая унифицированность перевода основных терминов, и там использовали слово «подданный», выражающее более общее понятие и вполне соответствующее контексту. Преданности родителям (сяо) посвящен специальный конфуцианский канон — «Сяо цзин», входящий в Тринадцатиканоние. О благонадежности (синь) см. примеч. 66.

[21] Цитируется «Ши цзин» (№ 55) — «У меня есть милый» (I, V, 1, 1) [14, с. 69]. Оригинал отличается от цитаты в «Да сюэ» написанием пяти иероглифов, которые мы перевели словами «излучина» (ао), «зеленый» (люй), «изящный» (фэй), «славный» (сюань), «забывать» (сюань).

[22] Цитируется «Ши цзин» (№ 269) — «Вы, князья просвещенные» (IV, I, 4, 3) [14, с. 416]. В оригинале отличается написанием восклицание «о!» («у-ху»). Согласно Чжу Си, «прежние государи» — это Вэнь-ван и У-ван.

[23] Допустимые варианты перевода сочетания «сянь ци сянь» («почитает почитавшееся ими»): «почитает почитавшихся ими», «считает достойными их достоинства». Принцип «почитания почтенного» (сянь сянь) был выдвинут Конфуцием и включен им в понятие учености (сюэ) («Лунь юй», I, 7), ср. [5, т. 1, с. 141], что сделало появление этого принципа в «Великом учении» («Да сюэ») необходимым.

[24] «Маленький человек» (сяо жэнь) — стандартный антоним «благородного мужа» со смысловой амплитудой от резко отрицательного «низменного ничтожества» до нейтрального «простолюдина».

[25] По мнению А. М. Карапетьянца, выражение «мо ши» («после ухода из мира») здесь можно понимать и в значении «до скончания века». В пользу принятого нами стандартного перевода свидетельствует близкое по смыслу изречение Конфуция, в котором присутствует данное выражение: «Для благородного мужа мучительно, что после ухода из мира [его] имя будет безвестно в нем» («Лунь юй», XV, 19), ср. [5, т. 1, с. 167].

[26] Цитируется «Лунь юй» (XII, 13).

[27] «Сутяжник» (у цин чжэ) — буквально «не имеющий реальный данных (для показаний)», т. е. лживый, или «бесчувственный», т. е. бессовестный, неверный. Ср. высказывание Конфуция: «Если верхи любят благопадежность, то в народе нет осмеливающихся не проявлять чувство (привязанности) (бу юн цин)» («Лунь юй», XIII, 4) [5, т. 1, с. 162].

[28] «Благоговение» (вэй) — обозначение чувства, сочетающего в себе почтение и страх (ср. страх божий). Согласно Конфуцию, «благородный муж испытывает три благоговения: благоговение перед небесным предопределением, благоговение перед великими людьми и благоговение перед словами совершенномудрых людей» («Лунь юй», XVI, 8), ср. [5, т. 1, с. 170].

[29] С местоположением этого параграфа (II, 5) связана основная полемика вокруг архитектоники и интерпретации «Да сюэ». В древнем оригинале (у Чжэн Сюаня) он следует сразу после канонической части и поэтому может быть признан характеризующим самоусовершенствование (сю шэнь) — буквально «усовершенствование своей личности». Такой точки зрения придерживался Ван Янмин. Ныне ее разделяет и Линь Ютан, в целом припявший чжусианскую редакцию «Да сюэ» [35, с. 123—124]. Чэнь Юнцзе, напротив, подчеркивает логичность осуществленной Чжу Си перекомпоновки текста, в результате которой данный параграф стал относиться к описанию выверения вещей (ср. I, 4—5) [27, с. 89].

[30] «Ненависть к гадкой вони» и «любовь к прелестной красе» — образы непроизвольных («искренних» — чэн) чувственно-интуитивных побуждений человека, которым он должен следовать, согласно «Да сюэ». Конфуций утверждал, что «еще не видел любви к благодати-добродетели, подобной любви к красе» («Лунь юй», IX, 17, XV, 12). Здесь же выражена вера в достижимость такого подобия, очевидно основанная на тезисе Мэнцзы о врожденной доброте (шань) человеческой природы (син), в подтверждение которого он ссылался на соответствующие непроизвольные чувственно-интуитивные реакции, например страх и сострадание при виде падающего в колодец ребенка («Мэн-цзы», II А, 6, VI А, 6) [5, т. 1, с. 244]. Ван Янмин в «Вопросах к „Великому учению“» дал следующее разъяснение этой концепции: «Первотелесность сердца природна. Природа же не может быть недоброй. Следовательно, первотелесность сердца коренным образом не может быть неправильной. Зачем же тогда стараться его выправлять? Несмотря на то что первотелесность сердца коренным образом не может быть неправильной, с момента возникновения и прихода в движение помыслов и стремлений появляется неправильное. Поэтому желающий выправить свое сердце вынужден выправлять то, что возникает в его помыслах и стремлениях. Всегда при возникновении единой доброй мысли встречать ее любовью, поистине «подобной любви к прелестной красе», а при возникновении единой злой мысли встречать ее ненавистью, поистине «подобной ненависти к гадкой вони», тогда в помыслах не будет неискренности и сердце сможет быть выправленным» [15, цз. 26, с. 472; 6, с. 162].

[31] «Нутро» (фэй гань) — буквально «легкие и печень», в переносном смысле «помыслы и намерения». Вся фраза в целом допускает еще два истолкования, на наш взгляд менее соответствующие коптексту: «Когда другие люди смотрят на него, словно видят его нутро» (ср. [27, с. 90]) и «Когда люди смотрят на себя, словно видят свое нутро» (ср. [31, с. 151—152; 35, с. 130]).

[32] Эта идея, близкая к афоризму Эпихарма (VI—V в. до н. э.): «Если у

тебя чист помысел, то все твое тело чисто» (В 26),— выражена и в других памятниках древнекитайской философии, например в «Гуань-цзы»: «Когда сердце целостно внутри, телесная форма (син) целостна снаружи» [16, цз. 16, гл. 49, с. 271], ср. [5, т. 2, с. 54]. См. также «Мэн-цзы» (VII А, 21).

[33] Эта ссылка на высказывание Мудреца Цзэна, т. е. Цзэн-цзы, свидетельствует против мнения Чжу Си о его авторстве. Само высказывание допускает несколько отличную от нашей трактовку: «То, на что смотрят много глаз и указывают много рук, вызывает благоговение» (ср. [27, с. 90; 31, с. 152; 34, с. 367; 35, с. 130]). Однако, по-видимому, в оригинале подразумевается не просто множество людей, а именно пяток, в древности игравший роль универсальной социальной структуры (например, пяток бойцов, обозначение которого — «у» — приобрело общее значение «войско»). Возможно также, что Цзэн-цзы говорил о каких-то особых людях, чьи указания имели повышенную значимость. Ср.: «У Шуня было пять человек подданных-сановников (чэнь), и Поднебесная пребывала в порядке» («Лунь юй», VIII, 20). Так или иначе объектом внимания представленной Цзэн-цзы группы людей, скорее всего, является тоже человек, что соответствует содержанию предшествующего текста (II, 6.2).

[34] «Украшает» (жунь) — буквально «увлажняет», что можно понимать и как «питает», «мелиорирует».

[35] Допустимое понимание этой фразы: «Когда сердце — спокойно, тело — здорово». Согласно комментарию Чжу Си, тут «дородность» (пань) тела означает его пребывание в спокойном удовлетворении.

[36] Чэн И и Чжу Си исходя из очевидных текстологических соображений утверждали, что иероглиф «шэнь» («личность») здесь ошибочно стоит вместо иероглифа «синь» («сердце»).

[37] «Чувствуешь» (чжи) — буквально «знаешь».

[38] Это рассуждение смыкается с гносео-психологической теорией «Гуань-цзы», исходящей из тезиса: «Сердце в теле занимает положение правителя» [16, цз. 13, гл. 36, с. 220], ср. [5, т. 2, с. 25].

[39] В третий раз цитируется гл. 37 «Шу цзина» [26, т. 4, с. 485; 32, с. 389]. В оригинале «как будто» выражено иероглифом «жо», а не его синонимом «жу», как в «Да сюэ».

[40] Под «одной семьей» (и цзя) и «одним человеком» (и жэнь) можно понимать как каждую отдельную семью и личность, так и одну-единственную — семью и личность государя.

[41] Об интереснейшем термине «цзи» («движущая пружина»), соединяющем в себе понятия механизма (коварного приспособления) и организма (нерукотворной естественной силы, движущей все живое), см. [7, с. 234—237].

[42] Шунь (XXIII в. до н. э.) — преемник Яо, также относимый к числу совершенномудрых государей мифической древности.

[43] Цзе (XIX—XVIII/XVI в. до н. э.) и Чжоу-синь (XII/XI в. до н. э.) — последние государи династий Ся и Шань-Инь соответственно, тираны и беспримерные злодеи, утратившие небесное предопределение и свергнутые с престола: первый — Чэн Таном, второй — У-ваном.

[44] Выраженное здесь «золотое правило» морали обозначается в конфуцианстве термином «шу» («взаимность»). Конфуций называл «взаимность» всепронизывающим стержнем своего учения, «единым словом», которым можно руководствоваться всю жизнь («Лунь юй», IV, 15, V, 11. VI, 28, XII, 2, XIII, 13, XIV, 34, XV, 20, 23; см. также «Мэн-цзы», IV А, 9, «Чжун юн», 13; ср. Матф., VII 12, Деян. ап., XV, 29) [5, т. 1, с. 149, 150, 153, 159—160, 163, 165, 167; т. 2, с. 122].

[45] Цитируется «Ши цзин» (№ 6) — «Песнь о невесте» (I, 1, 6, 3) [14, с. 15].

[46] Цитируется «Ши цзин» (№ 173) — «Высоко полынь возросла» (II, II, 9, 3) [14, с. 218].

[47] Цитируется «Ши цзин» (№ 152) — «На той шелковице голубка сидит» (I, XIV, 3, 3) [14, с. 180]. В стихотворении речь идет о благородном муже (правителе).

[48] В определение «се цзюй» («точно вымеренный») входит иероглиф «цзюй», конкретное значение которого — «угломер», а более общее — «норма, правило, мера». Высшее состояние собственного развития Конфуций описал следующими словами: «В семьдесят лет следовал желаниям [своего] сердца и [при этом] не нарушал норм (цзюй)» («Лунь юй», II, 4), ср. [5, т. 1, с. 143].

[49] «Точно вымеренный Путь» представляет собой не что иное, как принцип «взаимности», предельно обобщенный и подчеркнуто распространенный на сферу межклассовых и межсословных отношений. Ср. параллельный пассаж из гл. 25 «Ли цзи» — «Цзи тун» («Система жертвоприношений»): «Благородный муж, служа правителю, обязательно сам поступает так, что не умиротворяющее верхи не использует в руководстве низами, а ненавистное низам не использует в служении (ши) верхам. Если сам совершаешь порицаемое в людях, то это не Путь поучения» [18, кн. 25, с. 1994].

[50] Цитируется «Ши цзин» (№ 172) — «Славословие гостям» (II, II, 7, 3) [14, с. 216]. Ср. положение из гл. 32 «Шу цзина» — «Хун фань» («Величественный образец»): «Сын неба делается отцом и матерью народа, чтобы быть государем Поднебесной» [26, кн. 4, с. 416; 5, т. 1, с. 107].

[51] Цитируется «Ши цзин» (№ 191) — «Ода благородного Цзя Фу, обличающего царя и царского наставника Иня» (II, IV, 7, 1) [14, с. 245]. Согласно традиционным комментариям, наставник Инь — главный министр при дворе чжоуского Ю-вана (правил в 781—771 гг.). Лишь знание всей оды с ее обличительным пафосом, совершенно не явствующим из приведенного зачина, могущего сойти за панегирик, делает понятным построенное на этой цитате рассуждение «Да сюэ».

[52] Третий раз цитируется «Ода Вэнь-вану» (III, I, 1, 6) [14, с. 331] из «Ши цзина» (№ 235). В оригинале иное написание иероглифов «и» («следует»), «цзянь» («видеть предостережение»), «цзюнь» («возвышенное»). Верховный владыка (Шан ди) — обожествленный Первопредок. «Соответствие» (пэй) здесь Чжэн Сюань трактовал вполне конкретно — как то, что Небо (местопребывание Верховного владыки, отождествленное с ним при династии Чжоу) принимало жертвы от государей Инь (XIV—XII/XI в. до н. э.) до воцарения последнего из них — Чжоу-синя [18, кн. 26, с. 2352], а Чжу Си более абстрактно — как согласие между Верховным владыкой и предстоящим пред ним государем [22а, с. 6].

[53] В терминологическом смысле «почва (ту) — обозначение одного из «пяти элементов». Ср. также изречение Конфуция: «Благородный муж заботится о благодати-добродетели, маленький человек — о почве» («Лунь юй», IV, 11) [5, т. 1, с. 148].

[54] В более позднем терминологическом смысле «применение» (юн) — это «деятельное проявление (функция)», составляющее коррелятивно-оппозиционную пару с «телесной сущностью (субстанцией)» (ти).

[55] «Второстепенное» (вай) и «первостепенное» (нэй) — буквально «внешнее» и «внутреннее» соответственно.

[56] В четвертый раз цитируется гл. 37 «Шу цзина» [26, кн. 4, с. 493; 32, с. 397]. Ср. со стихом «Ши цзина» (№ 235): «Небесное предопределение не неизменно», — «Ода Вэнь-вану» (III, I, 1, 5) [14, с. 330]. См. также примеч. 15.

[57] «Чуские писания», или «Книга [государства] Чу» («Чу шу»), — древнее произведение, повествующее о событиях в царстве Чу, расположенном на южной окраине китайской ойкумены и считавшемся варварским. Дж. Легг [34, с. 384—387] и Э. Р. Хьюджис [31, с. 162] вслед за Чжэн Сюанем [18, кн. 26, с. 2353] и Чжу Си [22а, с. 7] идентифицируют «Чуские писания» с разделом «Чуские речи» («Чу юй») древнекитайского исторического памятника «Го юй» («Речи государств», или «Речи царств»), где, действительно, имеется схожий по мысли и словесному выражению пассаж, цель которого — доказать цивилизованность Чу (Го юй, Шанхай, 1958, цз. 18, с. 209—210). По мнению многих комментаторов, включая Чжу Си, под «добром» в цитате из «Чу шу» подразумеваются добрые люди [22а, с. 7; 25, с. 48]. Этой трактовке следуют в сво-

их переводах Дж. Легг [34, с. 386], Чэнь Юнцзе [27, с. 93] и Э. Р. Хьюджис [31, с. 161]. Опираясь на контекст «Го юя», начало цитаты из «Чу шу» может быть понято так: «Государство Чу не считает [драгоценности] сокровищем» (ср. [34. с. 376—377]).

[58] Фань — дядя по материнской линии правителя царства Цзинь — Вэньгуна (правил в 636—628). Последний и назван тут «лишенным [родины] человеком», поскольку при правлении своего отца Сянь-гуна (676—651) был вынужден покинуть родное царство. О его добродетельности свидетельствует то, что после смерти отца он, отказавшись нарушить законный порядок престолонаследования и стать правителем Цзинь, уступил трон Хуй-гуну (650—637). Подробнее см. «Ли цзи», гл. 2 («Тань гун», ч. 2) [18, кн. 20, с. 393—394; 33, т. 27, с. 166], где также приведено высказывание Фаня, незначительно отличающееся от процитированного в «Да сюэ»: «У покинувшего [родину] человека нет сокровищ — гуманность и родственность [он] считает сокровищем». Связь слов в сочетании «жэнь цинь» («гуманность и родственность») Э. Р. Хьюджис и Линь Ютан считают подчинительной, а не сочинительной и переводят соответственно: «быть добросердечным к своей родне» [31, с. 161] и «единение с добрыми людьми» [35, с. 135]. Опираясь на контекст «Ли цзи», начало высказывания Фаня может быть переведено так: «Лишенный [родины] человек не считает [восшествие на престол] сокровищем» (ср. [34, с. 376—377]).

[59] Цитируется последняя, 58-я, глава «Шу цзина» — «Циньская клятва, или «Клятва Циньского [князя]» («Цинь ши») [26, кн. 4, с. 755—756; 32, с. 629—630], в которой речь идет от лица Му-гуна, правителя государства Цинь (правил в 659—621). Согласно некоторым комментариям, в двух параллельных фрагментах этого пассажа текст должен быть иначе разделен на фразы и, следовательно, несколько иначе понят, а именно: «...[он] будет способен оберегать моих детей и внуков. О, сколько [тут] пользы и для простого народа!.. [он] не будет способен оберегать моих детей и внуков. И простой народ также назовет [это] опасностью!». Данная трактовка текста принята Чэнь Панем [25, с. 38, 50]. Различия (синонимического и алографического характера) между цитатой в «Да сюэ» и оригиналом «Ши цзина» касаются следующих иероглифов: «жо» («если»), «гэ» («некий»), «си» (конечный эмфатический знак), «цзи» («талант»), «шан и» («о, сколько»), «ши» («в действительности»), «тун» («дать ход»), «мао» («испытывать ревность»). Кроме того в «Ши цзине» нет двух иероглифов, присутствующих в «Да сюэ»: «янь» («ими») и «нэн» («будет способен»).

[60] Почти дословно воспроизведен тезис Конфуция: «Только гуманный способен любить и ненавидеть людей» («Лунь юй», IV, 3), ср. [5, т. 1, с. 148].

[61] «Почтенное» (сянь) тут обычно понимается как обозначение высокодостойных людей, поскольку в терминологическом смысле сянь — это почтенные мужи, по своим достоинствам уступающие лишь совершенномудрым (шэн) (ср.: «Да сюэ», II, 3.5 — примеч. 23).

[62] Согласно комментарию Юй Юэ (1821—1906) в «Чжун цзин пин и» («Уравновешенное рассмотрение собрания канонов»), вместо иероглифа «сянь» («предоставить первенство») здесь должен быть иероглиф «цзинь» («приблизить»), антонимичный стоящему далее, в параллельной фразе, иероглифу «юань» («удалять»). Ошибочная подмена, по его мнению, произошла из-за сходства написания обоих знаков в древнем каллиграфическом стиле чжуань (см. [22, с. 26]).

[63] Согласно Чжэн Сюаню, вместо иероглифа «мин» («предопределение») здесь должен быть фонетически схожий с ним иероглиф «мань» («небрежность») [18, кн. 26, с. 2354]. Аналогичным образом братья Чэн идентифицировали «мин» с «дай» («нерадивость») (см. [22, с. 26]). Это исправление, существенно меняющее смысл фразы и заметно понижающее уровень ее философичности, среди современных комментаторов и переводчиков одними принимается [25, с. 51; 27, с. 93; 35, с. 136], другими — нет [22, с. 26; 31, с. 162].

[64] «Недоброе» (бу шань) по аналогии с «почтенным» (см. примеч. 61) тут обычно понимается как обозначение недобрых людей.

[65] Как и в сочетании «да сюэ», эпитет «Пути» — «да» — может быть переведен и словом «великий», и словом «большой» (ср. примеч. 11). Разделение Пути на два вида — великий (большой) и малый, прямой и кривой, присущий благородному мужу и маленькому человеку, было проведено уже Конфуцием, создателем общефилософской теории Пути («Лунь юй», XV, 24, 39, XVII, 4, XVIII, 2, XIX, 4) [5, т. 1, с. 168].

[66] «Верность» (чжун) и «благонадежность» (синь) — основополагающие категории конфуцианской этики, образующие устойчивую пару уже у Конфуция («Лунь юй», I, 8, V, 27, VII, 24, IX, 24, XII, 10, XV, 5) [5, т. 1, с. 141, 151, 154, 166]. У Конфуция также вместе, но в противопоставлении друг другу встречаются понятия «величавость» (тай) и «запосчивость» (цзяо): «Благородный муж величав, но не заносчив; маленький человек заносчив, но не величав» («Лунь юй», XIII, 26), ср. [5, т. 1, с. 164].

[67] Ср. с положением «Гуань-цзы»: «Таким образом, у упорядочения народа есть постоянный Путь, а у порождения богатств есть постоянный закон» [16, цз. 10, гл. 30, с. 166].

[68] «Потребляющих» (ши) — буквально «едящих».

[69] «Должная справедливость» (и) — одна из основополагающих категорий китайской философии, в особенности конфуцианства, совмещающая в себе значения: «долг», «чувство долга», «справедливость», «ответственность», «добропорядочность», «честность», «правильность», «принцип», «значение», «смысл» — и выражающая идею правильного (чжэн) соответствия (и) субъективных потребностей — объективным требованиям, внутреннего чувства справедливости — внешним императивам общественного долга, содержания — форме. Этимологически восходит к сочетанию знаков «я» (во) и «баран» (ян). Последний, входя также в состав иероглифов «шань» — «добро» и «мэй» — «красота», несет представление об общепринятом «вкусе», охватывающем главные ценностно-нормативные сферы — этическую (шань), эстетическую (мэй) и деонтологическую (и). Интериоризация деонтологической нормы представлена в семантике «и» как общественный вкус («баран»), ставший внутренним чувством («я»). В самом общем, антропологическом смысле должная справедливость — неотъемлемый атрибут индивидуальной природы человека (син), одно из «пяти постоянств» (у чан) его существования наряду с гуманностью, благопристойностью, разумностью и благонадежностью; в более конкретном, социально-этическом смысле — нормы отношений между пятью парами социальных ролей: отца и сына, старшего и младшего братьев, мужа и жены, старшего и младшего, государя и подданного [18, кн. 22, с. 1032; 5, т. 2, с. 105]; в еще более узком смысле — принцип поведения мужа, правителя или харизматического лидера. Стандартная терминологическая оппозиция «должная справедливость — польза-выгода» (и — ли) знаменует собой противопоставление морального долга — эгоистической утилитарности.

В протоконфуцианских памятниках «Шу цзине» и «Ши цзине» «и» означает умение правителя и знати приносить благо своей стране. У Конфуция должная справедливость становится ключевой характеристикой благородного мужа, выражающей единство знания (чжи) и действия (син), основанное на благодати-добродетели, реализующееся посредством этико-ритуальной благопристойности и направленное на осуществление дао («Лунь юй», VI, 20, II, 24, XVI, 11, XII, 10) [5, т. 1, с. 152, 145, 171]. Мэн-цзы радикально универсализировал должную справедливость как одно из четырех врожденных начал исконно доброй человеческой природы — «стыдящееся [за себя] и негодующее [на другого] сердце» («Мэн-цзы», II А, 6, VI А, 6) [5, т. 1, с. 244] — и решительно отверг пользу-выгоду во имя должной справедливости и гуманности (Там же, I А, 1), отличающих человека от животных (Там же, IV Б, 19, VI А, 7) [5, т. 1, с. 245—246]. Согласно Мэн-цзы, «должная справедливость — это человеческая дорога» (Там же, VI А, 11) и совершенство пневмы (ци) до-

стигается посредством «накопления должной справедливости» (Там же, II А, 2) [5, т. 1, с. 233]. Главный оппонент Мэн-цзы в рамках конфуцианства — Сюнь-цзы (III в. до н. э.), считая человеческую природу исконно злой и наделенной врожденным стремлением к пользе-выгоде, вместе с тем еще категоричнее, чем Мэн-цзы, определил должную справедливость как основной человекообразующий признак («Сюнь-цзы», цз. 5, гл. 9 — «Чжу цзы цзи чэн». Пекин, 1956, т. 2, с. 104), которому должно быть подчинено неискоренимое стремление к пользе-выгоде. Общеконфуцианское решение проблемы «и — ли» дано именно в заключительной части «Да сюэ».

70 В данной фразе отсутствует указание на субъект любви к должной справедливости. Поскольку в предыдущей фразе таковая предписывалась низам, обычно считается, что и тут имеются в виду они [22, с. 27; 25, с. 53; 27, с. 94; 34, с. 379; 35, с. 136]. Однако в одном из древних списков этого текста в разбираемой фразе присутствует иероглиф «шан» — «верхи», однозначно указывающий на тех, кому следует любить должную справедливость [25, с. 53]. Аргументом в пользу такого прочтения может служить и сходное суждение Конфуция, реминисценцией которого, вероятно, является разбираемая фраза: «Если верхи любят должную справедливость, то в народе нет осмеливающихся не повиноваться» («Лунь юй», XIII, 4), ср. [5, т.1, с. 162]. Не исключено также, что в этом фрагменте «Да сюэ» подразумевается любовь к должной справедливости со стороны и верхов, и низов. Допуская все три указанные возможности понимания текста, мы в своем переводе сохранили недосказанность оригинала, отраженную и в переводе Э. Р. Хьюджиса [31, с. 163].

Но многосмысленность рассматриваемой фразы этим не ограничивается. Трудно с однозначной определенностью перевести и ее конец. Обычно «завершение» (чжун) дел истолковывается как их успешное окончание [18, кн. 26, с. 2354; 22, с. 27; 25, с. 53; 27, с. 94; 31, с. 163; 34, с. 379; 35, с. 136]. Поскольку иероглиф «ши» («дела») означает также «служение, исполнение повинности», синонимизируясь с «повиновением» (фу) из процитированного высказывания Конфуция, речь в данном случае может идти конкретно об успешном выполнении низами своих обязанностей перед верхами, а не о делах вообще (ср. примеч. 49). Однако мы можем предложить и новое прочтение, по смыслу противоположное двум предыдущим. Оно зиждется на трех основаниях: 1) стандартном понимании «чжун» как «окончания»; 2) одном из значений «ши» — «происшествие, инцидент, неприятный случай, конфликт, вооруженное столкновение», в котором этот иероглиф антонимичен «должной справедливости» (подробнее см. [7, с. 185—194]), противопоставляемой ему в данной фразе; 3) смысловой параллели с вышеприведенным высказыванием Конфуция: конфликт (ши) — неповиновение (бу фу). Исходя из этих оснований, мы считаем возможным трактовать «завершение дел» как «окончание происшествий», или «прекращение конфликтов».

71 Данная фраза по своей многосмысленности подобна предыдущей. Обычно она истолковывается как описание идеального состояния, когда находящиеся в кладовых и хранилищах богатства принадлежат верхам (правителю) [25, с. 53; 27, с. 94; 34, с. 379; 35, с. 136]. Однако из-за неопределенности референта местоимения «их» (ци) допустимо считать, что тут имеется в виду принадлежность соответствующих богатств низам. В пользу последнего свидетельствует казенный характер указанных здесь кладовых и хранилищ (фу ку), которые содержат в себе то, что, естественно, принадлежит верхам, но должно стать и собственностью низов («их»). Можно, впрочем, как и в предыдущей фразе, считать слово «их» относящимся и к верхам, и к низам.

72 Мудрец Сянь-старший (Мэн Сянь-цзы) (VI в. до н. э.) — сановник из государства Лу (родины Конфуция). Его собственное имя — Чжунсунь Ме. Мэн означает «старший (из братьев), первенец». Сянь-цзы — посмертный титул.

73 Имеются в виду знатные люди, обладающие правом пользования колесницей с четверкой лошадей (чэн).

Имеются в виду высшие сановники, совершавшие обряд раскалывания льда при ритуальных похоронах и жертвоприношениях. См. его описание в «Ши цзине» (№ 154) — «Песня о седьмой луне» (I, XV, 1, 8) [14, с. 186].

75 Имеются в виду владетельные князья (удельные правители).

76 «Мытари» (цзюй лянь) — буквально «взимающие налоги». Конфуцием была резко осуждена подобная деятельность, обозначенная именно этим термином («Лунь юй», XI, 16) [5, т. 1, с. 158].

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

78 Иероглиф «цзы», переведенный нами как «опираться на», совмещает в себе два основных значения «(исходить) из» и «сам». Чжу Си трактовал его в смысле «следовать за» (ю), полагая, это тут идет речь о подпадении главы государства или семьи под влияние маленьких людей. Этой трактовке следует Дж. Легг [34, с. 380] и Чэнь Юнцзе [27, с. 94]. Юй Юэ отождествлял здесь «цзы» с «использованием, применением» (юн), получая существенно иной и даже в некотором отношении противоположный смысл: глава государства или семьи использует маленьких людей, а не они его. Такое понимание принято Чэнь Панем [25, с. 54], Цзян Боцянем [22, с. 28] и Линь Ютаном [35, с. 137]. Обе указанные трактовки основаны на первом значении «цзы». Чжэн Сюань же, очевидно, понимал его во втором значении, разъясняя в своем комментарии, что описанное стремление к богатству — «это то, чем занимаются маленькие люди» [18, кн. 26, с. 2354]. Аналогичным образом Э. Р. Хьюджис принял здесь для «цзы» значение «сам» и истолковал разбираемую фразу как говорящую о том, что корыстолюбивые руководители сами становятся маленькими людьми [31, с. 163].

79 «[Ибо] те искусны в этом» (Би вэй шань чжи) — наш перевод основан на понимании местоимения «те» (би) как указывающего на маленьких людей, а иероглифа «шань» («добро, благо, хороший») как употребленного в значении «искусный, умелый». В последнем обстоятельстве нет ничего необычного: даже главнейшие термины в китайских философских произведениях сплошь и рядом употребляются и в своих нетерминологических значениях. Например, тут же в «Да сюэ» иероглиф «дао», в основном имеющий терминологическое значение «Путь», употреблен и в значении «говорить, трактовать» (наш перевод — «сказанное означает») (II, 10.5, 10.11). Предложенный нами перевод фразы «Би вэй шань чжи» соответствует ее истолкованию Чэнь Панем и Цзян Боцянем, которые, в свою очередь, согласны с комментарием Юй Юэ, отождествившего здесь «шань» со «способностью» (нэн) [22, с. 28; 25, с. 54]. Однако, если считать, что в предыдущей фразе говорится об измельчании самих руководителей, то на них, а не на маленьких людей должно указывать местоимение «те». Именно так переводит Э. Р. Хьюджис: «Он (стоящий во главе.— *А. К.*) может думать, что он делает добро» [31, с. 163]. Мнение, что «те» суть правители, восходит к Чжэн Сюаню [18, кн. 26, с. 2355], и с ним согласны Дж. Легг [34, с. 380], Линь Ютан [35, с. 137] и Чэнь Юнцзе [27, с. 94]. В переводе Дж. Легга и Чэнь Юнцзе глава государства или семьи считает добрым не себя, как у Э. Р. Хьюджиса, а маленького человека. Каково бы ни было понимание отдельных фраз всего данного фрагмента, важно отметить выраженное в нем представление о маленьком человеке как морально низком, даже аморальном субъекте и вместе с тем специалисте в практических, экономических делах. Сочетание противоположных качеств характерно для благородного мужа, который, согласно Конфуцию, «не орудиен» («Лунь юй», II, 12), ср. [5, т. 1, с. 144], т. е. не является средством, не специализирован.

80 «Беды и невзгоды» (цзай хай) можно трактовать как стихийные (ниспосылаемые небом) бедствия и вред, производимый самими людьми [31, с. 163], а выражение «син чжи» («разом настают») допускает также перевод «вместе доходят до предела».

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Бичурин Н. Я.* (пер.). Да-сио, или Высшее учение, служащее ключом к добродетели. (1834 г., 71 л.) // Отдел рукописей Гос. Публ. б-ка им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (Ленинград). Б-ка АНЛ, № А-23.
2. *Буланже П. А.* (пер.). Та-Йо, или Великая Наука Конфуция: первая священная книга китайцев // Буланже П. А. Жизнь и учение Конфуция. М., 1903. С. 95—124.
3. *Волков Яков* (пер. под рук. Россохина И. К.) Книга Сышу, или Шан лун пюу, китайского кунфудзыского закону филозофическия разныя разсуждения. (Рукопись, 135 л.) // Отдел рукописей Б-ки АН СССР (Ленинград), 16.9.21.
4. *Го Мо-жо.* Философы древнего Китая. М., 1961.
5. Древнекитайская философия: Собр. текстов: В 2 т. М., 1972. Т. 1; 1973. Т. 2.
6. *Кобзев А. И.* Теоретическая новация в неоконфуцианстве как текстологическая проблема (Ван Янмин и идейная борьба вокруг «Да сюе») // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982. С. 149—174.
7. *Кобзев А. И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.
8. *Кобзев А. И.* Методология традиционной китайской философии // Народы Азии и Африки. 1984. № 4. С. 52—62.

8а. *Кобзев А. И.* Пространственно-числовые модели китайской нумерологии // Семнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 1986. Ч. 1. С. 29—45.

9. *Колоколов В. С.* О Джемсе Легге и его воззрениях на книгу «Да сюэ» // Народы Азии и Африки. 1969. № 6. С. 152—164.
10. *Леонтьев А. Л.* Сы-шу геы, т. е. Четыре книги с толкованиями. Книга первая философа Конфуциуса/Пер. с кит. и маньчжур. на российский язык надвор. советника Алексея Леонтьева. СПб., 1780. 125 с.
11. *Радуль-Затуловский Я. Б.* Конфуцианство и его распространение в Японии. М.; Л., 1947.
12. *Сивиллов Д. П.* (пер.). Четырехкнижие, или Любомудрие китайцев, разделенное на 4 книги. (1840—1842 г., 4 т.) // Отдел рукописей Гос. Б-ки СССР им. В. И. Ленина (Москва). Ф. 273. № 2893.
13. *Фонвизин Д. И.* (пер.). Та-гио, или Великая наука, Примечания на Та-гио // Академические известия. 1779. Май. Ч. II. С. 59—101; Та-гио, или Великая наука, заключающая в себе высокую китайскую философию // Правдолюбец, или Карманная книжка мудрого. СПб., 1801. С. 27—64.
14. Шицзин.М.:Изд-во АН СССР, 1957.
15. *Ван Янмин. Цюань цзи.* Полное собр. соч. Шанхай, 1936.
16. Гуань-цзы // Чжу цзы цзи чэп (Корпус философской классики). Пекин, 1956. Т. 5.
17. *Жэнь Цзюань.* «Да сюэ» лунь-ли сы-сян цянь-тань (Элементарное изложение этических идей «Великого учения») // Цзянхай сюэбао. 1961. № 10. С. 34—38.
18. Ли цзи (Записки о правилах благопристойности) // Ши сань цзин чжу шу (Тринадцатиканоние с комментариями и пояснениями). Пекин, 1957. Кн. 19—26.
19. Мао ши ([Канон] стихов [в редакции] Мао) // Ши сань цзин чжу шу. Пекин, 1957. Кн. 5—10.
20. *У Пэйюань.* Цун «Да сюэ» тань-цзю жу-цзя Сы — Мэн сюэ-пай ды цзяоюй сы-сян (Исследование педагогических идей конфуцианской школы [Цзы-]Сы — Мэн[-цзы] с точки зрения «Великого учения») // Хуань ши-юань сюэ-бао. 1962. № 4.
21. *Фэн Юлань.* «Да сюэ» вэй Сюнь сюэ-шо («Великое учение» как [памятник] учения Сюнь[-цзы]) // Яньцзин сюэ-бао. 1930. № 7. С. 1319—1326.
22. *Цзян Боцянь.* Да сюэ син цзе («Великое учение» в новом истолковании) // Сы шу ду бэнь (Учебное Четверокнижие). Шанхай, 1941. Кн. 1.

22а. *Чжу Си.* Да сюэ чжан цзюй цзи чжу («Великое учение» [с разделе-

нием на] параграфы и фразы и собранием комментариев) // Тун бань Сы шу У цзин (Четверокнижие и Пятиканоние, отпечатанных с медных досок). Шанхай, 1936. Кн. 1. С. 1—8.
23. Чжун-го чжэ-сюэ ши цзы-ляо сюань-цзи: Цин дай чжи бу (Избранные материалы по истории китайской философии: Раздел эпохи Цин). Пекин, 1962.
24. *Чэ Цзай.* Лунь «Да сюэ» ды да сюэ чжи дао (О пути великого учения «Великого учения») // — Чжун-го чже-сюэ ши лунь-вэнь цзи (Сборник статей по истории китайской философии). Пекин, 1965. Сб. 2. С. 127—157.
25. *Чэнь Пань.* Да сюэ Чжун юн цзинь ши («Великое учепие» и «Срединное и неизменное» с современными разъяснениями). Тайбэй, 1961.
26. Шан шу (Высокочтимые писания) // Ши сань цзин чжу шу. Пекин, 1957. Кн. 3—4.
27. *Chan Wing-tsit.* A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton. L., 1963.
28. *Couvreur S.* (tr.). Sseu chou. Les Quatre Livres. Ho Kien fou, 1910.
29. *Fung Yu-lan.* A History of Chinese Philosophy. Princeton, 1952. Vol. 1.
30. *Gardner D. K.* Chu Hsi's reading of the Ta — Hsueh: a NeoConfusian's quest for Truth // J. Chinese Philos. (1983). Vol. 10, N 3. P. 183—204.
31. *Hughes E. R.* (tr.). The Great Learning and the Mean-in-Action. N. Y., 1943.
32. *Legge J.* (tr.). The Shoo King // The Chinese Classics. Hong Kong, 1960. Vol. 3.
33. *Legge J.* (tr.). Li Ki // The Sacred Books of the East. Delhi, 1966. Vol. 27, 28.
34. *Legge J.* (tr.). The Great Learning // The Chinese Classics. Hong Kong, 1960, p. 355—381. Vol. 1.
35. *Lin Yutang.* The Wisdom of Confucius. N. Y., 1943.

К ПУБЛИКАЦИИ ПЕРЕВОДА РАБОТЫ М. ХАЙДЕГГЕРА «УЧЕНИЕ ПЛАТОНА ОБ ИСТИНЕ»

А. Л. Доброхотов

Мартин Хайдеггер — один из самых значительных западноевропейских философов XX в. Его идеи повлияли и продолжают влиять не только на судьбы новейшей буржуазной философии, но и на весь спектр гуманитарных наук, на политическое сознание и проникли даже в сферы, обычно чуждые умозрительных коллизий, например в практическую медицину. Отчасти эта широта воздействия объясняется характерным стремлением современной буржуазной культуры вовлекать в себя и делать предметом массового потребления то, что предназначается, собственно говоря, для научных лабораторий, художественных мастерских, академических аудиторий. Но главная причина влиятельности философии Хайдеггера в том, что она серьезно и глубоко проанализировала самые больные духовные проблемы своего времени и сделала выводы, впечатляющие своей нетрадиционностью и радикальностью. Парадоксальная связь этих выводов, остро критичных по отношению к западной цивилизации, с теми же противоречиями, которые им разоблачаются, двусмысленность предложенных Хайдеггером ориентиров, поучительная драматичность его политического опыта еще сильней стимулировали желание опровергнуть, согласиться или просто высказаться о философии