



**ДРЕВНЕКИТАЙСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ**

ФИЛОСОФСКОЕ **Н**АСЛЕДИЕ

ДРЕВНЕКИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

**СОБРАНИЕ
ТЕКСТОВ
В ДВУХ ТОМАХ**

ТОМ 1

**АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ**

**ИЗДАТЕЛЬСТВО
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ**

« МЫСЛЬ »

МОСКВА - 1972

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Составление *ЯИ ХИН-ШУНА*

Редакционная коллегия: *В. Г. БУРОВ, Р. В. ВЯТКИН,*
М. Л. ТИТАРЕНКО

Вступительная статья *В. Г. БУРОВА*
и М. Л. ТИТАРЕНКО

ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕГО КИТАЯ

Китай — страна древней истории, культуры, философии. Уже в середине второго тысячелетия до н. э. в государстве Шан-Инь (XVIII—XII вв. до н. э.) возникает рабовладельческий уклад хозяйства¹. Труд рабов, в которых обращали захваченных пленных, использовался в скотоводстве, в меньшей степени в земледелии, а также в домашнем хозяйстве и строительстве. В этот период важную роль в земледелии продолжала играть кровнородственная община (патронимия), причем общинники обрабатывали и поля, принадлежавшие правителю, и поля, находившиеся в их общем пользовании. В XII в. до н. э. в результате войны государство Шан-Инь было разгромлено племенем Чжоу, которое основало свою династию, просуществовавшую до III в. до н. э.²

В начальный период существования Чжоуского государства рабовладение продолжает укрепляться, происходит расширение использования рабов: они встречаются теперь не только в земледелии и скотоводстве, домашнем хозяйстве — их используют на рытье каналов, в

¹ Среди советских и китайских историков существуют различные точки зрения относительно времени зарождения и существования рабовладельческого и феодального укладов в Китае. Во вступительной статье излагается точка зрения, разделяемая большинством советских ученых.

² Время правления династии Чжоу обычно делят на три периода: период Западного Чжоу (1122—771 гг.), Восточного Чжоу (770—403 гг.) и период «Сражающихся царств» — Чжаньго (403—221 гг.). Выделяют также период «Весны и осени» — Чуньцзо (722—481 гг.).

правительственных учреждениях, в ремесленном производстве и т. п.

В эпоху Шан-Инь и в начальный период существования династии Чжоу господствующим было религиозно-мифологическое мировоззрение.

Одной из отличительных черт китайских мифов был зооморфный характер действующих в них богов и духов. Многие из древнекитайских божеств имели явное сходство с животными, птицами или рыбами, были полуживотными-полулюдьми. Главным божеством в пантеоне богов был Шан-ди. Все боги и духи подчинялись его приказам и считались с его волей. Ему повиновались духи ветра и дождя, облаков и грома. Но Шан-ди был не только верховным божеством, в представлении древних китайцев он являлся также их родоначальником и покровителем. Согласно мифам, именно он был предком племени Инь.

Очень часто в образе Шан-ди выступала персонифицированная божественная сила неба. Древние китайцы полагали, что все в мире зависит от предопределения неба и что «воля неба» постигается через гадания, а также предзнаменования. Религиозно-мифологические представления освящали систему господства родовой знати. Государь, правитель выступал перед своими подданными как сын неба.

Важнейшим элементом древнекитайской религии был культ предков, который строился на признании влияния умерших (вернее, их духов) на жизнь и судьбу потомков. В этот культ входило также почитание мифических героев древности — мудрых правителей Яо и Шуня, укротителя рек Юя и др. Мифы изображали их великими благодетелями человечества. Почитание предков было также приспособлено для укрепления положения и авторитета родовой знати. Для древнекитайской религии было характерно жертвоприношение духам природы и предкам. «Сношения» людей с духами и предками строго регламентировались. Высшим посредником между ними являлся государь. Только он мог приносить жертвы духам неба и земли, на долю знатных людей оставались жертвоприношения предкам.

В мифах, культе предков, тотемизме выражались связи, существовавшие в родо-племенной организации общества. Религиозный мир есть только рефлекс реального мира. «При древнеазиатских, античных и т. д. способах произ-

водства превращение продукта в товар, а следовательно, и бытие людей как товаропроизводителей играют подчиненную роль, которая, однако, становится тем значительнее, чем далее зашел упадок общинного уклада жизни... Эти древние общественно-производственные организмы несравненно более просты и ясны, чем буржуазный, но они покоятся или на незрелости индивидуального человека, еще не оторвавшегося от пуповины естественнородовых связей с другими людьми, или на непосредственных отношениях господства и подчинения. Условие их существования — низкая ступень развития производительных сил труда и соответственная ограниченность отношений людей рамками материального процесса производства жизни, а значит, ограниченность всех их отношений друг к другу и к природе. Эта действительная ограниченность отражается идеально в древних религиях, обожествляющих природу, и народных верованиях»³.

В мифологии существовало и свое объяснение происхождения мира, природы. В глубокой древности, когда еще не было ни неба, ни земли, Вселенная представляла собой мрачный бесформенный хаос. Согласно одному мифу, в бесформенном мраке родились два духа (или бога) — *инь* и *ян*, которые занялись упорядочением мира. Впоследствии эти духи разделились: дух *ян* стал управлять небом, а дух *инь* — землей⁴.

По другому мифу, мифический первочеловек Пань-гу ударил топором по мраку, в результате чего все легкое и чистое тотчас же поднялось вверх и образовало небо, а тяжелое и грязное опустилось вниз и образовало землю.

В мифах о происхождении Вселенной налицо очень смутные, робкие зачатки натурфилософии.

Мифологическая форма мышления, как господствующая, просуществовала вплоть до первого тысячелетия до н. э.

Разложение первобытнообщинного общества и появление новой системы общественного производства не привели к исчезновению мифов. Некоторые мифы, в част-

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 89—90.

⁴ Этим же духам или богам приписывается и создание людей. Считается, что из грубых частиц мрака они создали животных, птиц, рыб и насекомых, а из легких частиц — людей. По другим мифам, люди были созданы богом Фу-си и богиней Нюй-ва.

ности те, в которых шла речь о происхождении мира, становятся составными частями древнекитайских космогонических концепций. Прежде всего это относится к мифам о духах *инь* и *ян*. *Инь* и *ян* превращаются в силы, с помощью которых происходит становление и развитие Вселенной.

Многие мифологические образы переходят в позднейшие философские трактаты. Философы, жившие в V—III вв. до н. э., часто обращаются к мифам для того, чтобы обосновать свои концепции истинного правления и свои нормы правильного поведения человека. Вместе с тем конфуцианцы осуществляют историзацию мифов, демифологизацию сюжетов и образов древних мифов. «Историзация мифов, заключающаяся в стремлении очеловечить действия всех мифических персонажей, была главной задачей конфуцианцев. Стремясь привести мифические предания в соответствие с догмами своего учения, конфуцианцы немало потрудились для того, чтобы превратить духов в людей и для самих мифов и легенд найти рациональное объяснение. Так мифы стали частью традиционной истории»⁵. Рационализированные мифы становятся частью философских идей, учений, а персонажи мифов — историческими личностями, используемыми для проповеди конфуцианского учения. В частности, мифические государи Яо, Шунь, Юй были превращены в идеальных правителей древности, которым надо было подражать, период их правления был объявлен «золотым веком» в истории Китая⁶. Все это было сделано в целях приспособления общенародных традиций, зафиксированных в мифах, к классовым интересам господствующих кругов.

История всех философий древности свидетельствует о том, что мифологические воззрения родового общества оказывали влияние на процесс становления основ научных знаний. Философия зарождалась в недрах мифологических представлений, использовала их материал. Не была исключением в этом отношении и история древнекитайской философии.

Как и философии других народов, она тесно связана с мифологией. Однако эта связь имела некоторые осо-

⁵ Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. М., 1965, стр. 16.

⁶ Аналогичная трансформация происходит и с образами жестоких правителей Цзе, Чжоу. Они были превращены в тиранов — антиподов Яо, Шуня, Юя.

бонности, вытекавшие из специфики мифологии в Китае. Китайские мифы предстают прежде всего как исторические предания о прошлых династиях, о «золотом веке» и т. д. Такие памятники, как «И цзин» («Книга перемен»), «Ши цзин» («Книга песен»), «Шу цзин» («Книга истории»), содержат большое количество ссылок на древние мифы. Причем эти ссылки рассматриваются как самые авторитетные аргументы в пользу тех положений, которые подкрепляются такого рода ссылками. Китайские мифы содержат сравнительно мало материала, отражающего взгляды китайцев на становление мира и его взаимодействие, взаимосвязь с человеком. Поэтому натурфилософские идеи не занимали в китайской философии главного места. Однако все натурфилософские учения Древнего Китая, такие, как учение о «пяти перво стихиях», о «великом пределе» — *тайцзи*, о силах *инь* и *ян* и даже учение о *дао*, ведут свое начало от мифологических и примитивно-религиозных построений древних китайцев о небе и земле, о «восьми стихиях» и т. д.

Наряду с появлением космогонических концепций, в основе которых лежали силы *ян* и *инь*, возникают навивноматериалистические концепции, которые прежде всего были связаны с «пятью перво стихиями». Живое созерцание природных явлений привело древнейших китайских мыслителей к принятию таких взаимосвязанных между собой первоначал, как вода, огонь, металл, земля, дерево. «Небо создало пять первоначал, и народ пользуется ими всеми. Стоит упразднить одно, и жизнь станет невозможна»⁷.

В книге «Шу цзин», в главе «Хун фань» («Великий план»), говорится: «Первое начало — вода, второе — огонь, третье — дерево, четвертое — металл и пятое — земля. [Постоянная природа] воды — быть мокрой и течь вниз; огня — гореть и подниматься вверх; дерева — [поддаваться] сгибанию и выпрямлению; металла — подчиняться [внешнему воздействию] и изменяться; [природа] земли проявляется в том, что она принимает посев и дает урожай.

То, что мокрое и течет вниз, создает соленое; то, что горит и поднимается вверх, создает горькое; то, что поддается сгибанию и выпрямлению, создает кислое; то, что

⁷ «Цзочжуань», 27-й год правления Сян-гуна.

подчиняется и изменяется, создает острое; то, что принимает посев и дает урожай, создает сладкое».

Первоначально силы *инь* и *ян* и пять первоначал еще связаны с небом (духами)⁸, но гораздо позднее у Цзоу Яня происходит разрыв этой натурфилософской схемы с религиозными представлениями.

В то же время наблюдения над изменениями, происходящими в природе и обществе, стимулировали мысль о всеобщем становлении и изменении.

Эта мысль довольно четко выражена в тексте «И цзин» (VIII—VII вв. до н. э.), в само название которого входит слово «изменение», — «Трактат (книга) об изменениях». «И цзин» состоит из графических символов и пояснений к ним. В его основе восемь триграмм: *цян* (небо), *гань* (гора), *ли* (огонь), *сюнь* (ветер, дерево), *дуй* (водоем), *кунь* (земля), *чжэнь* (гром), *кань* (вода). Эти триграммы по существу обозначали те предметы и явления, с которыми древние китайцы сталкивались в своей повседневной практике и вычленение которых из хаоса окружающих предметов и явлений было доступно их мирозерцанию. В результате максимально возможных сочетаний триграмм было образовано 64 гексаграммы, 64 графических символа. Каждый символ, или каждая гексаграмма, состоит из определенного сочетания горизонтальных черт — непрерывных, обозначающих *ян*, и прерывных, обозначающих *инь*. Например, первая гексаграмма — *цян* (творчество) — графически обозначается как , вторая гексаграмма — *кунь* (исполнение) — как , двадцатая гексаграмма — *гу ань* (созерцание) — как , а тридцать вторая гексаграмма — *хэн* (постоянство) — как  и т. д.⁹

⁸ В «Цзочжуань», например, сфера проявления каждого из пяти первоначал определяется как сфера деятельности соответствующего духа. Все это позволило позднее использовать это учение для создания религиозно-идеалистических систем и даже в мантических целях — для предсказания наводнений, засух, голода, успеха и неудачи в военных походах и т. п.

⁹ Существуют различные точки зрения относительно содержания и значения «Книги перемен». Одни считают ее только мантической книгой, другие, не без оснований, находят в ней и опре-

Каждая гексаграмма — это выражение определенного состояния действительности, определенной жизненной ситуации, смысл которых раскрывается в пояснениях к гексаграммам. «По теории «Книги перемен», весь мировой процесс представляет собою чередование ситуаций, происходящее от взаимодействия сил света и тьмы, напряжения и податливости»¹⁰. Можно считать исходя из графического написания каждой гексаграммы, что вначале имеет место развитие ситуации внутри определенной гексаграммы, которое в результате приводит к появлению новой ситуации. Другими словами, переход от одной ситуации к другой, по мнению авторов «Книги перемен», должен раскрывать динамику бытия.

В VI—III вв. до н. э. в идейной жизни Древнего Китая появляются новые явления, качественно отличные от того, что знала китайская мысль предшествующего периода и что было обусловлено серьезными социальными сдвигами.

В этот период в Древнем Китае происходят крупные экономические и общественные изменения, обусловленные появлением частной собственности на землю, развитием производительных сил, расширением видов ремесел, применением новых, железных, орудий и инструментов в сельском хозяйстве и промышленности, улучшением самих способов обработки почвы.

Указанный период китайской истории характеризуется также острой социальной борьбой внутри выдвинувшихся своей экономической и военной мощью царств Цинь, Чу, Ци, Вэй, Цзинь, Чжао, Хань и кровопролитными войнами между царствами, уносившими, по свидетельству источников, сотни тысяч жизней. Единое Чжоуское государство фактически развалилось, ибо прежние зависимые местные правители стали носить титул

деленное философское звучание, третьи считают учебником логики, четвертые — бессмыслицей, пятые — фаллической космогонией и т. д. и т. п. Мы склонны согласиться с известным советским исследователем «Книги перемен» проф. Ю. К. Щуцким: «Она возникла как текст вокруг древнейшей практики гадания и служила в дальнейшем почвой для философствования, что было особенно возможно потому, что она, как мало понятный и загадочный архаический текст, представляла широкий простор творческой философской мысли» (Ю. К. Щуцкий. Китайская классическая «Книга перемен». М. — Л., 1960, стр. 47).

¹⁰ Там же, стр. 22.

вана и, стало быть, даже номинально считали себя независимыми.

Борьба за господство между царствами привела во второй половине III в. до н. э. к уничтожению «Сражающихся царств» и объединению Китая в централизованное государство под эгидой сильнейшего царства Цинь.

Глубокие политические потрясения — распад древнего единого государства и укрепление отдельных царств, острая борьба между крупными царствами за гегемонию — нашли свое отражение в бурной идеологической борьбе различных философско-политических и этических школ. Этот период характеризуется расцветом культуры и философии.

Наследственная рабовладельческо-родовая знать по-прежнему цеплялась за религиозные идеи «неба», «судьбы», правда, несколько видоизменяя их применительно к особенностям борьбы того времени. Новые социальные группы, находившиеся в оппозиции к родовой аристократии, выдвигали свои взгляды, выступая против веры в «небо» или вкладывая в понятие небесной судьбы совершенно иной смысл. В этих учениях делались попытки осмыслить исторический опыт, найти «идеальный закон» управления страной, выработать новые правила взаимоотношений между различными социальными группами населения, определить место отдельного человека, страны в окружающем мире, определить отношения человека с природой (небом), государством и другими людьми.

Уже в таких литературно-исторических памятниках, как «Ши цзин», «Шу цзин», мы встречаем определенные философские идеи, возникшие на основе обобщения непосредственной трудовой и общественно-исторической практики людей. Однако подлинный расцвет древней китайской философии приходится именно на период VI—III вв. до н. э., который по праву называют золотым веком китайской философии. Именно в этот период появляются такие произведения философско-социологической мысли, как «Дао дэ цзин», «Лунь юй», «Мо-цзы», «Мэн-цзы», «Чжуан-цзы», «Гуань-цзы», «Ли цзи» и др. Именно в этот период выступают со своими концепциями и идеями великие мыслители Лао-цзы, Конфуций, Мо-цзы, Чжуан-цзы, Мэн-цзы, Сюнь-цзы, Шан Ян и Хань Фэй-

цзы. Именно в этот период происходит формирование китайских философских школ — даосизма, конфуцианства, моизма, легизма, натурфилософов, оказавших затем громадное влияние на все последующее развитие китайской философии. Именно в этот период зарождаются те проблемы, те понятия и категории, которые затем становятся традиционными для всей последующей истории китайской философии, вплоть до новейшего времени.

ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФИИ В КИТАЕ

В предлагаемой читателям «Антологии древнекитайской философии» приводятся памятники мысли, относящиеся к двум основным этапам развития философской мысли в Древнем Китае: этапу зарождения философских воззрений, который охватывает период VIII—VI вв. до н. э., и этапу расцвета философской мысли — этапу соперничества «ста школ», который традиционно относится к VI—III вв. до н. э.

Период складывания философских воззрений древних народов, которые жили в бассейнах рек Хуанхэ, Хуайхэ, Ханьшуй (VIII—VI вв. до н. э.) и заложили основы китайской цивилизации, по времени совпадает с аналогичным процессом в Индии и Древней Греции. На примере возникновения философии в этих трех районах можно проследить общность закономерностей, по которым шло становление, развитие человеческого общества, мировой цивилизации. Обширный материал, который входит в настоящее издание и который приводится в хронологической последовательности, на наш взгляд, убедительно демонстрирует указанную выше общность, единство внутренних законов возникновения и развития философии.

В истории философии ярко раскрывается процесс освоения человеком природы, его попытки осмыслить свое место и роль в мироздании, выявляются многогранные стороны созидательного человеческого гения. Одновременно история становления и развития философии, будь то китайская, или индийская, или греческая, неразрывно связана с классовой борьбой в обществе, отражает эту борьбу. Противостояние философских идей отражало борьбу различных классов в обществе, борьбу между силами прогресса и реакцией, цеплявшейся за все старое,

освящавшее авторитетом традиции нерушимость и вечность своего господства. В конечном итоге столкновения взглядов и точек зрения выливались в борьбу двух основных направлений в философии — материалистического и идеалистического — с той или иной степенью осознания и глубиной выражения этих направлений.

Вместе с тем изучение истории китайской философии показывает, что в ее развитии как с точки зрения проблематики, так и с точки зрения социальной роли и форм борьбы материализма и идеализма наблюдается ряд особенностей. Специфика китайской философии непосредственно связана с ее особой ролью в той острой социально-политической борьбе, которая имела место в многочисленных государствах Древнего Китая периодов «Весны и осени» и «Сражающихся царств». Развитие социальных отношений в Китае не привело к четкому разделению сфер деятельности внутри господствующих классов, как это было, например, в Древней Греции. В Китае своеобразное разделение труда между политиками и философами не было ярко выражено, что обусловило прямую, непосредственную подчиненность философии политической практике. Философы, первооснователи и распространители разных школ, странствующие конфуцианские проповедники, представлявшие весьма влиятельный общественный слой, нередко являлись министрами, сановниками, послами. Это привело к тому, что вопросы управления страной, отношений между различными классами и социальными группами населения в обществе, регламентации отношений между «верхами» и «низами», а также внутри господствующего класса, вопросы этики, ритуала заняли господствующее место в китайской философии и определили сугубо практический, можно сказать, утилитарный подход к жизни общества. Вопросы управления обществом, отношения между различными социальными группами, между царствами — вот что преимущественно интересовало философов Древнего Китая. Поэтому китайские мыслители и древности и средневековья уделяли много внимания проблемам управления страной, построению различных социальных утопий, выработке планов идеального общества, причем эти утопии, как правило, основывались на идеализации глубокой древности, на призывах возврата к «золотому веку» совершенномудрых правителей — Ю, Шуня и Вэнь-вана.

Другая особенность развития китайской философии связана с тем, что естественнонаучные наблюдения китайских ученых не находили, за небольшим исключением, более или менее адекватного выражения в философии, так как философы, как правило, не считали нужным обращаться к материалам естествознания. Пожалуй, единственным исключением в этом роде является школа моистов и школа натурфилософов, которые, однако, после эпохи Чжоу прекратили свое существование. Заложенные моистами традиции соединения философской рефлексии и естественнонаучных наблюдений, данных конкретных наук для подтверждения общеполитических выводов не получили дальнейшего развития.

Канонизация конфуцианства, которое с самого начала в лице Конфуция выразило свое крайне пренебрежительное отношение ко всем естественнонаучным наблюдениям и прикладным знаниям, которое считало основной задачей самосовершенствование нравственности человека, воспитание и освоение сложного ритуала отношений между высшими и низшими, между отцом и детьми, между старшими и младшими и т. д., создала идеологический заслон для привлечения данных естественных наук в философские и политические рассуждения, снизила общественный статус естественнонаучных наблюдений и прикладных знаний. Они молчаливо были признаны уделом людей низших, лишенных возвышенных идей. Философия и естествознание существовали в Китае, как бы отгородившись друг от друга непроходимой стеной, что нанесло им непоправимый ущерб. Тем самым китайская философия лишила себя надежного источника для формирования цельного и всестороннего мировоззрения, а естествознание, презираемое официальной идеологией, испытывая трудности в развитии, оставалось уделом одиночек и искателей эликсира бессмертия. Единственным методологическим компасом китайских естествоиспытателей оставались древние наивноматериалистические идеи натурфилософов о пяти первоэлементах, делении всего сущего на противостоящие друг другу темное, женское начало (*инь*) и светлое, мужское начало (*ян*), а также об эфире (*ци*), который, сгущаясь, образует тяжелые, женские частицы (*инь-ци*), а воспаряясь, очищаясь, — легкие, мужские частицы (*ян-ци*), взаимодействие их порождает сначала пять первоэлементов, а затем все сущее.

Этот взгляд возник в Древнем Китае на рубеже VI и V вв. и просуществовал вплоть до нового времени. Что касается такой прикладной отрасли естествознания, как китайская медицина, то она и по сей день руководствуется этими идеями. Достаточно открыть такое основополагающее руководство по китайской медицине, как «Хуан-ди пэйцзин» («Канон Хуан-ди о внутренности»), чтобы убедиться в том, что учение о пяти первоэлементах, *инь*, *ян* и *ци* — это альфа и омега традиционной китайской медицины.

Таким образом, оторванность китайской философии от конкретных научных знаний сузила ее предмет. В силу этого натурфилософские концепции, объяснение природы, а также проблемы сущности мышления, вопросы природы человеческого сознания, логики не получили в Китае большого развития. Они лишь были поставлены в общем виде представителями материалистического направления, прежде всего представителями школы «*инь* — *ян*», или натурфилософами, моистами и в известной мере даосизмом.

Обособленность древнекитайской философии от естествознания и неразработанность вопросов логики являются одной из главных причин того, что формирование философского понятийного аппарата шло весьма медленно. Для большинства китайских философских школ метод логического анализа остался фактически неизвестным. Лишь поздние моисты и в какой-то мере Сюнь-цзы и Хань Фэй-цзы приблизились к его пониманию и практическому использованию в своих рассуждениях. К этому надо добавить, что и иероглифический характер китайской письменности также является определенным сдерживающим фактором в выработке абстрактных категорий и философско-логической терминологии.

Наконец, для китайской философии была характерна тесная связь с мифологией, что мы уже отмечали выше.

Таковы некоторые особенности древнекитайской философии.

ШКОЛЫ В КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В «Ши цзи» («Исторические записки») Сыма Цяня (II—I вв. до н. э.) приводится первая классификация философских школ Древнего Китая. Там названо шесть

школ: «сторонники учения об *инь* и *ян*» (натурфилософы), «школа служилых людей» — *жуцзя* (в переводной литературе называемая школой конфуцианцев), «школа моистов», «школа номиналистов» — *минцзя* (часто называемая также школой софистов), «школа законников» (легистов) — *фацзя* и «школа сторонников учения о *дао* и *дэ*» — даосистов.

Позже, на рубеже нашей эры, эта классификация была дополнена еще четырьмя «школами», которые, однако, за исключением *цацзя*, или «школы эклектиков», собственно, к философии Китая не имеют отношения. Вопрос о том, как возникла эта классификация и чем она плоха или хороша, довольно подробно рассматривается в специальной литературе¹¹, и здесь его нет надобности разбирать. Оговоримся лишь, что поскольку на протяжении многих столетий издание работ китайских мыслителей и исследование их взглядов проходило на основе упомянутой выше классификации, то для удобства расположения материала мы также будем пользоваться ею, хотя она не выдерживает критики с точки зрения правил научной классификации, так как в ней одни школы названы по характеру общественной деятельности основателя школы, другие — по имени основателя учения, третьи — по главным принципам или понятиям этого учения.

К тому же традиционное отнесение того или иного мыслителя к одной из этих шести-семи школ оправданно только до известной степени. Конечно, философ, принадлежавший, например, к конфуцианству, не мог пройти мимо идей, высказывавшихся Конфуцием. Однако каждый крупный мыслитель не мог не откликнуться и на те требования, которые выдвигало его время. Поэтому очень часто тот или иной мыслитель фактически порывал с положениями доктрины той школы, о принадлежности к которой он официально заявлял. В этом отношении показательна, например, судьба Сюнь-цзы, традиционно считающегося конфуцианцем, однако таковым он по сути дела не был, ибо его взгляды скорее ближе к легистам и моистам, чем к конфуцианству, которое он критиковал. Нельзя не учитывать и то обстоятельство, что

¹¹ См. Ян Юн-го. История древнекитайской идеологии. М., 1957; Хуо Вай-лу. Общая история идеологии Китая, т. I. Пекин, 1957 (по кит. яз.); Ф. С. Быков. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966, стр. 71—90.

в рамках одной и той же школы очень часто выступали философы, стоявшие на прямо противоположных идейно-мировоззренческих позициях.

Вместе с тем, несмотря на всю специфику философии в Древнем Китае, отношение между философскими школами сводилось в конечном счете к борьбе двух основных тенденций — материалистической и идеалистической, хотя, конечно, нельзя представить себе эту борьбу в чистом виде.

На ранних этапах развития китайской философии, например даже во времена Конфуция и Мо-цзы, отношение этих мыслителей к основному вопросу философии не выражалось прямо. Вопросы о сущности человеческого сознания и его отношении к природе, материальному миру не были определены достаточно четко. Зачастую во взглядах тех философов, которых мы относим к материалистам, содержались значительные элементы религиозных, мистических представлений прошлого и, наоборот, мыслители, которые в целом занимали идеалистические позиции, отдельным вопросам давали материалистическое толкование. Это особенно относится к вопросу о понимании роли неба, взаимоотношений «имен» (понятий) и действительности, происхождения всего сущего, *дао*, роли духов, судьбы и т. д.

Учитывая вышеизложенные предварительные замечания, перейдем к рассмотрению основных проблем, которые были поставлены древнекитайскими мыслителями, и покажем, как эти проблемы решались представителями различных философских направлений и школ, как в решении этих проблем выражалась борьба материалистических и идеалистических идей и тенденций.

НЕБО И ПРОИСХОЖДЕНИЕ ВСЕГО СУЩЕГО

Одно из важных мест в борьбе идей в течение VI—V вв. до н. э. занимал вопрос о небе и первопричине происхождения всего сущего. В это время понятие неба включало и верховного владыку (Шан-ди), и судьбу, и понятие первоосновы и первопричины всего сущего и одновременно было как бы синонимом естественного мира, «природы», окружающего мира в целом. Именно отсюда возник и термин *тянься* — «Поднебесная», ставший синонимом страны, государства. Зеркалом господствовав-

шего в течение очень долгого времени, вплоть до VI в. до н. э., религиозного представления о небе, о воле неба, о том, что земной владыка есть посланец неба, сын неба, который правит согласно небесному повелению, о добрых и злых духах, окружающих небесного владыку, является такой памятник, как «Ши цзин». Все эти религиозные воззрения, возникшие в глубокой древности, и были мифологизированным отражением земного бытия с деспотическим господством правителя и его сановников. Одновременно верования людей в силу неба отражали страх и зависимость людей от сил природы.

Все свои помыслы, чаяния и надежды обращали древние китайцы к небу, ибо, по их представлениям, от неба (верховного владыки) зависели и личная жизнь, и дела государства, и все природные явления.

Об огромной роли неба в жизни древних китайцев, их вере в его могущество говорят многие страницы не только «Ши цзин», но и «Шу цзин».

Приведем некоторые места из этих двух памятников:

«Только небо осуществляет наблюдения за народом, ведает справедливостью, посылает устойчивые или неустойчивые урожаи. Без неба погибнет народ. От милости [неба] зависит его судьба»¹².

Всесилие неба было отражением всесилия деспота в Поднебесной. Маркс писал в письме к Энгельсу, что отсутствие частной собственности на землю в странах Дальнего Востока лежит в основе всех восточных порядков и «является ключом к пониманию всего Востока»¹³.

Об этом же свидетельствуют следующие строки из «Ши цзин»:

Широко кругом простирается небо вдали,
Но нету под небом ни пяди нецарской земли.
На всем берегу, что кругом омывают моря, —
Повсюду на этой земле только слуги царя!¹⁴

Величие земного царя получало небесное оправдание и поддержку. Поэтому господствующий класс всячески поддерживал распространение мистификации неба, для

¹² «Шу цзин», гл. «Гаоцзун юнчжи». Цит. по: Го Мо-жо. Бронзовый век. М., 1959, стр. 18.

¹³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные письма. М., 1947, стр. 74.

¹⁴ «Ши цзин», стр. 280. Здесь и далее цитаты приводятся по изданию «Ши цзин» в русском переводе А. А. Штукина (М., 1957).

чего использовались многочисленные обряды. Государственный аппарат был представлен как аппарат служения небу.

Высоко ты, небо, в величье своем;
Отец наш и мать — так мы небо зовем...¹⁵

Небо, рождая на свет человеческий род,
Тело и правило жизни всем людям дает,
Люди, храня этот вечный закон, хороши,
Любят и ценят прекрасную доблесть души¹⁶.

В чем состоят веления неба — это считалось великой тайной. Толкователем воли неба выступал сам сын неба, используя для этого различных гадателей, предсказателей. Требования беспрекословного подчинения воле неба — это по сути дела требование беспрекословного подчинения своим господам, и прежде всего главному деспоту — *тяньцзы* (сыну неба).

Неба веленья и путь
Сколь в тайне своей бесконечны!..¹⁷

Следующий отрывок ясно показывает, что же является волей неба и почему «высшего неба деянья неведомы нам»:

Судьбы и волю небес сохранить нелегко!
Трон сохраняя, от неба себя не отринь!
Славы сиянье о долге свершенном прости,
Мудро размысли, как небо отринуло Инь!
Высшего неба деянья неведомы нам,
Воле небес не присущи ни запах, ни звук!
Примешь Вэнь-вана себе в образец и закон —
Стран мириады с доверьем сплотятся вокруг¹⁸.

Здесь важно отметить, что воля неба отождествляется с судьбой, которую невозможно познать. Этот мотив непознаваемости судьбы и бесконечности, удаленности неба лег в основу конфуцианского представления о небе и обоснования господства наследственной аристократии.

Пока существовала прочная власть единого деспота, существовала прочная вера в небо. В связи с экономическими и политическими изменениями в обществе происходят серьезные потрясения. Приходит в упадок господ-

¹⁵ «Ши цзин», стр. 265.

¹⁶ Там же, стр. 395.

¹⁷ Там же, стр. 414.

¹⁸ Там же, стр. 331.

ство сына неба, отдельные владения превращаются в самостоятельные государства, лишь номинально признающие сына неба — правителя династии Чжоу.

Социальные противоречия, раздиравшие Чжоуское государство, неизбежно приводят к постановке вопроса о справедливости небесных деяний, к вопросу о соразмерности гнева божия (неба) с проступками людей.

Велик ты, неба вышний свод!
Но ты немилостив и шлешь
И смерть, и глад на наш народ,
Везде в стране чинишь грабеж!
Ты, небо в высях, сеешь страх,
В жестоком гневѣ мысли нет;
Пусть те, кто злое совершил,
За зло свое несут ответ,
Но кто ни в чем не виноват —
За что они в пучине бед? ¹⁹

Верховного владыку (небо) называют грозным и жестоким, ибо он не считается с тем, что подлинными виновниками бедствий государства являются правители, и обрушивает весь свой гнев на народ. Тем самым как бы ставится под сомнение авторитет неба.

Сомнения в справедливости небесных деяний стимулируют мысль о развитии активности человека в обществе:

Хоть небо рождает все толпы народа,
Нельзя уповать лишь на волю творца... ²⁰

В VIII—VI вв. до н. э. все более широкий характер получают высказывания о том, что счастье и несчастье человека происходят от человека, что существуют естественные причины стихийных бедствий и болезней. Достаточно привести несколько примеров из «Чуньцю цзочжуань»:

«Хорошие и плохие дела происходят от людей» ²¹,
«Народ — хозяин духов, а поэтому-то мудрые правители занимались сначала народом, а потом уже духами» ²².

Мы встречаем в «Чуньцю цзочжуань» высказывания о необходимости заниматься делами государства, а не уповать на небесную волю, ибо не все подвластно небу.

¹⁹ «Ши цзин», стр. 255.

²⁰ Там же, стр. 376.

²¹ «Цзочжуань», 16-й год правления Сян-гуна.

²² «Цзочжуань», 6-й год правления Хуань-гуна.

«Путь неба далеко, а путь человека близко. Не будучи в состоянии добраться до неба, как мы можем знать его путь? И откуда знает его Би Цзао?»²³

Если раньше различные стихийные бедствия (и астрономические явления) рассматривались лишь как указание на нарушение нормальной гармонии людей на земле либо как «небесные предостережения» или «предсказания», то теперь появляются высказывания о том, что их причины следует искать в самой природе. Так, например, в «Го юй» приводится следующее высказывание Бо Яньфу о причинах землетрясения: «Светлое начало *ян* находится внизу и не может выйти наружу; темное начало *инь* подавляет его и не дает подняться вверх — от этого и происходят землетрясения».

Таким образом, упадок господства наследственной аристократии выразился в упадке веры во всеислие неба. Прежний чисто религиозный взгляд на небесный путь стал заменяться более реалистичным взглядом на окружающую человека Вселенную—природу, общество. Однако этот процесс был сложным и противоречивым. Нельзя слишком прямолинейно толковать сомнения в небе как атеистические. В идеологии господствующего класса произошли изменения. Он по-прежнему верил в небо, но эта вера теперь выражалась больше в страхе перед ним, вера в небо превратилась в веру в судьбу. Основу всех религиозных суеверий составлял культ предков, ибо этот культ отражал родословную древнекитайского государства.

Идеология конфуцианства в целом разделяла традиционные представления о небе и небесной судьбе, в частности изложенные в «Ши цзин». Однако в условиях широко распространившихся сомнений в небе в VI в. до н. э. конфуцианцы и их главный представитель Конфуций (551—479 гг. до н. э.) делали упор не на проповедь величия неба, а на страх перед небом, перед его карающей силой и неотвратимостью небесной судьбы. Конфуций говорил: «Не о чем молиться тому, кто провинился перед небом» («Лунь юй», гл. «Ба и»); «О! Это небо послало смерть!..» (там же, гл. «Сянь цзинь»); «Небо породило во мне *дэ*» (там же, гл. «Шу эр»). Он же утверждал, что «все первоначально предопределено судьбой и тут ничего

²³ «Цзочжуань», 18-й год правления Чжао-гуна.

нельзя ни убавить, ни прибавить» («Мо-цзы», гл. «Против конфуцианцев», ч. II). Конфуций говорил, что благородный муж должен испытывать страх перед небесной судьбой, и даже подчеркивал: «Кто не признает судьбы, тот не может считаться благородным мужем» («Лунь юй», гл. «Яо юэ»).

Конфуций почитал небо как грозного, всеединого и сверхъестественного повелителя, обладающего при этом известными антропоморфическими свойствами. Небо Конфуция определяет для каждого человека его место в обществе, награждает, наказывает и т. п. Верховная власть сына неба священна, и только на нее, как на представляющую волю неба, может опираться общественная и государственная жизнь.

Наряду с доминирующим религиозным взглядом на небо у Конфуция уже содержатся элементы толкования неба как синонима природы в целом. В «Лунь юй» есть такое высказывание Конфуция: «Что можно сказать о небе? Смена четырех времен года, рождение всего сущего. Что говорить о небе?» (гл. «Ян Хо»). Именно такие высказывания о небе делали современники Конфуция Цзы-чан и др.

Мо-цзы, живший после Конфуция, примерно в 480—400 гг. до н. э., тоже воспринял идею веры в небо и его волю, но эта идея получила у него иную интерпретацию.

Во-первых, воля неба у Мо-цзы познаваема и всем известна — это всеобщая любовь и взаимная выгода. Судьбу же Мо-цзы отвергает в принципе. Таким образом, у Мо-цзы трактовка воли неба имеет критический характер: отрицание привилегий господствующего класса и утверждение воли простолюдинов. Это отразилось в требовании, чтобы правители следовали всеобщей любви и приносили пользу Поднебесной и всем ее людям.

Мо-цзы знал традиционные взгляды о небе, о духах, о жертвоприношениях, однако эти понятия он переосмыслил, придав им значение высших критериев справедливости, отождествляемой с интересами простолюдинов — свободных общинников, ремесленников и торговцев. Это была попытка использовать оружие господствующих классов и даже суеверия простых людей в политических целях, в борьбе против господствующего класса.

Мо-цзы, видимо, с большим сочувствием читал те строфы «Ши цзин», в которых высказывалось недовольство

парода своим тяжелым положением, засильем родовой аристократии, которая не допускала к власти выходцев из низов.

Идеи протеста и недовольства существующим положением, которое, как известно, освящалось авторитетом неба, сами по себе взаимосвязаны с идеями, в которых содержались сомнения в небе, сомнения в правоте правителей, сомнения в том, что правители действительно получили небесное повеление.

Моисты, подвергнув ожесточенной критике взгляды конфуцианцев на небесную судьбу, вместе с тем рассматривали небо как образец для Поднебесной. «При выполнении дел в Поднебесной нельзя обойтись без подражания образцу. Без подражания образцу не было завершено ни одно дело... Нет ничего более подходящего, чем принять за образец небо. Действия неба обширны и бескорыстны. Оно щедро и [не кичится] своими достоинствами, его сияние длительно и не ослабевает»²⁴. Мо-цзы утверждал, что «оно устанавливает четыре времени года — весну, осень, зиму и лето, чтобы установить порядок их смены, сбрасывает снег, иней, дождь и росу, чтобы возвращать пять злаков, кунжут и шелковичных червей»²⁵.

Очеловечивая небо и превращая его в носителя принципов учения Мо Ди, моисты утверждали, что «небо любит справедливость и ненавидит несправедливость»²⁶. Мо-цзы весьма откровенно объяснял, что воля неба нужна ему для оценки действий людей, правителей и простолудинов. «Я использую волю неба, подобно тому как колесник использует циркуль, как столяр использует угломер для определения углов в Поднебесной», — говорил учитель Мо. Аналогичную роль играл в учении Мо-цзы и принцип «духовидения» (*мингуй*).

В высказываниях Мо-цзы о небе сочетаются пережитки традиционных религиозных воззрений с подходом к небу как явлению природы. И именно с этими новыми элементами в толковании неба как природы моисты связывают *дао* как выражение последовательности изменений в окружающем человека мире.

Ян Чжу (IV в. до н. э.) отверг религиозные элементы

²⁴ Стр. 178—179 настоящего издания.

²⁵ Стр. 195—196 настоящего издания.

²⁶ Стр. 194 настоящего издания.

взглядов конфуцианцев и ранних моистов на небо и отрицал его сверхъестественную сущность. На смену небу Ян Чжу выдвигает «естественную необходимость», которую он отождествляет с судьбой, переосмысливая первоначальное значение этого понятия.

В IV—III вв. до н. э. дальнейшее развитие получает космогоническая концепция, связанная с силами *ян* и *инь* и пятью первоначалами, стихиями — *усин*.

Они выступали в «И цзин» и других произведениях древнекитайской философии как источник движения в мире; в силу их взаимодействия рождались первоначала: вода (*шуй*), огонь (*хо*), дерево (*му*), земля (*ту*), металл (*цзинь*), которые в свою очередь являлись основой всех вещей и явлений природы. Отношения между первоначалами характеризовались двумя особенностями: взаимопорождением и взаимопреодолением. Взаимопорождение имело такую последовательность первоначал: дерево, огонь, земля, металл, вода; дерево порождает огонь, огонь порождает землю, земля порождает металл, металл порождает воду, вода опять порождает дерево и т. д. Последовательность начал с точки зрения взаимопреодоления была другой: вода, огонь, металл, дерево, земля; вода преодолевает огонь, огонь — металл и т. д. «Управляющие» ими силы *ян* и *инь* не всегда являлись духовными началами, напротив, очень часто они выступали как материальные начала под названием *ян-ци* и *инь-ци*. В школе натурфилософов у Цзоу Яня (IV в. до н. э.)²⁷ учение о первоосновах бытия посредством сочетания понятий *ян*, *инь* и *усин* было сведено в единую систему и приобрело характер своеобразной космогонической системы²⁸. Согласно Цзоу Яню, первоначально мир существует как единое (*ци*). Затем благодаря «сгущению» *ци* происходит процесс, при котором светлые и легкие *ци* (*ян-ци*) поднимаются вверх и образуют небо, а мутные и тяжелые *ци* (*инь-ци*) опускаются и образуют землю.

Взаимодействие сил *ян* и *инь* лежит в основе взаимопорождения и взаимопреодоления пяти первоначал, со-

²⁷ О жизни и деятельности Цзоу Яня до нас дошли только доксографические сведения, относящиеся к I в. н. э.

²⁸ Эта космогоническая система играла большую роль и впоследствии, в средние века.

ставляющих матерьяльную субстанцию земли. В древне-китайской философии «единство противоположных и взаимосвязанных начал *ян* и *инь* и строгая закономерность их взаимочередования и смены составляют универсальный закон бытия»²⁹. Происходит изменение и в содержании самих понятий *ян* — *инь*. Если ранее были широко распространены взгляды о силах *ян* — *инь* как символах взаимодействия мужского и женского начал в природе, то теперь они все более становятся выражением крайних противоположностей: света и тьмы, дня и ночи, солнца и луны, неба и земли, жары и холода, положительного и отрицательного и т. д.³⁰

В представлении Цзоу Яня, взаимостолкновение и взаимопреодоление, возрастание и убывание сил *ян* и *инь* и связанное с этим движение (смена одного цикла взаимопорождения и взаимопреодоления другим и т. д.) первоначал являлись причиной возникновения вещей, закономерностью, определяющей «изменения и перемены» в мире. Расцвет и гибель *ян* — *инь* и пяти первоначал проходили в смене времен года.

В противовес господствовавшим представлениям о том, что Китаем ограничиваются размеры Поднебесной, Цзоу Янь выдвигал утверждение, что Китай представляет только одну из девяти частей света, населенных различными людьми и животными и омываемых морями; ему, по-видимому, принадлежит географическое описание Китая, его естественных богатств. Таким образом, Цзоу Янь был видным ученым Древнего Китая.

С помощью дуализма двух полярных сил и взаимодействия первоэлементов древнекитайские философы пытались объяснить причину движения и процесс изменений и превращений в природе. Учение о космических силах *ян* и *инь* и пяти первоначалах в наивной форме выражало стихийно-материалистическое представление древних китайцев об окружавшем их внешнем мире. Концепция *ян* и *инь* выражала, в частности, убеждение в существовании всеобщей взаимосвязи вещей и явлений в мире. Создатели этого учения пытались дать объяснение явлениям природы, исходя из нее самой. Появление подоб-

²⁹ Я. Б. Радуль-Затуловский. Конфуцианство и его распространение в Японии, стр. 41.

³⁰ Например, солнце — это *ян*, луна — это *инь*.

ного учения было результатом непосредственной трудовой практики китайцев. Следует сказать, что представления о силах *ян* и *инь* широко использовались в классовых целях, в частности рабовладельческая знать чжоуского общества считала себя прямым олицетворением в жизни Поднебесной творческого, светлого начала *ян*, символизирующего небо.

Наивноматериалистические представления находят свое проявление в знаменитых комментариях к «И цзин» — «Сицы чжуань», возникших в IV—III вв. до н. э.³¹

В «Сицы чжуань», ставшей каноническим толкованием философского смысла гексаграмм и диалектики взаимопревращений, место *дао* в становлении вещей занимает первоначально *тайцзи* (буквальный перевод: «великий предел»). Это понятие впервые появилось еще в «И цзин», но там оно не играло сколько-нибудь значительной роли. В «Сицы чжуань» оно приобретает значение первоэлемента, творческая роль которой заключалась в порождении двух противоречивых, взаимодействующих и взаимопроникающих субстанциальных сил — *ян* и *инь*.

В созерцании общей картины сложного процесса движения природы и ее закономерностей авторы «Сицы чжуань» доискивались причин наблюдаемых ими явлений. Свои представления о том, что мир подчинен закону причинности, создатели «Сицы чжуань» выражали таким образом, что объясняли становление вещей и закономерности явлений усложненными комбинациями связей, в основе которых лежали усложненные в свою очередь качественные определения взаимодействующих *ян* и *инь*. Противоречивые, взаимодействующие *ян* и *инь* определялись уже в своих смешениях как активно действующие частицы *ян* и активно воспринимающие частицы *инь*, как слабо действующие *ян* и так же слабо воспринимающие *инь*. Графическим изображением этих сил были гексаграммы, составленные из различных по положению сплошных и прерванных линий (всего 64).

Объяснение последовательных комбинаций усложненных определений субстанциальных взаимодействующих и взаимопроникающих *ян* и *инь*, восходящее от одного

³¹ Сведения об авторах этого памятника до нас не дошли.

единого и изначального, но в своей сущности являющегося двойственным, объяснение, восходящее далее от двух к четырем, а затем к комбинации восьми черт, вплоть до вершины этих комбинаций, представленной 64 гексаграммами, или сочетанием 384 черт, здесь, в «Сяцзы чжуань», было пронизано ясным философским содержанием.

Это философское содержание комментариев к «И цзин» было выражено специфическим образом. В чем же заключается указанная специфика? На долю древних китайских философов наряду с употреблением обычных для ученых любого другого народа графических способов выражения пространственных, объемных величин, сюжетов изобразительного искусства и т. п. исторически выпало применение совершенно специфических, а именно пиктографических, средств передачи самых сложных и абстрактных понятий, равно как и понятий простых и конкретных. Несмотря на это, они сумели еще в IV—III вв. до н. э. сформулировать ряд важных материалистических положений.

Эти положения сводятся:

- 1) к объяснению мира как вечного становления вещей;
- 2) к признанию движения неотъемлемым свойством объективно существующего реального мира вещей;
- 3) к нахождению источника этого движения в пределах самого мира в виде постоянного взаимодействия двух противоположных, но взаимосвязанных естественных сил;
- 4) к объяснению смены многообразных явлений как причиной закономерности, подчиненной вечному движению противоречивых и взаимосвязанных субстанциальных сил.

Авторы «Сяцзы чжуань» высказывали интересные идеи об общественных явлениях. Они видели в них проявление всеобщих законов «естественности неба и земли», т. е. природы. В подкрепление этих своих положений они говорили, что «древние совершенномудрые созерцали движение Вселенной и наблюдали его изменения и связи, чтобы действовать по их законам».

Наивноматериалистические и наивподialectические идеи получают в этот период широкое распространение. Мы встречаем следы их влияния в сочинениях по есте-

ственным паукам, в математических и медицинских книгах, в военных трактатах.

В средние века в Китае широкую известность получило имя видного военного теоретика и мыслителя Сунь-цзы, деятельность которого приходится на период Чунь-цю. В книге «Сунь-цзы» содержатся, например, положения о том, что сила и слабость войск взаимно переходят друг в друга; всеобщая идея о необходимости «знания и своих сил, и сил противника»; идея о том, что в военных действиях необходимо захватывать инициативу и отказываться от пассивности; положение о взаимной связи военного дела с политикой и экономикой и т. д. Академик Н. И. Конрад, автор перевода и исследования «Сунь-цзы», видит центральную философскую идею трактата в мысли о том, что все бытие слагается из бесконечных перемен, изменений. Эти перемены связаны с взаимодействием противоположностей. «Беспорядок рождается из порядка, трусость рождается из храбрости, слабость рождается из силы». Связь противоположностей выражается в их взаимопереходе, в основе которого лежит развитие явления до своего предела. Но мысли Сунь-цзы, процесс развития носит характер круговорота. «Правильный бой и маневр взаимно порождают друг друга, и это подобно круговращению, у которого нет конца».

В IV—III вв. до н. э. материалистические тенденции в понимании неба и природы развивали представители даосизма. Само небо в книге «Дао дэ цзин» рассматривается как составная часть природы, противоположная земле. Небо образуется из легких частиц *ян-ци* и изменяется согласно *дао*. «Безмянное есть начало неба и земли», — говорится в «Дао дэ цзин» (§ 1). «Небо и земля не обладают человеколюбием и предоставляют всем существам возможность жить собственной жизнью» (§ 5). В «Дао дэ цзин» вслед за Ян Чжу отвергаются прежние представления, одухотворявшие, очеловечивавшие небо и наделявшие его «гуманностью», стремлением к справедливости и т. д. Само небо и его выражение — «небесная судьба», «воля неба» — отвергаются даосистами. Изменения в мире происходят согласно принципам естественности, выражающимся в *дао* и материализующимся в *дэ*. Ранее всемогущее небо подчиняется ныне *дао*. Сторонники учения о *дао* утверждали: «Человек следует [законам] земли. Земля следует [законам] неба.

Небо следует [законам] *дао*, а *дао* следует самому себе» (§ 25). «*Дао* пусто, но в применении неисчерпаемо. О глубочайшее! Оно кажется праотцем всех вещей» (§ 4). «Содержание великого *дэ* подчиняется только *дао*. *Дао* бестелесно. *Дао* туманно и неопределенно. Однако в его туманности и неопределенности содержатся образы. Оно туманно и неопределенно. Однако в его туманности и неопределенности скрыты вещи. Оно глубоко и темно. Однако в его глубине и темноте скрыты тончайшие частицы. Эти тончайшие частицы обладают высшей действительностью и достоверностью» (§ 21). *Дао* выступает и как непознаваемый абсолюте, и как закон, и как первопричина, которая конкретизируется и материализуется в *дэ*.

Взгляды даосистов, соединивших в одну систему все элементы объяснения мира и развития природы, ранее выдвигавшиеся различными философами, явились серьезным прогрессом в становлении материалистического взгляда на природу в Древнем Китае.

Идеи, изложенные в «*Дао дэ цзин*», стали в дальнейшем исходным пунктом, с одной стороны, субъективно-идеалистического толкования Чжуан-цзы (ок. 369—286 гг. до н. э.), усилившего мистические элементы в даосизме, а с другой — материалистических взглядов поздних мыслителей и легистов.

Чжуан-цзы утверждал, что «состояние Вселенной неуправляемо, а ее изменения бесконечны». Он четко изложил даосистский взгляд о круговороте в природе. «От единого начала происходят вещи, которые сменяют друг друга в самых различных формах. Их начало и конец вертятся, как колесо, и нельзя установить, где они находятся»³².

В отличие от Лао-цзы, отбросившего одухотворение природы, Чжуан-цзы делает шаг назад, привнося в космологию элементы мистицизма. *Дао* у Чжуан-цзы — сущности «стремления и искренность». «Оно одухотворило духов и верховного владыку неба, оно породило небо и землю»³³. Развивая взгляды Лао-цзы, Чжуан-цзы отрицает могущество неба, приравнивает человека небу и даже

³² «Комментарий к «Чжуан-цзы»». — «Собрание классических текстов», т. III. Пекин. 1956, стр. 82 (на кит. яз.).

³³ Стр. 263 настоящего издания.

отождествляет их: то, что называю небом, есть человек, а то, что называю человеком, есть небо³⁴. И далее: «Небо и человек не превосходят друг друга».

Чжуан-цзы заимствовал идею Ян Чжу, который отождествлял судьбу с фатальной необходимостью, вытекающей из естественного хода развития мира, который нельзя предотвратить. «Природу человека нельзя переделать, судьбу нельзя изменить»³⁵. Противоречивое сочетание элементов фатализма и абсолютного релятивизма во взглядах Чжуан-цзы усилило мистические настроения в даосизме.

Одновременно во взглядах Чжуан-цзы слышатся отголоски и традиционных идей о небе, заметное влияние конфуцианских мотивов о предопределенности всего сущего небесной судьбой. «Смерть и жизнь — это [неизбежная] судьба. Они так же естественны, как естественна постоянная [смена] ночи и дня»³⁶. Человек не может постичь небесную судьбу, заключает Чжуан-цзы.

Поздние моисты, освободившись от религиозных представлений Мо-цзы, развивают естественнонаучные взгляды на природу. Логическая аргументированность, доказательство пользы «всеобщей любви и взаимной выгоды» оттесняют волю неба и духовидение. Поздние моисты считали такой подход к миру естественным, не требующим подробных доказательств.

Материалистические идеи даосизма и натурфилософов на небо и природу были во многом восприняты Сюнь-цзы (ок. 298—238 гг. до н. э.)³⁷.

Сюнь-цзы решительно отвергает конфуцианские догмы как противостественные. Небо не является мыслящим или чувствующим существом. Оно не может любить, ненавидеть, благоволить или отвергать. Мыслитель рассматривал небо не как разумное божество, управляющее человеком, а как часть природы. «Великие небо и земля», учит Сюнь-цзы, являются частями единой материальной

³⁴ См. стр. 262 настоящего издания.

³⁵ «Комментарий к «Чжуан-цзы»». — «Собрание классических текстов», т. III, стр. 235.

³⁶ Стр. 262—263 настоящего издания.

³⁷ Сюнь-цзы причисляют к конфуцианскому лагерю с большими или меньшими оговорками даже в современной буржуазной синологии. Предмет и метод его философии природы по существу ничего общего не имеют с учением Конфуция и прямо и резко противостоят ему.

природы. Материальная природа подчинена строгим и нерушимым законам *инь* и *ян*. Она действует не по установленному плану, а благодаря естественному «постоянству» и «определенности» непреодолимой необходимости, заключающейся в полноте и совершенстве самой природы. Полнота же, или совершенство, о которой идет речь, состоит в том, что природа в состоянии порождать вещи из самой себя, без участия целеполагающего сверхъестественного творца.

«Функция неба» — это естественный процесс возникновения и развития вещей, в ходе которого рождается и человек. Человека Сюнь-цзы рассматривает как составную часть природы — неба и его органы чувств, сами чувства и душу человека называет «небесными», т. е. естественными. Человек и его душа являются результатом естественного развития природы.

В самой резкой форме высказывается философ против лиц, восхваляющих небо и ждущих от него милостей. Никакого влияния на судьбу человека небо оказать не может. Его не могут оказать и грозные небесные явления. Жизнь и благополучие людей зависят только от самих людей, от «внешнего мира», учит Сюнь-цзы. Взаимосвязь неба и земли выражена в действии естественных сил *инь* и *ян*. Небесные явления — движение звезд, комет, затмения светил и т. п., которые люди по невежеству воспринимают как особые знамения, — представляют не что иное, как действие этих же естественных сил. Сюнь-цзы осуждал слепое поклонение небу и призывал людей своим трудом стремиться покорить природу воле человека.

Движение в природе, по Сюнь-цзы, происходит естественно, согласно *дао*, но это движение «обладает постоянством», совершается независимо от воли людей. «Первоначально небо и земля были такими же, как в наши дни». «То, что происходило тысячу лет назад, непременно возвращается». «Небо имеет определенные законы». Если следовать *дао* и не допускать произвола, то небо не может навлечь бедствия, утверждал Сюнь-цзы.

Так шло становление взглядов древних китайских философов о природе, происхождении мира, причинах его изменений. Этот процесс протекал в сложной борьбе элементов естественнонаучных, материалистических идей с мистическими и религиозно-идеалистическими взглядами. Наивность этих идей, их крайне слабое естественно-

научное обоснование объясняются прежде всего низким уровнем производительных сил, а также неразвитостью социальных отношений. Как указывал Ф. Энгельс, «существеннейшей и ближайшей основой человеческого мышления является как раз *изменение природы человеком*, а не одна природа как таковая, и разум человека развивался соответственно тому, как человек научался изменять природу»³⁸.

В «Немецкой идеологии» К. Маркса и Ф. Энгельса содержится методологически крайне важное положение, имеющее прямое отношение к рассматриваемому нами вопросу: «Представления, которые создают себе эти индивиды, суть представления либо об их отношении к природе, либо об их отношениях между собой, либо об их собственной телесной организации. Ясно, что во всех этих случаях эти представления являются сознательным выражением, — действительным или иллюзорным, — их действительных отношений и деятельности, их производства, их общения, их общественной и политической организации. ...Если сознательное выражение действительных отношений этих индивидов иллюзорно, если они в своих представлениях ставят свою действительность на голову, то это есть опять-таки следствие ограниченности способа их материальной деятельности и их, вытекающих отсюда, ограниченных общественных отношений»³⁹.

ОБЩЕСТВО И ЧЕЛОВЕК

Как уже отмечалось, социально-этические проблемы были главенствующими в философских размышлениях китайцев.

В Китае в отличие от Древней Греции космогонические теории выдвигались мыслителями не столько для объяснения происхождения бесконечного многообразия природных явлений, земли, неба и т. д., сколько для объяснения первоосновы государства и власти правителя. Именно на эту особенность «восточного неба» указывал в свое время К. Маркс, рассматривая специфику восточных обществ.

Одно из главных мест в социально-политических и этических воззрениях древнекитайских мыслителей

³⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 545.

³⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 24.

занимала проблема умиротворения общества и эффективного управления государством.

Конфуцианство, выражавшее по преимуществу интересы родовой знати, господство которой приходило в упадок, подвергалось серьезным ударам со стороны «новых богатеев» из числа зажиточных свободных общинников, ремесленников и купцов, новых землевладельцев. Конфуций полагал, что основой порядка в стране является *ли* — понятие, весьма многогранное по своему содержанию, но переводимое словами «церемониал», «ритуал», «почтительность», «благопристойность» и т. д.

Ли включало широкий круг традиционных правил, с помощью которых наследственная аристократия осуществляла свое господство. На вершине этой иерархической системы находился сын неба — *тяньцзы*, в царствах правили его наместники — ваны, гуны, связанные с *тяньцзы* кровнородственными отношениями.

Главным субъектом, который должен осуществлять принцип *ли*, является «благородный муж» (*цзюньцзы*) — идеализированный образ правителя. Соблюдение *ли* должно было, по мысли Конфуция, обеспечить вечное и неизменное господство наследственной аристократии. Чтобы укрепить пошатнувшееся господство этой аристократии, восстановить престиж и былое положение знатных родов (к которым, кстати говоря, принадлежал и сам Конфуций), он выдвинул идею «исправления имен». «Благородный муж проявляет осторожность по отношению к тому, чего не знает. Если имена неправильны, то слова не имеют под собой оснований. Если слова не имеют под собой оснований, то дела не могут осуществляться. Если дела не могут осуществляться, то ритуал и музыка не процветают. Если ритуал и музыка не процветают, наказания не применяются надлежащим образом. Если наказания не применяются надлежащим образом, народ не знает, как себя вести»⁴⁰.

К концу «Чуньцю» немало бывших аристократов лишилось своих прежних привилегий, что не могло не вызвать возмущение Конфуция, так как это было подрывом авторитета аристократии. Поэтому Конфуций выдвинул требование об «исправлении имен» (*чжэн мин*) как важ-

⁴⁰ Стр. 161—162 настоящего издания.

нейший политический принцип. Когда циский Цзин-гун спросил у Конфуция об управлении, Конфуций ответил: «Государь должен быть государем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном»⁴¹.

Конфуций ставил перед собой двоякую цель:

1) упорядочить отношения родства среди самой родовой знати, упорядочить ее взаимные отношения, сплотить родовую рабовладельческую аристократию перед лицом нависшей угрозы потери ею власти и захвата ее «низшими» людьми — новыми землевладельцами, торговцами и крестьянами;

2) обосновать идеологически привилегированное положение родовой знати, показать ее «право» на знатность и господство, сгладить недовольство низов господством родовой аристократии.

Таковы были задачи, за которые взялся Конфуций.

Для решения первой задачи Конфуций требовал строго соблюдения ритуалов (*ли*) Западного Чжоу. Он подчеркивал: «На то, что не соответствует ритуалу, нельзя смотреть; то, что не соответствует ритуалу, нельзя слушать; то, что не соответствует ритуалу, нельзя говорить; то, что не соответствует ритуалу, нельзя делать»⁴². Когда один из учеников спросил Конфуция, как управлять государством, ответ последнего был таков: «Следовать календарю династии Ся, ездить в повозках династии Инь, надевать шапки времен династии Чжоу, исполнять ритуальную музыку времен Шуня и У-вана...» Конфуций настаивал на том, чтобы правители укрепили свое господство, строго соблюдали древние обряды и совершали жертвоприношения: «Если в верхах соблюдают ритуал, народом легко управлять»⁴³. Конфуций осудил тех, кто привлекал к власти чужих людей и отстранял своих родственников. По его мнению, это ослабляло господство наследственной аристократии.

Социально обусловлено было и выдвижение Конфуцием требования к верхушке общества руководствоваться принципом *жэнь*. *Жэнь* обычно переводят как «человеколюбие», «человечность», «гуманность». Однако это не означало, что Конфуций был проповедником идей гума-

⁴¹ Стр. 160 настоящего издания.

⁴² Стр. 159 настоящего издания.

⁴³ Стр. 166 настоящего издания.

низма⁴⁴. Принцип *жэнь* был выдвинут им для урегулирования отношений внутри господствующего класса. Фактически это был призыв к господствующему классу проявлять в отношениях между собой любовь и солидарность. Конфуций отрицал, что народные низы могут быть «гуманными». «Есть благородные мужи, которые не обладают человеколюбием, но нет низких людей, которые обладали бы человеколюбием»⁴⁵, — говорил он.

В деле укрепления кровнородственных отношений Конфуций придавал большое значение жертвоприношениям духам предков. Обосновывая божественную избранность знати, Конфуций утверждал, что только благородные люди (т. е. знать) имеют духов. Чернь же не имеет духов, и она не должна иметь храма предков. С этой же целью Конфуций настаивал на соблюдении знатыми людьми, аристократией трехлетнего траура по умершим родителям, близким родственникам. Мо-цзы видел в этом требовании Конфуция не только дискриминацию в отношении простолюдинов, но большой вред для страны и потому отвергал его.

Конфуций отстаивал старые обычаи и традиции, яростно выступая против каких-либо изменений в управлении страной. Особенно он нападал на тех представителей аристократии, которые, чувствуя дух времени, начинали переходить от управления на основе ритуалов и обычаев к управлению на основе единого законодательства. Так, Конфуций резко критиковал Цзы-чана, главного министра в царстве Чжэн, который выдвинул уголовный кодекс и тем самым отказался от суда на основе обычаев и ритуальных установлений.

Для выполнения второй задачи конфуцианское учение пыталось показать, что знать поставлена управлять страной самим небом. Она мудра, а простолюдины глупы, они способны лишь работать на поле и кормить своих благородных господ. Для Конфуция характерно презрительное

⁴⁴ Изображение Конфуция родоначальником гуманизма, приписывание ему учения об идеальном человеке, характерное для ряда исследований, неправомерно. Их авторы не смогли устоять перед осужденным еще Гегелем «великим соблазном перечеканить древних философов в нашу форму рефлексии» (Г. Ф. Гегель. Соч., т. IX. М., 1937, стр. 46).

⁴⁵ Стр. 164 настоящего издания.

отношение к простым людям, к их труду. Конфуций считал существование низких и благородных естественным явлением. Справедливость существует, по Конфуцию, когда каждый строго соблюдает требования и обычаи, которые установлены для того ранга, к которому он принадлежит, и не стремится подняться вверх и не опускается вниз. Конфуций требовал покорности судьбе и своему правителю.

Идея покорности сверху донизу — одна из основных идей этики конфуцианства. Сюда относятся покорность и почитание родителей (*сяо*), подчинение младших братьев старшему брату и уважение младшими братьями старшего брата (*ди*), подчинение подданных своему правителю. Все это нашло отражение в понятии «преданность» (*чжун*). Чтобы сгладить недовольство низов господством наследственной аристократии, Конфуций предлагал господствующему классу больше уделять внимания развитию земледелия, не нарушать сезонности сельскохозяйственных работ, призывать облегчить бремя поборов и повинностей. Чтобы сделать управление более прочным, Конфуций призывал господствующую знать «уважать таланты», выдвигать на государственную службу наиболее способных из среды аристократии. Недовольство Конфуция существующим строем объяснялось не тем, что народ находился в бедственном положении, а тем, что господство аристократии приходило в упадок. Его критика была критикой со стороны отживавших, хотя и имевших большое влияние классов общества. Она была направлена не на разрушение старого строя, а, наоборот, на укрепление его, на возврат к «золотым временам» Чжоу-гуна, когда господство наследственной аристократии было прочным.

Вопросы взаимоотношения общества и человека нашли свое отражение у последователя Конфуция Мэн-цзы. Он проповедовал идею «просвещенного» деспотизма. Доктрины Конфуция о предустановленном и неизменном разделении людей на высокопоставленных и низкопоставленных, о принципах управления и связанных с этим нормах этикета и церемониях получают у Мэн-цзы дальнейшее развитие. Сущность человеколюбивого правления (*жэньчжи*) сводилась, по Мэн-цзы, к следующему. Правитель, осуществляющий «веление неба», обязан заботиться об управлении народом, чтобы предупредить какую бы то ни было возможность со стороны народа обсуждать дела государ-

ственного управления, роптать или восставать. Стремясь ослабить антагонизм между господствующей наследственной аристократией и свободными слоями общества, Мэн-цзы пытается убедить правящие круги царств пойти на уступки, считаться с требованиями времени. Именно в этом состоит смысл его тезиса о том, что «народ является главным [в государстве], за ним [следуют] духи земли и зерна, а государь занимает последнее место»⁴⁶. Мэн-цзы много говорит о народе и выдвигает его в своих рассуждениях на первый план. Однако он делает это не потому, что ему близки интересы народа и он почитает их. «Благородный муж, — говорит Мэн-цзы, — относится с любовью ко всем вещам, но чувства человеколюбия к ним не проявляет. В отношении к народу он проявляет чувство человеколюбия, но не имеет к нему близкой привязанности»⁴⁷. Социальным отношениям господства и подчинения Мэн-цзы придает совершенно исключительное значение. Он возводит их в ранг священных установлений всеповелевающего неба. По этой причине, имея в виду интересы сына неба и благородных людей, Мэн-цзы все время говорит о необходимости заботливого (в конфуцианском смысле) отношения к народу, которому небо предписало физически трудиться и кормить тех, кто трудится разумом и управляет. Поэтому-то Мэн-цзы и говорит о том, что народ является самым важным в государстве. Сын неба обязан понимать предустановленное назначение пшзов. В соответствии с этим он и избирает себе удельных правителей, а последние — своих сановников, которые своим управлением предупреждали бы ропот и стремление народа к противодействию.

Мэн-цзы дополняет положение Конфуция о том, что правитель получает власть от неба, идеей о том, что, «лишь снискав [доверие] народа, можно стать сыном неба»⁴⁸. Здесь чувствуется влияние моистской концепции «почитания единства». Это же влияние прослеживается и в попытках Мэн-цзы установить такой порядок, чтобы поведение правителя стало образцом для всех его подданных. «Что правится правителю, то непременно правится простолюдникам. Правители подобны ветру, а про-

⁴⁶ Стр. 247 настоящего издания.

⁴⁷ «Подлинный смысл «Мэн-цзы»». — «Собрание классических текстов», т. I, стр. 559.

⁴⁸ Там же, стр. 537.

столюдины — траве. Куда дует ветер, туда и клонится трава»⁴⁹.

Идея Мэн-цзы о разделении труда в обществе объективно была большим завоеванием политической мысли Древнего Китая. Она была шагом вперед к научному объяснению общества.

Полемизируя с противниками конфуцианства, оспаривавшими вечность господства знати и приниженности простолюдинов, Мэн-цзы пытался с помощью теории разделения умственного и физического труда обосновать неизменность господства аристократии и ее «естественное» право на то, чтобы вечно господствовать над народом. «Одни напрягают [свой] ум, другие напрягают мускулы. Те, кто напрягает [свой] ум, управляют людьми, а те, кто напрягает [свои] мускулы, управляются [другими людьми]. Управляемые содержат тех, кто ими управляет. А те, кто управляет людьми, содержатся теми, кем они управляют. Таков всеобщий закон в Поднебесной»⁵⁰.

Учение Мэн-цзы, как и учение Конфуция, было направлено на сохранение господства наследственной аристократии. Конфуцианский «гуманизм», о котором говорит Мэн-цзы, ничего общего не имел с понятиями сострадания, любви, уважения и почитания народа в прямом смысле этих слов. Речь идет опять-таки о требовании применения принципа человеколюбия в качестве этического-политического средства, для того чтобы удержать низы в повиновении. Народу со всей строгостью возбраняется даже произносить такие слова, как «государственное правление», «общественное устройство» и т. п. Мэн-цзы говорит: «Рассуждать о высоких вещах, занимая низкое положение, есть преступление. Для человека, занимающего основное место при дворе, не осуществлять положенных принципов — стыдно!»⁵¹ Принципы, о которых идет речь, заключаются в умелом применении «рук и ног народа» в интересах «благородных».

Решительными противниками взглядов Конфуция выступили Мо-цзы и его сторонники. Они противопоставили конфуцианству принципы своего учения: «почитание

⁴⁹ «Подлинный смысл «Мэн-цзы». — «Собрание классических текстов», т. I, стр. 194.

⁵⁰ Стр. 238 настоящего издания.

⁵¹ «Подлинный смысл «Мэн-цзы». — «Собрание классических текстов», т. I, стр. 418.

мудрости», «почитание единства», «всеобщая любовь», «против нападений», «за экономию в расходах», «за экономию при захоронениях», «воля неба», «духовидение», «против судьбы», «против музыки и увеселений». В противоположность конфуцианскому тезису о «выдвижении талантов» (из аристократии) Мо-цзы провозгласил принцип «почитания мудрости». «Сановники не вечно должны быть знатными, простолюдины не вечно должны быть низкими»⁵² — эту мысль развивал он и в принципе «почитания единства». Мо-цзы выступил против наследования власти по принципу родства. Впервые в истории Китая он выдвинул теорию происхождения государства и власти на основе общего договора людей, согласно которому власть вручалась «самому мудрому из людей» независимо от его происхождения. Во многом взгляды Мо-цзы на государство перекликаются с идеями Платона, Эпикура и Лукреция.

Центральным в учении моистов является принцип «всеобщей любви», который представляет собой этическое обоснование идеи равенства людей и требования свободных низов древнекитайского общества права участия в политической жизни. «...Если между людьми Поднебесной нет взаимной любви, то сильный непременно подчиняет слабого, богатый непременно оскорбляет бедного, знатный непременно кичится перед простолюдином, хитрый непременно обманывает простодушного»⁵³.

Для обоснования принципа «всеобщей любви» и придания ему характера всеобщего закона мира и высшего критерия справедливости Мо-цзы пытался использовать религиозные поклонения китайцев небу. «Всеобщая любовь» и другие принципы учения Мо-цзы были объявлены выражением космической воли неба, которой обязаны повиноваться все люди. «Карающей» силой в отношении тех, кто не выполняет волю неба, Мо-цзы объявил духов (принцип «духовидения»). Тем самым Мо-цзы, выступавший против конфуцианских тезисов о предопределенности судьбы, попал в неразрешимое противоречие, так как воля неба и «духовидение» подрывали критику моистов в адрес конфуцианцев. Лишь поздние моисты освободили учение

⁵² «Доступное объяснение Мо-цзы». Пекин, 1956, стр. 27 (на кит. яз.).

⁵³ Стр. 193 настоящего издания.

о «всеобщей любви» от религиозных наслоений и логически обосновали необходимость осуществления всеобщей любви как высшей нормы отношений между людьми.

Принцип «всеобщей любви» пронизывает все остальные положения учения ранних и поздних моистов. С ним связаны принципы «против нападений», «за экономию в расходах», а также выступления против расточительных ритуалов похорон и бесконечных увеселений знати и ее роскошного образа жизни (принцип «против музыки и увеселений»).

Отстаивая концепцию «всеобщей любви», моисты склонялись к замене управления страпой на основе ритуалов и традиций управлением на основе принципов справедливости, чтобы «возвышали согласно общей справедливости, избегая корысти и предвзятости»⁵⁴.

В учении Сюнь-цзы традиционные идеи о *ли* как основе управления, излагавшиеся Конфуцием и Мэн-цзы, были переосмыслены в духе компромисса между древними ритуалами и единым современным централизованным законопостановлением. Взгляды его отражали настроения аристократии и связанных с ней социальных групп, которые не видели иного выхода, как пойти на уступки «новым богатеям» — зажиточным земледельцам-общинникам и крупным купцам, все более прибиравшим власть к своим рукам.

Поэтому Сюнь-цзы пытается найти место для *ли* в рамках новых порядков, складывавшихся в древнекитайских царствах. Законы и наказания, соответствующие им, по мысли Сюнь-цзы, должны регулировать отношения между верхами, знатью, с одной стороны, со свободными простолюдинами и рабами — с другой. Что касается отношений внутри знати, то там должны действовать правила *ли*. Одновременно Сюнь-цзы придавал самому понятию *ли* содержание, близкое к «закону» (*фа*), и говорил, что *ли* и *фа* должны соответствовать интересам людей. Здесь он сближал свое понимание *ли* с моистской «всеобщей любовью», говоря, что *ли* содействует тому, чтобы все люди «имели пищу и одежду», чтобы народ «извлекал пользу от своих полей».

В конце правления Чжоуской династии появляется школа так называемых легистов (законников). Легисты,

⁵⁴ «Доступное объяснение Мо-цзы», стр. 29.

главными представителями которых были Цзы-чан (VI в. до н. э.), Шан Ян (390—338 гг. до н. э.) и Хань Фэй-цзы (ок. 280—233 гг. до н. э.), решительно выступали против пережитков родовых отношений и главного их носителя — наследственной аристократии. Поэтому легисты не менее резко, чем моисты, критиковали конфуцианство. Легисты отвергали методы управления, основанные на ритуале и родовых традициях, они высмеивали конфуцианские этические нормы и выпревшие рассуждения о человеколюбии, долге, справедливости, братской любви, называя их «игрой в слова» и сравнивая с детской игрой «приготовления изящных яств из песка».

В противовес конфуцианскому учению об управлении, основанному на принципах *жэнь* и *ли*, они выдвинули теорию государственного правления в соответствии и на основе законов (*фа*). Главную роль они отводили единым, обязательным для всех законам и абсолютной, ничем не ограниченной, власти правителя.

Хань Фэй-цзы, например, считал, что отсутствие твердо установленных законов в стране приводит к тому, что подданные обращают внимание лишь на личное обогащение, на удовлетворение своих корыстных интересов, подрывая тем самым «основу государства». «...Спокойствие для народа и порядок в стране возможны лишь в том случае, если будет устранена корыстность, будут проводиться в жизнь государственные законы», — говорил он⁵⁵.

Хань Фэй-цзы требовал, чтобы законы были обязательны для всех, и не признавал привилегий отдельных групп людей. «Подобно шнуру, который не дает кривой линии [при вытягивании], законы не отдают предпочтения знатым... Наказание за преступление должно распространяться и на сановников, а вознаграждение за заслуги не должно обходить простого человека»⁵⁶.

Хань Фэй-цзы указывал на две стороны закона — вознаграждение и наказание, при помощи которых правитель подчиняет себе подданных. «Подданные, — говорил он, — боятся наказания и любят вознаграждение, поэтому правитель проводит эти меры для того, чтобы они боялись его власти и служили его интересам»⁵⁷.

⁵⁵ «Сводное толкование «Хань Фэй-цзы»». — «Собрание классических текстов», т. V, стр. 22.

⁵⁶ Там же, стр. 26.

⁵⁷ Там же, стр. 22.

Хань Фэй-цзы предлагал меньше поощрять и строже проводить наказания. Он считал, что поощрения или награждения человек должен заслужить своим трудом и подвигами, а строгие наказания нужны для того, чтобы люди боялись закона и не осмеливались совершать преступления. Таким образом, резюмирует Хань Фэй-цзы, «наказания упраздняются наказаниями», исчезают преступления и в стране воцаряется спокойствие.

Легисты считали, что если будут хорошие законы, то и самый заурядный человек может быть мудрым правителем. «Государство — колесница правителя, положение — его лошадь; если он управляет страной, не применяя искусства управления, — говорил Хань Фэй-цзы, — то, хотя он будет и сам неустанно трудиться, ему не избежать беспорядка. Если он управляет, применяя искусство управления, то, хотя он и будет жить праздно, все же станет мудрым правителем...»⁵⁸

Законодательство, продуманная система наград и наказаний, система круговой поруки и всеобщей слежки — вот что должно было обеспечивать единство государства и прочность власти правителя. Эта идеология сыграла большую роль в создании единого, централизованного государства Цинь.

Легисты разделяли взгляды Мо-цзы о выдвижении талантливых людей вне зависимости от ранга, знатности и родственных отношений с правителем. Теоретически легисты, как и моисты, выступали за равные возможности для возвышения в стране каждого человека. Идея Мо-цзы: «Если человек имеет способности, то его нужно выдвигать, хотя бы он был простым земледельцем или ремесленником»⁵⁹, — полностью разделялась как Шан Яном, так и Хань Фэй-цзы.

Особое значение легисты уделяли хозяйственной функции государства, его регулирующей роли в экономике, в поддержании цен на рынке и т. д. Главной задачей верховной власти они считали заботу о поддержании земледелия и создании сильной армии. «Благосостояние страны — в земледелии», — говорил Хань Фэй-цзы. Для укрепления власти правителя легисты предлагали (и это было осуществлено и проводилось в жизнь в течение многих веков

⁵⁸ «Сводное толкование «Хань Фэй-цзы». — «Собрание классических текстов», т. V, стр. 259.

⁵⁹ «Доступное объяснение «Мо-цзы», стр. 28.

почти всеми китайскими династиями) ввести государственную монополию на разработку естественных богатств и передачу доходов в государственную казну.

Критикуя конфуцианцев, Хань Фэй-цзы вслед за мощными утверждал, что «нет надобности приукрашивать древность». «Поэтому приводить доказательства, ссылаясь на древних правителей и неукоснительность установлений Яо и Шуня, если не глупость, то обман»⁶⁰.

Значительное место в истории древнекитайской мысли занимают утопические воззрения.

Основой многих древнекитайских утопий об идеальном обществе были идеи уравнительности и мира.

В III в. до н. э. с проповедью идей эгалитаризма выступает Сюй Син, представитель так называемой школы «аграрников» (*нунцзя*)⁶¹. Сюй Син и его ученики подобно моистам жили очень скромно. Их занятием были земледелие и ремесла. Идеалом Сюй Сина было общество без эксплуатации и угнетения. Он выступал за обязательность совмещения деятельности по управлению государством с земледельческим трудом. При этом он обосновывал это ссылкой на высокие моральные принципы древности. «Мудрый [правитель] должен вместе с народом обрабатывать землю и кормиться этим, готовить себе пищу и одновременно править»⁶².

В утопической концепции Сюй Сина отражены представления обездоленных и угнетенных масс чжоуского общества. Их значение состояло в том, что они подрывали догматы конфуцианства о незыблемости и справедливости общественного порядка в Поднебесной.

Не удивительно, что идеи, развивавшиеся Сюй Сином, встретили резкую критику со стороны конфуцианских идеологов. В частности, Мэн-цзы решительно отверг идею Сюй Сина о необходимости одновременного занятия государственной деятельностью и сельскохозяйственным трудом.

Критика Мэн-цзы взглядов Сюй Сина на идеальное общество имела своей конечной целью утверждение идео-

⁶⁰ «Сводное толкование «Хань Фэй-цзы»». — «Собрание классических текстов», т. V, стр. 351.

⁶¹ Подлинные произведения представителей этой школы не дошли до нас. Поэтому о взглядах школы Сюй Сина можно судить лишь по их изложению в трактате «Мэн-цзы».

⁶² Стр. 237 настоящего издания.

логии классового угнетения. Доказывая несостоятельность идеи о необходимости сочетания умственного и физического труда, Мэн-цзы одновременно заявлял о неизбежности принципов социальной градации, о вечности и неизбежности системы эксплуатации одних людей другими.

Проблема справедливого, идеального общественного строя волновала не только представителей неимущих слоев. Тот же Мэн-цзы дает описание идеального общества с точки зрения конфуцианцев. Согласно Мэн-цзы, наилучшей системой организации труда является якобы существовавшая в древности система «колодезных полей», которая состояла в совместной обработке общественных полей и взаимопомощи членов общины. Взаимопомощь, совместная обработка земли обуславливались необходимостью обеспечить нормальное функционирование государственного аппарата. Урожай с общественного поля шел правителю. Другой особенностью этой системы являлась идея о том, что хозяйственной единицей идеального общества является небольшая община (состоявшая из восьми семей).

Иллюзии рядовых общинников о возможности возврата к родопатриархальным социальным отношениям нашли свое яркое выражение в трактате «Дао дэ цзин». По мнению его автора, Лао-цзы, причина всех социальных противоречий заключена в нарушении естественного закона *дао* в обществе. Вместо естественного *дао* люди создали человеческое *дао*, которое служит интересам богатых, причиняет зло бедным. Лао-цзы призывает отказаться от человеческого *дао* и действовать согласно естественному *дао*. Когда люди будут жить согласно естественным законам, общество будет избавлено от социальных пороков.

Лао-цзы выступал с идеей создания общества без эксплуатации и угнетения, без богатых и бедных, но его идеалом была патриархальная община. Лао-цзы стремился законсервировать отсталые общественные отношения глубокой древности, он предлагал отказаться от высокопроизводительных орудий труда, от необходимых средств транспорта и связи и даже от письменности. В этом заключен реакционный смысл социальной утопии автора «Дао дэ цзин».

В последний период древней истории Китая возникает идея утопического общества *датун* («великое единение»), изложенная в главе «Ли юнь» трактата «Ли цзи». «Когда

осуществлялось Великое *дао*, Поднебесная принадлежала всем. Для управления Поднебесной избирались мудрые и способные люди. Между людьми царили доверие и дружелюбие. Поэтому люди считали близкими себе не только одних своих родителей и по-отечески относились не к одним только своим детям. Престарелые могли спокойно доживать свой век, взрослые люди находили применение своим способностям, а малолетние получали возможность спокойно подрастать. Все одинокие, вдовы, сироты, бездетные, калеки и больные были окружены заботой; мужчины выполняли свой долг, женщины обладали самостоятельностью; богатства не выбрасывались понапрасну, так же как и не скапливались у отдельных лиц; способности людей использовались полностью и не служили выгоде отдельных лиц. Тогда не было предательства, лжи, интриги, не было грабежей, краж, смут, и люди, уходя из дому, не запирали дверей. Это было общество *дагун*»⁶³.

Как явствует из данного отрывка, высшим принципом общества *дагун* является принцип «Поднебесная принадлежит всем». Общность собственности, равное участие в распределении общественного продукта, участие всех граждан в управлении государством, установление между членами общества отношений благожелательности и взаимопомощи, предоставление каждому человеку возможностей для развития своих способностей, забота о престарелых и больных, обеспечение равноправия женщин — таковы были основные параметры общества «великого единения», которые вытекали из принципа «Поднебесная принадлежит всем». Следует заметить, что в «Ли юнь» проповедь общности собственности носит абстрактный характер, не проводится никаких различий между собственностью на орудия труда и на предметы, подлежащие непосредственному потреблению, — различий, которые соответствуют уровню развития производительных сил рабовладельческого общества.

Мы встречаемся в «Ли юнь» с наиболее рациональным и гуманистическим идеалом общественного строя. По сути дела здесь в зародыше выражена идея утопического коммунизма. Вот почему к идее *дагун* обращались китайские мыслители различных периодов китайской истории.

⁶³ «Избранные материалы по истории китайской философии», т. III. Пекин, 1964, стр. 1036—1037.

Идея *дагун* была обращена в прошлое, и это вполне объяснимо, так как переход от первобытнообщинного строя к классовому обществу оставил в сознании народных масс неизгладимый след, ибо это был переход от доклассового общества к обществу, где определяющими факторами были жесточайшая эксплуатация и социальный антагонизм. Для людей, попавших в рабство, настоящее, естественно, представлялось как царство зла и насилия, они с грустью вспоминали безвозвратно ушедшие порядки родового строя, идеализировали их и в конце концов уверовали в существование счастливого общества в прошлом. Так возникает идея о «золотом веке», затерянном где-то в глубине истории; по своему социальному звучанию эта идея носила прогрессивный характер, ибо она ставила массы в оппозицию к строю эксплуатации и поднимала их на борьбу, но она была утопической по своему содержанию и возможным историческим последствиям, ибо она находилась в противоречии с ходом общественно-исторического прогресса. Идея о существовании «золотого века» в истории Китая оставляла в тени тот факт, что появление рабовладельческого общества означало громадный шаг вперед в развитии человечества. «Только рабство, — писал Энгельс, — сделало возможным в более крупном масштабе разделение труда между земледелием и промышленностью и таким путем создало условия для расцвета культуры древнего мира — для греческой культуры. Без рабства не было бы греческого государства, греческого искусства и греческой науки...»⁶⁴ Хотя Энгельс говорит о греческой культуре, его слова можно отнести и к культуре Китая. Резкая социальная дифференциация общества, развитие частных и государственных форм рабства создали благоприятные условия для появления различных философских школ, концепций и идей в VI—III вв. до н. э.

В социальных утопиях Древнего Китая получили выражение как взгляды о происхождении государства, власти правителей, так и идеи об идеальном обществе и идеальных отношениях между обществом и человеком. Авторы этих утопий, не видя в реальной жизни путей к освобождению человека и подлинному переустройству общества в интересах тех слоев, которые они представляли, исходили из регрессивной концепции, согласно которой

⁶⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 185.

«золотой век» человечества был в прошлом и возврат к этому прошлому — единственный способ переустройства общества.

Прогрессивным моментом социальных утопий и крупным завоеванием политической мысли Древнего Китая является идея естественного происхождения государственной власти как результата общественного соглашения людей. Период, предшествовавший появлению государства, всеми мыслителями, за исключением конфуцианцев, изображается в самом неприглядном свете. Особенно ярко выражено это у Мо-цзы в главе «Почитание единства». Он пишет, что «в древности, когда только появились люди, не было наказаний и в то же время у каждого было свое понимание справедливости»⁶⁵. Отсутствие единых критериев справедливости вызвало всеобщую вражду между людьми, они стали убивать друг друга. «Беспорядок в Поднебесной был такой же, как среди диких зверей, — восклицает Мо-цзы. — Поняв, что причиной хаоса является отсутствие управления и старшинства, люди выбрали самого добродетельного и мудрого человека Поднебесной и сделали его сыном неба...»⁶⁶

В III в. до н. э. концепцию Мо-цзы о договорном происхождении государственной власти взяли на вооружение легисты. Они истолковали моистскую идею в духе поступательного развития общества. Хань Фэй-цзы критиковал элементы идеализации древности, которые были и в учении Мэн-цзы о системе «колодезных полей», и в идее *дагун*, а также и моистские филиппики «совершенномуудрому» Юю: «Мудрые не уповают на древность, не стремятся подражать укоренившимся обычаям и правилам, они рассматривают настоящее положение и в соответствии с этим принимают меры»⁶⁷.

Объединение враждующих царств и создание единого государства с сильной централизованной властью государя легисты считали закономерным итогом предшествующего развития общества. Теория поступательного развития общества, выдвинутая Хань Фэем, имела большое прогрессивное значение.

⁶⁵ Стр. 191 настоящего издания.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ «Сводное толкование «Хань Фэй-цзы»». — «Собрание классических текстов», т. V, стр. 339.

Хань Фэй-цзы считал, что каждому времени, каждой обстановке соответствует своя система управления. И в этом он был, безусловно, прав, как прав был и в том, что создание централизованного абсолютистского государства в Китае в то время было прогрессивным явлением⁶⁸.

Он полагал, что главные причины, ведущие к изменениям в обществе, — это рост населения страны и избыток или нехватка богатств. Исходя из этой посылки, Хань Фэй считал, что в древности людей было мало и они могли обходиться сбором плодов и кореньев. Однако увеличение числа людей привело к недостатку пищи и одежды, борьбе между людьми за пищу и одежду. Человек нашел выход из этого в развитии земледелия и разведении скота.

ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА

В древнекитайском обществе в силу устойчивости кровнородственной общины (патронимии) человек рассматривался как частица общины, рода, клана. Поэтому при рассмотрении природы человека древнекитайские мыслители брали в качестве объекта не индивида, а некую абстракцию, «человека вообще».

Однако и в Китае по мере развития классовой борьбы и роста имущественной дифференциации внутри общины шел процесс выделения человека как индивида; он постепенно становился предметом размышления философов.

Первым вопрос о природе человека поставил Конфуций в связи со своей концепцией воспитания и обучения. Он выдвинул весьма радикальную для того времени идею о том, что «по своей природе [люди] близки друг другу; по своим привычкам [люди] далеки друг от друга»⁶⁹. По существу эта идея противоречила учению Конфуция о вечной неизменности и вытекающей отсюда социальной иерархии. Именно эту сторону взглядов Конфуция развивали мочисты, обосновывая свою критику господства наследственной аристократии и требуя, чтобы «народ не бесконечно был низким».

Сама идея Конфуция была весьма плодотворной, ее дальнейшее развитие привело к появлению двух противо-

⁶⁸ Поэтому традиционный взгляд на Хань Фэя как на мыслителя, видевшего свой идеал государства в деспотическом абсолютизме, не имеет достаточных оснований.

⁶⁹ Стр. 171 настоящего издания.

положных концепций — о «доброй природе» и о «злой природе». Общей для той и другой концепции была убежденность в том, что природа человека с помощью воспитания, усовершенствования общества, законов может быть изменена. Мопсты развивали идею о том, что обстоятельства жизни людей делают их добрыми или злыми, а сама по себе изначальная природа человека, по мнению, например, одного из сторонников учения Мо-цзы, Гао-цзы, весьма неустойчива и изменчива, и она может быть и доброй и недоброй.

Впервые вопрос о человеке как индивидуе поставил Ян Чжу. Его воззрения представляют учение о естественности природы, развивающейся в силу необходимости и не знающей над собой божественного творца. Ян Чжу рассматривал человека как часть природы, как самого умного среди животных, который, «как и все существа, состоит из пяти первоначал».

Отрицая бессмертие человека, Ян Чжу требовал, чтобы в этой жизни человек мог жить «без притеснения», счастливо. По мысли Ян Чжу, первоначальная природа человека «чиста». Поэтому главная цель жизни состоит в том, чтобы «сохранять свою природу». «Поэтому следует наслаждаться, пока живы, зачем тревожиться [о том, что будет] после смерти?»⁷⁰

Этические воззрения Ян Чжу сводятся к положениям о раскрытии человеком тех свойств, которые заложены в нем от рождения природой. Эти свойства определены и подчинены самопроизвольно и неизбежно действующей естественной силе, на которую духи и небо не могут оказать никакого влияния. Если ухо не слышит приятное, глаз не видит красивое, нос не обоняет ароматное, а рот не говорит свободную правду и неправду, то это значит, что наносится ущерб естественной природе человека. Осуществлять жизнь, хотя и недолговечную, без громкой славы, но в удовлетворении своих потребностей и удовольствий и в таком состоянии встретить своевременное наступление неизбежной смерти — значит правильно и достойно выполнить свое естественное призвание. Напротив, долговечную жизнь, если даже можно было бы отодвинуть смерть на десять тысяч лет, нельзя было бы назвать правильной и достойной, если назначение человека не осуществляется.

⁷⁰ Стр. 216 настоящего издания.

Ян Чжу выступал как непримиримый и неутомимый противник конфуцианской этики, сковывающей человеческую личность во всем: в ее общественном и духовном проявлении, строго определяя место каждого человека даже после его смерти; в культе почитания духов соответственно тому, какое общественное положение человек занимал при жизни. Ян Чжу не требовал самоотречения от деятельной жизни. Он рассматривал жизнь и смерть как форму бытия природы. Жизнь необходимо порождает свойства и различия, смерть устраняет их и делает все одинаковым и равным. Поскольку человек живет, учит Ян Чжу, разумное понимание неизбежности смерти не должно противоречить разумному и деятельному осуществлению жизни. Напротив, это предполагает безразличие к смерти, а также такую деятельность, которая бы устраняла причины страданий. Мысли Ян Чжу о природе человека и его назначении были во многом созвучны идеям Эпскура⁷¹.

Отвергая идеи Ян Чжу, конфуцианцы приводят в систему взгляды Конфуция о воспитании и управлении. В частности, Мэн-цзы развил тезис своего учителя о наличии врожденных качеств у человека (у Конфуция это относилось к знаниям и пониманию человеколюбия). Он утверждал, что природа человека изначально, врожденно добра. Это положение стало центральной идеей учения Мэн-цзы. «Среди людей нет таких, которые бы не стремились к добру, [так же как] нет такой воды, которая не стремилась бы [течь] вниз», — говорил он⁷². Однако в понятии добра у Мэн-цзы ярко выражено классовое содержание, с помощью которого он пытается обосновать неизменность социальных порядков. Добро — это следование тому, что заложено в человеке изначально, соблюдение *ли* и отказ от стремления что-либо изменить в своем положении.

Высшими критериями доброты, согласно Мэн-цзы, являются конфуцианские этические принципы, и прежде всего *ли*, *жэнь*, «долг», «искренность». Познание природы

⁷¹ Конфуцианцы считали Ян Чжу «великим» эгоистом, они не могли простить ему насмешек над их ритуалами и «высокими рассуждениями». Мэн-цзы обвинял Ян Чжу в крайнем себялюбии, говоря: «Ян Чжу не пожертвовал бы и одним волосом ради пользы Поднебесной» («Сводное толкование «Мэн-цзы»». — «Собрание классических текстов», т. I, стр. 539).

⁷² Стр. 243 настоящего издания.

человека он отождествляет с познанием предначертаний неба, заложившего те или иные возможности в сердце каждого человека. Мэн-цзы, в частности, утверждал: «Тот, кто до конца использует свои умственные способности, тот познает свою природу. Кто познает свою природу, тот познает небо. Сохранять свои умственные способности, заботиться о своей природе — это [путь] служения небу»⁷³.

Древнекитайские мыслители, особенно выражавшие интересы сил, оппозиционных наследственной аристократии, в своих взглядах на человека делали упор не только на возможность переделать его природу, но и подчеркивали активную преобразующую роль человеческой деятельности. Впервые этот вопрос поставил Мо-цзы, который в способности людей к сознательной деятельности видел главное отличие человека от животных и условие изменения жизни самих людей. Впоследствии аналогичную точку зрения высказывали Сюнь-цзы и представители школы легистов.

Сюнь-цзы разделял взгляды Конфуция и моистов о том, что люди одинаковы по природе, что и «благородный муж и простолюдин» от природы равны, но разница между ними возникает в результате накопления добрых качеств и преодоления злых. Человек имеет прирожденные злые качества, поэтому задача общества воспитывать человека, преодолевая злую природу. Прогрессивная сторона взгляда Сюнь-цзы по этому вопросу состояла в том, что он обосновывал социальную роль воспитателя, с помощью которого можно «переделать изначальную природу человека». Он даже утверждал, что «любой прохожий может стать великим Юем»⁷⁴.

Сюнь-цзы подобно Мэн-цзы разделял взгляд и о том, что характер природы человека и разделение труда в обществе определяют положение человека в социальной иерархии, делают одних управляемыми, а других управляющими. Однако в отличие от Мэн-цзы такое деление Сюнь-цзы не считал неизменным и вечным. Здесь он приближался к взглядам моистов.

Хань Фэй-цзы и представители школы легистов в целом также исходили из того, что природа человека зла.

⁷³ Стр. 246 настоящего издания.

⁷⁴ «Сводное толкование «Сюнь-цзы»». — Собрание классических текстов», т. II, стр. 295.

Но в отличие от Сюнь-цзы они полагали, что изначально звериное, заложенное в человеке, не может быть изменено воспитанием, проявление злой природы человека может быть лишь предотвращено строгими законами, системой наказаний и поощрений. Свои взгляды о злой природе человека легисты пытались даже обосновать ссылками на то, что человек вышел из животного мира.

Взгляды сторонников даосизма на природу человека вытекают из их учения о первозакопе. Природа человека соответствует *дао*, она пуста, непознаваема, смысл жизни — в следовании естественности и недеянии.

Нарушение требований *дао* ведет к «затемнению» природы человека, проявлению злых наклонностей и действий. Даосисты не отрицали значение совершенствования природы человека, признавали влияние окружающей среды на человека и его природу, но главную свою задачу они видели в том, чтобы отрешиться от влияния окружающего общества, которое они считали пагубным и несправимым. Особый упор на это делал Чжуан-цзы. Он полагал, что человек возник «вследствие изменений». В годы, отведенные ему природой, человек подвержен переменам, как все сущее, однако перемены эти происходят так быстро, что нет возможности противостоять им. Чжуан-цзы считал, что природа человека и окружающий мир вследствие своей бесконечной и скоротечной изменчивости непознаваемы ⁷⁵.

Природа человека — в естественности, жизнь — в недеянии. Поэтому, по Чжуан-цзы, кто чрезмерно нравствен, тот «затемняет» природу вещей, чтобы добиться славы и величия. «Человек, низкий для неба, [выглядит] благородным среди людей. Человек, благородный для неба, [выглядит] ничтожным среди людей» ⁷⁶.

ПРИРОДА ЗНАНИЯ И ЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ

Человеческое сознание, мышление в китайской философии стали предметом специального исследования лишь в конце IV в. до н. э. До этого времени по вопросу о природе мышления имелись лишь отдельные высказывания.

⁷⁵ «Сводное толкование «Чжуан-цзы»». — «Собрание классических текстов», т. III, стр. 235.

⁷⁶ Там же, стр. 220.

Вопрос о знании и его источнике сводился в основном к изучению древних книг, заимствованию опыта предков. Древнекитайских мыслителей не интересовала понятийно-логическая основа знания. Это видно даже по характеру ранних произведений китайских мыслителей, которые страдают отсутствием логической последовательности. Первым произведением со стройным системным изложением была книга «Мо-цзы».

Конфуций считал основным методом получения знаний — обучение, а источником знаний — древние предания и летописи. Конфуций говорил: «Безмолвно хранить [то, что знаешь], учиться без пресыщения, просвещать без усталости...»⁷⁷

Конфуций выдвинул идеалистический тезис о врожденных знаниях, которые он считал «высшим знанием». Знания, приобретенные в процессе обучения, он рассматривал как более низкие, а знания, полученные из непосредственного опыта самого человека, «приобретенные в итоге одоления трудностей», — как самые низкие. По существу Конфуций проповедовал способ восприятия знаний через призму традиционных установлений и подгонки новых знаний, нового опыта под авторитеты древности. Исторически сложилось так, что два положения Конфуция: «Подражаю древности, а не сочиняю, верю в древность и люблю ее» и «исправление имен», т. е. подведение реальных явлений под уже имеющиеся определения и понятия, — после канонизации конфуцианства и превращения его в государственную идеологию, просуществовавшую почти два тысячелетия, стали привычными принципами мышления, восприятия образованными китайцами новых знаний и их отношения к новому опыту, культуре и т. д. В этом смысле можно говорить о конфуцианском образе мышления.

Этому образу мышления чуждо критическое рационально-логическое осмысление прежнего и нового опыта развития общества, а естественные науки вообще не принимаются во внимание. В этой связи не случайно, что конфуцианство за свою почти двух с половиной тысячелетнюю историю существования так и не дошло до понимания значения логики и не создало своей логики.

Конфуцианский образ мышления требует, чтобы отно-

⁷⁷ Стр. 153 настоящего издания.

шение человека к современным ему проблемам выражалось через призму определений, освященных авторитетом предков, древних совершенномудрых правителей. Установления и оценки древних рассматриваются как непогрешимые абсолюты, истины-образцы.

Новый опыт человечества оценивается методом экстраполяции из древних каполических книг, путем подгонки нового под старое. С другой стороны, любое новое суждение заранее стремятся интерполировать в ряд древних истин-образцов. Поэтому на протяжении многих веков китайские мыслители излагали свои взгляды путем комментирования древних книг и положений, изложенных там.

Превратившись в освященную авторитетом веков традицию и привычку, конфуцианский образ мышления стал серьезным препятствием развития науки и мысли в Китае⁷⁸.

Антиподом конфуцианства была школа ранних и поздних моистов. Их взгляды на познание были не только обобщением достижений китайской мысли V—III вв. до н. э. в области изучения мышления и процесса познания, но и вершиной достижений китайской философии в области гносеологии и логики вплоть до конца XIX в. Поэтому представляется необходимым дать более подробное изложение учения школы моистов в познании.

Заслуга Мо-цзы и моистов в истории китайской философии состоит в том, что они первыми начали изучать сам процесс познания, поставили вопрос о критерии знания, об источнике знания, о путях познания человеком окружающего мира и самого себя. Они рассматривали вопросы о целях и практическом значении знания, о критерии истинности и пытались дать ответы на них.

Взгляды Мо-цзы во многих отношениях направлены против учения Конфуция о врожденном знании, против его традиционализма. Поэтому можно утверждать, что борьба Мо-цзы против взглядов о врожденном знании (*иэн-чжи*) и утверждение им практической значимости знания

⁷⁸ Не случайно в новое время китайские революционеры столь решительно выступали против конфуцианской идеологии. Китайский писатель, революционный демократ Лу Синь рассматривал идеологию конфуцианства как оплот консерватизма, застойности, обособления Китая от культурного общения и сближения с другими народами.

В противоположность конфуцианским идеям о независимости знания от практической деятельности человека является отражением борьбы материализма и идеализма в области теории познания в Древнем Китае. Хотя Мо-цзы и не смог целиком порвать с предрассудками эпохи, но заслуга его состояла в том, что он сделал серьезный шаг в раскрытии природы и источников знания и в связи с этим указал на важную роль познания причинности (*гу*) явлений.

Мо-цзы считал, что предметом человеческого знания являются: исторический опыт прошлых поколений — «дела совершенномудрых ванов»; впечатления и наблюдения простолюдинов — «то, что слышали или видели массы людей»; принципы управления страной; отношения между людьми; умение вести рассуждения (*бянь*). Таким образом, все окружающее человека, по мнению Мо-цзы, является предметом человеческого познания. В этом у Мо-цзы есть сходство и серьезное различие с Конфуцием. Сходство в том, что Конфуций и Мо-цзы стояли за развитие человеческих способностей в познании, но Конфуций в отличие от Мо-цзы считал, что простой народ не должен знать государственных дел.

Мо-цзы, так же как и Конфуций, признавал авторитет древних книг «Ши цзин», «Шу цзин», «Чжоу ли» и других, но не сводил предмет познания и воспитания только к древним книгам. Мо-цзы главное внимание уделял эмпирическим естественнонаучным наблюдениям современников. Он говорил: «Правило проверки знания о том, существует ли нечто в Поднебесной или нет, непременно состоит в том, чтобы брать за образец факты, которые слышали или видели массы людей»⁷⁹. Мо-цзы придавал большое значение эмпирическому опыту, Конфуций же его не признавал.

Такой подход к познанию был направлен против Конфуция, который говорил: «Я не тот, кто обладает мудростью от рождения, а тот, кто, любя древность, усердно ищет ее»⁸⁰. Если, как свидетельствует «Лунь юй», предметом постоянного разговора Конфуция служили «Ши цзин», «Шу цзин» и соблюдение церемоний (чтобы «научить правителей хранить знания при помощи человеколю-

⁷⁹ Стр. 196 настоящего издания.

⁸⁰ «Подлинное объяснение «Лунь юй»». — «Собрание классических текстов», т. I, стр. 146.

бия и управлять страной с достоинством»), то Мо-цзы ставил перед собой задачу получить знания для улучшения жизни людей. Мо-цзы считал, что человеку необходимы знания. Чтобы обеспечить людей пищей, нужно научиться лучше возделывать поля; чтобы иметь орудия труда, нужно научиться заниматься ремеслом; чтобы купить нужные вещи, нужно торговать; чтобы иметь одежду, нужно ткать и т. д. Конфуций же полагал, что народу нужно сообщать лишь столько знаний, сколько необходимо для понимания того, что нужно делать, «но нельзя объяснять ему о намерениях правителя».

Для Конфуция знание — это прежде всего орудие укрепления классового господства наследственной аристократии, поэтому круг знаний ограничивается «шестью видами искусств», причем главное место среди них занимают церемонии. «Начинают образование с поэзии, упрочивают его изучением церемоний и завершают музыкой»⁸¹, — говорил Конфуций. Изучение земледелия, огородничества, ремесел, торговли Конфуций считал делом «низших людей».

Мо-цзы в отличие от Конфуция постоянно обращается к примерам из практики ремесленников, чтобы доказать то или иное положение. Характерно, что точные методы работы мастеровых «ста ремесел» Мо-цзы ставит в пример военачальникам, советникам. Предметом особой гордости Мо-цзы была именно практическая цепность знаний, полученных в результате изучения окружающего мира. С точки зрения Мо-цзы, одна из задач познания состоит в том, чтобы открыть разумные принципы управления страной. Для этого людям «необходимо знать, откуда берут свое начало беспорядки»⁸², и это должны знать все, как верхи, так и низы. Чтобы выработать ту или иную политику в управлении страной, нужно хорошо знать обстановку и в каждом конкретном случае определять главную задачу для наведения порядка. Поэтому Мо-цзы говорил своему ученику: «Всякий раз, войдя [в какое-либо] государство, необходимо определять задачи и согласно этому действовать»⁸³.

Познавательный опыт людей того времени был огра-

⁸¹ «Подлинное объяснение «Лунь юй». — «Собрание классических текстов», т. I, стр. 160.

⁸² «Доступное объяснение «Мо-цзы», стр. 65.

⁸³ Стр. 200 настоящего издания.

пичен немногими данными, получаемыми из повседневной жизни и практики мелкого, примитивного производства. Искусство эксперимента находилось в самой начальной стадии, люди имели в своем распоряжении еще очень ограниченное количество инструментов, которые бы способствовали расширению познавательных способностей органов чувств человека и служили бы орудием проверки истинности чувственных данных. Поэтому не удивительно, что мнения людей, основанные на личном наблюдении, чувственном опыте, считались у Мо-цзы единственным подтверждением реальности бытия. Мо-цзы говорил: «То, что исследуют и познают в Поднебесной, есть принципы бытия и небытия. Необходимо считать правилом определения бытия и небытия то, что действительно познано ушами и глазами многих людей. Если действительно люди или видели что-то, или слышали что-то, то нужно считать это что-то реальным, существующим. То, что никогда не видел и не слышал [никто из людей], то нужно считать нереальным, несуществующим»⁸⁴. Следовательно, для Мо-цзы нет знаний вне чувственного опыта.

Принципиальное различие подходов Мо-цзы и Конфуция к процессу познания состоит в том, что Мо-цзы считал, что знания человек приобретает путем исследования, сравнения как своих личных наблюдений, так и мнений и опыта других людей, а также опыта прошлых поколений, поступков совершенномудрых ванов и их книг. На этом основании Мо-цзы отвергал возможность существования «врожденного знания». Для него действительно все люди обладают одинаковыми врожденными способностями к познанию. Но одновременно Мо-цзы видел, что эти способности у различных людей неодинаковы. Людей, обладавших наибольшим опытом и знаниями, Мо-цзы считал «совершенномудрыми».

Постановка ранними моистами вопроса о том, что чувственный, эмпирический опыт простых людей является не только источником, но и критерием истинности знания, была большим шагом вперед в развитии представлений о характере познания в истории китайской философии и демократизации самой философии.

Мо-цзы ставил вопрос о том, что знания должны иметь «применимость» и приносить пользу простолюдям Под-

⁸⁴ «Доступное объяснение «Мо-цзы», стр. 144.

небесной. Он также говорил, что виденное и слышанное людьми можно проверить свидетельствами древних книг. Конечно, сам по себе этот подход наивен, но он означает попытку найти связь между чувственными, эмпирическими наблюдениями и рациональным знанием человека, между прежним, уже осмысленным опытом человека и новым, неразрешенным, еще не осмысленным опытом.

Наличие наряду с эмпиризмом сильной рационалистической тенденции уже в раннем моизме подтверждается стремлением моистов раскрыть взаимоотношения между реальностью, опытом и понятиями, словами. Проблема соотношения понятия (*мин*) и действительности (*ши*) в принципе решалась ранними моистами материалистически. Они считали, что понятия (имена), следуя которым нельзя выбрать в действительности вещи или явления, соответствующие им, являются пустыми (*сюй*). Мо-цзы говорил: «Слепой может произнести и знать слова «белый мрамор», «черный уголь», но не может выбрать их по цвету, поэтому слепой не знает, что такое белый мрамор и черный уголь, и не потому, что не знает названия этих вещей, а потому, что он не может указать и отличить эти предметы»⁸⁵.

Мо-цзы впервые в китайской философии сделал попытку показать сущность процесса познания как процесса раскрытия причины явлений (*гу*), раскрытия сходства и различия между ними и разделения вещей по родам (*лэй*).

По мнению моистов, определение рода вещи (*лэй*) и причины ее (*гу*) является результатом длительного процесса накопления знания фактов, сравнения и обобщения их. Этот процесс получил выражение в понятиях *ча* — исследование накопленного фактического материала — и *бянь* — размышление, обоснование выводов путем сопоставления различных мнений.

Учение о причине, основании и методе разграничения фактов действительности, понятий (имен) о них является большим достижением философской мысли Древнего Китая. Знание причины уже не означало простого знания фактов, как таковых, таких знаний требовал еще Конфуций. Мо-цзы искал ответа не только на вопрос «что это?», но и на вопрос «почему это так, а не иначе?». Понятие

⁸⁵ «Доступное объяснение «Мо-цзы», стр. 277—278.

причины и рода у Мо-цзы имеет широкий смысл — это и объективные закономерности, и вместе с тем способ познания отношений между вещами и явлениями. Установление сходства и различия вещей, противоречивости и непротиворечивости понятий Мо-цзы называл знанием рода.

Мо-цзы выдвинул также учение о трех правилах проверки истинности знаний. Наши высказывания и рассуждения, говорил Мо-цзы, должны следовать правилам, иначе человек может впасть в заблуждение и принять иллюзорное за действительное, и наоборот. «Всякое высказывание должно соответствовать трем правилам. Что такое три правила? Они суть: должно быть основание, должен быть источник, должна быть применимость. Что такое основание? Высшей основой являются дела древних совершенномудрых ванов. Что такое источник? Первоначальным источником [знания] являются факты, которые слышали или видели простолюдины. Что значит применимость? Высказывания должны применяться в управлении страной, исходить при этом из интересов простолудинов Поднебесной»⁸⁶.

Знания древних у Мо-цзы являются лишь исходной основой для дальнейшего движения человеческого знания. Нужно брать хорошее из древности и применять его. Поэтому Мо-цзы в противоположность Конфуцию заявляет: «Я считаю, что если в древности было что-то хорошее, то ему нужно подражать. Нужно и сейчас создавать хорошее. Я хочу, чтобы хорошего становилось больше»⁸⁷.

Здесь мы видим новый подход к наследию прошлого. Мо-цзы берет из древности не все, а то, что соответствует его принципам.

Что касается второго правила, то нельзя не видеть, что второе правило содержит в себе элементы материалистического сенсуализма. Истина заключается в соответствии знания действительности. Это соответствие выражается в том, что истинное знание можно и должно применить и оно принесет пользу людям. Таким образом, Мо-цзы указывает переход от второго к третьему правилу, который требует применимости полученных знаний в делах людей, в действиях по осуществлению принципа «всеобщей любви и взаимной выгоды». Вместе с тем на примере второго

⁸⁶ Стр. 198 настоящего издания.

⁸⁷ Там же.

правила видно, что ранние моисты в познании главным образом основывались на чувственном опыте. Выдвинув некоторые логические категории, Мо-цзы сделал первые шаги в различении чувственного, конкретного и рационального знаний.

Заслуга Мо-цзы и ранних моистов в учении о знании состоит именно в том, что они сделали смелую попытку обобщить практический, чувственный опыт людей и от частных, отдельных знаний поднять его до уровня теории, пусть ограниченной, но создавшей базу для дальнейшего развития теоретического мышления и теории познания последующими поколениями китайских философов.

Идеи Мо-цзы были унаследованы поздними моистами, которые развили материалистические стороны его учения о познании и о мире, создали сравнительно стройную материалистическую теорию познания и выдвинули многие элементы логики. Деятельность поздних моистов протекала в обстановке острой идеологической борьбы. Во второй половине IV в. до н. э. центр идеологической борьбы в китайской философии переместился в область споров о природе знания, о природе взаимоотношения понятий и действительности. Ни одна школа не могла обойти эти вопросы. Вопрос о том, является ли знание отражением действительности в форме «имен» (слов), или же наше знание есть самостоятельный продукт мышления, независимый от их объективного содержания, стал в центре дискуссии.

Конфуцианцы считали высшие знания доопытными, действительность они не отрицали, но считали, что порядок в ней устанавливает человеческий ум.

Мэн-цзы, развивая идеи Конфуция, полагал, что небо (природа) и сердце (внутренний мир человека) едины. Познание нашего сердца — это и есть познание неба, природы.

Даосисты в области теории познания занимали очень непоследовательную позицию, в сущности близкую к объективному идеализму. Так, признавая объективность мира, отрицая бога и волю неба, они все же в конце концов объявляли идеальное, извечное, неизменное *дао* «началом неба и земли», «матерью всех вещей». Даосисты отрицали роль чувственных знаний, требовали ухода из жизни, от активной деятельности. Их главный принцип в познании: «Не выходя со двора, можно познать мир. Не вы-

глядывая из окна, можно видеть естественное *дао*. Чем дальше идешь, тем меньше познаешь. Поэтому совершенномуудрый не ходит, но познает...»⁸⁸ По их мнению, познание не имеет значения и, чем больше человек знает, тем дальше он уходит от истинного *дао*.

Чжуан-цзы довел до крайности эти стороны учения Лао-цзы и пришел к абсолютному релятивизму, отрицающему существование грани между истиной и ложью. «Вследствие того что существует правда, существует неправда; вследствие того что существует неправда, существует правда»⁸⁹. Главный тезис Чжуан-цзы в вопросе о достижении истины: «Прогоните мудрецов и отрекитесь от знания», «не уясняй истины и лжи». Отрицая возможность достижения истины в познании, он выступал против споров как метода достижения истины.

Только поздние моисты в области теории познания занимали в основном материалистическую позицию. Они полагали, что предметом познания и источником истины является внешний мир, окружающий человека. Окружающие человека вещи моисты считали объективно существующими независимо от человека и его желаний. «Имя» (понятие) — название реальности. Реальность не нуждается в именах (понятиях). Вещи существуют в пространстве и времени, которые неразрывны, подобно тому как неразрывны белизна и твердость в камне. Окружающий человека мир конечен и бесконечен. Вещи имеют начало и конец во времени и пространстве. Моисты считали, что в мире есть пустота. «Пустота [сама по себе] не может содержать какую-либо вещь»⁹⁰. Этим положением моисты отвергли непоследовательность даосистов, считавших, что «бытие рождается из небытия». Моисты утверждали, что все существующее может быть познано человеком посредством пяти органов чувств. Вещи многогранны, поэтому в мире существует и то, что мы знаем, и то, чего мы не знаем. Но и то, чего мы не знаем, также присуще вещам и окружающему миру. Моисты доказывали это на примере с огнем. «Огонь называю горячим не потому, что он ожег мою руку, а потому, что он первоначально таков, подобно тому как видеть солнце: вижу я его или нет, оно светит».

⁸⁸ Стр. 129 настоящего издания.

⁸⁹ Стр. 254 настоящего издания.

⁹⁰ «Восстановленное толкование текстов поздних моистов». Пекин, 1958, стр. 181—182.

Свойства присущи самим вещам, они существуют в них, и мы поэтому не сразу можем познать их. Моисты говорили: «В одном есть и то, что мы знаем, и то, чего мы не знаем»⁹¹. В этом вопросе моистам противостояли взгляды номиналистов (Гунсунь Луи), которые разделяли вещь и ее свойства.

«Номиналисты» (*минцзя*)⁹² объявляли единственным источником знания слова, понятия. То, что существует реально, — это лишь отблеск наших понятий. Хотя номиналисты поставили целый ряд вопросов о противоречивости отношений понятий и внесли определенный вклад в изучение субъективной диалектики познания, однако, запутавшись в софизмах типа «белая лошадь не лошадь», «у курицы три ноги», они стали отрицать объективность содержания понятий и объективность знания.

Номиналисты считали, что свойства существуют самостоятельно, вне материальной оболочки. Они метафизически отрывали и противопоставляли свойства одного и того же предмета на том основании, что эти свойства не могут быть познаны одновременно одним и тем же органом чувств, например белизна и твердость не могут быть восприняты вместе глазом. Глаз видит только белизну камня и не воспринимает твердость камня. Поэтому номиналисты утверждали, что белизна исключает твердость. Рука же, ощупывая предмет, воспринимает его твердость, но не может воспринять белизну камня. Поэтому белизна исчезает, говорил Гунсунь Луи, белизна как бы скрывается. У номиналистов получалось, что свойства предмета привносятся человеком, а не существуют объективно в самом предмете.

Поздние моисты говорили: «Твердость и белизна не внешни друг для друга»⁹³. «Твердость присуща камню. Нет того, чтобы исчезло, поэтому оно не может не быть обнаруженным. Поэтому получаем оба [свойства]. Если [белизна и твердость] присущи разным предметам, то они не включают друг друга, а, [наоборот], взаимоисключают друг друга, поэтому они являются внешними друг для

⁹¹ «Восстановленное толкование текстов поздних моистов», стр. 180, 171.

⁹² Номиналисты в древнекитайской философии не аналогичны средневековым номиналистам.

⁹³ «Восстановленное толкование текстов поздних моистов», стр. 94.

друга»⁹⁴. Когда определенные свойства присущи определенному предмету, то именно они делают предмет тем, чем он есть. Познав эти свойства, человек познает сущность этого предмета. Поэтому ни одно из свойств предмета нельзя отбросить, не изменив предмета в целом и его свойств.

Рассматривая процесс постижения истины, поздние моисты прежде всего подчеркивали способность человека к получению знания. «Способность получать знания — способность». «Способность к знанию — это значит достигать знания, так как имеешь к этому способность, но это не есть еще само знание. Подобно тому, что вижу солнце, так как имею способность видеть»⁹⁵, — говорили моисты. Способность познавать, хотя и является первым условием познания, сама по себе не означает знания. Для этого нужно, чтобы органы чувств, «пять путей», сблизились с действительностью и, «проходя» через вещи, соприкасаясь с ними, создавали их образ. В «Каноне» сказано: «Знание есть результат соприкосновения с внешним миром»⁹⁶. А в пояснении эта мысль разворачивается так: «Познающий получает свои знания от соприкосновения, сталкиваясь с вещами; он способен представить их образ, как будто он сейчас видит эту вещь»⁹⁷. Предметы обладают множеством свойств. Эти свойства отражаются различными органами чувств: твердость — осязанием, цвет — глазами, звук — ушами, запах — носом и т. д.

Впоследствии это положение было развито Сюнь-цзы. Он писал: «В таком случае каким путем достигается различие и сходство имен? Отвечаю: с помощью природных органов чувств. Природные органы чувств всех одинаковых, равноценных людей обладают одинаковой способностью оценивать вещи. [Люди так различают вещи:] с помощью глаз они различают внешний вид и цвета вещей; с помощью ушей они различают хороший и дурной голос, различают гармонию; с помощью рта люди различают сладкое и горькое, соленое и пресное, кислое и терпкое; с помощью носа люди различают аромат и зловоние, благоуханные запахи трав и запах гнили, запах сырого мяса

⁹⁴ «Восстановленное толкование текстов поздних моистов», стр. 94.

⁹⁵ Там же, стр. 52.

⁹⁶ Там же, стр. 53—54.

⁹⁷ Там же.

и скота; с помощью тела человек различает боль и зуд, холод и жару, гладкую и шероховатую поверхность, легкое и тяжелое»⁹⁸.

Мышление, писал Сюнь-цзы, обладает способностью познания. Оно познает звук через уши, познает образ через глаза. Познание возможно только тогда, когда мышление использует органы чувств как книгу записей для воспринимаемых вещей. Когда органы чувств — книги записей — пусты, тогда мышление ничего не может сообщить.

Поздние моисты понимали недостаточность чувственного познания, понимали то, что оно ограничивается внешним проявлением вещи, т. е. лишь явлением. Цель же познания, как подчеркивают моисты, — это познание не только того, «какова вещь», но прежде всего того, «почему она такова».

Поздние моисты сделали большой шаг вперед, рассматривая разум как особую ступень познания. Они считали чувственное знание основой высшей ступени знания — разума, «мудрости». В отличие от конфуцианцев они не противопоставляли разумное знание чувственному. Поздние моисты впервые в истории китайской философии выдвинули, правда в наивной форме, вопрос о роли чувства как источнике знания и о значении теоретического мышления в познании внешнего мира. В отличие от Мо-цзы поздние моисты не абсолютизировали достоверность чувственных знаний, но и не отрицали ее, а показывали, что в результате сверки знания с действительностью через «пять путей», или через пять органов чувств, человек получает истинный образ вещи.

В отличие от конфуцианцев, считавших мудрость лишь монополией «благородных» — аристократии и служилых (*ши*), моисты считали «мудрость» разумной ступенью в познании любого человека. Здесь проявилась демократичность и прогрессивность учения моистов.

Поздние моисты выдвинули идею классификации видов познания по их источнику и способу получения знания. Сама постановка этого вопроса была значительным завоеванием наивноматериалистической теории познания. Поздние моисты широко применяли метод классификации, основы которого заложил Мо-цзы своими высказываниями

⁹⁸ «Сводное толкование «Сюнь-цзы». — «Собрание классических текстов», т. II, стр. 276—277.

о роде, но у него это понятие было еще недостаточно конкретным. Они же рассматривали классификацию как логический метод разделения по определенному важному признаку вещей на родовые группы. Познание они разделили по источнику знания и виду его на три группы: на «непосредственные знания», или чувственные знания, «услышанные знания», или опосредствованные знания и разумное знание, или «понятийное знание».

Хотя поздние моисты высоко ценили непосредственные знания, но они видели их недостаточность, т. е. видели, что опыт одного человека ограничен, опыт же многих людей, многих поколений безгранично богат. «Услышанное есть результат работы ушей. Чтобы следовать услышанному и проникнуть в его смысл, нужно осмысливание полученного на слух в своем сердце»⁹⁹.

«Услышанные знания» — это материал для исследования с помощью сравнения, аналогии и других приемов. Здесь уже указан переход к третьему виду познания (*шо чжи*), т. е. к разумному знанию, «знанию суждений».

Если непосредственное знание носит конкретный характер и связано с каким-либо конкретным предметом или группой предметов, то разумное знание, по мнению поздних моистов, не связано с определенным конкретным пространством и временем. У них в зародыше в сущности содержится идея деления на рассудочное и разумное знание. Поздние моисты указывали, что человек познает время, минуя пять органов чувств. Но они подчеркивали объективность существования времени.

Все три вида познания взаимосвязаны, первые два являются основой для разумного знания — «знания суждений». На стадии «знания суждений» непосредственное, опытное знание и услышанное знание объединяются поздними моистами в одно. На этой основе они считают, что можно перейти от незнания к новому знанию — это путь получения знания через умозаключение. Поздние моисты приводят следующий пример: «Услышал то, о чем не знал, теперь знаю. Таким образом, приобрел всестороннее знание о предмете»¹⁰⁰. Они подчеркивали, что знание и

⁹⁹ «Восстановленное толкование текстов поздних моистов», стр. 115.

¹⁰⁰ Там же, стр. 199.

незнание существуют вместе, т. е. об одном и том же предмете мы можем что-то знать и чего-то не знать, но на этом основании нельзя сомневаться в подлинности и истинности нашего знания; наоборот, цель и особенность разумного знания состоит в том, чтобы, опираясь на познание, познать непознанное.

Поздние мыслители внесли много нового в разработку проблемы о соотношении понятий и действительности. Понятия (имена) являются, по их мнению, словесным выражением действительности. Понятие имеет ценность только тогда, когда его содержание соответствует действительности.

Исходя из своей общей материалистической посылки о том, что действительность, вещи существуют сами по себе и не нуждаются в названиях их со стороны людей, поздние мыслители четко определяли отношение между понятием и действительностью. «То, чем называем [вещи], есть имена. То, что называем [этими именами], есть действительность. Связь имени и действительности есть отношение. Целенаправленный поступок есть деятельность»¹⁰¹. «Называние — описание действительности словами»¹⁰².

Таким образом, понятие (имя) есть обобщение действительности, причем понятия образуются на базе готового, «традиционного» словесного материала. При этом человек придает этим словам (именам) другое, более глубокое содержание.

Заслуга поздних мыслителей состояла также в том, что они классифицировали понятия на три вида: «Имена бывают общие, родовые и частные»¹⁰³. «Все сущее — это общее понятие. Для этого требуется объединить вместе много различных вещей, чтобы потом дать общее название вещам. Понятие лошадь указывает на род. Все сходное в действительности необходимо определить этим понятием. Собственное имя раба Цзап есть частное понятие. Это понятие ограничено существованием только одного Цзапа...»¹⁰⁴

Поздние мыслители подчеркивали, что общие, родовые и частные понятия, особенно первые два вида, играют

¹⁰¹ «Восстановленное толкование текстов поздних мыслителей», стр. 104—105.

¹⁰² Там же, стр. 69—70.

¹⁰³ Там же, стр. 102.

¹⁰⁴ Там же.

большую роль в познании. Значение общих и родовых понятий состоит в том, что они способны выразить, «описать» причины вещей, глубокие отношения между вещами. Как в подходе к классификации понятий, так и в понимании важной роли общих понятий у моистов наблюдается много сходства с Аристотелем и древнеиндийскими логиками *ньяи*. Моисты впервые в истории китайской философии дали определение важнейшим общим философским категориям. Они выделили и дали определение таким категориям, как «вещь», «бытие» и «небытие», «знание», «разум», «причина», «необходимость», «пространство и время» «общее и частное», «целое», «метод», «тождество и различие», «отношение», «связь», «действие», «действительность» и др. Важно отметить, что их определения категорий являются обобщением научных знаний того времени. Многие понятия, введенные поздними моистами, обогатили научную терминологию философии и естественных наук, которые зарождались в то время в Китае. К сожалению, вместе с гибелью школы моистов эта научная тенденция в развитии китайской философии не была подхвачена другими философскими школами, а, наоборот, всячески третировалась официальным конфуцианством.

Остановимся на учении моистов о тождестве и различии, соотношении общего и единичного, о видах отношений между вещами и понятиями. Поздние моисты считали, что изучение отношений тождества и различия имеет важное значение для образования всех видов понятий. Прежде всего они полагали, что тождество и различие неотделимы друг от друга и существуют в одном предмете. Изучение этих категорий, выяснение их взаимоотношений имеет целью познать бытие и небытие, истину и ложь.

Моисты устанавливают десять видов тождества: «тождество содержания», т. е. тождество вещи самой себе, «тождество местонахождения», т. е. нахождение двух в одном и том же месте, «тождество взаимосвязанных частей», «тождество различия», «тождество зависимости», «тождество рода», «тождество понятий», «тождество основы», «тождество достоверности», «тождество сходства».

В ходе анализа взаимоотношений тождества и различия поздние моисты выдвинули правила определения тождества и различия, которые легли в основу их учения о

рассуждении и были методологической базой критики софизмов Хуэй Ши и Гунсунь Луна. Среди этих правил моисты вплотную подошли к формулированию законов формальной логики, в частности закона противоречия. В связи с проблемой тождества и различия моисты поставили также проблему отношения между общим и единичным. Всеобщее не исключает единичного, в единичном существует всеобщее, но единичное и отлично от всеобщего.

Критикуя Гунсунь Луна, который противопоставлял единичное, особенное всеобщему, моисты подчеркивали взаимосвязь единичного, особенного со всеобщим. Поздние моисты утверждали: «Белая лошадь есть лошадь; ехать на белой лошади — значит ехать на лошади. Вороная лошадь есть лошадь; ехать на вороной лошади — значит ехать на лошади. Хо есть человек. Любить Хо — значит любить человека...»¹⁰⁵ «Тополь и персик, как деревья, тождественны»¹⁰⁶.

Поздние моисты рассматривали процесс познания человеком окружающего мира и отношений между людьми как целенаправленную деятельность, подчеркивали роль воли человека в достижении цели познания. Целенаправленность деятельности человека проявляется в том, что человек имеет метод: цель, средства, план действий, или порядок действий, для достижения поставленной цели, а также определенные критерии для оценки результатов своей деятельности.

«Метод — это то, следуя чему можно получить результат»¹⁰⁷.

Следуя требованиям своего метода, моисты разработали правила ведения спора. Они отмечали, что правила и методы мышления одинаковы у всех людей, что позволяет людям добиваться истины в ходе дискуссии, если кто-то из собеседников высказывает ошибочное суждение.

«Рассуждающий должен ясно различать истину и ложь, тщательно рассмотреть причины порядка и беспорядка, понимать соотношение между тождественным и различным, исследовать правила соотношения между именем и действительностью, установить [правила] пользы

¹⁰⁵ «Материалы по истории китайской философии». Пекин, 1957, стр. 225.

¹⁰⁶ Там же, стр. 224.

¹⁰⁷ «Восстановленное толкование текстов поздних моистов», стр. 96.

и вреда, устранять сомнения. Таким образом [рассуждающий] приблизительно устанавливает первоначальный облик всего сущего, объясняет порядок мыслей»¹⁰⁸.

Так поздние монсты определяли предмет рассуждения, т. е. предмет познания и его цель. Одновременно здесь они указывали на связь рассуждений с процессом самого познания, когда человек от непосредственного, чувственного знания (*цинчжи*), т. е. от «приблизительного установления первоначального облика всего сущего», путем рассуждения переходит к «объяснению порядка мыслей», т. е. к разумному, или «словесному, знанию» (*шочжи*).

Затем поздние монсты раскрывают ход процесса познания истины и формулируют правила рассуждений. «Всякое суждение порождается причиной, возвращается доводами и применяется по родовому сходству.

Высказывать суждение, не понимая того, на основании чего оно возникло, — значит впасть в заблуждение. Это подобно тому, когда человек с крепкими ногами отправляется в путь по нехоженой тропе, не зная направления. Он заблудится и вынужден будет стоять и ждать, [когда ему укажут направление]. Поэтому суждения следует применять согласно родовому сходству. Высказывание суждения без установления его родового сходства [с другими суждениями] непременно приведет к заблуждению»¹⁰⁹.

Таким образом, поздние монсты считали, что 1) суждения должны иметь причину, т. е. основание, предмет; 2) суждения должны быть обоснованными; 3) для того чтобы из суждений сделать вывод, т. е., говоря современным языком, построить умозаключение, нужно, чтобы эти суждения были аналогичны друг другу и имели родовое сходство. Эти три условия они называли «тремя [основополагающими] вещами» (*саньу*). Нарушение или отсутствие одного из этих требований ведет, по их мнению, к заблуждению. Правильное использование этих «трех вещей», или требований, является условием достижения очевидных, ясных, всеобщих знаний. Благодаря этому познающий человек путем рассуждения поднимается в познании на ступень мудрости (*чжи*).

¹⁰⁸ «Доступное объяснение «Мо-цзы», стр. 260.

¹⁰⁹ «Восстановленное толкование текстов поздних монстов», стр. 267.

Важным вкладом в развитие теории познания и логики в истории китайской философии явилось выдвижение поздними монстами семи методов рассуждения. Сюда входят: вероятность, предположение (гипотеза), подражание образцу, сопоставление (аналогия), сравнение, ссылка на пример, распространение. Все рассуждения поздних монстов, во всех шести главах, ведутся на основе этих семи методов.

Выдвигая эти методы рассуждения, поздние монсты призывали к осмотрительному применению их, так как «вещи могут быть сходными, но судящий о них не должен идти на поводу у сходства»¹¹⁰. Монсты отмечали, что каждый из методов имеет свои рамки применения, а также выдвинули правила пользования каждым из указанных методов.

Хотя методы рассуждений поздних монстов носили еще довольно примитивный характер, но для своего времени это было большим шагом вперед в изучении абстрактного мышления в Китае. В учении о методах рассуждения и правилах их применения содержатся сформулированный метод аналогии и подход к осмысленному изучению индуктивного и дедуктивного методов.

Поздние монсты, так же как и их учитель Мо-цзы, были сторонниками широкого применения дискуссии для достижения истины. Эта особенность их учения возникла в обстановке соперничества «ста школ». Они считали, что цель спора — в достижении истины. Они отвергали точку зрения Чжуан-цзы, утверждавшего, что «в споре нельзя достичь истины». Теория Чжуан-цзы («уравнения вещей») отрицала объективность истины. Монсты отвергали этот релятивистский взгляд. Они считали, что рассуждающий должен ясно различать истину и ложь: «...из спорящих один говорит истину, другой — не истину; чье мнение соответствует истине, тот побеждает в споре»¹¹¹. Побеждает тот, чьи суждения соответствуют действительности. Из такой постановки вопроса о цели спора, дискуссии ясно видно, что поздние монсты рассматривали дискуссию как разновидность познавательного процесса.

В этом вопросе поздним монстам противостояла школа номиналистов. Представители этой школы в споре

¹¹⁰ «Доступное объяснение «Мо-цзы», стр. 261.

¹¹¹ Там же, стр. 232.

пытались запутать противника своими суждениями и одержать победу любыми средствами, хотя результат спора не приводил к открытию истины, а, наоборот, нередко заканчивался совершенно абсурдными софизмами: «в яйцо есть перья», «у курицы три ноги», «собаку можно считать бараном», «гвоздь имеет хвост», «долото не охватывает своей рукоятки», «белая собака — черная» и т. д.

Ошибка номиналистов состояла в том, что они отрывали понятия от их реальной основы, противопоставляли объективные вещи, свойства этих вещей понятиям об этих вещах и их свойствах, считая понятия первичными. Гунсунь Луи и другие номиналисты видели, что понятие обобщает и глубже схватывает суть предмета, чем чувственное представление об одном этом предмете, однако они удваивали мир, считая, что прежде существует лошадь вообще, а уж потом конкретно лошади разной масти. Гунсунь Луи и его сторонники подобно Зенону и софистам в Древней Греции внесли серьезный вклад в развитие абстрактного мышления, в учение о понятии. Они поставили целый ряд проблем о противоречиях в процессе познания, о противоречивости взаимоотношений единичного и общего, тождественного и различного, конечного и бесконечного, абсолютного и относительного. Их заслуга состояла именно в том, что они поставили эти проблемы, хотя и не смогли разрешить их.

Поздние моисты в ходе споров с номиналистами попытались разрешить ряд поставленных ими проблем, и, как мы видели на примере трактовки моистами вопроса о соотношении тождества и различия, единичного и общего, конечного и бесконечного, они добились успехов. Спор с номиналистами и Чжуан-цзы они поэтому считали средством установления истины. В связи с этим, опровергая софизмы Хуэй Ши и Гунсунь Луна, поздние моисты разрабатывали и правила ведения спора. Они считали, что истина одна, т. е. они по существу, так же как и Аристотель, выражали мысль, что об одном и том же предмете, в одном и том же отношении нельзя высказывать два различных положения. «Когда один называет нечто буйволом, а другой называет это же нечто не буйволом, то одно из мнений ложно. Оба спорящих об одном предмете быть одновременно правыми не могут. Следовательно, один из них всегда окажется неправым. Например,

[если один из спорящих] буйвола называл буйволом, [а другой спорящий буйвола называл собакой], то не прав тот, кто называл буйвола собакой...»¹¹²

Критикуя произвольное обращение софистов с фактами, поздние моисты говорили: «Хотя корова и лошадь отличаются друг от друга, однако утверждать, что корова не есть лошадь на том основании, что у коровы есть зубы, а у лошади — хвост, нельзя. Почему? Потому что у коровы также есть хвост, а у лошади — зубы. Иногда говорят так, что буйвол и лошадь не относятся к одному роду, потому что у буйвола есть рога, а у лошади таковые отсутствуют. Такое рассуждение столь же неразумно, как и первое. При суждениях последнего рода можно буйвола причислить к роду не-буйволов, а не-буйвола причислить к роду буйволов. Вот почему говорим о недонустимости подобных сравнений»¹¹³.

Отказавшись от чрезмерной веры в «мнения», поздние моисты выдвинули тезис о причинах ошибок в познании — «заблуждений». Моисты справедливо отмечали многообразие причин, которые затрудняют познание и могут привести к ошибочному знанию — «заблуждению». Эти причины моисты видели как в сложности самого мира, окружающего человека, безграничном многообразии вещей, их свойств, так и в том, что познавательные способности каждого человека ограничены, да и сам процесс познания очень труден и противоречив.

Критерием истинности знания у поздних моистов являются как мудрость человека, так и применимость знаний в деятельности человека. Последнее отразило их близость к опыту трудовой и общественной борьбы низовых слоев древнекитайского общества. Они считали практическую деятельность человека одним из критериев истинности знаний. Те знания, которые нельзя использовать, являются ложными, или «знанием того, чего не знаешь». «Учитель Мо-цзы сказал: «Пытаешься использовать мнение, но не получается, хотя это было бы и моим мнением, я все же отброшу его. С виду очень красивое, но не имеет применения»¹¹⁴. То есть знание на словах, без знания сущности и умения применить это знание, есть пустое

¹¹² «Восстановленное толкование текстов поздних моистов», стр. 99.

¹¹³ Там же, стр. 196.

¹¹⁴ «Доступное толкование «Мо-цзы», стр. 75—76.

знание слов. Поэтому Мо-цзы говорил: «Высказывания должны быть достоверными. Поступки должны иметь результат, чтобы высказывания и поступки были в согласии»¹¹⁵.

Таким образом, знания человека в конечном итоге получают применение в конкретной деятельности людей. Поздние моисты не рассматривали практику как общественную практику, включающую все виды деятельности человека, в том числе его политическую борьбу; моисты брали за основу лишь индивидуальный опыт человека, индивидуальный опыт труженика, правителя и т. п.

Очевидно, что ранние и поздние моисты выдвинули много интересных и плодотворных идей о природе знания и о закономерностях процесса познания. Своим учением о познании они вписали одну из самых ярких и оригинальных страниц в историю китайской философии. Исследование учения моистов о познании показывает, что история философии различных народов и континентов, несмотря на ряд специфических особенностей каждой из них, имеет общие закономерности развития. Это еще раз подтверждает древнее и мудрое изречение Гераклита: «Мышление обще всем».

* * *

Исторически сложилось так, что развитие Китая в течение длительного периода времени шло обособленно от развития европейских стран. Знания китайцев об окружающем их мире были очень ограниченными. Это способствовало появлению в Древнем Китае представлений о том, что Китай является центром мира, а все остальные страны находятся в вассальной зависимости от него.

Что же касается Европы, то она по-настоящему «открыла» Китай лишь в период позднего средневековья, когда после путешествия Марко Поло в Китай стали прибывать миссионеры для обращения многомиллионной массы китайцев в христианство. Миссионеры плохо знали историю страны, ее культуру, не сумели понять ее обычаи и традиции. Это привело к искажению истинного облика китайской культуры, в том числе и ее составной части — философии. Русский китаевед И. Бичурин писал в середине прошлого столетия: «Они (миссионеры. —

¹¹⁵ «Доступное толкование «Мо-цзы», стр. 77.

Авт.) много писали о Китае, писали верно и подробно; но — при возможности наблюдать Китай со всех сторон — они слишком озабочены были делами проповедничества, и мало имели времени заняться обзором сего государства в целом его составе. Они описывали Китай в частях, и притом не всегда с той ясностью и полнотой, каковых новость и необыкновенность предметов требовали. Сверх сего при самом описании не все из них руководствовались одинаковыми правилами и побуждениями. Некоторые, желая возвысить святость христианской веры перед язычеством, с намерением представляли Китай с одной дурной стороны, иногда даже с преувеличением. Другие хотели в китайских преданиях найти тождество с древними событиями библейской истории, не имевшими никакой связи с востоком Азии. Даже были из них и такие, которые считали китайцев одним из ветхозаконых народов, и мыслителя Куи-цзы признали пророком, возвещавшим пришествие Мессии»¹¹⁶.

С легкой руки миссионеров Китай то представал как страна особых, неповторимых в своей оригинальности традиций и культуры, где люди всегда жили по иным социальным законам и нравственным нормам, чем в Европе, то как страна, где якобы в первоначальной чистоте сохранились утраченные на Западе истинные моральные принципы. Это привело к появлению двух диаметрально противоположных точек зрения на историю китайской культуры и философии, одна из которых сводилась к противопоставлению западной и китайской культуры и философии за счет принижения последних, а другая — к превращению отдельных элементов китайской культуры, в том числе и философских учений (конфуцианство), в образец для подражания. Общей для обеих точек зрения была по существу абсолютизация специфики развития китайской культуры.

Лучшим способом знакомства с культурой другого народа являются переводы памятников этой культуры на родной язык. Философия занимает важное место в духовной культуре любого народа. У мировой синологии уже накоплен определенный опыт в деле перевода произведений китайской философской мысли.

¹¹⁶ «Статистическое описание Китайской империи». СПб., 1842, стр. VIII—IX.

В России первые переводы были выполнены еще в XVIII в., но они носили популярный характер. В конце XIX и начале XX в. появляется ряд переводов, исполненных на высоком для своего времени профессиональном уровне. Это переводы «Чуньцю» (1876) Н. Монастырева, «Мэн-цзы» (1904), «Лунь юй» (1910) П. С. Попова и «Хань Фэй-цзы» (1912) А. И. Иванова.

В советское время были сделаны переводы «Вап Би» (1936) — А. А. Петровым, «Дао дэ цзин» (1950) — Ян Хин-шунем, «Ши цзин» (1957) — А. А. Штукиным, «И цзин» (1960) — Ю. К. Щуцким, «Ле-цзы», «Чжуан-цзы» (1967) — Л. Д. Позднеевой, «Шан цзюнь шу» (1968) — Л. С. Переломовым. В «Антологии мировой философии» (М., 1969) были даны систематизированные по темам переводы отрывков из философских текстов с V в. до н. э. по XIII в. (переводчик и составитель М. Л. Титаренко).

Однако до настоящего времени значительная часть китайских философских произведений не известна советскому читателю.

В данной антологии даются фрагменты из текстов мыслителей Древнего Китая. Почти все они впервые (за редкими исключениями, которые специально оговорены) переведены для настоящего издания.

При разбивке текстов по темам и при расположении их внутри томов был избран хронологический принцип, хотя его не всегда удается провести, учитывая специфику развития китайской философии. Известно, что в Китае на протяжении его многовековой истории в древние книги делались вставки — подделки под древние взгляды, а также фабриковались целые сочинения, которые приписывались древним реально существовавшим или же вымышленным мыслителям. Не случайно в связи с этим, что в истории китайской философии, и не только философии, вопрос об аутентичности древних текстов играет исключительно большую роль.

Считается бесспорным, что все сочинения древних мыслителей содержат большое число более поздних интерполяций. Это относится к многим приводимым в данной антологии древним памятникам. До сих пор окончательно не решен, например, вопрос о времени написания «Дао дэ цзин», «Ле-цзы» и др.

Тексты, включенные в антологию, представляют немалую трудность в филологическом отношении. Лаконич-

ность древнекитайского языка затрудняет адекватный перевод многих фраз, поэтому приходится давать более развернутую форму перевода, помещая в квадратных скобках те элементы фраз, которые хотя и отсутствуют, но подразумеваются в китайском тексте. Далее, целый ряд терминов обозначает такие реалии социальной жизни Древнего Китая, которым трудно найти соответствующие аналоги в русской и западноевропейской истории. Поскольку эти термины допускают многозначность перевода, они даются в транскрипции вместе с необходимыми пояснениями.

При отборе материалов для антологии были использованы следующие книги: «Избранные материалы по истории китайской философии (доцинский период)». Пекин, 1964 и «Справочные материалы по истории китайской философии», т. I. Пекин, 1957.

«ШИ ЦЗИН»

Древнейший памятник китайского народного песенного творчества — «Ши цзин» («Книга песен») содержит 305 различных поэтических произведений. Все они делятся на четыре раздела: «Правы царств» («Го фэн»), «Малые оды» («Сяо я»), «Великие оды» («Да я») и «Гимны» («Сун»). Вопрос о точной датировке вошедших в сборник песен весьма сложен. Современная наука датирует их временем от XI до VII в. до н. э., т. е. периодами Западного Чжоу и Чунью.

Время создания «Ши цзин» — это эпоха крушения родового строя, возникновения и развития классовых отношений. Подходило к концу время полного единства общества, в котором отсутствовали сколько-нибудь заметные внутренние противоречия. Этот процесс нашел отражение и в песнях «Ши цзин», в которых четко проявилось противопоставление простолюдинов (*шужэнь*), с одной стороны, и знати (*валов, чжухоу, дафу*) — с другой. Для многих песен «Ши цзин», особенно первого раздела, характерны мотивы гневного социального протеста, острая критика общественных отношений, ненависть к жестоким правителям.

Песни второго раздела в значительной части созданы придворными стихотворцами к разным торжественным случаям. Во многих из них звучат мотивы недовольства политикой правителей и их приближенных.

Третий раздел — «Великие оды» — состоит из крупных произведений, в большинстве своем связанных с конкретными историческими событиями. Эти песни, видимо, наиболее древние. Оды древним государям Вэнь-вану и У-вану воспевают древних героев, основателей царствовавшей тогда в Китае династии Чжоу. Песни этого, а также четвертого раздела — «Гимны» — свидетельствуют о том, что с образованием новых социально-политических групп эпос перестает быть объективным с точки зрения всего общества в целом. Подобно тому как песни первого раздела гневно осуждают богачей и придворную знать, последние песни «Ши цзин» отражают взгляды аристократии. В них восхваляется правитель за такие качества, как благочестие, сила, доблесть, содержатся пожелания долголетия и здравия правителю.

Песни «Ши цзин» относятся к тем далеким временам, когда в Китае философские школы еще не сложились. Впоследствии появилось мнение, приписывающее отбор песен для сборника и их редактирование Конфуцию. Однако фактически в «золотой век» китайской философии «Ши цзин» широко использовалась не только конфуцианцами, но и другими школами (например, моистами). Позднее конфуцианцы превратили «Ши цзин» в одну из канонических книг. Комментарии, данные конфуцианцами, исказили подлинный смысл гениального поэтического памятника. Они приписали общепринятым, лирическим и сатирическим народным песням отсутствующий в них инсказательный смысл. Последующим исследователям пришлось приложить немало труда для того, чтобы освободить древний поэтический памятник от позднейших конфуцианских наслоений. В результате их многолетней работы «Ши цзин» предстала перед нами как памятник, отражающий общественно-политические идеи, мысли и думы народа.

Для настоящего издания использованы фрагменты «Ши цзин» (М., 1967) в переводе А. А. Штукиша.

Е. П. Сипицын

УДАРЫ ЗВУЧАТ ДАЛЕКИ, ДАЛЕКИ¹

I

Удары звучат далеки, далеки...
То рубит сандал дровосек у реки,
И там, где река оmyвает нескы,
Он сложит деревья свои...
И тихие волны струятся — легки,
Прозрачна речная вода...
Вы ж, сударь, в посев не трудили руки
И в жатву не знали труда —
Откуда ж зерно с трехсот полей
В амбарах ваших тогда?
С облавою вы не смыкались в круг,
Стрела не летела из ваших рук —
Откуда ж висит не один барсук
На вашем дворе тогда?
Мы вас благородным могли б считать,
Но долго ли будете вы посадать
Хлеб, собранный без труда?

II

Удары звучат далеко, далеко...
Колесные спицы привычной рукой
Тесал дровосек над рекой.
На берег он сложит те спицы свои.

Над ровною водною гладью покой,
Прозрачна речная вода.
Но хлеб ваш посеян не вашей рукой,
Вы в жатву не знали труда.
Откуда же, сударь, так много снопов
На ваших полях тогда?
Мы вас благородным могли бы счесть,
Когда б перестали вы в праздности есть
Хлеб, собранный без труда!

III

Далеко, далеко топор прозвучал —
Ободья колес дровосек вырубал.
И ныне обтесанный, крепкий сандал
Он сложит на берег реки.
Кругами расходится медленный вал,
Прозрачна речная вода...
Нет, наш господин ни в посев не знал,
Ни в жатву не знал труда —
Откуда же триста амбаров его
Наполнены хлебом тогда?
Он с нами охоты не вел заодно,
И дичи из лука не бил он давно,
Откуда ж теперь перепелок полно
На этом дворе тогда?
Коль он благородным себя зовет,
Так пусть он не ест без тревог и забот
Хлеб, собранный без труда!

БОЛЬШАЯ МЫШЬ ²

Ты, большая мышь, жадна,
Моего не ешь пшена.
Мы трудились — ты хоть раз
Бросить взгляд могла б на нас.
Кипнем мы твои поля —
Есть счастливая земля,
Да, счастливая земля,
Да, счастливая земля!
В той земле, в краю чужом,
Мы найдем свой новый дом.

* * *

Ты, большая мышь, жадна,
Моего не ешь зерна.
Мы трудились третий год —
Нет твоих о нас забот!
Оставайся ты одна —
Есть счастливая страна,
Да, счастливая страна,
Да, счастливая страна!
В той стране, в краю чужом,
Правду мы свою найдем³.

* * *

На корню не съешь, услышь,
Весь наш хлеб, большая мышь!
Мы трудились столько лет —
От тебя пощады нет.
Мы теперь уходим, знай,
От тебя в счастливый край,
Да, уйдем в счастливый край,
Да, уйдем в счастливый край!
Кто же в том краю опять
Нас заставит так стонать?

**ОДА БЛАГОРОДНОГО ЦЗЯ ФУ⁴,
ОБЛИЧАЮЩАЯ ЦАРЯ
И ЦАРСКОГО СОВЕТНИКА ИНЯ**

I

Как высоки вы, южные горы,
Скалы теснятся высоко в синь...
К вам весь народ устремляет взоры,
Царский наставник, великий Инь!
Горе сердца сжигает, как пламя,
Вымолвить слово мешает страх,
О, неужель вы не видите сами:
Царство готово низвергнуться в прах.

II

Южные горы, высокие в даях,
Скатов, покрытых деревьями, синь...

О, почему вы неправедным стали,
Царский наставник, великий Инь?
Небо нам мор посылает снова,
Ширится смута, и сколько бед!
И не услышишь отрадного слова,
В вас же нисколько раскаянья нет!

III

Инь, господин наш и вождь государства,
Чжоу престола ты твердь и оплот⁵,
Держишь в руке равновесие царства,
Крепишь воедино страну и народ!
О, прекрати заблужденья народа,
Сыну небес будь опора и щит!
Нас же в немилости долгой невзгодой
Небо великое не истощит!

IV

Личного вы не даете примера,
К службе закрыт благородному путь,
К вам у народа разрушена вера,
Но государя нельзя обмануть!
Будьте воздержанны, дух свой смирите,
Низким, как щит, не вверяйте закон!
К службам доходным пути преградите
Этой ничтожной родне ваших жен!⁶

V

Вышнее небо неправо и снова
Всем нам грозит разореньем от смут.
Вышнего неба немилость сурова,
И прегрешения наши растут.
Если усердья исполнен правитель,
Снидет покой на людские сердца;
Если вы помыслы сердца смирите,
Сгинут и злоба, и гнев до конца,

VI

Неба великого гнев над страной!
Смута, предела не зная, растет
И умножается с каждой луной,
Благостей мира лишая народ.

Сердце как будто пьяно от печали...
Кто у нас держит кормило страны?
Править страной вы давно перестали, —
Скорбь и страданья народа страшны!

VII

У четырех скакунов в колеснице
Шеи крутые могучи, но, мнится,
Вижу я царства четыре предела⁷ —
Всюду лишь бедность и некуда скрыться!

VIII

Злобой исполнясь, вы вступите в свару —
Вижу я: копья готовы к удару,
Что? Уже радость и мир между вами,
Точно вы пили заздравную чару?!

IX

Небо великое в гневе сурово!
Царь наш покоя не ведает снова —
Сердце смирить он не хочет и только
Гневом встречает правдивое слово.

X

Песню слагая, подумал я: надо
Грех ваш теперь обличить без пощады,
Чтоб изменили вы помыслы сердца,
В мире взлелеяли царств мриады!⁸

О ЗНАМЕНЬЯХ НЕБЕСНЫХ И ЗЕМНЫХ, ПРЕДВЕЩАЮЩИХ БЕДСТВИЯ⁹

I

Лишь началась десятая луна,
И в первый день луны, сию-мао день,
Затмилось солнце. Горе и беду
Великие сулит затменья тень!¹⁰
Тогда луна утратила свой свет,
И вместе солнце свой сокрыло свет —
Внизу народу нынешних времен
Великая печаль, спасенья нет!

II.

Луна и солнце бедствием грозят,
Сойдя с орбиты. С четырех сторон
Во всей стране нигде порядка нет —
Путь к службе лучшим людям прегражден.
Тогда луна утратила свой свет,
Но это — вечный для луны закон...
А ныне солнце свой сокрыло свет!
В чем зло лежит, что ныне скрылся он?

III

И молнии блестят, грохочет гром!
И мира нет, как нет добра кругом.
Вода, вскипев, на берег потекла,
С вершины горной рушилась скала,
Где берег горный — там долины падь,
И там гора, где впадина была.
О, горе! Люди нынешних времен,
Из вас никто не исправляет зла!

IV

Был Хуан-фу всей властью облечен,
Фань просвещеньем ведал у царя,
Цзя-бо — правитель, Цзюй ведет дела,
Чжун-юнь на кухне правит, чуть заря.
А Чжоу-цзы? Вершит законы он,
Карая и щедротами дая,
Гуй — конюший. Наложница на трон
Взошла в ту пору, красотой горя ¹¹.

V

Советник царский этот, Хуан-фу ¹²,
Не скажет, что не время для работ,
Он, на послуги посылая нас,
Просить у нас совета не придет.
И дом оставлен, брошена земля,
В воде и в сорняках у нас поля.
А он в ответ: «Я не чищу обид,
Так долг ваш перед старшими велит!»

VI

О, этот Хуан-фу — большой мудрец!
Себе возвел он главный город в Шап,

Трех богачей он для себя избрал,
Дал им советников высокий сан.
Он не оставил старца одного
Хранить царя у нас — приказ им дан
Всем, кто имел повозки и коней,
Идти за ним селиться в город Шан ¹³.

VII

И хоть работай, не жалея сил,
Сказать не смей, что слаб ты, изнурен.
Хоть нету ни проступка, ни вины,
Но злые рты шипят со всех сторон.
Нет! Разве небо наказанье шлет
Тебе, народ, в страданьях и беде? —
Оно — вдали, а злоба — за спиной —
Зависят распри только от людей!

VIII

Со скорбью вспомню мой родимый дом —
Великое страданье вижу в нем,
Везде избыток с четырех сторон,
Лишь я живу печалью удручен.
У всех людей и отдых есть, и смех,
Вздохнуть не смею я, один из всех.
Неравный дан удел от неба нам:
Друзья живут покойно, я один
Не смею подражать своим друзьям!

ВЕЛИК ТЫ, НЕБА ВЫШНИЙ СВОД ¹⁴

I

Велик ты, неба вышний свод!
Но ты немилостив и шлешь
И смерть, и глад на паш народ,
Везде в стране чинишь грабеж!
Ты, небо в высях, сеешь страх,
В жестоком гневе мысли нет;
Пусть те, кто злое совершил,
За зло свое несут ответ.
Но кто ни в чем не виноват —
За что они в пучине бед?

II

Преславных Чжоу род угас,
И негде утвердиться им —
Вельможи бросили дома,
Наш горький труд для них незрим.
Не бдят советники царя,
Как прежде, до ночи с утра,
И на приемах нет князей
Весь день у царского двора.
О царь, всему наперекор
Ты зло творишь взамен добра! ¹⁵

III

Мой голос к высшим небесам!
Нет веры истинным словам.
Как путник, царь бредет вперед,
Куда ж придет — не знает сам.
Ужели, доблести мужи,
Лишь за себя бояться вам?
Друг перед другом нет стыда,
И нет почтенья к небесам!

IV

В войне царь не идет назад,
Добром не лечит в мор и глад!
А я — постельничий, с тоски
Все дни недугами объят:
Советов доблести мужи
Царю, как прежде, не дарят;
Что б ни спросил, — «да, да!» — ответ.
Пред клеветой бегут назад.

V

О, горе тем, кто слов лишен;
Не только их бесплодна речь —
Себе страданье может влечь
От тех, кто слова не лишен.
Лишь лесть одна течет рекой,
Суля им счастье и покой.

VI

«Иди служить!» — На службе ложь,
Одни шипы и страх! И вот,

Коль неудобное речешь —
Опалы царской примешь гнет;
Царю угодное речешь —
Друзей негодованье ждет.

VII

Вернитесь же, друзья, назад!
«У нас нет дома! — говорят. —
В тоске мы с кровью слезы льем,
Промолвим слово — горе в нем!»
Когда в чужие страны шли —
Кто шел за вами строить дом?!

ОДА О ЗАПУСТЕНИИ В ВОСТОЧНЫХ ЦАРСТВАХ ¹⁶

I

Был полон стол с зерном вареным блюд,
Жужубовый черпак красиво гнут.
Великий путь, как гладкий оселок,
Прямой стрелой стремился на восток.
По нем ходили доблести мужи,
Простой народ смотрел на их поток...
Теперь, лишь оглянусь на этот путь, —
Струятся слезы, падая на грудь.

II

В восточных царствах, посмотрю кругом,
Пустуют станы с ткацким челноком,
И в легких туфлях, свитых из пеньки,
Там ходят по земле, покрытой льдом.
Князей потомки нежные теперь
По славному пути идут пешком.
Пойдут они туда, сюда, и вот
Опять страданье сердце мне сожмет.

III

Источника холодная струя
Пусть не найдет пути к тем срубленным дровам;
Всю ночь без сна вздыхаю горько я:
О, горе, горе истомленным, нам!
Надежда есть и срубленным дровам,
Что их перевезут куда-нибудь...

О, горе, горе истомленным, нам,
И мы должны немного отдохнуть.

IV

У нас, восточных жителей, сыны
Живут в труде, не ведая наград;
А жителей на западе сыны
В роскошных платьях, пышен их наряд!
Хоть лодочник отец — его сыны
Себе из шкур медвежьих шубы шьют,
И хоть отец слуга — его сыны
Сидят на важных службах там и тут!

V

Таких, пожалуй, угости вином —
Найдут, что лучше рисовый отвар;
Подвески им на пояс подари —
Не короток ли, скажут, ценный дар.
Горит на небе звездная река
И, видя нас, свой не умерит жар.
Ткачихи угол в целый день пройдет
На семь делений весь небесный шар¹⁷.

VI

Хоть семь делений в день она пройдет,
Она в подарок шелка не соткет.
Сверкает ярко в небе Бык в Ярме,
Но он повозки нам не повезет.
Звезда зари с востока сходит к нам,
Чан-гэн на запад свой свершает ход.
На небесах изогнутая сеть —
Раскинулось созвездие Тенет¹⁸.

VII

На юге Сито свой бросает свет,
Но в Сите не провеешь ты зерна;
На севере мне виден только Ковш,
Но тем Ковшом не разольешь вина.
На юге Сито свой бросает свет —
Торчит Язык, готовый все пожрать;
На севере мне виден только Ковш —
На запад обращает рукоять!¹⁹

I

Царь Просвещенный — Вэнь-ван — пребывает
 теперь в вышине,
 О, как на небе пресветлый сияет Вэнь-ван!
 Чжоу издревле в своей управляли стране,
 Новый престол им небесною волею дан²¹.
 Или во славе своей не сияют они?
 Воля небес неужели не знает времен?
 Ввысь устремится Вэнь-ван или вниз низойдет,
 Справа иль слева владыки небесного он!²²

II

Царь Просвещенный был полон усердья и сил,
 Слава его бесконечной является нам.
 Небо свои ниспослало на Чжоу дары —
 Внукам Вэнь-вана, потомкам его и сынам,
 Внукам Вэнь-вана, потомкам его и сынам —
 Корню с ветвями, да жить им в веках и веках!²³
 Людям служилым, что были у Чжоу в войсках,
 Разве им также не славиться ныне в веках?

III

Разве они не преславны пребудут в веках
 Тем, что с усердьем исполнили царский завет?
 Полных величия, много служилых людей
 Царство Вэнь-вана тогда породило на свет,
 Царство Вэнь-вана их всех породило, и вот
 Чжоуский дом в них опору нашел и оплот.
 Много достойнейших стало служилых людей —
 Царь Просвещенный в спокойствии полном живет.

IV

Был величаво прекрасен властитель Вэнь-ван,
 Ревностным был он надолго прославлен трудом.
 Воля небес, о, насколько она велика!²⁴
 Шанского дома потомки порукою в том.
 Шанского дома потомки порукою в том:
 Многое множество их пребывало в те дни,
 Волю верховный владыка свою проявил —
 Чжоу покорность свою изъявили они.

V

Чжоу они изъявили покорность свою.
Воля небес не навечно почитет на вас!
Лучшие лучших из иньских служилых людей
Предкам творят возлиянья в столице у нас.
Нашему предку творят возлиянья, надев
Платье с секирами, в прежнем убранстве главы²⁵.
Вы, из достойных достойные слуги царя,
Вашего предка ужели не помните вы?

VI

Вашего предка ужели не помните вы?
Кто совершенствует доблесть духовную, тот
Вечно достоин пребудет и воли небес,
Много от неба и сам он получит щедрот.
Инь, до того как народ и престол потерять,
Вышнего неба владыке угодна была.
Инь пред очами да будет! Хранить нелегко
Судьбы великие. И сохранившим — хвала!²⁶

VII

Судьбы и волю небес сохранить нелегко!
Трон сохраняя, от неба себя не отринь!
Славы сиянье о долге свершенном простри,
Мудро размысли, как небо отринуло Инь!
Вышнего неба деянья неведомы нам,
Воле небес не присущи ни запах, ни звук!
Примешь Вэнь-вана себе в образец и закон —
Стран мирады с доверьем сплотятся вокруг!

ОДА У-ВАНУ²⁷

I

Ныне У-ван утверждает правление Чжоу...
Мудрыми слыли цари у былых поколений:
Чжоуских три государя отныне на небе —
Их продолжатель в столице обширных владений²⁸.

II

Их продолжатель в столице обширных владений,
Хочет поднять он всю доблесть державного рода,

Вечно достоин он неба верховных велений,
Он пробуждает и веру в царя у народа.

III

Он пробуждает и веру в царя у народа,
Землям подвластным примером пребудет надолго.
Вечно сыновней любовью он полн и заботой,
Он образцом да пребудет сыновнего долга!

IV

Был он один над землею, любимый народом,
Доблесть покорная стала народа ответом.
Вечно сыновней любовью он полн и заботой,
Тем он прославлен, что следовал предков заветам.

V

Так он прославлен, что много грядущих потомков
Следовать будет примеру их предка У-вана.
Тысячи, тысячи лет от всевышнего неба
Будут щедроты они получать непрестанно.

VI

Неба щедроты да будут для них непрестанны;
С данью придут Поднебесной предела четыре! ²⁹
Тысячи, тысячи лет протекут, а потомки,
Разве опоры себе не найдут они в мире?

СЛОВО ВЭНЬ-ВАНА ПОСЛЕДНЕМУ ГОСУДАРЮ ШАН ³⁰

I

Великий, великий верховный владыка —
Владыка народов, живущих внизу.
Жестокий и грозный верховный владыка —
Дары его злом осквернились внизу!
Хоть небо рождает все толпы народа,
Нельзя уповать лишь на волю творца:
Недобрых совсем не бывает вначале,
Но мало, кто добрым дожил до конца ³¹.

II

И царь Просвещенный воскликнул: «О, горе!
О, горе великое царству Инь-Шан!

Насилие и угнетение вижу,
Одна лишь корысть и стяжанье вокруг!
Насильники эти на месте высоком,
А ты из стяжателей выбрало слуг —
Нам небо их, наглых, на муку послало,
А ты подняло их, ты силу им дало».

III

И царь Просвещенный воскликнул: «О, горе!
О, горе великое царству Инь-Шан!
Имеешь ты к долгу ревнивых людей,
Насильники ж злобу плодят между нами,
Тебе отвечают пустыми словами,
А здесь, при дворе, только вор и злодей:
С проклятьями злорадия кругом зашумела,
И нет им границы, и нет им предела!»³²

IV

И царь Просвещенный воскликнул: «О, горе!
О, горе великое царству Инь-Шан!
В стране лишь твоя злая воля была,
И доблесть твоя — лишь стяжание зла,
И доблесть царя твоего не светла!
Нет помощи трону кругом, но хула
Идет, что померк твоей доблести свет
И в царстве достойных советников нет».

V

И царь Просвещенный воскликнул: «О, горе!
О, горе великое царству Инь-Шан!
Вином разве небо поит тебя? — Нет!
Ты следуешь тем, что от долга далеки,
Ты облик достойный теряешь в пороке,
И света от полного мрака не в мочь
Тебе различить, только крики и вопли
Я слышу, и день обратило ты в ночь!»

VI

И царь Просвещенный воскликнул: «О, горе!
О, горе великое царству Инь-Шан!
Гудит, как цикады, и ропщет народ,
Бурлит, как в разливе вскипающих вод:

Великий и малый здесь гибель найдет,
Но ты продолжаешь губительный ход,
И гнев поднимается в царстве Срединном³³,
До демонских стран, разливаясь, идет³⁴.

VII

И царь Просвещенный воскликнул: «О, горе!
О, горе великое царству Инь-Шан!
Безвременье шлет не верховный владыка —
Ты, Инь, небрежешь стариною великой:
Хоть нет совершенных и старых людей,
Законов живет еще древнее слово,
Но ты не вникаешь в законы, и слова
Великие судьбы распасться готовы»³⁵.

VIII

И царь Просвещенный воскликнул: «О, горе!
О, горе великое царству Инь-Шан!
Народ поговорку имеет такую:
Коль валяются, корни подняв, деревья,
А ветви их целы, и цела листва,
То были подрезаны корни сперва!
Для Инь недалеко и зеркало есть,
И память о Ся-государе жива!»³⁶

ОДА О ЗАСУХЕ³⁷

I

Горела ярко звездная река,
Кружа, пересекала небосвод.
И царь сказал: «Увы мне, горе нам!
Чем ныне провинился наш народ?
Послало небо смуты нам и смерть,
И год за годом снова голод шлет.
Все духам я моления возносил,
Жертв не жалея. Яшмы и нефрит
Истощены в казне. Иль голос мой
Не слышен стал и небом я забыт?»

II

А засуха ужасна и грозна,
И зной, скопясь, поднялся к небесам.

Я жертвы непрестанно возношу,
Переходя с мольбой из храма в храм.
Давно погребены мои дары
И небу, и земле, и всем богам,
Но Князь-Зерно помочь в беде не мог³⁸,
А царь небесный не спускается к нам.
Чем видеть мор и гибель на земле,
Я кару принял бы за царство сам!

III

А засуха ужасна и грозна!
Ее не отворотить, и смерть кругом,
И страхом я и ужасом объят,
Как будто надо мной грохочет гром.
О царство Чжоу, где же твой народ?
Калек, и тех не остается в нем!
Небес великих вышний государь,
Ужель царя ты не оставишь в нем?
О предки, как нам в трепет не прийти? —
Не станет жертв пред вашим алтарем!³⁹

IV

А засуха ужасна и грозна!
Ее не угасить, и всё в огне,
И всё кругом покрыл палящий зной,
И места нет, куда б сокрыться мне.
Надежды нет, куда ни бросишь взор —
Судеб великих близится конец!⁴⁰
Я помощи не вижу от князей,
Издравле правивших в моей стране...
Ужель вы не жалеете меня,
Отец и мать, и предки в вышине?

V

А засуха ужасна и грозна!
Гора иссохла, и иссяк поток,
И всюду сеет пламя и пожар
Свирепый демон — засух грозный бог.
Изнемогает сердце от жары —
Как бы огонь больное сердце сжег!
Князья, что древле правили страной,
Не слышат нас (мой голос одинок).
Небес великих вышний государь,
О, если б я уйти в изгнание мог!

VI

А засуха ужасна и грозна!
В смятенье я — бежать мешает страх,
И засухой, не знаю сам за что,
Наказан я, и этот край исчах!
У стран земли моля обильный год,
Я жертвы в срок вознес на алтарях ⁴¹.
Небес великих вышний государь,
Ужель забыл ты о моих мольбах?
Пресветлых духов чтил я — не должны
Меня их гнев и ярость ввергнуть в прах.

VII

А засуха ужасна и грозна!
Все разбрелись кругом, ослаб закон,
В беде правители моей страны,
Советник царский скорбью поражен.
Начальник стражи нашего дворца,
И конюший, и кравчий — двух сторон
Вельможи — все спешат помочь, никто
Не говорит, что неспособен он...
Я взор подъял к великим небесам:
Ужель удел мой только боль и стон? ⁴²

VIII

Я взор подъял к великим небесам —
Сверкают звезды, предвещаая зной!
Мужи совета, доблести мужи,
Суршили все под светлой вышиной.
Судеб великих близится конец —
Не оставляйте труд ваш!.. Я иной
Удел у неба не себе ищу,
А вам, что правите моей страной.
Я взор подъял к великим небесам:
Да будет милость их и мир со мной!»

ОДА ЦАРСКОМУ НАСТАВНИКУ ЧЖУН ШАНЬ-ФУ ⁴³

I

Небо, рождая на свет человеческий род,
Тело и правило жизни всем людям дает.

Люди, храня этот вечный закон, хороши,
Любят и ценят прекрасную доблесть души ⁴⁴.
Небо, державно взирая на чжоуский дом,
Землю внизу осветило горящим лучом,
И, чтобы сына небес не коснулось зло,
Небо в защиту ему Чжун Шань-фу родило ⁴⁵.

II

Доблестью духа был наш Чжун Шань-фу одарен,
Мягок, прекрасен, всегда почитал он закон,
Видом достойный и всем выраженьем лица,
Был осторожен, внимателем был до конца.
Древних реченья, как правила жизни, любил,
Вид величавый блюдя изо всех своих сил.
Сыну небес был послушен всегда и не раз
Всем возвещал он царский пресветлый приказ.

III

Царь говорит: «Чжун Шань-фу, повеленью внемли:
Будь ты примером властителям нашей земли.
Предков своих продолжая заслуги и путь,
Царской особе ты телохранителем будь.
Царскую волю вещая и всюду творя,
Будешь ты сам языком и устами царя!
Наши решенья везде быть известны должны,
Их да исполнят четыре предела страны!»

IV

Важными, важными были приказы царя:
Чжун исполняет их, царскую волю творя.
Был ли послушен иль был непокорен удел —
Светлым умом Чжун Шань-фу это все разумел.
Разума ясность и мудрость ему помогла
И самому оградиться от всякого зла.
Отдыха он не имеет ни в утро ни в ночь,
Чтоб одному человеку в правленье помочь ⁴⁶.

V

Мягкий кусочек легко принимают уста,
Твердый кусочек они изблюют изо рта —
Тоже сложил поговорку такую народ.
Но Чжун Шань-фу человек был, однако, не тот:

Мягкий кусочек его не глотали уста,
Твердый кусок не вылеживал он изо рта —
Не угнетал, как другие, он сирых и вдов,
Сильных отпора не трусая, был с ними суров!

VI

Доблесть души человека легка, точно пух,
Редкий поднять ее только найдет в себе дух —
Тоже сложил поговорку такую народ.
Я поразмыслил, подумал над нею, и вот
Только один Чжун Шань-фу и поднять ее мог,
Я, хоть люблю его, в этом ему не помогу.
Царское платье с изъяном бывает, не зря
Лишь Чжун Шань-фу не боится поправить царя ⁴⁷.

VII

Жертву приносит Чжун духам дороги: на ней
Крепких из крепких четверка могучих коней.
Быстрые, быстрые люди собрались в поход:
Думает каждый из них лишь, что он не дойдет.
Мощные, мощные кони четверкою в ряд,
Восемь на них колокольчиков звоном звенят.
Царь повеление дал Чжун Шань-фу, чтобы в срок
Крепость построить, он ехал теперь на восток.

VIII

Сильными, сильными были четыре коня,
Восемь бубенчиков брякают, звоном звеня:
В княжество Ци Чжун Шань-фу отправляется мой ⁴⁸.
О, поскорей, поскорей возвращайся домой!
Цзи-фу хотел бы, тебе эту песню сложив,
Нежную песню, как чистого ветра порыв,
Чтоб, Чжун Шань-фу, среди долгих раздумий твоих,
Сердца коснувшись, печали утешил мой стих.

ЦАРЮ Ю-ВАНУ ⁴⁹

I

Я взор подъямлю к небесам,
Но нет в них сожаленья к нам.
Давно уже покоя нет,
И непосильно бремя бед!

Где родины моей оплот?
Мы страждем, гибнет наш народ:
Как червь, его грызете вы,
Мученьям нет конца, увы!
Законов сеть и день и ночь
Ждет жертв — и нечем им помочь!

II

Имел сосед твой много нив —
Но ты их отнял, захватив;
Другой имел людей и слуг —
Ты силой их похитил вдруг;
Кто был безвинен, чист и прав,
Того схватил ты, в узы взяв;
А кто и впрямь закон попрал,
Того простил и обласкал.

III

Мужчина град возвел — умел,
Да женщиной разрушен он!
В жене прекрасной есть, увы,
Коварство злобное совы.
Коль с длинным языком жена,
Все беды к нам влечет она.
Не в небесах источник смут,
А в женщине причина тут.
Ни поучений, ни бесед
Для евнухов и женщин нет.

VI

Пред ложью жен молчат мужи:
Лгут, отрекаяся от лжи!
Как скажешь: «Вам преграды нет!» —
«Что ж тут плохого?» — их ответ.
Как благородным на базар
Сбывать за три цены товар, —
Так не к лицу жене твоей
Оставить кросна и червей!

V

Зачем же неба грозный глас
И духи благ лишили нас?

Презрев набеги диких орд⁵⁰,
Ты лишь со мной гневлив и горд,
Перед несчастьем не скорбя!
И нет величья у тебя,
И верных нет людей — и вот
Все царство к гибели идет!

VI

Нам небо ныне беды шлет:
Увы, уж им потерян счет.
Нет праведных людей в стране —
Скорбь раздирает сердце мне.
А небеса нам беды шлют,
Они близки, они грядут.
Нет, нет людей, день ото дня
Печальней сердце у меня!

VII

Коль бьет и брызжет водный ток —
Тогда исток его глубок.
Коль в сердце горечь так сильна —
Сейчас ли началась она?
Зачем пришел не раньше нас,
Не позже этот скорбный час?
О небо! Так ли сильно зло,
Чтоб ты исправить не могло?!
На предков стыд не навлекай —
Своих потомков, царь, спасай!

«ШУ ЦЗИН»

«Шу цзин», или «Шан шу», в русском переводе «Книга истории», или «Книга документов», принадлежит к так называемому конфуцианскому классическому «Тринадцатикнижью» — собранию самых почитаемых китайской ортодоксальной традицией книг.

По преданию, «Шу цзин» будто бы составил и подверг обработке Конфуций (551—479 гг. до н. э.). Какая в этом предании доля истины и сколь большими были изменения, внесенные Конфуцием в «Шу цзин», судить трудно, ибо до наших дней не дошли ни первоначальный вариант, ни текст времен Конфуция. Во время сожжения книг в 213 г. до н. э. «Шу цзин» также подверглась уничтожению. В 178 г. до н. э. она была частично реконструирована (29 глав) известным ученым Фу Шэном, знавшим ее наизусть, и записана новым стилем иероглифического письма, который вошел в употребление с начала династии Хань (конец III в. до н. э.). Отсюда она и получила название ««Шу цзин», записанная новыми иероглифами». Затем около 154 г. до н. э. были найдены части «Шу цзин», записанные иероглифами, которые использовались до сожжения книг. Один из потомков Конфуция, Кун Ань-го, на основе дешифровки и сопоставления найденных материалов с текстом Фу Шэна составил 25 глав книги, называемой ««Шу цзин», записанная старыми иероглифами», снабдив ее своим комментарием (ок. 97 г. до н. э.). Обе версии были объединены и находились в обращении как одна книга в течение двух-трех веков. Затем «Шу цзин» исчезла и была снова опубликована ученым по имени Мэй Цзи, выдававшим ее за текст Кун Ань-го, только в период правления Юань-ди (317—322 гг.), императора династии Восточная Цзинь. Лишь в XII в. великий ученый и философ эпохи Сун — Чжу Си (1130—1200) впервые высказал сомнения относительно аутентичности текста, представленного Мэй Цзи. Исследования китайских ученых династий Мин и Цин (XXIV—XX вв. до н. э.) привели их к убеждению, что та часть «Шу цзин», которая относится к тексту, записанному старыми иероглифами, — подделка Мэй Цзи, а не оригинальный текст Кун Ань-го; текст же, записанный новыми иероглифами, был признан аутентичным и достоверным.

В настоящее время «Шу цзин» содержит 58 глав, охватывающих оба текста. Среди них 33 главы, в том числе все три, приве-

денные ниже, считаются подлинными и достоверными, хотя их достоверность не может быть понята буквально, применительно к каждому конкретному, содержащемуся в них факту. «Шу цзин» освещает древнейший и древний периоды китайской истории примерно с XXIV до VIII в. до н. э.

«Шу цзин», как показывает уже само название, не философское произведение, поэтому причислить ее к какому-либо одному направлению древнекитайской философии невозможно. К тому же при всех сложных перипетиях этого источника нет сомнения в том, что значительные части текста очень раннего происхождения. Предполагается, например, хотя это и вызывает сомнения, что глава «Пань-гэн» шанского (примерно XIV—XII вв. до н. э.), а глава «Великий закон» — западночжоуского времени (VIII в. до н. э.), т. е. что созданы они были задолго до жизни первых известных мыслителей — Лао-цзы, Конфуция и др. Вышеказанное не означает, однако, что «Книга истории» вообще не содержит никаких философских воззрений. Во-первых, в ней нашли отражение те религиозно-философские представления, которые издревле бытовали в народе и которые затем были восприняты и философски оформлены разными школами VI—III вв. до н. э. К ним принадлежат, например, культ предков, идея о влиянии неба на судьбы людей и государств, теория взаимосвязи гармонии в обществе и гармонии природы и др. Во-вторых, вследствие того что после Конфуция сам текст книги неоднократно подвергался обработке учеными, идейно принадлежавшими к конфуцианской школе или очень близкими к ней, и затем был включен именно в конфуцианский канон, то совершенно ясно, что присутствие конфуцианских идей ощущается при чтении «Шу цзин» особенно сильно. И в-третьих, в настоящее время понимание «Книги истории» без учета комментариев немыслимо (и с комментариями понять ее нелегко). Комментарии же писались тоже конфуцианскими учеными и поэтому не свободны от точки зрения школы Конфуция, даже если они имеют чисто филологический характер, а их авторы старались сохранить полный научный объективизм. В результате «Книга истории» ближе всего к конфуцианству, хотя вряд ли было бы правильно видеть в ней отражение только этого течения, не замечая в ней присутствия и неконфуцианских или доконфуцианских идей.

Переводы глав «Пань-гэн» и «Великий закон» выполнены С. Кучерой. Перевод главы «Мудрейший Шн» выполнен М. В. Крюковым. За основу перевода взят текст «Шан шу чжэп-и» («Книга истории с филологическими пояснениями»), издание «Ши-сань цзин чжу-шу» («Тринадцатикнижие с комментариями»), т. 3—4. Пекин — Шанхай, 1957.

С. Кучера

ГЛАВА «ПАНЬ-ГЭН». ЧАСТЬ ВТОРАЯ¹

Пань-гэн принялся за [подготовку] переправы через реку Хуанхэ, чтобы переселить народ². И тогда он собрал народ, чтобы предостеречь [тех, кто] не желал [за

ним] следовать [в Инь], и со всей искренностью обратился к ним с большой речью. Весь его многочисленный народ, прибыв [послушать его], не смел вести себя непристойно во дворце вана. Пань-гэн появился на возвышении и повелел народу приблизиться.

Он сказал: «Выслушайте мои слова с пониманием и не делайте бесплодных [попыток] уклониться от послушания моим приказам. В древности, среди моих предков — мудрых правителей, не было никого, кто бы не проявлял заботу о народе; [народ же] охранял спокойствие правителя и разделял его заботы, и редко [бывало так, чтобы кто-то] действовал вопреки [приказам правителя, соответствующим] естественным временам года. [Когда небо] ниспосылало большие бедствия на [нашу страну] Инь, то прежние правители тоже не оставались [на старых местах]. То, что они предпринимали, они делали, имея в виду пользу для народа, и поэтому переселялись [на новые места]. Почему же вы не вспомните то, что молва донесла до вас [о деяниях] моих древних предков-правителей? [Ныне я] беру на себя заботу о вас, заставляю вас [переселиться в Инь] только ради общего счастья и спокойствия³, а не потому, что вы совершили какое-то преступление и должны понести наказание.

Если я призываю [вас] с любовью относиться к этому новому месту поселения, то тоже [делаю это] исключительно для вашей же пользы, как проявление великого следования вашей воле⁴. Если я ныне пытаюсь переселить вас, [то делаю это для того, чтобы] принести спокойствие нашей стране и упрочить ее. Вас же не заботит то, что изнуряет мое сердце, и никак не [хотите] раскрыть ваши сердца, [не хотите] с уважением подумать, чтобы вашей искренностью тронуть меня, одного человека. Вы сами лишь истощаете [ваши силы] и причиняете себе страдания. Ведь если вы, плывя на лодке, не переплывете реку [в положенное время, то только] приведете ваш груз в негодность. Ваша искренность не отвечает [моей искренности], это может привести только к тому, что все мы погибнем⁵. Вы же не желаете вникнуть [в это дело], сами в себе разжигаете гнев — разве от этого что-нибудь изменится к лучшему?

Ваши помыслы недалекие, и поэтому вы неспособны подумать о бедах⁶. Этим вы содействуете [тому, чтобы на

вас обрушилось] большое несчастье. Ныне у вас есть только сегодняшний день и нет будущего, как же вы сможете [сохранить] жизнь, полученную от неба? Сейчас я приказываю вам быть едиными [в ваших помыслах со мною] и не проявлять дурных мыслей и чувств, чтобы не принести вреда самим себе. Я боюсь, как бы другие люди не ввели вас в заблуждение и не развратили ваши сердца. Я же иду навстречу [вашим чаяниям, чтобы] продлить вашу жизнь, полученную от неба. Разве я принуждаю вас [к переселению] силой? Я лишь хочу использовать [переселение в Инь для того, чтобы] всех вас, многочисленный народ, поддержать и прокормить.

Я вспоминаю тяжкий труд моих предков, [ныне] правителей в царстве духов, ради ваших предков. У меня тоже большие возможности обеспечить вас пищей и, используя [переселение], заботиться о вас. Если я допущу погрешность в управлении [страной] и мы надолго останемся здесь, то мой великий предок⁷ ниспошлет на меня тяжелое наказание за такое преступление и спросит: «Почему ты так мучаешь мой народ?» А если вы, многочисленный народ, не будете сами заботиться о вашей жизни и не будете единого мнения со мной [относительно моих] планов, то мои предки-правители ниспошлют на вас тяжелые наказания за такое преступление и спросят: «Почему [вы] не согласны с нашим юным впуком⁸ и не помогаете ему?» Поэтому, когда обладающий светлой добродетелью⁹ накажет вас свыше за ваше преступление, у вас не будет слов оправдания¹⁰.

В старину мои предки-правители упорно трудились ради ваших дедов и отцов. Вы же являетесь людьми, которых я кормлю¹¹; если вы проявляете жестокость, [отвергая мое предложение о переселении], то [эта жестокость] живет в вашем сердце¹². Мои предки-правители обеспечили спокойствие вашим дедам и отцам, и поэтому ваши деды и отцы, несомненно, перестанут [вас опекать], отвергнут вас и не спасут вас от смерти.

А вот вы, мои [чиновники], ведущие дела по управлению страной и разделяющие со мной власть, [в алчности своей] лишь собираете раковины и нефрит¹³. Ваши деды и отцы, несомненно, обратятся к моему великому предку с великой жалобой на вас и скажут: «Наложите тяжелое наказание на наших внуков». Они укажут [ему путь],

и мой великий предок ниспошлет на вас большие и тяжелые несчастья.

Ну вот, ныне я рассказал вам [о моих намерениях], которые не могут быть изменены¹⁴. Постоянно относитесь с уважением к моему великому беспокойству о вас; пусть мы никогда не порываем друг с другом и не отдаляемся друг от друга. Принимайте участие в моих планах и помыслах, чтобы всем вместе им следовать. Пусть каждый из вас утвердит в своем сердце правильные нормы поведения. Если же среди вас окажутся люди недобродетельные и недостойные, вызывающие беспорядки и неуважительно относящиеся [к моим приказам]; обманщики и лицемеры, бунтовщики и предатели¹⁵; то я [прикажу] обрезать им носы или даже полностью истребить их [вместе с семьями], не оставив в живых никого из их потомства. Я не позволю, чтобы семена [зла] были перенесены в наше новое поселение!

[А теперь] идите и живите в свое удовольствие! Я попытаюсь ныне переселить вас [в Инь, чтобы там] навсегда обосновались ваши семьи».

ГЛАВА «ВЕЛИКИЙ ЗАКОН»

В тринадцатом году¹⁶ [чжоуский У-]ван спрашивал совета у Цзи-цзы¹⁷. Ван тогда сказал [следующие] слова: «Увы, [Цзи-цзы, небо в сокровенном молчании установило [правила] для простого народа, чтобы помочь ему наладить спокойную жизнь, однако я не знаю того порядка, который [должен существовать] в этических нормах [поведения каждого отдельного человека] и в правилах отношений между людьми».

Цзи-цзы ответил тогда [следующими] словами: «Я слышал о том, что в давние времена Гунь¹⁸ преградил путь водам потопа, чем привел в хаос пять [движущих] начал¹⁹. Тогда небесный владыка сильно разгневался и не пожаловал ему Великого закона в девяти разделах, из-за чего этические нормы и правила взаимоотношений пришли в упадок. В итоге Гунь умер в ссылке, [а его сын] Юй продолжил [дело отца] и успешно закончил [борьбу с наводнением]. И тогда небо ниспослало Юю Великий закон в девяти разделах, которым устанавливался порядок в этических нормах [поведения каждого отдельного человека] и в правилах отношений между людьми.

В первом разделе [Великого закона] говорится о пяти началах; во втором — об уважительном отношении к пяти способностям [человека]; в третьем — о серьезном отношении к восьми государственным делам; в четвертом — о гармоничном отношении к пяти основам времени; в пятом — о созидательном отношении к совершенству правителя²⁰; в шестом — об умелом отношении к трем моральным качествам; в седьмом — о разумном отношении [к сомнениям]; в восьмом — о вдумчивом отношении к различным указаниям [явлений природы]; в девятом разделе говорится о воодушевляющем отношении к пяти [проявлениям] счастья и трепетном отношении к шести [несчастливым] крайностям²¹.

Первый раздел: о пяти началах

Первое начало — вода, второе — огонь, третье — дерево, четвертое — металл и пятое — земля. [Постоянная природа] воды — быть мокрой и течь вниз; огня — гореть и подниматься вверх; дерева — [поддаваться] сгибанию и выпрямлению; металла — подчиняться [внешнему воздействию] и изменяться; [природа] земли проявляется в том, что она принимает посев и дает урожай.

То, что мокрое и течет вниз, создаст соленое²²; то, что горит и поднимается вверх, создает горькое; то, что поддается сгибанию и выпрямлению, создает кислое; то, что подчиняется и изменяется, создает острое; то что принимает посев и дает урожай, создает сладкое²³.

Второй раздел: о пяти способностях [человека]

Первая — внешний облик, вторая — речь, третья — зрение, четвертая — слух, пятая — мышление. [Свойство] внешнего облика — это достоинство, речи — следование [истине], зрения — острота, слуха — тонкость, мышления — пронизательность. Достоинство создает строгость [поведения], следование [истине] создает аккуратность, острота [зрения] создает прозорливость, тонкость [слуха] создает осмотрительность, пронизательность создает мудрость.

Третий раздел: о восьми государственных делах

Первое [государственное] дело — продовольствие, второе — товары, третье — жертвоприношения, четвертое — [дела, подчиняющиеся] начальнику приказа общественных

работ, пятое — [дела, подчиняющиеся] начальнику приказа культа и просвещения, шестое — [дела, подчиняющиеся] начальнику приказа суда и наказаний, седьмое — правила приема [государственных] гостей, восьмое — военные дела.

Четвертый раздел: о пяти основах времени

Первая [основа] — год, вторая — месяц, третья — день, четвертая — [двадцать восемь] созвездий и [двенадцать] знаков зодиака²⁴, пятая — вычисления для установления календаря.

Пятый раздел: о совершенстве правителя

Правитель [должен сначала] утвердить свое высшее совершенство, чтобы затем собрать в себе те пять проявлений счастья²⁵, которые [ему следует] использовать для повсеместного распространения и для одарения ими его многочисленного народа. Тогда его многочисленный народ будет привлечен его совершенством и одарит правителя сохранением этого совершенства. Только в том случае, если правитель утвердит свое совершенство, во всем его многочисленном народе не будет сообществ злоумышленников, а среди людей²⁶ не будет стремления объединяться в группы [с целью заговора]. Если среди всего его многочисленного народа есть [люди, умеющие] подавать советы, действовать и блюсти [правильные нормы поведения], то правитель должен помнить о них. [Людей, которые хотя и] не объединяются с высшим совершенством, но и не погрязли в преступлениях, правитель должен приблизить к себе. И когда [их внутреннее] удовлетворение проявится в их внешнем облике и они скажут: «То, что мы любим, — это целомудрие», — правитель должен одарить их счастьем²⁷. И тогда эти люди соединятся с высшим совершенством правителя.

Нельзя обижать одиноких и бездетных и запугивать знатных и просвещенных²⁸.

Если среди людей есть обладающие способностями и [умеющие] действовать, следует побудить их к дальнейшему совершенствованию их поведения, и страна расцветет. Всех сановников следует обогатить, и тогда они станут еще лучше. Если Вы, государь, не в состоянии побудить [способных] приносить пользу стране, то эти люди станут совершать преступления. Те же, которые не любят

целомудрия, даже если Вы, государь, и одарите их счастьем, вовлекут Вас в совершение преступлений.

Без пристрастия и без неровности
Подчиняйся вана справедливости;
Свободный от личной привязанности,
Следуй ванскому пути;
Свободный от личной неприязни,
По ванской дороге иди;
Пристрастия и личных привязанностей
лишенный,
Велик и широк вана путь;
Личных привязанностей и пристрастия
лишенный,
Ровен и гладок вана путь;
Порочности и односторонности лишенный,
Правилен и прям вана путь;
В нем собираются все стремящиеся
к совершенству,
К нему обращаются все стремящиеся
к совершенству ²⁹.

[Цзи-цзы] говорил так: «Слова, распространяющие повсюду совершенство правителя, — это этические нормы, это наставления, идущие от небесного владыки. Весь многочисленный народ, получив наставления, излагающие совершенство [правителя], будет им следовать, будет их осуществлять, чтобы приблизиться к блеску [совершенства] сына неба, и скажет: «Сын неба — это отец и мать народа, и поэтому он является правителем всей Поднебесной».

Шестой раздел: о трех моральных качествах

Первое [качество] — [умение делать вещи] правильными и прямыми, второе — [умение] быть твердым, третье — [умение] быть мягким ³⁰.

[Когда страна пребывает в состоянии] мира и спокойствия, [ею следует управлять при помощи умения делать вещи] правильными и прямыми; [если она] упрямо не желает следовать [своему правителю, ею следует управлять при помощи] умения быть твердым; [если же она пребывает в состоянии] гармонии и следует [правителю, ею следует управлять при помощи] умения быть мягким. [По отношению к] выпавшим преступным планам и непослушным [следует применять] умение быть твердым; [по отношению к] знатым и просвещенным [следует применять] умение быть мягким.

Только государь имеет право распределять счастье [в виде наград и повышения в должности], только государь имеет право внушать страх к власти, только государь имеет право на изысканные яства³¹. Подданный не имеет права распределять счастье, внушать страх к власти, [получать] изысканные яства. Если же правом распределять счастье, внушать страх и [получать] изысканные яства обладает подданный, то это приносит вред семье и является бедствием для страны. Тогда люди становятся односторонними и порочными, а народ становится недоверчивым и пристрастным и совершает проступки.

Седьмой раздел: об использовании [сомнений]

[Необходимо] отобрать и назначить гадателей на черепаших щитах и гадателей на стеблях тысячелистника и приказать им гадать.

[Трещины на щите черепахи образуют символы] дождя, или проясняющегося после дождя неба, или ясной погоды³², или мрачного тумана, или зловещих облаков, бегущих и переименовывающихся [на небе]. [Стебли тысячелистника укладываются в форму, символизирующую либо] *чжэнь* и означающую благоприятную стойкость — счастливое предзнаменование, [либо] *хуэй* и означающую грядущее раскаяние — плохое предзнаменование³³. В общем существует семь [указаний]: пять, [получаемых при помощи] гадания на черепаших щитах, и два, [получаемых при помощи] гадания на стеблях тысячелистника, — [это позволяет] заранее узнать ошибки [и избежать их].

[Следует] назначить этих гадателей, чтобы они гадали на черепаших щитах и стеблях тысячелистника. Гадать [должно] трое человек, а следовать [необходимо] словам двух из них, [ответы которых совпадают].

Если у Вас, государь, возникнут большие сомнения³⁴, то обдумайте их сначала в своем сердце, затем обсудите их со своими сановниками и чиновниками, посоветуйтесь со своим многочисленным народом и спросите ответа у гадателей на черепаших щитах и стеблях тысячелистника. Если Ваше решение, и решение, [полученное путем гадания] на черепаших [щитах], и решение, [полученное путем] гадания на стеблях тысячелистника, и решение сановников и чиновников, и решение многочисленного народа будут положительными, то это называется великим согласием. Тогда благополучие и могущество будут Ва-

шим уделом, а счастье будет сопутствовать Вашим сыновьям и внукам.

Если положительными будут Ваше решение и решение, [полученное в результате гадания] на черепашьих [щитах], и решение, [полученное путем] гадания на стеблях тысячелистника, а вразрез с ними пойдут решение саповников и чиповников и решение многочисленного народа, то счастье [все равно] будет сопутствовать [Вашим начинаниям].

Если решение саповников и чиповников, и решение, [полученное в результате гадания] на черепашьих [щитах], и решение, [полученное путем] гадания на стеблях тысячелистника, будут положительными, а вразрез с ними пойдут Ваше решение и решение многочисленного народа, то [тем не менее] счастье будет сопутствовать [Вашим начинаниям].

Если решение многочисленного народа, и решение, [полученное в результате гадания] на черепашьих [щитах], и решение, [полученное путем] гадания на стеблях тысячелистника, будут положительными, а вразрез с ними пойдут Ваше решение и решение саповников и чиповников, то все же счастье будет сопутствовать [Вашим начинаниям].

Если, однако, Ваше решение и решение, [полученное в результате гадания] на черепашьих [щитах], будут положительными, а решение, [полученное путем] гадания на стеблях тысячелистника, и решение саповников и чиповников, и решение многочисленного народа пойдут вразрез с ними, то счастье будет сопутствовать [только Вашим] внутренним начинаниям, внешние же начинания потерпят неудачу³⁵.

Если же решение, [полученное в результате гадания] на черепашьих [щитах], и решение, [полученное путем] гадания на стеблях тысячелистника, [будучи отрицательными], разойдутся с [решениями] людей³⁶, то счастье будет сопутствовать Вам в бездействии, активные же начинания потерпят неудачу.

*Восьмой раздел: о различных указаниях
[явлений природы]*

[Существуют явления природы:] дождь, солнечное сияние, жара, холод и ветер, [и существует] сезонность [их действия]³⁷. Если присутствуют все эти пять [явлений]

природы] и каждое из них проявляется [в соответствующей] ему последовательности, то пышно произрастают многочисленные растения. [Если же какое-либо] одно [из них проявляется] слишком обильно, [то это вызывает] бедствие, [и если какое-либо] одно [из них проявляется] слишком недостаточно, [то это тоже вызывает] бедствие.

Существуют счастливые предзнаменования. Дстойное [поведение правителя] символизируется своевременным дождем, поддержание [правителем] порядка [в стране] символизируется своевременным солнечным сиянием, прозорливость [правителя] символизируется своевременной жарой, [его] осмотрительность символизируется своевременным холодом, мудрость [правителя] символизируется своевременным ветром³⁸.

Существуют также несчастливые предзнаменования. Распущенность [правителя] символизируют непрекращающиеся дожди; ошибки [правителя]³⁹ символизируют прекращающееся солнечное сияние; лень [правителя] символизируется прекращающейся жарой; его неосмотрительная торопливость символизируется прекращающимся холодом; глупость [правителя] символизируется непрекращающимся ветром.

Он говорил [далее так]: «Правитель [должен] каждый год изучать [действие этих пяти явлений природы], сановники и чиновники [должны это делать] каждый месяц, нижние чины — каждый день⁴⁰.

Если должная сезонность [действия пяти явлений природы] не нарушается в течение года, месяца и дня, то все знаки полностью созревают, управление страной ведется мудро, выдающиеся люди пользуются славой [и занимают чиновничьи посты], а страна пребывает в состоянии мира и спокойствия.

Если же должная сезонность [действия пяти явлений природы] нарушается в течение дня, месяца и года⁴¹, то различные знаки не имеют возможности созреть, управление страной ведется вслепую и глупо, выдающиеся люди отодвигаются в тень, а страна пребывает в состоянии беспокойства.

Многочисленный народ [должен изучать движение и характер] звезд⁴². Есть звезды, которые любят ветер, и есть звезды, которые любят дождь. [В результате] движения солнца и луны существует зима и существует лето. Движение луны среди звезд приводит к ветру и дождю⁴³.

*Девятый раздел: о пяти [проявлениях] счастья
и о шести [несчастливых] крайностях*

Первое [проявление счастья] — долголетие, второе — богатство, третье — здоровье [тела] и спокойствие [духа], четвертое — любовь к целомудрию, пятое — спокойная кончина, завершающая жизнь.

Шесть [несчастливых] крайностей: первая — сокращенная бедствиями жизнь, вторая — болезнь, третья — горе, четвертая — нищета, пятая — уродство [тела], шестая — слабость [ума].

ГЛАВА «ЦЮНЬ ШИ»⁴⁴

Чжоу-гун сказал: «Мудрейший Ши, не знающее страдания небо послало несчастье на Инь, и Инь утратило повеление неба [на правление Поднебесной]; мы же, чжоусцы, его обрели. Я не решаюсь утверждать, что за основанием государства навсегда последует благоденствие, но, коль скоро небо помогает тем, кто полагается на него, я не решаюсь также утверждать, что конец государства будет достойным сожаления.

О мудрейший, ты сказал: «Все зависит от нас самих!» Я также не осмеливаюсь полагаться только на волю верховного владыки и не забываю о небесном возмездии сейчас, когда среди нашего народа нет недовольных и непокорных. Все зависит от людей! Наши потомки — сыновья и внуки, — возможно, и не смогут относиться с почтением к высшим и низшим и тем самым не смогут продолжить славные дела предков. Разве мы в нашем государстве можем не предвидеть это?

Небесное повеление на правление нелегко получить, и так же трудно полагаться только на небо. Люди лишаются поддержки неба потому, что оказываются не в состоянии продолжать почтительность и светлые добродетели предков.

Ныне я, неразумный Дань⁴⁵, не могу что-либо исправить, но, чтобы наставить нашего юного царя, я напому ему о славных делах предков».

[Чжоу-гун] сказал также: «Нельзя полагаться [лишь] на небо. Мы должны продолжать добродетель государя-умиротворителя, и небо не лишит нас поддержки, оказанной некогда Вэнь-вану».

[Чжоу-] гун сказал: «Мудрейший Ши, я слышал, что некогда Чэн Тан получил повеление неба и тогда появился некто И Инь, сделавший его добродетель подобной небу⁴⁶; при Тай-цзя был некто Бао Хэн⁴⁷; при Тай-у — И Шэ и Чэнь Ху⁴⁸, также приблизившие своего правителя к небесному владыке. Был также У Сянь⁴⁹, управлявший домом правителя. У Цзу-и был У Сянь⁵⁰, у У-дина — Гань Пань⁵¹. Все они следовали один за другим, заботясь о делах Инь, и поэтому иньские правители смогли после своей смерти в течение многих лет помогать небу. Небо не изменяло своего благоприятного расположения, и династия Шан была сильна. Среди знати и сановников не было таких, кто не совершенствовал бы свою добродетель и не заботился бы о правителе. Все высшие чиновники и наместники подвластных областей с тщанием относились к своим обязанностям. Превыше всего они ставили добродетель, чтобы помочь своему владычеству, и поэтому он, единственный среди людей, управлял четырьмя сторонами света и все подчинялись ему, как это было предначертано гаданиями на черешках ореховых щитах и стеблях тысячелистника».

[Чжоу-] гун сказал: «Небо дарует долголетие справедливому и мудрым. Помощники заботились о процветании Инь, но последний из иньских правителей был лишен небесной благодати. Так думай же о будущем, и небесное повеление, дарованное [Чжоу], будет неизменным, и порядок воссияет в нашем вновь учрежденном государстве!»

[Чжоу-] гун сказал: «Раньше, когда верховный владыка наказал Инь, он поощрил добродетель государя-умиротворителя и воплотил в нем великое повеление. Но Вэнь-ван смог установить мир среди нас, потомков Ся, только благодаря таким помощникам, как Го-шу, Хуань Яо, Сань И-шэн, Тай Дянь, Наньгун Кэ»⁵².

И еще сказал [Чжоу-гун]: «Если бы они не оказались способными служить ему и выполнять его поучения, добродетель Вэнь-вана не спустилась бы на людей государства. Они постоянно совершенствовали добродетель, знали волю неба, и только это позволило им помочь Вэнь-вану воссиять и, узрев предначертания, быть услышанным, верховным владыкой, а затем получить повеление, дарованное до этого Инь».

Четверо из этих людей служили при У-ване и затем, постигнув волю неба, покончили со всеми врагами прави-

теля. Эти четверо прославили У-вана, и повсюду люди стали превозносить его добродетель.

Ныне же я, неразумный Дань, словно плыву по большой реке и хотел бы перебраться через нее вместе с тобой, Ши. Я, неразумный, не занимаю престола, но если я не буду проявлять заботу о нем и предпринимаемое мною не достигнет цели, а добродетель старейших не снизойдет на наш народ, то я буду подобен тому, кто не слышит чения птиц; где уж там говорить о всемудрости!»

[Чжоу-]гун сказал: «О мудрейший, призадумайся об этом. Воля неба безгранична в своей милости, но в ней таятся и большие трудности. То, что я говорил тебе, очень важно, и я не могу допустить, чтобы наши потомки сбились с пути».

[Чжоу-]гун сказал: «Прежний правитель уже вложил свое желание в твое сердце, отдал распоряжения и сделал тебя наставником народа, сказав: «Помогай правителю, проявляя ум и энергию; исполняй этот великий приказ с полным прилежанием». Ведь добродетель Вэньвана может быть уподоблена его безграничной милости!»

[Чжоу-]гун сказал: «Я доверяю тебе свои сокровенные думы. О наставник Ши, ты можешь внимательно обдумать вместе со мной падение и великие несчастья Инь и понять обращенную к нам волю неба!»

Я не буду говорить так много, скажу только: «Согласен ли ты с тем, что суждено нам двоим?» Сказано: «Милость неба снизойдет на этих двух людей, лишь бы эти двое не оказались недостойными». А ты же можешь с почтительностью к добродетели предков просветить разум нашего народа, и тогда потомки будут пребывать в процветании. О, лишь мы вдвоем сможем ныне осуществить благодеяние. Мы, забыв о лености, завершим дела Вэньвана, чтобы они стали достоянием всей Поднебесной — от края океана до того места, где всходит солнце, и тогда все последуют за нами».

[Чжоу-]гун сказал: «Я не должен был говорить так много, но меня заботили думы о небе и народе».

[Чжоу-]гун сказал: «О мудрейший, ты знаешь, что такое народ: вначале он может делать все, что следует, но что будет в конце? Действуй же так, иди и с тщанием осуществляй управление!»

«ДАО ДЭ ЦЗИН»

«Дао дэ цзин» — небольшой по объему древний памятник — занимает особое место в истории китайской мысли. Основная идея этого произведения — идея о *дао* — послужила одним из узловых пунктов борьбы различных идейных течений на протяжении многих веков. У основоположника даосизма Лао-цзы *дао* рассматривается с материалистических позиций как естественный путь вещей, не допускающий какого-либо внешнего вмешательства. У позднейших даосистов *дао* трактуется как «небесная воля», «чистое небытие» и т. д. Спор как об идейном содержании «Дао дэ цзин», так и о его авторе продолжается вплоть до наших дней.

«Дао дэ цзин» традицией приписывается Лао-цзы (VI—V вв. до н. э.), потому трактат и называется его именем. Первый китайский историк — Сыма Цянь (II—I вв. до н. э.) — в «Ши цзи» писал, что Лао-цзы был уроженцем уезда Ку в царстве Чу, носил фамилию Ли, имя Дань, служил главным хранителем архива государства Чжоу и встречался с Конфуцием, когда тот приезжал к нему за советами и наставлениями. Лао-цзы долго жил в столице Чжоу и трудился над учением о *дао* и *дэ*, о пути вещей и его проявлениях. Увидев упадок государства Чжоу, мыслитель ушел в отставку и отправился на запад. По просьбе начальника пограничной заставы он написал книгу в двух частях, состоящую из пяти тысяч слов. Дальнейшая его судьба никому не известна. Вслед за этим Сыма Цянь, выражая сомнение в достоверности приведенных им сведений, предполагал, что автором «Дао дэ цзин», возможно, был другой современник Конфуция — Лао Лай-цзы — или же чжоуский государственный деятель Дань, который посетил циньского правителя Сянь-гуна 129 лет спустя после смерти Конфуция. Несмотря на сомнение Сыма Цяня, как в китайской традиции, так и в современной синологии вплоть до 20-х годов нашего века считали, что Лао-цзы был современником Конфуция, а «Дао дэ цзин» является произведением, в котором изложено его учение.

В связи с тем что ныне существующий «Дао дэ цзин» носит отпечатки более позднего времени, некоторые современные китайские ученые (Лян Ци-чао, Гу Цзе-гань и др.) выдвинули предположение о том, что этот памятник был создан, вероятно, в эпоху Чжаньго (IV—III вв. до н. э.) и отношения к Лао-цзы не имеет. Их оппоненты (Го Мо-жо и др.), не отрицая разрыва между го-

дами жизни Лао-цзы и временем появления «Дао дэ цзин», утверждают, что данное произведение представляет собой изложение устно передаваемого в то время учения Лао-цзы его последователями.

Существует большое количество комментариев к «Дао дэ цзин». Он был переведен на ряд европейских языков. В 1950 г. Ян Хин-шуном был осуществлен перевод «Дао дэ цзин» на русский язык. Для настоящего издания взят данный перевод, сверенный с китайским оригиналом, вошедшим в 3-й том «Чжунцзы цзи-чэн» («Собрание классических текстов». Шанхай, 1935), и заново отредактированный.

Ян Хин-шун

§ 1

Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное *дао*. Имя, которое может быть названо, не есть постоянное имя. Безымянное есть начало неба и земли, обладающее именем — мать всех вещей.

Поэтому тот, кто свободен от страстей, видит чудесную тайну [*дао*], а кто имеет страсти, видит его только в конечной форме. Оба они¹ одного и того же происхождения, но с разными названиями. Вместе они называются глубочайшими. [Переход] от одного глубочайшего к другому — дверь ко всему чудесному.

§ 2

Когда все в Поднебесной узнают, что прекрасное является прекрасным, появляется и безобразное. Когда все узнают, что доброе является добром, возникает и зло. Поэтому бытие и небытие порождают друг друга, трудное и легкое создают друг друга, длинное и короткое взаимно соотносятся, высокое и низкое взаимно определяются, звуки, сливаясь, приходят в гармонию, предыдущее и последующее следуют друг за другом. Поэтому совершенно-мудрый, совершая дела, предпочитает недеяние; осуществляя учение, не прибегает к словам; вызывая изменения вещей, [он] не осуществляет их сам; создавая, не обладает [тем, что создано]; приводя в движение, не прилагает к этому усилий; успешно завершая [что-либо], не гордится. Поскольку он не гордится, его заслуги не могут быть отброшены.

§ 3

Если не почитать мудрецов, то в народе не будет ссор. Если не ценить редких предметов, то не будет воров

среди народа. Если не показывать того, что может вызвать зависть, то не будут волноваться сердца народа. Поэтому, управляя [страной], совершенномудрый делает сердца [подданных] пустыми, а желудки — полными. [Его управление] ослабляет их волю и укрепляет их кости. Оно постоянно стремится к тому, чтобы у народа не было знаний и страстей, а имеющие знания не смели бы действовать. Осуществление недеяния всегда приносит спокойствие.

§ 4

Дао пусто, но в применении неисчерпаемо. О глубочайшее! Оно кажется праотцем всех вещей.

Если притупить его пронизательность, освободить его от хаотичности, умерить его блеск, уподобить его шиллике, то оно будет казаться ясно существующим. Я не знаю, чье оно порождение, [я лишь знаю, что] оно предшествует небесному владыке.

§ 5

Небо и земля не обладают человеколюбием² и предоставляют всем существам возможность жить собственной жизнью³. Совершенномудрый не обладает человеколюбием и предоставляет народу возможность жить собственной жизнью.

Разве пространство между небом и землей не похоже на кузнечный мех? Чем больше [в нем] пустоты, тем дольше [он] действует, чем сильнее [в нем] движение, тем больше [из него] выходит [ветер].

Тот, кто много говорит, часто терпит неудачу, поэтому лучше соблюдать меру.

§ 6

Превращения невидимого [*дао*] бесконечны. [*Дао*]—глубочайшие врата рождения. Глубочайшие врата рождения — корень неба и земли. [Оно] существует [вечно] подобно нескончаемой нити, и его действие неисчерпаемо.

§ 7

Небо и земля — долговечны. Небо и земля долговечны потому, что они существуют не для себя. Вот почему они могут быть долговечными.

Поэтому совершенномудрый ставит себя позади других, благодаря чему он оказывается впереди. Он пренебрегает своей жизнью, и тем самым его жизнь сохраня-

ется. Не происходит ли это от того, что он пренебрегает личными [интересами]? Напротив, [он действует] согласно своим личным [интересам].

§ 8

Высшая добродетель подобна воде. Вода приносит пользу всем существам и не борется [с ними]. Она находится там, где люди не желали бы быть. Поэтому она похожа на *дао*.

[Человек, обладающий высшей добродетелью, так же как и вода], должен селиться ближе к земле; его сердце должно следовать внутренним побуждениям; в отношениях с людьми он должен быть дружелюбным; в словах должен быть искренним; в управлении [страной] должен быть последовательным; в делах должен исходить из возможностей; в действиях должен учитывать время. Поскольку [он], так же как и вода, не борется с вещами, [он] не совершает ошибок.

§ 9

Лучше ничего не делать, чем стремиться к тому, чтобы что-либо наполнить. Если [чем-либо] острым [все время] пользоваться, оно не сможет долго сохранить свою [остроту]. Если зал наполнен золотом и яшмой, то никто не в силах их уберечь. Если богатые и знатные проявляют кичливость, они сами привлекают на себя беду.

Когда дело завершено, человек [должен] устраниваться. В этом закон небесного *дао*.

§ 10

Если душа и тело будут в единстве, можно ли сохранить его? Если сделать дух мягким, можно ли стать [бесстрастным] подобно новорожденному? Если созерцание станет чистым, возможны ли тогда заблуждения? Можно ли любить народ и управлять страной, не прибегая к мудрости? Возможны ли превращения в природе, если следовать мягкости? Возможно ли осуществление недеяния, если познать все взаимоотношения в природе?

Создавать и воспитывать [сущее]; создавая, не облагать [тем, что создано]; приводя в движение, не прилагать к этому усилий; руководя, не считать себя властелином — вот что называется глубочайшим *дэ*.

§ 11

Тридцать спиц соединяются в одной ступице, [образуя колесо], но употребление колеса зависит от пустоты между [спицами]. Из глины делают сосуды, но употребление сосудов зависит от пустоты в них. Пробивают двери и окна, чтобы сделать дом, но пользование домом зависит от пустоты в нем. Вот почему полезность [чего-либо] имеющегося зависит от пустоты.

§ 12

Пять цветов притупляют зрение. Пять звуков притупляют слух. Пять вкусовых ощущений притупляют вкус⁴. Быстрая езда и охота волнуют сердце. Драгоценные вещи заставляют человека совершать преступления. Поэтому совершенномудрый стремится к тому, чтобы сделать жизнь сытой, а не к тому, чтобы иметь красивые вещи. Он отказывается от последнего и ограничивается первым.

§ 13

Слава и позор подобны страху. Знатность подобна великому несчастью в жизни. Что значит, слава и позор подобны страху? Это значит, что нижестоящие люди приобретают славу со страхом и теряют ее также со страхом. Это и называется — слава и позор подобны страху.

Что значит, знатность подобна великому несчастью в жизни? Это значит, что я имею великое несчастье, потому что я [дорожу] самим собой. Когда я не буду дорожить самим собой, тогда у меня не будет и несчастья. Поэтому знатный, самоотверженно служа людям, может жить среди них. Гуманный, самоотверженно служа людям, может находиться среди них.

§ 14

Смотрю на него и не вижу, а поэтому называю его невидимым. Слушаю его и не слышу, поэтому называю его неслышимым. Пытаюсь схватить его и не достигаю, поэтому называю его мельчайшим. Не надо стремиться узнать об источнике этого, потому что это едино. Его верх не освещен, его низ не затемнен. Оно бесконечно и не может быть названо. Оно снова возвращается к небытию. И вот называют его формой без форм, образом без существа. Поэтому называют его неясным и туманным. Встречаюсь с ним и не вижу лица его, следую за ним и не вижу спины его.

Придерживаясь древнего *дао*, чтобы овладеть существующими вещами, можно познать древнее начало. Это называется принципом *дао*.

§ 15

В древности те, кто был способен к учености, знал мельчайшие и тончайшие [вещи]. Но другим их глубина неведома. Поскольку она неведома, [я] произвольно даю [им] описание: они были робкими, как будто переходили зимой поток; они были нерешительными, как будто боялись своих соседей; они были важными, как гости; они были осторожными, как будто переходили по тающему льду; они были простыми подобно неотделанному дереву; они были необъятными подобно долине; они были непроницаемыми подобно мутной воде. Это были те, которые, соблюдая спокойствие, умели грязное сделать чистым. Это были те, которые своим умением сделать долговечное движение спокойным содействовали жизни. Они соблюдали *дао* и не желали многого. Не желая многого, они ограничивались тем, что существует, и не создавали нового.

§ 16

Нужно сделать [свое сердце] предельно беспристрастным, твердо сохранять покой, и тогда все вещи будут изменяться сами собой, а нам останется лишь созерцать их возвращение. [В мире] — большое разнообразие вещей, но [все они] возвращаются к своему началу. Возвращение к началу называется покоем, а покой называется возвращением к сущности. Возвращение к сущности называется постоянством. Знание постоянства называется [достижением] ясности, а незнание постоянства приводит к беспорядку и [в результате] к злу. Знающий постоянство становится совершенным; тот, кто достиг совершенства, становится справедливым; тот, кто обрел справедливость, становится государем. Тот, кто становится государем, следует небу. Тот, кто следует небу, следует *дао*. Тот, кто следует *дао*, вечен и до конца жизни [такой государь] не будет подвергаться опасности.

§ 17

Лучший правитель тот, о котором народ знает лишь то, что он существует. Несколько хуже те правители, которые требуют от народа его любить и возвышать. Еще

хуже те правители, которых народ боится, и хуже всех те правители, которых народ презирает. Поэтому, кто не заслуживает доверия, не пользуется доверием [у людей]. Кто вдумчив и сдержан в словах, успешно совершает дела, и народ говорит, что он следует естественности.

§ 18

Когда устранили великое *дао*, появились «человеколюбие» и «справедливость». Когда появилось мудрствование, возникло и великое лицемерие. Когда шесть родственников⁵ в раздоре, тогда появляются «сыновняя почтительность» и «отцовская любовь». Когда в государстве царит беспорядок, тогда появляются «верные слуги»⁶.

§ 19

Когда будут устранены мудрствование и ученость, народ будет счастливее во сто крат; когда будут устранены человеколюбие и «справедливость», народ возвратится к сыновней почтительности и отцовской любви; когда будут уничтожены хитрость и нажива, исчезнут воры и разбойники. Все эти три вещи [происходят] от недостатка знаний. Поэтому нужно указывать людям, что они должны быть простыми и скромными, уменьшать личные [желания] и освобождаться от страстей.

§ 20

Когда будет уничтожена ученость, тогда не будет и печали. Как ничтожна разница между обещанием и лезтью и как велика разница между добром и злом! Надо избегать того, чего люди боятся.

О! Как хаотичен [мир], где все еще не установлен порядок. Все люди радостны, как будто присутствуют на торжественном угощении или празднуют наступление весны. Только я один спокоен и не выставляю себя на свет. Я подобен ребенку, который не явился в мир. О! Я несусь! Кажется, нет места, где мог бы остановиться. Все люди полны желаний, только я один подобен тому, кто отказался от всего. Я сердце глупого человека. О, как оно пусто! Все люди полны света. Только я один подобен тому, кто погружен во мрак. Все люди пытливы, только я один равнодушен. Я подобен тому, кто несется в мирском просторе и не знает, где ему остановиться. Все люди

проявляют свою способность, и только я один похож на глупого и низкого. Только я один отличаюсь от других тем, что вижу основу в еде.

§ 21

Содержание великого *дао* подчиняется только *дао*. *Дао* бестелесно. *Дао* туманно и неопределенно. Однако в его туманности и неопределенности содержатся образы. Оно туманно и неопределенно. Однако в его туманности и неопределенности скрыты вещи. Оно глубоко и темно. Однако в его глубине и темноте скрыты тончайшие частицы. Эти тончайшие частицы обладают высшей действительностью и достоверностью.

С древних времен до наших дней его имя не исчезает. Только следуя ему, можно познать начало всех вещей. Каким образом мы познаем начало всех вещей? Только благодаря ему.

§ 22

В древности говорили: «Ущербное становится совершенным, кривое — прямым, пустое — наполненным, ветхое сменяется новым; стремясь к малому, достигаешь многого; стремление получить многое ведет к заблуждениям». Поэтому совершенномудрый внимлет этому поучению, коему необходимо следовать в Поднебесной. Совершенномудрый исходит не только из того, что сам видит, поэтому может видеть ясно; он не считает правым только себя, поэтому может обладать истиной; он не прославляет себя, поэтому имеет заслуженную славу; он не возвышает себя, поэтому он старший среди других. Он ничему не противоборствует, поэтому он непобедим в Поднебесной.

Слова древних: «Ущербное становится совершенным...» — разве это пустые слова? Они действительно указывают человеку путь к [истинному] совершенству.

§ 23

Нужно меньше говорить, следовать естественности. Быстрый ветер не продолжается все утро, сильный дождь не продержится весь день. Кто делает все это? Небо и земля. Даже небо и земля не могут сделать что-либо долговечным, тем более человек. Поэтому он служит *дао*. Кто [служит] *дао*, тот тождествен *дао*. Кто [служит] *дао*,

тот тождествен *дэ*. Тот, кто теряет, тождествен потере. Тот, кто тождествен *дао*, приобретает *дао*. Тот, кто тождествен *дэ*, приобретает *дэ*. Тот, кто тождествен потере, приобретает потерянное. Только сомнения порождают неверие.

§ 24

Кто поднялся на цыпочки, не может [долго] стоять. Кто делает большие шаги, не может [долго] идти. Кто сам себя выставляет на свет, тот не блещит. Кто сам себя восхваляет, тот не добудет славы. Кто нападает, не достигает успеха. Кто сам себя возвышает, не может стать старшим среди других. Если исходить из *дао*, все это называется лишним желанием и бесполезным поведением. Таких ненавидят все существа. Поэтому человек, обладающий *дао*, не делает этого.

§ 25

Вот вещь, в хаосе возникающая, прежде неба и земли родившаяся! О беззвучная! О лишённая формы! Одиноко стоит она и не изменяется. Повсюду действует и не имеет преград. Ее можно считать матерью Поднебесной. Я не знаю ее имени. Обозначая иероглифом, назову ее *дао*; произвольно давая ей имя, назову ее *великое*. *Великое* — оно в бесконечном движении. Находящееся в бесконечном движении не достигает предела. Не достигая предела, оно возвращается [к своему истоку]. Вот почему велико *дао*, велико небо, велика земля, велик также и государь. Во Вселенной имеются четыре великих, и среди них — государь.

Человек следует [законам] земли. Земля следует [законам] неба. Небо следует [законам] *дао*, а *дао* следует самому себе.

§ 26

Тяжелое является основой легкого. Покой есть главное в движении. Поэтому совершенномудрый, шагая весь день, не отходит от [телеги] с тяжелым грузом. Хотя он живет прекрасной жизнью, но он в нее не погружается. Почему властитель десяти тысяч колесниц, занятый собой, так пренебрежительно смотрит на мир? Пренебрежение разрушает его основу, а его торопливость приводит к потере власти.

Умеющий шагать не оставляет следов. Умеющий говорить не допускает ошибок. Кто умеет считать, тот не пользуется инструментом для счета. Кто умеет закрывать двери, не употребляет затвор и закрывает их так крепко, что открыть их невозможно. Кто умеет завязывать узлы, не употребляет веревку, [но завязывает так прочно], что развязать невозможно. Поэтому совершенномудрый постоянно умело спасает людей и не покидает их. Он всегда умеет спасать существа, поэтому он не покидает их. Это называется глубокой мудростью. Таким образом, добродетель является учителем недобрых, а недобрые — ее опорой. Если [недобрые] не ценят своего учителя и добродетель не любит свою опору, то они, хотя и [считают себя] разумными, погружены в слепоту. Вот что наиболее важно и глубоко.

Кто, зная свою храбрость, сохраняет скромность, тот [подобно] горному ручью становится [главным] в стране. Кто стал главным в стране, тот не покидает постоянное *дэ* и возвращается к состоянию младенца. Кто, зная праздничное, сохраняет для себя будничное, тот становится примером для всех. Кто стал примером для всех, тот не отрывается от постоянного *дэ* и возвращается к изначальному. Кто, зная свою славу, сохраняет для себя неизвестность, тот становится главным в стране. Кто стал главным в стране, тот достигает совершенства в постоянном *дэ* и возвращается к естественности. Когда естественность распадается, она превращается в средство, при помощи которого совершенномудрый становится вождем и великий порядок не разрушается.

Если кто-нибудь силой пытается овладеть страной, то, вижу я, он не достигает своей цели. Страна подобна таинственному сосуду, к которому нельзя прикоснуться. Если кто-нибудь тронет [его], то потерпит неудачу. Если кто-нибудь схватит [его], то его потеряет.

Поэтому одни существа идут, другие — следуют за ними; одни расцветают, другие высыхают; одни укрепляются, другие слабеют; одни создаются, другие раз-

рушаются. Поэтому совершенномудрый отказывается от излишеств, устраняет роскошь и расточительность.

§ 30

Кто служит главе народа посредством *дао*, не покоряет другие страны при помощи войск, ибо это может обратиться против него. Где побывали войска, там растут терновник и колючки. После больших войн наступают голодные годы.

Искусный [полководец] побеждает и на этом останавливается, и он не осмеливается осуществлять насилие. Он побеждает и себя не прославляет. Он побеждает и не нападает. Он побеждает и не гордится. Он побеждает потому, что к этому его вынуждают. Он побеждает, но он не воинствен.

Когда существо, полное сил, становится старым, то это называется [отсутствием] *дао*. Кто не соблюдает *дао*, погибнет раньше времени.

§ 31

Хорошее войско — средство, [порождающее] несчастье, его ненавидят все существа. Поэтому человек, следующий *дао*, его не употребляет.

Благородный [правитель] во время мира предпочитает быть уступчивым [в отношении соседних стран] и лишь на войне применяет насилие. Войско — орудие несчастья, поэтому благородный [правитель] не стремится использовать его, он применяет его, только когда его к этому вынуждают. Главное состоит в том, чтобы соблюдать спокойствие, а в случае победы себя не прославлять. Прославлять себя победой — это значит радоваться убийству людей. Тот, кто радуется убийству людей, не может завоевать сочувствия в стране. Благополучие создается уважением, а несчастье происходит от насилия.

Слева строятся военачальники флангов, справа стоит полководец. Говорят, что их нужно встретить похоронной процессией. Если убивают многих людей, то об этом нужно горько плакать. Победу следует отмечать похоронной процессией.

§ 32

Дао вечно и безымянно. Хотя оно ничтожно, но никто в мире не может его подчинить себе. Если знать и госу-

дари могут его соблюдать, то все существа сами становятся спокойными. Тогда небо и земля сольются в гармонии, наступят счастье и благополучие, а народ без приказаания успокоится.

При установлении порядка появились имена. Поскольку возникли имена, нужно знать предел [их употребления]. Знание предела позволяет избавиться от опасности⁷.

Когда *дао* находится в мире, [все сущее вливается в него], подобно тому как горные ручьи текут к рекам и морям.

§ 33

Знающий людей благоразумен. Знающий себя просвещен. Побеждающий людей силен. Побеждающий самого себя могуществен. Знающий достаток богат. Кто действует с упорством, обладает волей. Кто не теряет свою природу, долговечен. Кто умер, но не забыт, тот бессмертен.

§ 34

Великое *дао* растекается повсюду. Оно может находиться и вправо и влево. Благодаря ему все сущее рождается и не прекращает [своего роста]. Оно совершает подвиги, но славы себе не желает. С любовью воспитывая все существа, оно не считает себя их властелином. Оно никогда не имеет собственных желаний, поэтому его можно назвать ничтожным. Все сущее возвращается к нему, но оно не рассматривает себя их властелином. Его можно назвать *великим*. Оно становится *великим*, потому что никогда не считает себя таковым.

§ 35

К тому, кто представляет собой великий образ [*дао*], приходит весь народ. Люди приходят, и он им не причиняет вреда. Он приносит им мир, спокойствие, музыку и пищу. Даже путешественник у него останавливается.

Когда *дао* выходит изо рта, оно пресное, безвкусное. Оно незримо, и его нельзя услышать. В действии оно неисчерпаемо.

§ 36

Чтобы нечто сжать, необходимо прежде расширить его. Чтобы нечто ослабить, нужно прежде укрепить его. Чтобы нечто уничтожить, необходимо прежде дать ему расцвести. Чтобы нечто у кого-то отнять, нужно прежде

дать ему. Это называется глубокой истиной. Мягкое и слабое побеждает твердое и сильное. Как рыба не может покинуть глубину, так и государство не должно выставлять напоказ людям свои совершенные методы [управления].

§ 37

Дао постоянно осуществляет недеяние, однако нет ничего такого, что бы оно не делало. Если знать и государи будут его соблюдать, то все существа будут изменяться сами собой. Если те, которые изменяются, захотят действовать, то я буду подавлять их при помощи простого бытия, не обладающего именем. Не обладающее именем — простое бытие — для себя ничего не желает. Отсутствие желания приносит покой, и тогда порядок в стране сам собой установится.

§ 38

Человек с высшим *дэ* не стремится делать добрые дела, поэтому он добродетелен; человек с низшим *дэ* не оставляет [намерения] совершать добрые дела, поэтому он не добродетелен; человек с высшим *дэ* бездейтелен и осуществляет недеяние; человек с низшим *дэ* деятелен, и его действия нарочиты; обладающий высшим человеколюбием действует, осуществляя недеяние; человек высшей справедливости деятелен, и его действия нарочиты: человек, во всем соблюдающий ритуал, действует, [надеясь на взаимность]. Если он не встречает взаимности, то он прибегает к наказаниям. Вот почему *дэ* появляется только после утраты *дао*; человеколюбие — после утраты *дэ*; справедливость — после утраты человеколюбия; ритуал — после утраты справедливости. Ритуал — это признак отсутствия доверия и преданности. [В ритуале] — начало смуты.

Внешний вид — это цветок *дао*, начало невежества. Поэтому [великий человек] берет существенное и оставляет ничтожное. Он берет плод и отбрасывает его цветок. Он предпочитает первое и отказывается от второго.

§ 39

Вот те, которые с древних времен находятся в единстве. Благодаря единству небо стало чистым, земля — незыблемой, дух — чутким, долина — цветущей и начали рождаться все существа. Благодаря единству знать и го-

судари становятся образцом в мире. Вот что создает единство.

Если небо не чисто, оно разрушается; если земля зыбка, она раскалывается; если дух не чуток, он исчезает; если долины не цветут, они превращаются в пустыню; если вещи не рождаются, они исчезают; если знать и государи не являются примером благородства, они будут свергнуты.

Незнатные являются основой для знатных, а низкое — основанием для высокого. Поэтому знать и государи сами называют себя «одинокими», «сырыми», «несчастливыми». Это происходит оттого, что они не рассматривают незнатных как свою основу. Это ложный путь. Если разобрать колесницу, от нее ничего не останется. Нельзя считать себя «драгоценным», как яшма, а нужно быть простым, как камень.

§ 40

Превращение в противоположное есть действие *дао*, слабость есть свойство *дао*. В мире все вещи рождаются в бытии, а бытие рождается в небытии.

§ 41

Человек высшей учености, узнав о *дао*, стремится к его осуществлению. Человек средней учености, узнав о *дао*, то соблюдает его, то его нарушает. Человек низшей учености, узнав о *дао*, подвергает его насмешке. Если оно не подвергалось бы насмешке, не являлось бы *дао*. Поэтому существует поговорка: кто узнаёт *дао*, похож на темного; кто проникает в *дао*, похож на отступающего; кто на высоте *дао*, похож на заблуждающегося; человек высшей добродетели похож на простого; великий просвещенный похож на презираемого; безграничная добродетельность похожа на ее недостаток; распространение добродетельности похоже на ее расхищение; истинная правда похожа на ее отсутствие.

Великий квадрат не имеет углов; большой сосуд долго изготавливается; сильный звук нельзя услышать; великий образ не имеет формы.

Дао скрыто [от нас] и не имеет имени. Но только оно способно помочь [всем существам] и привести их к совершенству.

§ 42

Дао рождает одно, одно рождает два, два рождают три, а три рождают все существа⁸. Все существа носят в себе *инь* и *ян*, наполнены *ци* и образуют гармонию.

Люди не любят [имена] «одинокий», «сирый», «несчастливый». Между тем гуны и ваны этими [именами] называют себя. Поэтому вещи возвышаются, когда их принижают, и принижаются, когда их возвышают.

Чему учат люди, тому обучаю и я: сильные и жестокие не умирают своей смертью. Этим я руководствуюсь в своем обучении.

§ 43

В Поднебесной самые слабые побеждают самых сильных. Небытие проникает везде и всюду. Вот почему я знаю пользу от недеяния. В Поднебесной нет ничего, что можно было бы сравнивать с учением, не прибегающим к словам, и пользой от недеяния.

§ 44

Что ближе — слава или жизнь? Что дороже — жизнь или богатство? Что тяжелее пережить — приобретение или потерю? Кто многое сберегает, тот понесет большие потери. Кто много накапливает, тот потерпит большие убытки. Кто знает меру, у того не будет неудачи. Кто знает предел, тот не будет подвергаться опасности. Он может стать долговечным.

§ 45

Великое совершенство похоже на несовершенное, но его действие [не может быть] нарушено; великая полнота похожа на пустоту, но ее действие неисчерпаемо. Великая прямота похожа на кривизну; великое остроумие похоже на глупость; великий оратор похож на заику.

Ходьба побеждает холод, покой побеждает жару. Спокойствие создает порядок в мире.

§ 46

Когда в стране существует *дао*, лошади унавоживают землю; когда в стране отсутствует *дао*, боевые кони падутся в окрестностях. Нет больше несчастья, чем незнание границы своей страсти, и нет большей опасности, чем стремление к приобретению [богатств]. Поэтому, кто умеет удовлетворяться, всегда доволен [своей жизнью].

§ 47

Не выходя со двора, можно познать мир. Не выглядывая из окна, можно видеть естественное *дао*. Чем дальше идешь, тем меньше познаешь. Поэтому совершенномудрый не ходит, но познает [все]. Не видя [вещей], он проникает в их [сущность]. Не действуя, он добивается успеха.

§ 48

Кто учится, с каждым днем увеличивает [свои знания]. Кто служит *дао*, изо дня в день уменьшает [свои желания]. В непрерывном уменьшении [человек] доходит до недеяния. Нет ничего такого, что бы не делало недеяние. Поэтому овладение Поднебесной всегда осуществляется посредством недеяния. Кто действует, не в состоянии овладеть Поднебесной.

§ 49

Совершенномудрый не имеет постоянного сердца. Его сердце состоит из сердец народа. Добрым я делаю добро и недобрым также делаю добро. Таким образом и воспитывается добродетель. Искренним я верен и неискренним также верен. Таким образом и воспитывается искренность.

Совершенномудрый живет в мире спокойно и в своем сердце собирает мнения народа. Он смотрит на народ, как на своих детей.

§ 50

[Существа] рождаются и умирают. Из десяти человек три [идут] к жизни, три — к смерти. Из каждых десяти еще имются три человека, которые умирают от своих деяний. Почему это так? Это происходит оттого, что у них слишком сильно стремление к жизни.

Я слышал, что, кто умеет овладевать жизнью, идя по земле, не боится носорога и тигра, вступая в битву, не боится вооруженных солдат. Носорогу некуда вонзить в него свой рог, тигру негде наложить на него свои когти, а солдатам некуда поразить его мечом. В чем причина? Это происходит оттого, что для него не существует смерти.

§ 51

Дао рождает [вещи], *дэ* вскармливает [их]. Вещи оформляются, формы завершаются. Поэтому нет вещи,

которая не почитала бы *дао* и не ценпла бы *дэ*. *Дао* почитаемо, *дэ* ценимо, потому что они не отдают приказаний, а следуют естественности.

Дао рождает [вещи], *дэ* вскармливает [их], возвращает их, воспитывает их, совершенствует их, делает их зрелыми, ухаживает за ними, поддерживает их. Создавать и не присваивать, творить и не хвалиться, являясь старшим, не повелевать — вот что называется глубочайшим *дэ*.

§ 52

В Поднебесной имеется начало, и оно — мать Поднебесной. Когда будет постигнута мать, то можно узнать и ее детей. Когда уже известны ее дети, то снова нужно помнить о их матери. В таком случае до конца жизни [у человека] не будет опасности. Если [человек] оставляет свои желания и освобождается от страстей, то до конца жизни не будет у него усталости. Если же он распускает свои страсти и поглощен своими делами, то не будет спасения [от бед].

Видение мельчайшего называется зоркостью. Сохранение слабости называется могуществом. Следовать сиянию [*дао*], постигать его глубочайший смысл, не павлекать [на людей] несчастья — это и есть соблюдение постоянства.

§ 53

Если бы я владел знанием, то шел бы по большой дороге. Единственная вещь, которой я боюсь, — это узкие тропинки. Большая дорога совершенно ровна, но народ любит тропинки.

Если дворец роскошен, то поля покрыты сорняками и хлебохранилища совершенно пусты. [Знать] одевается в роскошные ткани, носит острые мечи, не удовлетворяется [обычной] пищей и накапливает излишние богатства. Все это называется разбоем и бахвальством. Оно является нарушением *дао*.

§ 54

Кто умеет крепко стоять, того нельзя опрокинуть. Кто умеет опереться, того нельзя свалить. Сыновья и внуки вечно сохраняют память о нем.

Кто совершенствует [*дао*] внутри себя, у того добродетель становится искренней. Кто совершенствует [*дао*] в

семье, у того добродетель становится обильной. Кто совершенствует [дао] в деревне, у того добродетель становится обширной. Кто совершенствует [дао] в царстве, у того добродетель становится богатой. Кто совершенствует [дао] в Поднебесной, у того добродетель становится всеобщей.

По себе можно познать других; по одной семье можно познать остальные; по одной деревне можно познать остальные; по одному царству можно познать другие; по одной стране можно познать всю Поднебесную. Каким образом я узнаю, что Поднебесная такова? Поступая так.

§ 55

Кто содержит в себе совершенное *да*, тот похож на поворожденного. Ядовитые насекомые и змеи его не ужалят, свиренные звери его не схватят, хищные птицы его не заклюют. Кости у него мягкие, мышцы слабые, но он держит [дао] крепко. Не зная союза двух полов, он обладает животворящей способностью. Он очень чуток. Он кричит весь день, и его голос не изменяется. Он совершенно гармоничен.

Знание гармонии называется постоянством. Знание постоянства называется мудростью. Обогащение жизни называется счастьем. Стремление управлять чувствами называется упорством. Существо, полное сил, стареет — это называется нарушением *дао*. Кто *дао* не соблюдает, тот погибает раньше времени.

§ 56

Тот, кто знает, не говорит. Тот, кто говорит, не знает. То, что оставляет свои желания, отказывается от страстей, притупляет свою пронизательность, освобождает себя от хаотичности, умеряет свой блеск, уподобляет себя пылинке, представляет собой глубочайшее. Его нельзя приблизить для того, чтобы с ним сродниться; его нельзя приблизить для того, чтобы им пренебрегать; его нельзя приблизить для того, чтобы им воспользоваться; его нельзя приблизить для того, чтобы его возвысить; его нельзя приблизить для того, чтобы его унижить. Вот почему оно уважаемо в Поднебесной.

§ 57

Страна управляется справедливостью, война ведется хитростью. Поднебесную получают во владение посред-

ством недеяния. Откуда я знаю все это? Вот откуда: когда в стране много запретительных законов, народ становится бедным. Когда у народа много острого оружия, в стране увеличиваются смуты. Когда много искусных мастеров, умножаются редкие предметы. Когда растут законы и приказы, увеличивается число воров и разбойников.

Поэтому совершенномудрый говорит: «Если я не действую, народ будет находиться в самоизменении; если я спокоен, народ сам будет исправляться. Если я пассивен, народ сам становится богатым; если я не имею страстей, народ становится простодушным».

§ 58

Когда правительство спокойно, народ становится простодушным. Когда правительство деятельно, народ становится несчастным. О несчастье! Оно является опорой счастья. О счастье! В нем заключено несчастье. Кто знает их границы? Они не имеют постоянства. Справедливость снова превращается в хитрость, добро — в зло. Человек уже давно находится в заблуждении. Поэтому совершенномудрый справедлив и не отнимает ничего у другого. Он бескорыстен и не вредит другим. Он правдив и не делает ничего плохого. Он светел, но не желает блеснуть.

§ 59

Управляя людьми и служа небу⁹, лучше всего соблюдать воздержание. Воздержание должно стать главной заботой. Оно называется совершенствованием *дэ*. Совершенствование *дэ* — всепобеждающее. Всепобеждающее обладает неисчерпаемой силой. Неисчерпаемая сила дает возможность овладеть страной.

Начало, при помощи которого управляется страна, долговечно и называется глубоким и прочным, вечно существующим *дао*.

§ 60

Управление большим царством напоминает приготовление блюда из мелких рыб¹⁰. Если Поднебесной управлять, следуя *дао*, то злые духи [умерших] не будут действовать. Но злые духи не только не будут действовать, они также не смогут вредить людям. Не только они не смогут вредить людям, но и совершенномудрые не смогут вредить людям. Поскольку и те и другие не смогут вредить людям, их *дэ* соединятся друг с другом.

Великое царство — это низовье реки, узел Поднебесной, самка Поднебесной. Самка всегда невозмутимостью одолевает самца, а по своей невозмутимости [она] стоит ниже [самца]. Поэтому великое царство располагает к себе маленькое тем, что ставит себя ниже последнего, а маленькое царство завоевывает симпатию великого царства тем, что стоит ниже последнего. Поэтому располагают к себе либо тем, что ставят себя ниже, либо тем, что сами по себе ниже. Пусть великое царство будет желать не больше того, чтобы все одинаково были накормлены, а малое царство пусть будет желать не больше того, чтобы служить людям. Тогда оба получают то, чего они желают. Великому полагается быть внизу.

Дао — глубокая [основа] всех вещей. Оно сокровище добрых и защита недобрых людей. Красивые слова можно произносить публично, доброе поведение можно распространять на людей. Но зачем же покидать недобрых людей? В таком случае для чего же выдвигают государя и назначают ему трех советников?

Государь и советники хотя и имеют драгоценные камни и могут ездить на колесницах, по лучше будет им спокойно следовать *дао*.

Почему в древности ценили *дао*? В то время люди не стремились к приобретению богатств и преступления прощались. Поэтому [*дао*] в Поднебесной ценилось дорого.

Нужно осуществлять недеяние, соблюдать спокойствие и вкушать безвкусное. Великое состоит из малого, а многое — из немногого. На ненависть нужно отвечать добром.

Преодоление трудного начинается с легкого, осуществление великого начинается с малого, ибо в мире трудное образуется из легкого, а великое — из малого. Поэтому совершенномудрый начинает не с великого, тем самым он совершает великое. Кто много обещает, тот не заслуживает доверия. Где много легких дел, там много и трудных. Поэтому совершенномудрый относится к делу, как к трудному, поэтому он не испытывает трудности.

То, что спокойно, легко сохранить. То, что еще не показало признаков, легко направить. То, что слабо, легко разделить. То, что мелко, легко рассеять. Действие надо начать с того, чего еще нет. Наведение порядка надо начать тогда, когда еще нет смуты. Ибо большое дерево вырастает из маленького, девятиэтажная башня начинает строиться из горстки земли, путешествие в тысячу ли начинается с одного шага.

Кто действует — потерпит неудачу. Кто чем-либо владеет — потеряет. Вот почему совершенномудрый бездействен, и он не терпит неудачи. Он ничего не имеет и поэтому ничего не теряет. Те, кто, совершая дела, спешат достигнуть успеха, потерпят неудачу. Кто осторожно заканчивает свое дело, подобно тому как он его начал, у того всегда будет благополучие. Поэтому совершенномудрый не имеет страсти, не ценит труднодобываемые предметы, учится у тех, кто не имеет знаний, и идет по тому пути, по которому прошли другие. Он следует естественности вещей и не осмеливается [самовольно] действовать.

§ 65

В древности те, кто следовал *дао*, не просвещали народ, а делали его невежественным. Трудно управлять народом, когда у него много знаний. Поэтому управление страной при помощи знаний приносит стране несчастье, а без их помощи приводит страну к счастью. Кто знает эти две вещи, тот становится примером для других. Знание этого примера есть знание глубочайшего *дэ*. Глубочайшее *дэ*, оно и глубоко и далеко. Оно противоположно всем существам, но приводит их к полному соответствию [с ним].

§ 66

Реки и моря потому могут властвовать над равнинами, что они способны стекать вниз. Поэтому они властвуют над равнинами.

Когда [совершенномудрый] желает возвыситься над народом, он должен ставить себя ниже других. Когда он желает быть впереди людей, он должен ставить себя позади других. Поэтому хотя он и стоит над народом, но народу он не в тягость; хотя он находится впереди, народ

ему не вредит. Поэтому люди с радостью его выдвигают и от него не отворачиваются. Он не борется, благодаря чему он в мире непобедим.

§ 67

Все говорят о том, что мое *дао* велико и не уменьшается. Если бы оно уменьшилось, то после долгого времени оно стало бы маленьким. Не уменьшается потому, что оно является великим.

Я имею три сокровища, которыми дорожу: первое — это человеколюбие, второе — бережливость, а третье состоит в том, что я не смею быть впереди других. Я человеколюбив, поэтому могу стать храбрым. Я бережлив, поэтому могу быть щедрым. Я не смею быть впереди других, поэтому могу стать умным вождем.

Кто храбр без человеколюбия, щедр без бережливости, находясь впереди, отталкивает тех, кто находится позади, — тот погибает. Кто ведет войну человеколюбиво, побеждает, и возведенная им оборона неприступна. Небо его спасает, человеколюбие его охраняет.

§ 68

Умный полководец не бывает воинствен. Умелый воин не бывает гневен. Умеющий побеждать врага не нападает. Умеющий управлять людьми, не ставит себя в низкое положение. Это я называю *дэ*, избегающее борьбы. Это сила в управлении людьми. Это значит следовать природе и древнему началу [*дао*].

§ 69

Военное искусство гласит: я не смею первым начинать, я должен ожидать. Я не смею наступать хотя бы на вершок вперед, а отступаю на аршин назад. Это называется действием посредством недеяния, ударом без усилия. В этом случае не будет врага и я могу обходиться без солдат. Нет беды тяжелее, чем недооценивать противника. Недооценка противника повредит моему сокровенному средству [*дао*]. В результате сражений те, кто скорбит, одерживают победу.

§ 70

Мои слова легко понять и легко осуществить. Но люди не могут понять и не могут осуществлять. В словах имеется начало, в делах имеется главное. Поскольку люди их

не знают, то они не знают и меня. Когда меня мало знают, тогда я дорог. Поэтому совершенномудрый подобен тому, кто одевается в грубые ткани, а при себе держит яшму.

§ 71

Кто, имея знания, делает вид, что не знает, тот выше всех. Кто, не имея знаний, делает вид, что знает, тот болен. Кто, будучи больным, считает себя больным, тот не является больным. Совершенномудрый не болен. Будучи больным, он считает себя больным, поэтому он не болен.

§ 72

Когда народ не боится могущественных, тогда приходит могущество. Не тесните его жилища, не презирайте его жизни. Кто не презирает [народа], тот не будет презрен [народом]. Поэтому совершенномудрый, зная себя, себя не выставляет. Он любит себя и себя не возвышает. Он отказывается от самолюбия и предпочитает невозвышение.

§ 73

Кто храбр и воинствен — погибает, кто храбр и не воинствен — будет жить. Эти две вещи означают: одна — пользу, а другая — вред. Кто знает причины того, что небо ненавидит [воинственных]? Объяснить это трудно и совершенномудрому.

Небесное *дао* не борется, но умеет побеждать. Оно не говорит, но умеет отвечать. Оно само приходит. Оно спокойно и умеет управлять [вещами]. Сеть природы редка, но ничего не пропускает.

§ 74

Если народ не боится смерти, то зачем же угрожать ему смертью? Кто заставляет людей бояться смерти и считает это занятие увлекательным, того я захвачу и уничтожу. Кто осмеливается так действовать?

Всегда существует носитель смерти, который убивает. А если кто его заменит — это значит заменит великого мастера. Кто, заменяя великого мастера, рубит [топором], повредит свою руку.

§ 75

Народ голодает оттого, что власти берут слишком много налогов. Вот почему [народ] голодает. Трудно управлять

народом оттого, что власти слишком деятельны. Вот почему трудно управлять. Народ презирает смерть оттого, что у него слишком сильно стремление к жизни. Вот почему презирают смерть. Тот, кто пренебрегает своей жизнью, тем самым ценит свою жизнь.

§ 76

Человек при своем рождении нежен и слаб, а при наступлении смерти тверд и крепок. Все существа и растения при своем рождении нежные и слабые, а при гибели сухие и гнилые. Твердое и крепкое — это то, что погибает, а нежное и слабое — это то, что начинает жить. Поэтому могущественное войско не побеждает и крепкое дерево гибнет. Сильное и могущественное не имеют того преимущества, какое имеют нежное и слабое.

§ 77

Небесное *дао* напоминает натягивание лука. Когда понижается его верхняя часть, поднимается нижняя. Оно отнимает лишнее и отдает отнятое тому, кто в нем нуждается. Небесное *дао* отнимает у богатых и отдает бедным то, что у них отнято. Человеческое же *дао* — наоборот. Оно отнимает у бедных и отдает богатым то, что отнято. Кто может отдать другим все лишнее? Это могут сделать только те, которые следуют *дао*. Поэтому совершенномуудрый делает и не пользуется тем, что сделано, совершает подвиги и себя не прославляет. Он благороден потому, что у него нет страстей.

§ 78

Вода — это самое мягкое и самое слабое существо в мире, но в преодолении твердого и крепкого она непобедима, и на свете нет ей равного.

Слабые побеждают сильных, мягкое преодолевает твердое. Это знают все, но люди не могут это осуществлять. Поэтому совершенномуудрый говорит: «Кто принял на себя унижение страны — становится государем, и, кто принял на себя несчастье страны — становится властителем».

Правдивые слова похожи на свою противоположность.

§ 79

После успокоения большого возмущения непременно останутся его последствия. Как можно назвать это

добром? Поэтому совершенномудрый дает клятву, что он не будет никого порицать. Добрые стремятся к соглашению, а недобрые — к вымогательству. Небесное *дао* относится ко всем одинаково, оно всегда на стороне добрых.

§ 80

Пусть государство будет маленьким, а население — редким. Если [в государстве] имеются различные орудия, не надо их использовать. Пусть люди до конца своей жизни не уходят далеко [от своих мест]. Если [в государстве] имеются лодки и колесницы, не надо их употреблять. Даже если имеются воины, не надо их выставлять. Пусть народ снова начинает плести узелки и употреблять их вместо письма. Пусть его пища будет вкусной, одеяние красивым, жилище удобным, а жизнь радостной. Пусть соседние государства смотрят друг на друга, слушают друг у друга пение петухов и лай собак, а люди до самой старости и смерти не посещают друг друга.

§ 81

Верные слова не изящны. Красивые слова не заслуживают доверия. Добрый не красноречив. Красноречивый не может быть добрым. Знающий не доказывает, доказывающий не знает.

Совершенномудрый ничего не накапливает. Он все делает для людей и все отдает другим. Небесное *дао* приносит всем существам пользу и им не вредит. *Дао* совершенномудрого — это деяние без борьбы.

«ЛУНЬ ЮЙ»

«Лунь юй» («Беседы и высказывания») — является единственным произведением китайской классической литературы, которое более или менее непосредственно передает взгляды Кун-цзы — так в Китае называют Конфуция. (Русское Конфуций происходит от латинского Конфуциус, которое в свою очередь представляет собой искаженную запись китайского Кун Фу-цзы, т. е. учитель Кун.)

Поскольку беседы и высказывания Конфуция были записаны его учениками и собраны в отдельное произведение после смерти учителя, в «Лунь юй» мысли Конфуция даны бессистемно, в тексте есть интерполяции, повторы и т. п.

Конфуций (VI—V вв. до н. э.) жил в период напряженной политической борьбы между китайскими царствами и беспорядков внутри самих этих царств. Поэтому вопросы о политической стабильности, методах управления государством и достижения последним богатства и могущества были одними из самых острых вопросов того времени. На эти вопросы так или иначе пыталось ответить большинство древних мыслителей Китая. Одним из первых свой ответ на них дал Конфуций. Рассматривая государство как большую семью, политическую власть государя как аналог власти отца, Конфуций создал свою этико-политическую систему взглядов и по существу заложил основы патриархальной теории государства в Китае.

Согласно Конфуцию, все отношения в обществе должны строго регулироваться определенными нормами, призванными обеспечить неукоснительное подчинение младших старшим и подданных государю. В связи с этим человек в своем поведении должен всегда руководствоваться сложным комплексом различных этических принципов.

Этико-политическое учение Конфуция получило свое отражение в «Лунь юй», который, таким образом, является важнейшим источником наших знаний о древнем конфуцианстве. «Лунь юй» сыграл огромную роль в жизни Китая, это была одна из первых книг, которую наизусть выучивал в школе китаец и которой он затем руководствовался в течение всей своей жизни. В связи

с этим воздействие этой книги на Китай было огромным. В течение почти двух тысяч лет она наряду с другими классическими книгами конфуцианства формировала общественное сознание китайского народа. Поэтому можно без преувеличения сказать, что без «Лунь юй» невозможно по-настоящему понять традиционную систему взглядов и социальную психологию китайцев.

Текст «Лунь юй» имеет долгую историю. Записанный в V в. до н. э. и прошедший через множество рук, он с древности существовал во многих редакциях. В III в. до н. э. при императоре Цинь Ши-хуанди «Лунь юй» был запрещен и подвергнут сожжению. В начале династии Хань (II в. до н. э.) были известны три различные редакции текста «Лунь юй». Текст из царства Лу состоял из 20 глав, текст из царства Ци — из 22 глав, и так называемый древний текст из царства Лу, написанный старыми знаками и якобы бы найденный Кун Ан-го в доме Конфуция, содержал 21 главу. Число иероглифов в каждом варианте текста было различно, а сам текст не был стилистически единым. Во время династии Хань началась комментаторская работа с текстом. Комментаторы пытались придать тексту стилистическое единообразие, однако это им не удалось. При династии Тан текст «Лунь юй» вместе с другими конфуцианскими текстами был выбит на каменных стелах.

Особое внимание на значение «Лунь юй» как конфуцианского текста было обращено при династии Сун (X—XIII вв. н. э.), когда «Лунь юй» вместе с «Мэн-цзы», «Да-сюэ» и «Чжун-юн» составил особое «Четырехкнижие» («Сышу»). Во время этой династии неоконфуцианцами был составлен образцовый вариант текста, однако наряду с ним существовали и другие его варианты. Какой из трех древних вариантов текста дошел до наших дней, неизвестно.

Китайские филологи проделали огромную работу по изучению текста «Лунь юй», однако привести к единству существующие разночтения текста и сам текст не смогли.

В основу настоящего перевода положен текст «Лунь юй» из «Чжунцзы цзичэн» («Собрание классических текстов»), т. I. Шанхай, 1935.

Перевод для настоящего издания выполнен В. А. Кривцовым.

В. А. Кривцов

ГЛАВА ПЕРВАЯ. «СЮЭ ЭР»¹

1. Учитель сказал²: «Учиться и время от времени повторять изученное, разве это не приятно? Встретить друга, прибывшего издалека, разве это не радостно? Человек остается в неизвестности и не испытывает обиды, разве это не благородный муж?»³.

2. Ю-цзы⁴ сказал: «Мало людей, которые, будучи почтительными к родителям и уважительными к старшим братьям, любят выступать против вышестоящих. Совсем нет людей, которые не любят выступать против вышестоящих, но любят сеять смуту. Благородный муж стремится

к основе. Когда он достигает основы, перед ним открывается правильный путь. Почтительность к родителям и уважительность к старшим братьям — это основа человеколюбия»⁵.

3. Учитель сказал: «У людей с красивыми словами и притворными манерами мало человеколюбия».

4. Цзэн-цзы⁶ сказал: «Я ежедневно проверяю себя в трех отношениях: преданно ли служу людям, искренен ли в отношениях с друзьями, повторяю ли заповеди учителя?»

5. Учитель сказал: «Управляя царством, имеющим тысячу боевых колесниц, следует серьезно относиться к делу и опираться на доверие, соблюдать экономию в расходах и заботиться о людях; использовать народ в соответствующее время»⁷.

6. Учитель сказал: «Молодые люди должны дома проявлять почтительность к родителям, а вне его — уважительность к старшим, серьезно и честно относиться к делу, безгранично любить народ и сближаться с человеколюбивыми людьми. Если после осуществления всего этого у них останутся силы, их можно тратить на чтение книг»⁸.

7. Цзы-ся⁹ сказал: «Если кто-либо вместо любви к прекрасному избирает уважение к мудрости, отдает все свои силы служению родителям, не щадит своей жизни, служа государю, правдив в отношениях с друзьями, то, хотя о нем и говорят, что он не обладает ученостью, я обязательно назову его ученым человеком»¹⁰.

8. Учитель сказал: «Если благородный муж не ведет себя с достоинством, он не имеет авторитета, и, хотя он и учится, его знания не прочны. Стремись к преданности и искренности; не имей друзей, которые бы уступали тебе [в моральном отношении]; совершив ошибку, не бойся ее исправить»¹¹.

9. Цзэн-цзы сказал: «Если должным образом относиться к похоронам родителей и чтить память предков, то мораль в народе будет все более укрепляться»¹².

10. Цзы-цзинь¹³ спросил Цзы-гуна¹⁴: «Когда учитель прибывал в какое-нибудь царство, он обязательно хотел услышать, как оно управляется. Он сам спрашивал об этом или же ему рассказывали?» Цзы-гун ответил: «Учитель был мягок, доброжелателен, учтив, бережлив, уступчив и благодаря этому узнавал [об управлении]. Он добивался этого не так, как другие».

11. Учитель сказал: «Если при жизни отца следовать его воле, а после его смерти следовать его поступкам и в течение трех лет не изменять порядков, заведенных отцом, то это можно назвать сыновней почтительностью».

12. Ю-цзы сказал: «Использование ритуала ценно потому, что оно приводит людей к согласию. Путь древних правителей был прекрасен. Свои большие и малые дела они совершали в соответствии с ритуалом. Совершать то, что нельзя делать, и при этом в интересах согласия стремиться к нему, не прибегая к ритуалу для ограничения этого поступка, — так поступать нельзя».

13. Ю-цзы сказал: «Если в искренности [человек] близок к долгу, словам его можно верить. Если в почтении [человек] близок к ритуалу, его не следует позорить. Если он не утратил родственных чувств, на него можно положиться».

14. Учитель сказал: «Когда благородный муж умерен в еде, не стремится к удобству в жилье, расторопен в делах, сдержан в речах и, чтобы усовершенствовать себя, сближается с людьми, обладающими правильными принципами, о нем можно сказать, что он любит учиться».

15. Цзы-гун спросил: «Хорошо ли, если бедняк не заискивает, а богач не зазнается?» Учитель ответил: «Хорошо, но не так, как если бы бедняк испытывал радость и богач любил ритуал». Цзы-гун спросил: «Не об этом ли говорится в «Ши цзин»: [слоновую кость] вначале режут, а затем отделывают, [яшму] вначале вырезают, а затем отшлифовывают»¹⁵. Учитель ответил: «Сы! С вами можно начать разговор о «Ши цзин». Когда я говорю вам о чем-нибудь, что совершилось в прошлом, вы [уже] знаете, что последует в будущем».

16. Учитель сказал: «Не беспокойся о том, что люди тебя не знают, а беспокойся о том, что ты не знаешь людей».

ГЛАВА ВТОРАЯ. «ВЭЙ ЧЖЭП»

1. Учитель сказал: «Правящий с помощью добродетели подобен полярной звезде, которая занимает свое место в окружении созвездий»¹⁶.

2. Учитель сказал: «Если выразить одной фразой смысл трехсот¹⁷ стихов «Ши цзин», то можно сказать, что в них нет порочных мыслей».

3. Учитель сказал: «Если руководить народом посредством законов и поддерживать порядок при помощи наказаний, народ будет стремиться уклоняться [от наказаний] и не будет испытывать стыда. Если же руководить народом посредством добродетели и поддерживать порядок при помощи ритуала, народ будет знать стыд и он исправится»¹⁸.

4. Учитель сказал: «В пятнадцать лет я обратил свои помыслы к учебе. В тридцать лет я обрел самостоятельность. В сорок лет я освободился от сомнений. В пятьдесят лет я познал волю неба. В шестьдесят лет научился отличать правду от неправды. В семьдесят лет я стал следовать желаниям моего сердца и не нарушал ритуала».

5. Мэн И-цзы¹⁹ спросил о почтительности к родителям. Учитель ответил: «Не нарушай [принципов]». Когда Фань Чи²⁰ вез [учителя] на колеснице, тот сказал ему: «Мэн-сунь спросил меня о почтительности к родителям, я ему ответил: «Не нарушай [принципов]». Фань Чи спросил: «Что это значит?» Учитель ответил: «При жизни родителей служить им, следуя ритуалу. Когда они умрут, похоронить их в соответствии с ритуалом и приносить им жертвы, руководствуясь ритуалом».

6. Мэн У-бо²¹ спросил о почтительности к родителям. Учитель ответил: «Родители всегда печалятся, когда их дети болеют»²².

7. Цзы-ю²³ спросил о почтительности к родителям. Учитель ответил: «Сегодня почтительностью к родителям называют их содержание. Но люди содержат также собак и лошадей. Если родителей не почитать, то чем будет отличаться отношение к ним от отношения к собакам и лошадям?»

8. Цзы-ся спросил о почтительности к родителям. Учитель ответил: «Трудно постоянно выражать радость. Разве можно считать почтительностью к родителям только то, когда дети работают за них и предлагают им первым отведавать вино и пищу?»

9. Учитель сказал: «Я беседовал с Хуэем²⁴ целый день, и он, как глупец, ни в чем мне не прекословил. Когда он ушел, подумал о нем и смог понять, что Хуэй далеко не глупец».

10. Учитель сказал: «Посмотрев на поступки человека, взгляни на их причины, установи, вызывают ли они у него беспокойство. И тогда сможет ли человек скрыть,

[что он собой представляет]? Сможет ли человек скрыть, [что он собой представляет]?»

11. Учитель сказал: «Тот, кто, повторяя старое, узнает новое, может быть наставником [людей]».

12. Учитель сказал: «Благородный муж не подобен вещи»²⁵.

13. Цзы-гун спросил о благородном муже. Учитель ответил: «Он прежде осуществляет задуманное, а потом уже говорит об этом».

14. Учитель сказал: «Благородный муж ко всем относится одинаково, он не проявляет пристрастия; низкий человек проявляет пристрастие и не относится ко всем одинаково».

15. Учитель сказал: «Учиться и не размышлять — напрасно терять время, размышлять и не учиться — губительно».

16. Учитель сказал: «Изучение неправильных взглядов вредно».

17. Учитель сказал: «Ю²⁶, я научу тебя [правильному отношению] к знанию. Зная что-либо, считай, что знаешь; не зная, считай, что не знаешь, — это и есть [правильное отношение] к знанию».

18. Цзы-чжан²⁷ учился, чтобы стать чиновником. Учитель сказал: «[Для этого надо] больше слушать, не придавая значения тому, что вызывает сомнения, об остальном говорить осторожно, и тогда порицаний будет мало. [Для этого надо] больше видеть, не делать того, в чем не уверен, а остальное делать осторожно, и тогда будет мало раскаяний. Когда слова вызывают мало порицаний, а поступки мало раскаяний, тогда можно стать чиновником».

19. Ай-гун²⁸ спросил: «Какие нужно принять меры для того, чтобы народ подчинялся?» Кун-цзы ответил: «Если выдвигать справедливых людей и устранять несправедливых, народ будет подчиняться. Если же выдвигать несправедливых и устранять справедливых, народ не будет подчиняться».

20. Цзи Кан-цзы²⁹ спросил: «Как сделать народ почтительным, преданным и старательным?» Учитель ответил: «Если вы будете в общении с народом строги, то народ будет почтителен. Если вы проявите сыновнюю почтительность к своим родителям и будете милостивы [к народу], то народ будет предан. Если вы будете выдвигать добродетельных людей и наставлять тех, кто не мо-

жет быть добродетельным, то народ будет старательным».

21. Кто-то сказал Кун-цзы: «Почему вы не занимаетесь управлением [государством]?» Учитель ответил: «В «Шу цзин» говорится: «Когда надо проявить сыновнюю почтительность, прояви сыновнюю почтительность; будь дружен со своими братьями, осуществление этого и есть управление». Если это и есть управление, то к чему заниматься управлением [государством]?»

22. Учитель сказал: «Не знаю, как можно, чтобы у человека не было правдивости. Это подобно тому, что у большой повозки нет скрепы, а у малой — нет поперечины. Как можно ехать [на этих повозках]?»

23. Цзы-чжан спросил: «Можно ли знать, что будет десять поколений спустя?» Учитель ответил: «[Династия] Инь унаследовала ритуал [династии] Ся; то, что она отбросила, и то, что она добавила, — известно. [Династия] Чжоу унаследовала ритуал [династии] Инь; то, что она отбросила, и то, что она добавила, — известно. Поэтому можно знать, что будет при преемниках династии Чжоу, хотя и сменят друг друга сто поколений».

24. Учитель сказал: «Приносить жертвы духам не своих предков — проявление лести. Видеть то, осуществление чего требует долг, и не сделать есть отсутствие мужества».

ГЛАВА ТРЕТЬЯ. «БА И»

3. Учитель сказал: «Если человек не обладает человеколюбием, то как он может соблюдать ритуал? Если человек не обладает человеколюбием, то о какой музыке может идти речь?»³⁰

4. Линь Фан³¹ спросил о сущности церемоний. Учитель ответил: «Это важный вопрос! Обычную церемонию лучше сделать умеренной, а похоронную церемонию лучше сделать печальной».

7. Учитель сказал: «Благородный муж не соперничает ни с кем, кроме тех случаев, когда он участвует в стрельбе из лука. После взаимных приветствий он поднимается [в зал для стрельбы], а по выходе [ведет себя соответствующим образом] при питье вина. Подобное соперничество пристойно благородному мужу».

8. Цзы-ся спросил: «Что значат слова: «Чарующая улыбка придает красоту, блеск глаз создает привлека-

тельность, простой фон с помощью раскрашивания обретает разноцветные узоры?» Учитель ответил: «Рисунок появляется на простом фоне». Цзы-ся сказал: «[Это значит, что] ритуалом пренебрегли?» Учитель сказал: «Шан, вы уловили мою мысль. С вами можно беседовать о «Ши цзин»»³².

9. Учитель сказал: «Что касается ритуала династии Ся, я могу рассказать о нем. Но [не могу рассказать о ритуале] государства Ци, так как недостаточно свидетельств. Что касается ритуала династии Инь, я могу рассказать о нем, но [не могу рассказать о ритуале] государства Сун, так как недостаточно свидетельств. Причина всего этого в том, что недостаточно [исторических] документов. Если бы их было достаточно, я бы мог опереться [на них]»³³.

10. Учитель сказал: «Я не хочу смотреть большую церемонию, после того как земля полита вином»³⁴.

11. Кто-то спросил [Кун-цзы] о большой церемонии. Учитель ответил: «Не знаю». И, указывая на свою ладонь, сказал: «Тому, кто знает ее сущность, легко управлять Поднебесной»³⁵.

12. [Кун-цзы] приносил жертвы предкам так, словно они были живые; приносил жертвы духам так, словно они были перед ним. Учитель сказал: «Если я не участвую в жертвоприношении, то я словно не приношу жертв».

13. Ван Сунь-цзя спросил: «Что означают слова: «Лучше выразить почтение духу очага, чем духу внутренних покоев?» Учитель ответил: «Не так! Тот, кто панес обиду небу, не может обращаться к нему с просьбами»³⁶.

14. Учитель сказал: «[Установления династии] Чжоу основываются [на установлениях] двух династий. О, как они богаты и совершенны! Я следую им»³⁷.

15. Учитель, войдя в великий храм, спрашивал обо всем, [что видел]. Кто-то сказал: «Разве сын человека из Цзоу знает ритуал? Войдя в храм, он спрашивает обо всем, [что видит]». Услышав это, учитель сказал: «Это и есть ритуал»³⁸.

16. Учитель сказал: «Стрела не обязательно пронзает мишень, ибо силы людей не одинаковы»³⁹. Это древнее правило».

17. Цзы-гун хотел положить конец обычаю принесения в жертву барана в первый день месяца. Учитель сказал: «Сы! Ты заботишься о баране, а я забочусь о ритуале»⁴⁰.

18. Учитель сказал: «Когда, служа государю, соблюдаешь ритуал, люди считают это угодничеством».

19. Дин-гун⁴¹ спросил: «Каким образом государь использует чиновников, а чиновники служат государю?» Учитель ответил: «Государь использует чиновников, следуя ритуалу, а чиновники служат государю, основываясь на преданности».

20. Учитель сказал: «[Песнь] «Встреча невесты», будучи радостной, не непристойна, будучи печальной, не ранима»⁴².

21. Ай-гун спросил Цзай Во [о деревьях, которые сажают у] алтаря⁴³. Цзай Во ответил: «[При династии] Ся сажали сосны, [при династии] Инь — кипарисы, [при династии] Чжоу — каштаны, и [все для того], чтобы заставить народ бояться». Учитель, услышав это, сказал: «Не следует говорить о том, что уже совершено. Не следует противиться тому, что уже делается. Не следует порицать за то, что уже упущено»⁴⁴.

22. Учитель сказал: «Гуань Чжун⁴⁵ не обладал большими способностями». Кто-то спросил: «Гуань Чжун был бережлив?» Учитель сказал: «У Гуань Чжуна было три жены. Слуг у него было много. Из чего же можно заключить, что он был бережлив?» Тот снова спросил: «В таком случае, знал ли Гуань Чжун ритуал?» Учитель ответил: «Ставить [в воротах] деревянную ширму мог только государь, но Гуань Чжун также поставил [у себя в воротах] деревянную ширму⁴⁶. Только государи во время встречи ставят чаши для вина на земляную горку, но Гуань Чжун у себя также завел такую горку. Если Гуань Чжун знал ритуал, то кто его не знал?»

26. Учитель сказал: «Как я должен относиться к людям, которые, находясь наверху, не проявляют великодушия [по отношению к низам], совершают церемонии без почтения, на похоронах не скорбят?»

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ. «ЛИ ЖЭНЬ»

1. Учитель сказал: «Там, где царит человеколюбие, прекрасно. Поэтому когда [кто-либо] поселяется там, где нет человеколюбия, разве он мудр?»

2. Учитель сказал: «Человек, не обладающий человеколюбием, не может долго жить в условиях бедности, но он не может долго жить и в условиях радости. Человеко-

любивому человеку человеколюбие приносит успокоение. Мудрому человеку человеколюбие приносит пользу».

3. Учитель сказал: «Только обладающий человеколюбием может любить людей и ненавидеть людей».

4. Учитель сказал: «Тот, кто искренне стремится к человеколюбию, не совершит зла».

5. Учитель сказал: «Люди желают богатства и знатности. Если не руководствоваться правильными принципами, их не получишь. Людям ненавистны бедность и знатность. Если не руководствоваться правильными принципами, от них не избавишься. Если благородный муж утратит человеколюбие, то можно ли считать его благородным мужем? Благородный муж обладает человеколюбием даже во время еды. Он должен следовать человеколюбию, будучи крайне занятым. Он должен следовать человеколюбию, даже терпя неудачи».

6. Учитель сказал: «Я не видел тех, кто любит человеколюбие, и тех, кто ненавидит то, что является нечеловеколюбием. Те, кто любит человеколюбие, [считают], что нет ничего выше его. Те, кто ненавидит то, что является нечеловеколюбием, сами обязательно следуют человеколюбию; они поступают так, чтобы то, что является нечеловеколюбием, их не касалось. Могут ли люди целый день отдавать свои силы следованию человеколюбию? Я не видел людей, у которых на это не хватило бы сил. Такие люди есть. Только я их не видел».

7. Учитель сказал: «[Характер] ошибок зависит от того, кем они сделаны. Только посмотрев на ошибки, можно узнать, обладает ли человек человеколюбием».

8. Учитель сказал: «Если утром познаешь правильный путь⁴⁷, вечером можно умереть».

9. Учитель сказал: «Тот, кто стремится познать правильный путь, но стыдится плохой одежды и пищи, не достоин того, чтобы с ним вести беседу».

10. Учитель сказал: «Благородный муж не выделяет в Поднебесной одни дела и не пренебрегает другими, он поступает так, как велит долг».

11. Учитель сказал: «Благородный муж думает о морали; низкий человек думает о том, как бы лучше устроиться. Благородный муж думает о том, как бы не нарушить законы; низкий человек думает о том, как бы извлечь выгоду».

12. Учитель сказал: «Тот, кто действует, стремясь к выгоде для себя, вызывает большую неприязнь».

13. Учитель сказал: «Можно ли управлять [государством] с помощью уступчивости? ⁴⁸ Какая в том трудность? Если с помощью уступчивости нельзя управлять государством, то что это за ритуал?»

14. Учитель сказал: «Человек не должен печалиться, если он не имеет [высокого] поста, он должен лишь печалиться о том, что он не укрепился [в морали]. Человек не должен печалиться, что он неизвестен людям. Как только он начнет стремиться к укреплению в морали, люди узнают о нем».

15. Учитель сказал: «Шэнь ⁴⁹! Мое учение пронизано одной идеей». Цзэн-цзы сказал: «Истинно так!» Когда учитель ушел, ученики спросили: «Что это значит?» Цзэн-цзы ответил: «Основные принципы учителя — преданность [государю] и забота [о людях], больше ничего» ⁵⁰.

16. Учитель сказал: «Благородный муж знает только долг, низкий человек знает только выгоду».

17. Учитель сказал: «Когда видишь мудрого человека, подумай о том, чтобы уподобиться ему. Когда видишь человека, который не обладает мудростью, взвесь свои собственные поступки».

18. Учитель сказал: «Служи своим родителям, мягко увещай их. Если видишь, что они проявляют несогласие, снова прояви почтительность и не иди против их воли. Устав, не обижайся на них».

19. Учитель сказал: «Пока родители живы, не уезжай далеко, а если уехал, обязательно живи в определенном месте».

20. Учитель сказал: «Если в течение трех лет [после смерти отца] сын не изменяет порядков, заведенных им, это называется сыновней почтительностью».

21. Учитель сказал: «Нельзя не знать возраст родителей, чтобы, с одной стороны, радоваться, а с другой — проявлять беспокойство».

22. Учитель сказал: «Древние говорили с осторожностью, так как опасались, что не смогут выполнить сказанное».

23. Учитель сказал: «Осторожный человек редко ошибается».

24. Учитель сказал: «Благородный муж стремится быть медленным в словах и быстрым в делах».

25. Учитель сказал: «Добродетельный человек не остается одиноким, у него обязательно появятся близкие [ему по духу]».

26. Цзы-ю сказал: «Надоедливость в служении государю приводит к позору. Надоедливость в отношениях с друзьями приводит к тому, что они будут тебя избегать».

ГЛАВА ПЯТАЯ. «ГУНЬЕ ЧАН»

8. Учитель спросил Цзы-гуна: «Кто более способен, ты или Хуэй?» Цзы-гун ответил: «Как я осмелюсь сравнивать себя с Хуэем? Хуэй услышит об одном деле и догадается о десяти делах. Я же, услышав об одном деле, догадаюсь лишь о другом». Учитель сказал: «Действительно, ты ему не ровня. Я согласен с тобой, что ты ему не ровня».

9. Когда Цзай Во спал днем, учитель сказал: «На гнилом дереве не сделаешь резьбы, грязную стену не сделаешь белой. К чему ругать Во?»

Учитель сказал: «Раньше я слушал слова людей и верил в их дела. Теперь же я слушаю слова людей и смотрю на их дела. Я изменил [свой подход] из-за Цзай Во».

10. Учитель сказал: «Я не встречал твердого человека». Кто-то спросил: «А Шэнь Чэн? ⁵¹» Учитель сказал: «Шэнь Чэн поддается своим страстям. Разве может он быть твердым?»

11. Цзы-гун сказал: «То, чего я не хочу, чтобы делали мне, я не хочу делать другим». Учитель сказал: «Сы! Этого добиться невозможно!»

12. Цзы-гун сказал: «Сочинения учителя можно услышать, но его высказывания о природе человека и о пути неба услышать невозможно».

13. Цзы-лу, не сумев осуществить услышанное, опасаясь, что услышит что-то еще.

14. Цзы-гун спросил: «Почему Кун Вэнь-цзы ⁵² дали посмертное имя Вэнь?» Учитель ответил: «Ему дали посмертное имя Вэнь потому, что он был мудр, любил учиться и не стыдился обращаться за советами к нижестоящим».

15. Учитель сказал о Цзы-чане ⁵³: «Он обладает четырьмя качествами благородного мужа: ведет себя с достоинством, служа старшим, проявляет почтение, заботится о народе, не использует народ на общественных работах должным образом».

19. Цзи Вэнь-цзы⁵⁴ обдумывал каждое дело три раза, а потом уже действовал. Учитель, узнав об этом, сказал: «Достаточно обдумывать два раза».

20. Учитель сказал: «Когда в государстве дела шли хорошо, Нин У-цзы⁵⁵ проявлял мудрость; когда же дела шли плохо, проявлял глупость. С его мудростью могла сравниться мудрость других, но с его глупостью ничья глупость не могла сравниться».

25. Янь Юань и Цзы-лу стояли около учителя. Учитель сказал: «Почему бы каждому из вас не рассказать о своих желаниях?» Цзы-лу сказал: «Я хотел бы, чтобы мои друзья пользовались вместе со мной колесницей, лошадьми, халатами на меху. Если они их испортят, я не рассержусь». Янь Юань сказал: «Я не хотел бы перевозить своих достоинств и показывать свои заслуги». Цзы-лу сказал: «А теперь хотелось бы услышать о желании учителя». Учитель сказал: «Старые должны жить в покое, друзья должны быть правдивыми, младшие должны проявлять заботу [о старших]».

26. Учитель сказал: «Ничего не поделаешь! Я не видел, чтобы человек мог, заметив свои ошибки, осудить себя в душе».

27. Учитель сказал: «Даже в селении с десятью домами есть люди, подобные мне по преданности [государю] и искренности, но они не могут сравниться со мной в любви к учению».

ГЛАВА ШЕСТАЯ. «ЮН Е»

2. Ай-гун спросил [учителя]: «Кто из ваших учеников самый прилежный в учении?» Кун-цзы ответил: «Самым прилежным в учении был Янь Хуэй. Он не срывал свой гнев на других, не повторял ошибок. К несчастью, жизнь его была короткой, он умер. Теперь нет такого человека, я не знаю, кто бы был так прилежен».

6. Цзи Кан-цзы спросил: «Может ли Чжун Ю заниматься делами управления [государством]?» Учитель ответил: «Ю способен решать вопросы. Почему же он не может заниматься делами управления?» [Цзи Кан-цзы] спросил: «А может ли заниматься делами управления Сы?» [Учитель] ответил: «Сы очень мудр. Почему же он не может заниматься делами управления?» [Цзи Кан-цзы] спросил: «А может ли заниматься делами управления Цю?»

Учитель ответил: «Цю очень способный. Почему же он не может заниматься делами управления?»

9. Учитель сказал: «О как мудр Хуэй! Немного пищи и воды, скромное жилище⁵⁶; то, что других повергает в печаль, ему не портит настроения. О как мудр Хуэй!»

11. Учитель сказал Цзы-ся: «Вам следует быть ученым, подобным благородному мужу и не подобным низкому человеку».

16. Учитель сказал: «Если в человеке естественность превосходит воспитанность, он подобен деревенщине. Если же воспитанность превосходит естественность, он подобен ученому-книжнику⁵⁷. После того как воспитанность и естественность в человеке уравниваются друг друга, он становится благородным мужем».

17. Учитель сказал: «Человек от рождения прямодушен. Но если он утрачивает прямодушие, лишь счастливая случайность сохраняет ему жизнь».

18. Учитель сказал: «Знающие что-либо уступают тем, кто любит что-либо; любящие что-либо уступают тем, кто наслаждается чем-либо».

19. Учитель сказал: «С теми, кто выше посредственности, можно говорить о возвышенном; с теми, кто ниже посредственности, нельзя говорить о возвышенном».

20. Фань Чи спросил учителя о мудрости. Учитель сказал: «Должным образом служить народу, почитать духов и держаться от них подальше — в этом и состоит мудрость». [Фань Чи] спросил о человеколюбии. [Учитель] сказал: «Испытать трудности, а затем добиться успеха — в этом состоит человеколюбие».

21. Учитель сказал: «Мудрый любит воду. Обладающий человеколюбием наслаждается горами. Мудрый находится в движении. Человеколюбивый находится в покое. Мудрый радостен. Человеколюбивый долговечен»⁵⁸.

22. Учитель сказал: «Если в Ци произойдут перемены, то Ци может сравняться с Лу. Если в Лу произойдут перемены, то Лу достигнет вершин морального правления»⁵⁹.

23. Учитель сказал: «Теперь чаши для вина стали иными. Разве это чаши для вина? Разве это чаши для вина?»⁶⁰

24. Цзай Во спросил: «Если обладающему человеколюбием скажут: «В колодец упал человек», должен ли он броситься за упавшим в колодец?» Учитель ответил: «Для чего так поступать? Благородный муж должен подойти к

колодцу, но не должен спускаться туда. Его можно ввести в заблуждение, но не обмануть».

25. Учитель сказал: «Если благородный муж, многому учась из книг, ограничивает себя правилами этикета, он в состоянии не изменять [принципам]».

26. Когда учитель нанес визит Нань-цзы⁶¹, Цзы-лу выразил неудовольствие. Учитель откровенно сказал: «Если я поступаю неправильно, небо отвергнет меня! Небо отвергнет меня!»

27. Учитель сказал: «Такой принцип, как «золотая середина», представляет собой наивысший принцип. Люди [уже давно не обладают] им»⁶².

28. Цзы-гун спросил: «Что можно сказать о человеке, делающем добро людям и способном оказывать помощь народу? Можно ли назвать его человеколюбивым?» Учитель ответил: «Почему только человеколюбивым? Не следует ли назвать его совершенномудрым? Даже Яо и Шунь уступали ему. Человеколюбивый человек — это тот, кто, стремясь укрепить себя [на правильном пути], помогает в этом и другим, стремясь добиться лучшего осуществления дел, помогает в этом и другим. Когда [человек] в состоянии руководствоваться примерами, взятыми из его непосредственной практики, это можно назвать способом осуществления человеколюбия»⁶³.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ. «ШУ ЭР»

1. Учитель сказал: «Я передаю, но не создаю; я верю в древность и люблю ее. В этом я подобен Лао Пэну»⁶⁴.

2. Учитель сказал: «Безмолвно хранить [то, что знаешь], учиться без пресыщения, просвещать без усталости, — что из этого я осуществляю?»

3. Учитель сказал: «Когда мораль не совершенствуют, изученное не повторяют, услышав о принципах долга, не в состоянии им следовать, не могут исправлять недобрые поступки, я скорблю»⁶⁵.

5. Учитель сказал: «О как я ослабел: я уже давно не вижу во сне Чжоу-гуна»⁶⁶.

6. Учитель сказал: «Направь свою волю на достижение правильного пути, придерживайся [принципов] морали, [поступай] в соответствии с человеколюбием, упражняйся в искусствах»⁶⁷.

7. Учитель сказал: «Даже если мне принесут связку сушеного мяса, я не откажусь обучить»⁶⁸.

8. Учитель сказал: «Того, кто не стремится [к достижению знания], не следует направлять [на правильный путь]. Тому, кто не испытывает трудностей в выражении своих мыслей, не следует помогать. Того, кто не в состоянии по одному углу [предмета] составить представление об остальных трех, не следует учить».

11. Учитель, обращаясь к Янь Юаню, сказал: «Когда [нас] используют, мы действуем; когда нас отвергают, мы удаляемся от дел. Только я и вы можем так поступать»⁶⁹.

12. Цзы-лу спросил: «Если вы поведете в бой войско, кого вы возьмете с собой?» Учитель ответил: «Я не возьму с собой того, кто [с голыми руками] бросается на тигра, переправляется через реку, [не используя лодку], гибнет, не испытывая сожаления. Я обязательно возьму с собой того, кто в делах проявляет осторожность, тщательно все продумывает и добивается успеха».

13. Учитель сказал: «Если есть возможность добиться богатства, то ради этого я готов стать возницей. Но если нет такой возможности, то я буду следовать своим путем».

17. Учитель сказал: «Есть простую пищу, пить воду, спать, подложив руку под голову, — в этом тоже есть удовольствие. Богатство и знатность, полученные нечестно, для меня подобны облакам, плывущим по небу»⁷⁰.

21. Учитель сказал: «Я не родился со знаниями. Я получил их благодаря любви к древности и настойчивости в учебе».

22. Учитель не говорил о чудесах, силе, беспорядках и духах.

23. Учитель сказал: «Если я иду с двумя людьми, то у них обязательно есть чему поучиться. Надо взять то хорошее, что есть у них, и следовать ему. От нехорошего же надо избавиться».

26. Учитель учил четырем вещам: пониманию книг, моральному поведению, преданности [государю] и правдивости.

29. Учитель сказал: «Есть люди, которые, ничего не зная, действуют наобум. Я не таков. Слушаю многое, выбираю лучшее и следую ему; наблюдаю многое и держу все в памяти — это и есть [способ] постижения знаний»⁷¹.

31. Учитель сказал: «Разве человеколюбие далеко от нас? Если я хочу быть человеколюбивым, человеколюбие приходит».

34. Учитель сказал: «В учености я не уступаю другим людям. Но я не могу поступать, как благородный муж».

35. Учитель сказал: «Разве я смогу стать мудрецом или человеколюбивым человеком? Я всего лишь учусь без пресыщения, просвещаю без усталости. Только это я и могу сказать о себе». Гунси Хуа⁷² сказал: «Мы, ваши ученики, не можем научиться и этому».

36. Учитель серьезно заболел. Цзы-лу просил его обратиться с молитвой к духам. Учитель спросил: «Делается ли это?» Цзы-лу сказал: «Делается. В молитве говорится: «Обратись с молитвой к духам неба и земли»». Учитель сказал: «Я уже давно обращаюсь с молитвой к духам».

ГЛАВА ВОСЬМАЯ. «ТАИ БО»

2. Учитель сказал: «Почтительность без ритуала приводит к суетливости; осторожность без ритуала приводит к боязливости; смелость без ритуала приводит к смутам; прямота без ритуала приводит к грубости. Если государь должным образом относится к родственникам, в параде процветает человеколюбие. Если государь не забывает о друзьях, в параде нет подлости».

9. Учитель сказал: «Народ можно заставить повиноваться, но нельзя заставить понимать почему».

10. Учитель сказал: «Когда любят отвагу и ненавидят бедность, это может привести к бунту; когда очень ненавидят людей, лишенных человеколюбия, это также может привести к бунту».

13. Учитель сказал: «В любви к учению опирайтесь на искреннюю убежденность; стойте до смерти за правильное учение. Не посещайте государство, где неспокойно; не живите в государстве, где беспорядки. Если в Поднебесной царит спокойствие, будьте на виду; если в Поднебесной нет спокойствия, скройтесь. Если государство управляется правильно, бедность и незнание вызывают стыд. Если государство управляется неправильно, то богатство и знатность также вызывают стыд».

14. Учитель сказал: «Если не находишься на службе, нечего думать о государственных делах».

17. Учитель сказал: «Учитесь так, как будто вы не в состоянии достичь знаний, словно вы боитесь их потерять».

18. Учитель сказал: «О как велики были Шунь и Юй, владеа Поднебесной, они не считали ее своей».

19. Учитель сказал: «О как велик был Яо как правитель! О как он был велик! Только небо более велико! Яо следовал его законам. Народ не смог [даже] выразить этого в словах. О как обширна была его добродетель! О как велики были его заслуги! О как прекрасны были его установления!»

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ. «ЦЗЫ ХАНЬ»

1. Учитель редко говорил о выгоде, воле неба и чело-
веколюбии.

2. Человек из Дасян сказал: «Велик Кун-цзы. Его ученность огромна, но он еще не прославился». Услышав это, Кун-цзы сказал, обращаясь к ученикам: «Что бы мне сделать? Показать ли искусство управления колесницей или искусство стрельбы из лука? Я покажу искусство управления колесницей».

3. Учитель сказал: «В соответствии с ритуалом следует делать шапки из конопли. Но теперь изготавливают из шелка. Так экономнее, и я следую этому. В соответствии с ритуалом государя следует приветствовать у входа в залу. Но теперь приветствуют после того, как он уже вошел в залу. Это — [проявление] заносчивости. И хотя я иду против всех, я приветствую, стоя у входа в залу»⁷³.

4. Учитель категорически воздерживался от четырех вещей: он не вдавался в пустые размышления, не был категоричен в своих суждениях, не проявлял упрямства и не думал о себе лично.

6. Первый министр⁷⁴ спросил Цзы-гуна: «Не является ли учитель совершенномудрым? Откуда у него такие способности ко многому?» Цзы-гун ответил: «Именно небо сделало так, что он стал совершенномудрым, и поэтому обладает большими способностями». Учитель, услышав его, сказал: «Первый министр знает меня. В детстве я жил бедно и поэтому научился многому такому, что не имеет никакой ценности. Но разве благородный муж должен обладать способностями ко многому? [Он] не должен уметь делать многое». Лао⁷⁵ сказал: «Учитель говорил:

«Меня не использовали [на службе], поэтому я [был вынужден кое-чему] научиться».

7. Учитель сказал: «Обладаю ли я знаниями? Нет, но когда низкий человек спросит меня [о чем-либо], то, [даже если я] не буду ничего знать, я смогу рассмотреть этот вопрос с двух сторон и обо всем рассказать [ему]».

8. Учитель сказал: «Феникс не прилетает, лошадь-дракон с рисунком на спине из реки не появляется, боюсь, что все окончено»⁷⁶.

9. Когда учитель видел людей в траурных одеждах или в парадных шапках и платьях или слепых, то, хотя они были и моложе его, он обязательно вставал. Если же шел мимо них, то обязательно спешил⁷⁷.

10. Янь Юань со вздохом сказал: «Чем больше [я] всматриваюсь в учение [учителя], тем возвышеннее оно кажется; чем больше стараюсь проникнуть в него, тем тверже оно оказывается. [Я] вижу его впереди, но вдруг оно оказывается позади. Учитель шаг за шагом искусно привлекает людей, он расширяет мой ум с помощью образования, сдерживает меня посредством ритуала. Я хотел отказаться [от постижения его учения], но уже не смог; я отдал все свои силы, и кажется, что его учение находится передо мной, я хочу следовать ему, но не могу этого сделать».

11. Когда учитель серьезно заболел, Цзы-лу заставил учеников прислуживать ему. Когда болезнь прошла, учитель сказал: «Ю давно занимается этим ложным делом! Претендовать на почести, оказываемые сановнику, когда я не являюсь сановником, кого я этим обманываю? Я обманываю небо! Кроме того, разве умереть на руках у подданных лучше, чем умереть на руках своих учеников? И хотя мне не будут устроены великие похороны, разве я умру посреди дороги?»⁷⁸

12. Цзы-гун сказал: «Здесь есть кусок прекрасной яшмы. Спрятать ли его в ящик или же подождать, когда за него дадут хорошую цену и продать?» Учитель сказал: «Продать. Продать. Я жду цены»⁷⁹.

13. Учитель хотел поселиться среди варваров. Кто-то сказал: «Там грубые нравы. Как вы можете так поступать?» Учитель ответил: «Если благородный муж поселится там, будут ли там грубые нравы?»

16. Стоя на берегу реки, учитель сказал: «Все течет так же, [как вода]. Время бежит не останавливаясь».

25. Учитель сказал: «Можно лишить власти командующего войском, но нельзя заставить простолюдинов изменить свои намерения».

27. Учитель сказал: «С наступлением холодной зимы узнаешь, что сосна и кипарис последними теряют свой убор»⁸⁰.

28. Учитель сказал: «Мудрый не испытывает сомнений, человеколюбивый не испытывает печали, смелый не испытывает страха».

29. Учитель сказал: «С человеком, с которым можно вместе учиться, нельзя вместе стремиться к достижению правильного пути. С человеком, с которым можно вместе стремиться к достижению правильного пути, нельзя вместе утвердиться [на этом пути]. С человеком, с которым можно вместе утвердиться [на правильном пути], нельзя вместе действовать сообразно обстоятельствам».

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ. «СЯНЬ ЦЗИШЬ»

1. Учитель сказал: «В отношении ритуала и музыки наши предки были неискушенными людьми, потомки же являются благородными мужами. Если я буду применять их, я последую за предками»⁸¹.

3. Среди учеников Кун-цзы самыми выдающимися в делах практической морали были Янь Юань, Минь Цзы-цян, Жань Бо-ню, Чжун-гун⁸²; в умении говорить — Цзай Во, Цзы-гун; в делах политики — Жань Ю, Цзы-лу; в литературе — Цзы-ю, Цзы-ся.

11. Цзы-лу спросил о том, как служить духам. Учитель ответил: «Не научившись служить людям, можно ли служить духам?» [Цзы-лу добавил:] «Я осмелюсь узнать, что такое смерть». [Учитель] ответил: «Не зная, что такое жизнь, можно ли знать смерть?»

15. Цзы-гун спросил: «Кто лучше: Цзы-чжан или Цзы-ся?» Учитель ответил: «Цзы-чжан допускает крайности, Цзы-ся не успевает осуществлять». Цзы-гун сказал: «Значит, Цзы-чжан лучше». Учитель сказал: «Допускать крайности так же плохо, как и не успевать осуществлять».

16. Цзи-ши⁸³ был богаче Чжоу-гуна, но Цю собирал для него еще и увеличивал его состояние. Учитель сказал: «Это не мой ученик! Вы можете с громкими криками обрушиться на него!»

17. Чай — прост, Шань — несообразителен, Ши — скрытен, Ю — негибок⁸⁴.

18. Учитель сказал: «Мораль Хуэя близка к совершенству, но он часто бедствует. Сы нарушил волю [неба], богатеет, однако его суждения точны».

23. Цзи Цзы-жань⁸⁵ спросил: «Можно ли назвать Чжун Ю и Жапь Цю великими сановниками?» Учитель ответил: «Я думал, что вы спросите меня о других людях, но вы спросили меня о Ю и Цю. Те, кто называются великими сановниками, служат государю, исходя из правильных принципов. Если они не могут так поступать, то уходят в отставку. Нынешние же Ю и Цю могут быть названы обычными сановниками». [Цзи Цзы-жань] сказал: «Значит, они во всем подчиняются вышестоящим?» Учитель ответил: «Если им прикажут убить отца или государя, они не исполнят [приказа]».

24. Цзы-лу направил Цзы-гао в Би [в качестве] начальника уезда. Учитель сказал: «Погубили сына другого человека». Цзы-лу сказал: «Там есть народ и алтари духов земли и зерна, почему нужно читать книги, чтобы считаться образованным?» Учитель сказал: «Поэтому-то я и не люблю таких, как вы, бойких на язык людей»⁸⁶.

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ. «ЯНЬ ЮАНЬ»

1. Янь Юань спросил о человеколюбии. Учитель ответил: «Сдерживать себя, с тем чтобы во всем соответствовать требованиям ритуала, — это и есть человеколюбие. Если кто-либо в течение одного дня будет сдерживать себя, с тем чтобы во всем соответствовать требованиям ритуала, все в Поднебесной назовут его человеколюбивым. Осуществление человеколюбия зависит от самого человека, разве оно зависит от других людей?»

Янь Юань сказал: «Я прошу рассказать о правилах [осуществления человеколюбия]». Учитель ответил: «На то, что не соответствует ритуалу, нельзя смотреть; то, что не соответствует ритуалу, нельзя слушать; то, что не соответствует ритуалу, нельзя говорить; то, что не соответствует ритуалу, нельзя делать». Янь Юань сказал: «Хотя я и не достаточно сообразителен, буду поступать в соответствии с этими словами».

2. Чжун-гун спросил о человеколюбии. Учитель ответил: «Вне своего дома относись к людям так, словно

принимаешь дорогих гостей. Используй народ так, словно совершаешь важное жертвоприношение. Не делай людям того, чего не желаешь себе, и тогда и в государстве и в семье к тебе не будут чувствовать вражды». Чжун-гун сказал: «Хотя я и недостаточно сообразителен, но буду поступать в соответствии с этими словами».

3. Сыма Нью⁸⁷ спросил о человеколюбии. Учитель ответил: «Человеколюбивый человек в разговоре проявляет осторожность». [Сыма Нью] спросил: «Тот, кто в разговоре проявляет осторожность, называется человеколюбивым?» Учитель ответил: «Если [человек] встречает трудности в деле, то разве он не будет осторожным в разговоре?»

4. Сыма Нью спросил о благородном муже. Учитель ответил: «Благородный муж не печалится и не испытывает страха». [Сыма Нью] спросил: «Того, кто не печалится и не испытывает страха, можно назвать благородным мужем?» Учитель ответил: «Если, взглянув на свои поступки, [видишь], что стыдиться нечего, то отчего же еще можно печалиться и испытывать страх?»

7. Цзы-гун спросил об управлении государством. Учитель ответил: «[В государстве] должно быть достаточно пищи, должно быть достаточно оружия и народ должен доверять [правителю]». Цзы-гун спросил: «Чем прежде всего из этих трех [вещей] можно пожертвовать, если возникнет крайняя необходимость?» Учитель ответил: «Можно отказаться от оружия». Цзы-гун спросил: «Чем прежде всего можно пожертвовать из [оставшихся] двух вещей, если возникнет крайняя необходимость?» Учитель ответил: «Можно отказаться от пищи. С древних времен еще никто не мог избежать смерти. Но без доверия [народа] государство не сможет устоять».

11. Циский Цзин-гун⁸⁸ спросил учителя об управлении государством. Кун-цзы ответил: «Государь должен быть государем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном». [Цзин-]гун сказал: «Правильно! В самом деле, если государь не будет государем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном, то, даже если у меня и будет зерно, хватит ли мне его?»

14. Цзы-чжан спросил об управлении государством. Учитель ответил: «Надо постоянно быть в напряжении, вести дела с чувством преданности [вышестоящим]».

16. Учитель сказал: «Благородный муж помогает людям свершать красивые дела и не помогает им свершать

некрасивые дела. Низкий человек поступает противоположным образом».

17. Цзи Кан-цзы спросил Кун-цзы об управлении государством. Кун-цзы ответил: «Управлять — значит поступать правильно. Если, управляя, вы будете поступать правильно, то кто осмелится поступать неправильно?»

19. Цзи Кан-цзы спросил Кун-цзы об управлении государством: «Как вы смотрите на убийство людей, лишенных принципов, во имя приближения к этим принципам?»⁸⁹ Кун-цзы ответил: «Зачем, управляя государством, убивать людей? Если вы будете стремиться к добру, то и народ будет добрым. Мораль благородного мужа [подобна] ветру; мораль низкого человека [подобна] траве. Трава наклоняется туда, куда дует ветер».

22. Фань Чи спросил о человеколюбии. Учитель ответил: «Это значит любить людей». Фань Чи спросил о знании. Учитель ответил: «Это значит знать людей». Фань Чи не понял. Учитель сказал: «Выдвигать людей прямых и отстранять людей лживых, и тогда лживые люди смогут стать прямыми».

Фань Чи ушел, но, встретив Цзы-ся, сказал: «Я только что видел учителя и спросил его о знании. Учитель сказал: «Выдвигать людей прямых и отстранять людей лживых, и тогда лживые люди смогут стать прямыми». Что это значит?»

Цзы-ся сказал: «О как глубоко эти слова! Когда Шунь правил Поднебесной, из народа избирали [достоинейшего] и был выдвинут Гао-яо, а все, не обладающие человеколюбием, были отстранены. Когда Тан правил Поднебесной, из народа избирали [достоинейшего] и был выдвинут И Инь, а все люди, не обладающие человеколюбием, были отстранены»⁹⁰.

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ. «ЦЗЫ-ЛУ»

3. Цзы-лу спросил: «Вэйский правитель намеревается привлечь вас к управлению [государством]. Что вы сделаете прежде всего?» Учитель ответил: «Необходимо начать с исправления имен». Цзы-лу спросил: «Вы начинаете издавна. Зачем нужно исправлять имена?» Учитель сказал: «Как ты необразован, Ю! Благородный муж проявляет осторожность по отношению к тому, чего не знает. Если имена неправильны, то слова не имеют под собой основа-

ний. Если слова не имеют под собой оснований, то дела не могут осуществляться. Если дела не могут осуществляться, то ритуал и музыка не процветают. Если ритуал и музыка не процветают, наказания не применяются надлежащим образом. Если наказания не применяются надлежащим образом, народ не знает, как себя вести. Поэтому благородный муж, давая имена, должен произносить их правильно, а то, что произносит, правильно осуществлять. В словах благородного мужа не должно быть ничего неправильного»⁹¹.

4. Фань Чи просил научить его земледелию. Учитель сказал: «В этом я уступаю крестьянину». [Фань Чи] просил научить его огородничеству. Учитель сказал: «В этом я уступаю огороднику». Когда Фань Чи ушел, учитель сказал: «Фань Сюй воистину низкий человек. Если в верхах любят ритуал, то в народе нет таких, кто бы осмеливался не проявлять почтительности. Если в верхах любят долг, то в народе нет таких, кто бы осмеливался не подчиняться. Если в верхах любят правдивость, то в народе нет таких, кто бы осмеливался не быть искренним. Если [наверху] будут поступать так, то со всех четырех сторон к ним будут идти люди с детьми за спиной и тогда к чему будет нужно самим заниматься земледелием?»

5. Учитель сказал: «Хотя он и прочитал триста стихотворений «Ши цзин», если ему передать [дела] управления государством, он не справится с ними. Если его послать в соседние страны, он не сможет самостоятельно отвечать на вопросы. Какая польза от того, что он столько прочитал?»⁹²

6. Учитель сказал: «Если личное поведение тех, [кто стоит наверху], правильно, дела идут, хотя и не отдают приказов. Если же личное поведение тех, кто [стоит наверху], неправильно, то, хотя приказывают, [народ] не повируется».

9. Когда учитель ехал в Вэй, Жань Ю правил колесницей. Учитель сказал: «Народу здесь много!» Жань Ю спросил: «Народу здесь много, но что надо сделать [для него]?» [Учитель] ответил: «Надо сделать его богатым». [Жань Ю] спросил: «Когда он станет богатым, что надо еще сделать [для него]?» [Учитель] ответил: «Надо его воспитать!»

10. Учитель сказал: «Если бы меня привлекли [к управлению государством], я в течение года навел бы в нем порядок, а через три года добился бы успехов».

13. Учитель сказал: «Если совершенствуешь себя, то разве будет трудно управлять государством? Если же не можешь усовершенствовать себя, то как же сможешь усовершенствовать других людей?»

18. Е-гун⁹³ сказал Кун-цзы: «У нас есть прямой человек. Когда его отец украл барана, сын выступил свидетелем против отца». Кун-цзы сказал: «Прямые люди у нас отличаются от ваших. Отцы скрывают ошибки сыновей, а сыновья покрывают ошибки отцов, в этом и состоит прямота».

19. Фаль Чи спросил о человеколюбии. Учитель сказал: «Всегда будь почитителем. Исполняя работу, проявляй уважение. В отношениях с людьми соблюдай преданность. Когда отправляешься к варварам, не отказывайся [от этих правил]».

20. Цзы-гун спросил: «Какой человек может быть назван сановником?» Учитель ответил: «Того, кто может чувствовать стыд за свои поступки и, будучи направленным в другие страны, не подведет своего государя, можно назвать сановником». [Цзы-гун] сказал: «Позвольте спросить, [каким должен быть человек], стоящий ниже [сановника]?» [Учитель] ответил: «[Тот, о ком] члены его рода говорят, что он обладает сыновней почитительностью, а соседи говорят, что он обладает братской уважительностью».

[Цзы-гун] сказал: «Позвольте спросить, [каким должен быть человек], стоящий еще ниже?» [Учитель] ответил: [Тот, кто] в словах правдив, а в делах тверд, всего лишь низкий человек, и его можно считать стоящим еще ниже». [Цзы-гун] спросил: «Что можно сказать о тех, кто ныне занимается [делами] управления государством?» Учитель ответил: «Увы, стоит ли говорить о тех, чьи способности можно вместить в бамбуковую корзинку?»⁹⁴

21. Учитель сказал: «Так как нельзя пайти людей, придерживающихся середины в поведении, приходится иметь дело с людьми или несдержанными, или осторожными. Несдержанные берутся за все, а осторожные избегают нехороших дел».

22. Учитель сказал: «Южане говорят: «Человек, лишенный постоянства, не может быть кудесником и знахарем». Хорошо сказано! Если мораль непостоянна, это приводит к стыду». Учитель сказал: «Такой человек не может предсказывать»⁹⁵.

23. Учитель сказал: «Благородные живут в согласии [с другими людьми], но не следуют за ними, низкие — следуют [за другими людьми], но не живут с ними в согласии».

25. Учитель сказал: «Благородному мужу легко услужить, но трудно доставить ему радость. Если доставлять ему радость не должным образом, он не будет радоваться. Но он использует людей в соответствии с их способностями. Низкому человеку трудно услужить, но легко доставить ему радость. Если доставлять ему радость не должным образом, он все равно будет радоваться. Когда он использует людей, он хочет, чтобы они были пригодны ко всему».

26. Учитель сказал: «Благородный муж держит себя с величавым спокойствием и не зазнается. Низкий человек зазнается и не держит себя с величавым спокойствием».

27. Учитель сказал: «Если человек тверд, настойчив, прост, скуп на слова, он близок к человеколюбию».

30. Учитель сказал: «Отправить на войну людей, не получивших подготовки, — это значит расстаться с ними».

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ. «СЯНЬ ВЭНЬ»

3. Учитель сказал: «Когда в государстве осуществляются правильные принципы, то можно прямо говорить и прямо действовать. Когда же в государстве не осуществляются правильные принципы, действовать можно прямо, но говорить осторожно».

4. Учитель сказал: «Тот, кто обладает моралью, непременно умеет хорошо говорить; но тот, кто умеет хорошо говорить, не обязательно обладает моралью. Человеколюбивый непременно смел, но смелый не обязательно человеколюбив».

6. Учитель сказал: «Есть благородные мужи, которые не обладают человеколюбием, но нет низких людей, которые бы обладали человеколюбием».

10. Учитель сказал: «Трудно [добиться], чтобы бедняк не сердился, легко [добиться], чтобы богатый не зазнавался».

16. Цзы-лу сказал: «Хуань-гун убил Гун-цзы Цю. Шао Ху покончил с собой из-за этого. Гуань Чжун остался в живых». И спросил: «Был ли Гуань Чжун человеколюбивым?» Учитель ответил: «Хуань-гун объединил знать не

с помощью военной силы, а благодаря усилиям Гуань Чжуна. В этом и состояло его человеколюбие! В этом и состояло его человеколюбие!»⁹⁶

17. Цзы-гун сказал: «Были ли Гуань Чжун человеколюбив? Когда Хуань-гун убил Гун-цзы Цзю, он не только не закончил с собою, но и стал у него первым министром».

Учитель сказал: «Гуань Чжун, являясь первым министром у Хуань-гуна, стал главой всех правителей, навел порядок в Поднебесной, и народ до сегодняшнего дня пользуется его благодеяниями. Если бы не Гуань Чжун, мы бы ходили с растрепанными волосами и одеждой, застегнутой на левую сторону. Разве он обладает такой же преданностью, как и простолюдины, которые кончают жизнь самоубийством в канавах и никто о них не знает?»⁹⁷

23. Учитель сказал: «Благородный муж движется вверх, низкий человек движется вниз»⁹⁸.

24. Учитель сказал: «В древности учились для того, чтобы [усовершенствоваться] себя, ныне учатся для того, чтобы стать [известными] среди людей».

27. Учитель сказал: «Благородный муж стыдится, когда его слова расходятся с поступками».

28. Учитель сказал: «У благородного мужа три моральных принципа, но я не могу их осуществить. Обладая человеколюбием, он не печалится; будучи мудрым, он не сомневается; будучи смелым, он не боится». Цзы-гун сказал: «Это то, что учитель говорил о себе».

29. Цзы-гун любил давать людям оценку. Учитель сказал: «Сы! Разве это мудро? У меня [для этого] нет времени».

30. Учитель сказал: «Не печалюсь, что люди меня не знают, а печалюсь, что не обладаю [способностями]».

34. Кто-то спросил: «Правильно ли отвечать добром на зло?» Учитель ответил: «Как можно отвечать добром? На зло отвечают справедливостью. На добро отвечают добром».

35. Учитель сказал: «Нет людей, которые бы меня знали». Цзы-гун сказал: «Почему нет людей, которые бы вас знали?» Учитель сказал: «Я не обижаю небо, не обвиняю людей; изучая обыденное, достигаю вершин, но только небо знает меня».

36. ...Учитель сказал: «Если мое учение проводится в жизнь, на то воля [неба], если мое учение отбрасывается, на то воля [неба]...»

37. Учитель сказал: «Мудрые уходят от общества; стоящие ниже их покидают место, где нет порядка. Стоящие еще ниже избегают [людей] с некрасивыми манерами, а стоящие еще ниже избегают грубых выражений». Учитель сказал: «Так поступали семь человек»⁹⁹.

41. Учитель сказал: «Если в верхах соблюдают ритуал, народом легко управлять».

42. Цзы-гун спросил о благородном муже. Учитель ответил: «Совершенствуя себя, будь уважителен». [Цзы-лу] спросил: «Этого достаточно?» [Учитель] сказал: «Совершенствуя себя, приноси успокоение другим людям». [Цзы-лу] спросил: «Этого достаточно?» [Учитель] сказал: «Совершенствуя себя, приноси успокоение народу. Это было трудно даже для Яо и Шуня!»

ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ. «ВЭЙ ЛИН-ГУН»

1. Вэйский Лин-гун спросил Кун-цзы о военных делах. Кун-цзы ответил: «Мне приходилось слышать о делах, связанных с жертвенной утварью, но я не изучал военных дел»¹⁰⁰. На следующий день Кун-цзы [с учениками] уехал из Вэй. В Чэнь у них кончилась еда. Его ученики так ослабели, что не могли подняться. Цзы-лу с явным возмущением спросил: «И благородный муж бывает в нужде?» Учитель ответил: «Благородный муж, впадая в нужду, стойко ее переносит. Низкий человек, впадая в нужду, распускается».

2. Учитель спросил: «Сы! Вы думаете, что я изучил многое и все храню в памяти?» [Цзы-гун] ответил: «Да, а разве не так?» [Учитель] сказал: «Нет. Я познаю все с помощью одной [истины]».

3. Учитель сказал: «Ю, людей, понимающих мораль, мало».

4. Учитель сказал: «Шунь управлял, не действуя. Как он это делал? Он ничего не делал другого, кроме как почтительно сидел повернувшись лицом к югу»¹⁰¹.

5. Цзы-чжан спросил о том, как себя правильно вести. Учитель ответил: «Если в словах искренен и правдив, в поступках честен и почтителен, то такое поведение допустимо и в государстве варваров. Если же в словах не искренен и не правдив, в поступках не честен и не почтителен, то разве в своей деревне такое поведение допустимо? Когда стоишь, представь, что видишь эти [два] принципа

перед глазами; когда сидишь в повозке, представь, что видишь эти [два] принципа на поперечине. Только после этого ты сможешь поступать правильно». Цзы-чжан записал эти слова у себя на поясе.

7. Учитель сказал: «Когда не разговариваешь с человеком, с которым можно разговаривать, ошибаешься в людях. Когда разговариваешь с человеком, с которым нельзя разговаривать, то [напрасно] теряешь слова. Мудрый человек не ошибается в людях и не теряет слов».

8. Учитель сказал: «Целеустремленный человек и человеколюбивый человек идут на смерть, если человеколюбию наносится ущерб, они жертвуют своей жизнью, но не отказываются от человеколюбия».

9. Цзы-гун спросил о том, как осуществлять человеколюбие. Учитель сказал: «Мастер, желающий хорошо сделать свое дело, должен прежде наточить свои инструменты. Живя в [каком-либо] государстве, надо служить самым мудрым из сановников и сближаться с самыми человеколюбивыми из образованных людей».

11. Учитель сказал: «Человек, который не думает о том, что может случиться в будущем, обязательно вскоре столкнется с горестями».

17. Учитель сказал: «Благородный муж ко всему подходит в соответствии с долгом; совершает поступки, основываясь на ритуале, в словах скромн, в поступках правдив. Именно таков благородный муж».

18. Учитель сказал: «Благородный муж беспокоится о том, что не обладает способностями, но не беспокоится о том, что люди не знают о нем».

19. Учитель сказал: «Благородный муж огорчен тем, что после смерти его имя не будет упомянуто».

20. Учитель сказал: «Благородный муж предъявляет требования к себе, низкий человек предъявляет требования к людям».

21. Учитель сказал: «Благородный муж держит себя строго, но не устраивает споров с людьми, он умеет быть в согласии со всеми, но не вступает ни с кем в сговор».

22. Учитель сказал: «Благородный муж выдвигает людей не за их слова, но он и не отбрасывает [хорошие] слова, если они сказаны [недостойным] человеком».

23. Цзы-гун спросил: «Можно ли всю жизнь руководствоваться одним словом?» Учитель ответил: «Это слово — взаимность. Не делай другим того, чего не желаешь себе».

26. Учитель сказал: «Красивые речи вредят морали. Когда нет желания заниматься малыми [делами], это вредит большим замыслам».

27. Учитель сказал: «Когда люди ненавидят кого-либо надо непременно узнать почему. Когда люди любят кого-либо, надо непременно узнать почему».

28. Учитель сказал: «Человек может сделать великим путь, которым идет, но путь не может сделать человека великим».

29. Учитель сказал: «Когда, совершив ошибку, не исправил ее, это и называется совершить ошибку».

30. Учитель сказал: «Я часто целые дни не ем и целые ночи не сплю, все думаю. Но от этого нет пользы. Лучше учиться!»

31. Учитель сказал: «Благородный муж думает о правильном пути и не думает о еде. Когда работаешь на пашне, тебя подстерегает голод; когда занимаешься учением, тебя ждет довольство. Благородный муж беспокоится о правильном пути и не беспокоится о бедности».

33. Учитель сказал: «О благородном муже нельзя судить по мелочам, ему можно доверить большие дела. Низкому человеку нельзя доверять большие дела, но о нем можно судить по мелочам».

34. Учитель сказал: «Для людей человеколюбие важнее, чем вода и огонь. Я видел, как люди, попадая в воду и огонь, погибали. Но не видел, чтобы люди, следуя человеколюбию, погибали».

38. Учитель сказал: «В [деле] воспитания нельзя делать различий между людьми».

39. Учитель сказал: «Люди с разными принципами не могут найти общего языка».

ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ. «ЦЗИ-ШИ»

1. Цзи-ши хотел пойти в поход против Чжуаньюй. Жань Ю и Цзы-лу¹⁰², увидев Кун-цзы, сказали: «Цзи-ши хочет напасть на Чжуаньюй».

Кун-цзы сказал: «Цю! Это не результат ли твоей ошибки? В древности прежние правители считали Чжуаньюй ответственным за жертвоприношения в горах Дунмын¹⁰³, к тому же Чжуаньюй расположено на территории [Лу] и находится от него в зависимости. Как можно идти [против

него] походом?» Жань Ю сказал: «Этого пожелал [наш] господин. Никто из нас двоих не хотел этого».

Кун-цзы сказал: «Цю! У Чжоу Жэня¹⁰⁴ есть такое высказывание: «Если в состоянии раскрыть все свои способности, становись [сановником]. Если не в состоянии, откажись. Если господин в опасности, а вы не помогаете ему, если он упал, а вы не поднимаете его, то какой прок в таких помощниках? Вы и говорите неверно. Когда тигры и дикие быки вырываются из загона, а [драгоценности] из черепаховой кости и яшмы разбиваются в шкатулке, то кто в этом виноват?»¹⁰⁵

Жань Ю сказал: «В настоящее время Чжуаньюй обладает силой и к тому же находится неподалеку от Би¹⁰⁶. Если теперь его не захватишь, то впоследствии наши внуки непременно натерпятя от него беды».

Кун-цзы сказал: «Цю! Благородный муж чувствует отвращение к тем, кто не хочет говорить о своих [истинных] намерениях, а непременно выдвигает [всевозможные] объяснения».

Я слышал о том, что правители царств и главы семей озабочены не тем, что у них мало людей, а тем, что [богатства] распределены неравномерно, озабочены не бедностью, а отсутствием мира [в отношениях между верхами и низами]. Когда богатства распределяются равномерно, то не будет бедности; когда в стране царит гармония, то народ не будет малочислен; когда царит мир [в отношениях между верхами и низами], не будет опасности свержения [правителя].

Если было бы так, тогда людей, живущих далеко и не подчинявшихся, можно было бы завоевать с помощью образованности и морали. Если бы удалось их завоевать, среди них воцарился бы мир.

Ныне вы, Ю и Цю, помогаете Цзи-ши; а люди, живущие далеко, не покоряются, и он не может их завоевать. Сам его удел раскалывается и рушится, а он не в состоянии сохранить [его целостность]. К тому же он хочет развязать вооруженную схватку [на территории] нашего государства. Я боюсь, что беда Цзи-суня заключена не в Чжуаньюе, а в стенах своего дворца»¹⁰⁷.

2. Кун-цзы сказал: «Когда в Поднебесной царит *дао*, ритуал, музыка, [приказы] на карательные походы исходят от сына неба. Когда в Поднебесной нет *дао*, музыки, ритуала, [приказы] на карательные походы исходят от

*чжухоу*¹⁰⁸. Когда [они] исходят от *чжухоу*, редкий случай, чтобы власть не была утрачена в течение [жизни] десяти поколений. Если же [они] исходят от высших сановников, то редкий случай, чтобы власть не была утрачена в течение [жизни] пяти поколений. Если же судьба государства оказывается в руках мелких чиновников, то редкий случай, чтобы власть не была утрачена в течение [жизни] трех поколений. Когда в Поднебесной царит *дао*, то правление [уже] не находится в руках сановников. Когда в Поднебесной царит *дао*, то простолюдины не ропщут»¹⁰⁹.

4. Кун-цзы сказал: «Три вида дружбы приносят пользу и три — вред. Когда дружишь с человеком или прямым, или честным, или обладающим большой проницательностью, — это приносит пользу; когда дружишь с человеком или неискренним, или изворотливым, или бойким на язык, — это приносит вред».

5. Кун-цзы сказал: «Три вида радости приносят пользу и три вида — вред. Когда радуешься от того, что или поступаешь в соответствии с ритуалом и музыкой, или говоришь о добрых делах людей, или вступаешь в дружбу с мудрыми людьми, — это приносит пользу. Когда испытываешь радость от того, что или предаешься расточительству, или праздности, или пирам, — это приносит вред».

7. Кун-цзы сказал: «Благородный муж избегает трех вещей: в юности, когда организм еще не окреп, он избегает любовных утех; в зрелом возрасте, когда у него появляются силы, он избегает драк; в старости, когда организм ослабевает, он избегает жадности».

8. Кун-цзы сказал: «Благородный муж боится трех вещей: он боится веления неба, великих людей и слов совершенномудрых. Низкий человек не знает веления неба и не боится его, презирает высоких людей, занимающих высокое положение; оставляет без внимания слова мудрого человека».

9. Кун-цзы сказал: «Те, кто обладает врожденными знаниями, стоят выше всех. За ними следуют те, кто приобретает знания благодаря учению. Далее следуют те, кто приступает к учению, встретившись с трудностями. Те же, кто, встретившись с трудностями, не учатся, стоят ниже всех».

10. Кун-цзы сказал: «Благородный муж думает о девяти [вещах]: о том, чтобы видеть ясно; о том, чтобы слышать четко; о том, чтобы его лицо было приветливым; о

том, чтобы его поступки были почтительными; о том, чтобы его речь была искренней; о том, чтобы его действия были осторожными; о необходимости спрашивать других, когда появляются сомнения; о необходимости помнить о последствиях своего гнева; о необходимости помнить о справедливости, когда есть возможность извлечь пользу».

11. Кун-цзы сказал: «Есть люди, которые относятся к добродетели так, словно они [никогда не смогут] достигнуть ее; относятся к злу так, словно они остерегаются его. Я видел таких людей и слышал такие слова. Есть люди, которые живут в уединении, чтобы укрепить свою волю, поступают в соответствии с долгом, чтобы распространить свое учение. Я слышал такие слова, но не видел таких людей».

ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ. «ЯН ХО»

2. Учитель сказал: «По своей природе [люди] близки друг другу; по своим привычкам [люди] далеки друг от друга».

3. Учитель сказал: «Лишь самые умные и самые глупые не могут измениться».

6. Цзы-чжан спросил Кун-цзы о человеколюбии. Кун-цзы ответил: «Тот, кто способен проявлять в Поднебесной пять [качеств], является человеколюбивым». [Цзы-чжан] спросил о них. [Кун-цзы] ответил: «Почтительность, обходительность, правдивость, сметливость, доброта. Если человек почтителен, то его не презирают. Если человек обходителен, то его поддерживают. Если человек правдив, то ему доверяют. Если человек сметлив, он добивается успехов. Если человек добр, он может использовать других».

8. Учитель сказал: «Ю, слышал ли ты в шести фразах о шести пороках?» [Цзы-лу] ответил: «Нет». Учитель сказал: «Садись! Я расскажу тебе. Любить человеколюбие и не любить учиться. Порок в том, что это ведет к тупости. Любить мудрость и не любить учиться. Порок в том, что это ведет к тому, что человек разбрасывается. Любить правдивость и не любить учиться. Порок в том, что это ведет к нанесению ущерба самому себе. Любить прямоту и не любить учиться. Порок в том, что это ведет к грубости. Любить мужество и не любить учиться. Порок в том, что это ведет к смутьянству. Любить твердость и не любить учиться. Порок в том, что это ведет к сумасбродству.»

9. Учитель сказал: «Молодые люди, почему вы не изучаете «Ши цзин»? «Ши цзин» может вдохновить, расширить кругозор, сблизить с другими людьми, научить, как сдерживать свое недовольство. [Из него узнаешь], как надо дома служить отцу, а вне дома — государю, а также названия животных, птиц, трав и деревьев».

10. Обращаясь к Бо-юю¹¹⁰, учитель спросил: «Вы читали «Песни царства Чжоу» и «Песни царства Шао»?¹¹¹ Кто не читал их, подобен тому, кто стоит молча, повернувшись лицом к стене».

11. Учитель сказал: «Когда мы говорим о ритуале, имеем ли мы в виду лишь преподношение яшмы и парчи? Когда мы говорим о музыке, имеем ли мы в виду удары в колокола и барабаны?»¹¹²

12. Учитель сказал: «Человек, который на вид крепок, а по духу своему слаб, является низким человеком; он словно вор, влезаящий в дом в окно или через стену».

13. Учитель сказал: «Добродетельный человек из древни наносит ущерб морали»¹¹³.

14. Учитель сказал: «Тот, кто повторяет услышанное на улице, расстаётся с моралью».

15. Учитель сказал: «[Теперь, что касается] простолюдина. Можно ли вместе с ним служить государю? Пока он не получил чина, он боится, что может не добиться его, когда же он получит его, он боится его потерять. Боясь же его потерять, он готов на все».

16. Учитель сказал: «В древности у людей было три недостатка. Теперь этих недостатков уже нет. В древности люди с широкими взглядами не обращали внимания на мелочи. Теперь люди с широкими взглядами отличаются распушенностью. В древности сдержанные люди вели себя достойно. Теперь же сдержанные люди устраивают ссоры. В древности сдержанные люди отличались прямоотой. Теперь же сдержанные люди занимаются обманом».

18. Учитель сказал: «Я не хочу больше говорить». Цзы-гун сказал: «Если учитель не будет больше говорить, то что мы будем передавать?» Учитель сказал: «Разве небо говорит? А четыре времени года идут, и вещи рождаются. Разве небо говорит?»

20. Цзай Во сказал: «Траур по родителям соблюдают три года, но и один год [можно считать] за долгий срок. Если благородный муж в течение трех лет не будет упражняться в выполнении ритуалов, они придут в упа-

док. Если в течение трех лет [он] не будет заниматься музыкой, то и музыка неизбежно придет в упадок. Нужно всего год для того, чтобы старое зерно было израсходовано и появилось новое зерно, и для того, чтобы, добывая огонь сверлением, сменить все виды дерева»¹¹⁴. Учитель спросил: «Если вы будете есть вкусную пищу и надевать парчовую одежду, [по прошествии] одного года спокойно ли будет у вас на душе?» [Цзай Во] ответил: «Спокойно». [Учитель сказал]: «Если спокойно, то и поступайте так! Благородный муж, находясь в трауре, не чувствует, вкусна ли пища, приятна ли музыка, удобно ли жилище, и поэтому он так не поступает. Но если у вас спокойна душа, поступайте так». Когда Цзай Во вышел, учитель сказал: «Юй не обладает человеколюбием. После рождения ребенка родители нянчат его три года, поэтому трехлетний траур по родителям — всеобщее правило Поднебесной. Разве о Юе родители не заботились в течение трех лет?»

21. Учитель сказал: «Трудно весь день только есть и ни о чем не заботиться! Разве нет поэтому людей, занятых азартными играми и шахматами? И разве те, кто так поступает, похожи на мудрых?»

22. Цзы-лу спросил: «Благородный муж преклоняется перед смелостью?» Учитель ответил: «Если благородный муж смел, но не обладает чувством долга, он может устроить беспорядки. Если же низкий человек смел и не обладает чувством долга, он может заняться разбоем».

23. Цзы-гун спросил: «Испытывает ли благородный муж отвращение к кому-либо?» Учитель ответил: «Испытывает. Ему отвратительны те, кто плохо говорит о людях. Он испытывает отвращение к тем, кто, будучи внизу, клеветает на вышестоящих. Ему отвратительны те, кто, обладая смелостью, не соблюдает ритуала. Он испытывает отвращение к тем, кто, будучи решителем, действует не думая. А Вы, Сы, испытываете ли отвращение к кому-нибудь?» Цзы-гун ответил: «Я испытываю отвращение к тем, кто считает мудростью повторение чужих мыслей; кто думает, что непоодчинение есть смелость, а разоблачение чужих тайн — правдивость».

24. Учитель сказал: «Трудно иметь дело только с женщинами и низкими людьми. Если с ними сближаешься, то они перестают слушаться. Если же от них удаляешься, то неизбежно испытываешь с их стороны ненависть».

ГЛАВА ДВАДЦАТАЯ. «ЯО ЮЭ»

2. Цзы-чжан спросил Кун-цзы: «Каким образом следует заниматься управлением [государством]?» Учитель ответил: «Управлением следует заниматься, почитая пять прекрасных [качеств] и искореняя четыре отвратительных [качества]».

Цзы-чжан спросил: «Что называется пятью прекрасными [качествами]?» Учитель ответил: «Благородный муж в доброте не расточителен; принуждая к труду, не вызывает гнева; в желаниях не алчен; в величии не горд; вызывая почтение, не жесток».

Цзы-чжан спросил: «Что называется в доброте не расточителем?» Учитель ответил: «Приносить народу пользу исходя из того, что полезно для народа. Разве это не доброта без расточительности? Кто в народе будет гневаться, если труд народа будет посильным? О какой алчности может идти речь, если, желая обладать человеколюбием, достигаешь ее? Благородный муж, не делая различий между толпой и одним человеком, низкостоящими и высокостоящими, не проявляет инертности. Разве это не величие без гордости? Благородный муж содержит в порядке свою одежду и головной убор, он смотрит с уважением. Благодаря его достоинству народ, глядя на него, чувствует почтение. Разве это не вызывание почтения без жестокости?»

Цзы-чжан спросил: «Что называется четырьмя отвратительными [качествами]?» Учитель ответил: «Если [народ] не поучать, а убивать — это называется жестокостью. Если [народ] не предупредить, а затем [выразить недовольство], увидев результаты [труда], — это называется грубостью. Если настаивать на быстром окончании [работы], прежде дав указание не спешить, — это называется разбоем. Если обещать награду, но поскупились ее выдать — это называется жадностью».

3. Учитель сказал: «Не зная воли [неба], нельзя стать благородным мужем. Не зная ритуала, нельзя утвердить себя [в обществе]. Не зная, что говорят [люди], нельзя узнать людей».

«МО-ЦЗЫ»

В книге «Мо-цзы» изложены взгляды школы моистов, основателем которой является Мо-цзы (Мо Ди) (479—400 гг. до н. э.) — китайский философ и политический деятель. Школа моистов, в деятельности которой было два этапа (ранний и поздний), просуществовала до конца III в. до н. э. Мо-цзы и его последователи принадлежали к прослойке «служилых» (*ши*), близких к освобожденным трудовым низам китайского общества — земледельцам, ремесленникам, торговцам. Отражая интересы этих слоев, моисты вели решительную идейно-теоретическую борьбу против взглядов конфуцианцев, отстаивавших незыблемость господства наследственной аристократии.

Книга «Мо-цзы» представляет собой плод коллективного творчества моистов на протяжении более чем двух столетий существования школы. В цельном виде книга «Мо-цзы» сложилась лишь в III—II вв. до н. э. В «Истории династии Хань», в главе «И вэньчжи», сообщается, что она включает 71 главу. Когда конфуцианство стало официальной государственной идеологией, взгляды моистов подвергались преследованиям. Книга «Мо-цзы» переписывалась очень редко. В результате 18 глав книги были утеряны, а в сохранившихся главах некоторые места с трудом поддаются прочтению и пониманию, поскольку при переписке целые куски текста пропускались, допускались ошибки в иероглифах.

В XVIII—XIX вв. и начале XX в. китайские ученые провели большую текстологическую работу, которая сделала текст книги «Мо-цзы» доступным для чтения. Особенно велики в этом заслуги таких ученых, как Би Юань, Ю Юй, Сунь И-жан, Лян Ци-чао.

Приводимые ниже отдельные главы и отрывки из книги «Мо-цзы», характеризующие взгляды Мо Ди и его последователей раннего периода, т. е. V—IV вв. до н. э., приводятся по тексту книги «Мо-цзы», восстановленному Сунь И-жаном, «Мо-цзы сяньгу» («Доступное объяснение «Мо-цзы»»). Пекин, 1956.

Перевод для настоящего издания выполнен М. Л. Титаренко.

М. Л. Титаренко

Если, управляя царством, не заботиться о служилых, то страна будет потеряна. Встретить мудрого, но не поспешить [прибегнуть к его советам] есть беззаботность правителя. Если отвергать мудрых, не выражать нужды в использовании их советов, отвергать служилых, то [правителю] не у кого будет получить совет в государственных делах.

Не было еще случая, чтобы правитель мог сохранить свое царство, если он беззаботно относился к привлечению мудрых и забывал о служилых. Вэнь-гун² совершил [карательный] поход, усмирил [местных правителей] и правил Поднебесной. Хуань-гун³ ходил в походы, чтобы заставить удельных правителей [признать его] гегемоном. Гоу Цзянь⁴ — правитель царства Юе был посрамлен правителем царства У, который схватил мудрого благородного правителя. [Однако] эти три мужа смогли утвердиться в Поднебесной и прославить свое имя, хотя их стрелы были захвачены, а сами они подверглись большому оскорблению. Поэтому [они] не испытали поражения или если сначала терпели поражение, то затем добивались победы; [это были правители], которые умели использовать свой люд.

Я слышал, что они говорили так: хотя нет [людей], не имеющих спокойного жилья, но я не успокаиваю свое сердце. Хотя нет [людей], испытывающих недостаток в богатствах, однако мое сердце не чувствует удовлетворения. Это потому, что благородный муж все тяготы взваливает на себя, а другим оставляет легкие [дела], в то время как люди из толпы легкое берут себе, а трудное оставляют другим. Благородный муж, стремясь вперед, не теряет своей цели. Внутренне размышляет об обстановке. Хотя трудно сделать народ счастливым, но в конечном итоге [народ] не будет иметь озлобленности в сердце.

[Если правитель решает трудные дела страны], он может быть уверен в себе, он непременно достигнет того, к чему стремится. Однако не приходилось слышать, что кто-то достиг желаемого и избежал бедствий, если притеснял преданных слуг, губил благородных мужей, развращал низы, наносил вред верхам.

Благородный правитель непременно должен иметь усердных прямодушных слуг. Верхы должны иметь под-

чиненных, которые говорят правду в глаза. Когда в продолжительном обсуждении мнения [советников и правителя] расходятся, то [правитель] должен почтительно слушать, когда говорят правду в глаза. Именно в этом случае [правитель] будет долго жить⁵ и сохранит страну.

Если низшие чиновники из почтения или страха перед титулованными особами [из окружения правителя] не будут правдиво докладывать, то приближенные будут скрывать [правду], а дальним лишь остается вздыхать о [неправедных порядках]. Если озлобленность будет накапливаться в сердцах народа, а клеветники и развратники будут находиться в окружении правителя, то добрые советы не смогут преодолеть преград [на пути к правителю] и царство окажется в опасности.

Разве Цзе и Чжоу⁶ не потому погубили себя и лишились Поднебесной, что не получили поддержки служилых Поднебесной? Поэтому говорю: если собрать все богатства страны, то они не сравняются с ценностью, которую имеют мудрые и приближенные служилые. Возьмем пять видов колющих орудий. К примеру, острогу. Мастер будет использовать острогу, но прежде притупится острога, [чем уменьшится искусство мастера]. Или возьмем пять видов ножей. Их ценность в остроте. Но именно острота прежде всего притупится. Так мелкий колодец прежде всего иссякнет, высокое дерево прежде всего будет срублено, крупный олень и черепаха прежде всего будут пойманы, крупная змея будет прежде всего высушена.

Именно в том причина, что Би Гань⁷ был умерщвлен из-за своей непримиримости в борьбе, Мэн Бэнь⁸ был обезглавлен из-за своей храбрости, Си Ши⁹ была утоплена из-за своей красоты, У Ци¹⁰ был растерзан из-за успехов в решении государственных дел. Именно в том причина того, что среди людей мало есть таких, кто бы не умер из-за своих слишком выдающихся достоинств. Потому что имеющееся в избытке трудно сохранить.

Потому-то, хотя правитель добр и мудр, он все-таки не любит бесталанных, не имеющих заслуг приближенных. Хотя отец испытывает родительскую любовь, но он все-таки не любит сына-бездельника.

Следовательно, не соответствующий [своими достоинствами], но занимающий это место не есть тот, кому это место должно принадлежать, а не соответствующий [своими достоинствами] титулу, но получающий соответствующее

жалованье не есть тот, кому это жалованье должно принадлежать.

Хороший лук трудно натянуть, но посланная из него стрела летит высоко и вонзается глубоко. Хорошую лошадь трудно объездить, но она может далеко везти тяжелый груз. Прекрасный талант трудно найти, однако мудрый может дать совет правителю и оценить достоинства.

Потому-то большие и средние реки не брезгают принимать ручейки и горные потоки, чтобы наполнить себя и тем самым быть великими. Совершенномудрый человек не уходит от дел, не нарушает [природы] вещей, поэтому он может быть образцом для Поднебесной, [собирая в себя всю ее мудрость], так же как большие и средние реки наполняются водой, вытекающей не из одного источника, как тысяча мер [зерна] состоит из многих пригоршней, как шуба правителя шьется не из одной шкурки с лапы лисы. Тогда почему же [нынешние правители] не ищут единомышленников, а выбирают и [приближают] тех, кто согласен с их личным мнением, ведь [это] не есть путь правителя, который придерживается всеобщей любви.

Подобно тому как великая земля не сверкает, большая вода не прозрачна, большой огонь не светел, добродетель правителя не величественна, хотя он лучший из тысячи. Его прямота подобна стреле, он беспристрастен подобно точильному камню, но только этого недостаточно, чтобы господствовать над всем сущим. Это подобно тому, как русло горного ручья в узком ущелье легко завалить, мелкий источник быстро можно исчерпать. На бесплодной гряде камней нельзя вырастить богатый урожай.

[Точно так же и в управлении страной нельзя достигнуть успеха], если о высоко нравственных поступках правителя не будет известно за пределами его дворца. [Если не будут приближаться мудрые], то эти поступки правителя не получают подражания и распространения в стране.

ГЛАВА «ПОДРАЖАНИЕ ОБРАЗЦУ» ¹¹

Учитель Мо-цзы сказал: «При выполнении дел в Поднебесной нельзя обойтись без подражания образцу. Без подражания образцу не было завершено ни одно дело. Даже мудрейшие служилые, будучи полководцами или советниками правителя, — все они следуют определенному

методу. Самый искусный мастер всех ремесел также имеет метод. Мастеровые всех ремесел, чтобы сделать квадрат, применяют угломер; чтобы начертить круг, используют циркуль; чтобы сделать прямую линию, используют отбойный шнур; чтобы установить предмет вертикально, используют отвес. Искусный мастер и простой ремесленник — все они применяют в своей работе эти четыре вещи как метод. Искусный мастер владеет в совершенстве этими методами, а не обладающий таким искусством ремесленник хотя и не может полностью овладеть методом работы, но, подражая образцу, он все больше совершенствует свое мастерство. Поэтому во всех ремеслах есть [свой] способ для измерения.

Ныне большие люди, управляющие Поднебесной, а также те, кто управляют отдельными царствами, если они не имеют метода для измерения [своих дел], то они даже не могут быть сравнены с мастерами ста ремесел.

В таком случае что же можно принять за образец для управления? Можно ли взять за образец своих отца и мать? В Поднебесной множество отцов и матерей, но человеколюбивых среди них мало. Поэтому если принять за образец своих отцов и матерей — значит считать образцом нечеловеколюбие. Нечеловеколюбие не может считаться образцом для подражания.

А можно ли признать образцом для подражания своего учителя? В Поднебесной много людей, которые обучают, но человеколюбивых среди них мало. Поэтому если подражать учителям — значит подражать нечеловеколюбивым [поступкам]. Нечеловеколюбие не может считаться примером для подражания.

Но может быть, взять за образец своего правителя? В Поднебесной много правителей, но человеколюбивых среди них мало. Поэтому если [поступок] правителя принять за образец — значит подражать нечеловеколюбью. Но нечеловеколюбие не может служить образцом. Поэтому утверждаю, что ни отец с матерью, ни учителя, ни правители не могут рассматриваться как образец для управления [страной].

Но в таком случае что же можно рассматривать как образец для управления? Отвечаю. Нет ничего более подходящего, чем принять за образец небо. Действия неба обширны и бескорыстны. Оно щедро и [не клочится] своими достоинствами, его сияние длительно и не ослабляюще.

Именно поэтому совершенномудрые ваны подражали ему, т. е. считали небо образцом. Готовясь к действиям, необходимо сопоставить свои поступки с [желаниями] неба. То, что небо желает, делай это, а что небо не желает, запрети делать.

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. Но откуда известно, что небо желает, чтобы люди взаимно любили друг друга, приносили друг другу пользу, но не желает, чтобы люди друг другу делали зло и обманывали бы 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 неба. Небо не различает малых и больших, знатных и подлых; все люди — слуги неба, и нет никого, кому бы оно не вырацивало буйволов и коз, не откармливало свищей, диких кабанов, не поило вином, не давало в изобилии зерно, чтобы [люди] почтительно служили небу. Разве это не есть выражение всеобщности, которой обладает небо? Разве небо не кормит всех? Если же небо обладает всеобщностью, питает всеобщую любовь и кормит всех, то как же можно говорить, что оно не желает, [чтобы] люди взаимно любили друг друга, делали друг другу пользу.

Поэтому утверждаю: того, кто питает к людям всеобщую любовь, кто делает им пользу, небо непременно осчастливит. А того, кто делает людям зло, обманывает людей, небо непременно покарает.

Утверждаю также: убивший невинного получит невзгоды. Но есть ли доказательство того, что небо карает тех людей, которые убивают друг друга, и тем самым становится известно, что небо желает, чтобы люди взаимно любили друг друга, делали друг другу пользу, но его природе противно, когда люди взаимно делают зло и обманывают друг друга?

В прошлом совершенномудрые правители Юй, Тан, Вэнь, У¹²—все питали всеобщую любовь к людям ста родов Поднебесной, придерживались почитания неба и служения духам. Они принесли людям много пользы. Поэтому небо

осчастливило их, сделало их сынами неба, все правители царств почтительно служили им.

Жестокие правители прошлого Цзе, Чжоу, Ю, Ли¹³ питали всеобщую злобу ко всем ста родам в Поднебесной, пренебрегали [велениями] неба и обманывали духов. Зла людям они причинили много. Поэтому небо покарало их, изгнало их, лишило царств, жизни и опозорило в Поднебесной, прекратило продолжение их рода. Потомки до сих пор проклипают их. И это не прекратилось по сей день.

Таким образом, того, кто поступает не добродетельно, ждет кара. Пример тому Цзе, Чжоу, Ю, Ли. Тому, кто питает всеобщую любовь, приносит людям пользу, [небо] ниспосылает счастье. Пример тому Юй, Тан, Вэнь, У. Есть и другие примеры, когда были осчастливлены те, кто питает всеобщую любовь и приносит пользу людям, и понесли кару, кто делает людям зло, обманывает их.

ГЛАВА «СЕМЬ БЕД»¹⁴

«Ныне если мать, держа сына за спиной, черпает воду и уронит сына в колодец, то она обязательно кинется доставать его. Но если будет неурожайный год, то голод людей и умершие от голода по дорогам кажутся более тяжелым горем, чем то, когда сын утопает в колодце. Разве это нельзя понять? Причина в том, какой год. Если год урожайный, то люди становятся гуманными и добрыми. Если же год неурожайный, то люди становятся негуманными и злыми...»

ГЛАВА «ПОЧИТАНИЕ МУДРОСТИ». ЧАСТЬ ВТОРАЯ¹⁵

Учитель Мо-цзы сказал: «Нынешние большие люди — ваны, гуны — господствуют над народом, являются хозяевами земли, управляют страной. Если они хотят надолго сохранить [страну] и не утратить [власть], то почему они не используют почитание мудрости как основу управления государством?»

Откуда известно, что почитание мудрости является основой управления государством?

Отвечаю: если благородные и мудрые управляют глупыми и низкими, то царит порядок. Если же глупые и низкие управляют благородными и мудрыми, то будет смута. Благодаря этому знаем, что почитание мудрости

есть основа управления страной. Поэтому древние совершенномудрые ваны высоко ценили почитание мудрости, назначали на должность способных, не создавали группировок из родственников, не питали благосклонности к знатым и богатым, не испытывали пристрастия к внешней красоте. Мудрого человека выдвигали, делали богатым и знатым, назначали начальником департамента. Если человек оказывался неспособным, то на него ван смотрел косо и удалял его, делал его бедным и незнатым, ставил его слугой.

Таким образом, все простолюдины¹⁶ стремились получить награду вана и боялись его наказаний. Они поддерживали друг друга в хорошем деле. Благодаря этому мудрых в государстве становилось все больше, а неспособных и плохих людей все меньше. Поступать таким образом — значит почитать мудрость. После этого совершенномудрый человек прислушивается к словам мудрого, смотрит за его поступками, изучает его способности и на основании этого осмотрительно назначает его на службу — это и есть привлечение [на службу] способных.

Того, кто способен управлять страной, назначают управлять страной; того, кто способен быть начальником департамента, назначают начальником департамента; того, кто способен управлять селением, назначают [старостой] селения. Всякий, кто назначается управлять страной, или департаментом, или селением, или поселком, является мудрым человеком. Мудрый, управляя страной, встает с утренней зарей и возвращается в дом с сумерками. Он выслушивает жалобы и дает указания, благодаря этому государство спокойно, а наказания осуществляются правильно. Если мудрый является начальником департамента, то он ночью возвращается на отдых и еще затемно встает, собирает подати, рыночную пошлину и подати за пользование горами, лесами, водоемами, каналами. Благодаря этому казенные склады полны продуктов, казна полна и богатства не разбросаны. Если мудрый управляет селением, то он на заре встает и поздней ночью возвращается на отдых. Руководит полевыми работами, уходом за посевами и садами, собирает овощи и зерно, благодаря этому и [в казенных складах] много овощей и зерна, и у народа достаток в пище. Поэтому страна спокойна, а наказания и управление [осуществляются] правильно.

Если казенные склады полны, то люди богаты, верхи

имеют чистое душистое вино и отборный рис, чтобы делать жертвоприношение небу и духам. Для внешних дел имеются [в достатке] шкуры и кони для обмена с соседними правителями и для подарков им. Для внутренних дел имеются пища для голодных и покой уставшим, [имеются средства], чтобы кормить всех людей, заботиться о мудрых людях Поднебесной.

Таким образом, сверху небо и духи делают вана богатым, вовне правители царств стремятся поддерживать отношения с ним, внутри страны все люди стремятся приблизиться к нему, мудрые люди собираются вокруг него.

Благодаря этому замыслы вана получают [поддержку], если [ван] начинает какое-нибудь дело, оно свершается. Оборона его страны крепка. Если [ван] выходит в карательный поход, его войско имеет могучую силу.

То, почему в прошлом совершенномудрые ваны трех эпох Яо, Шунь, Юй, Тан, Вэнь, У могли управлять Поднебесной и быть гегемоном среди правителей царств, состоит не более как в том, что они осуществляли [почитание мудрости]. Даже если и есть хороший способ, но не знаешь приемов его осуществления, то результат будет такой же, как будто и нет ничего. Поэтому необходимо выдвинуть три основания.

Что такое три основания?

Отвечаю: если [мудрых] не наделять высоким чином, то народ не будет уважать их; если мудрым выдается небольшое жалованье, то народ не верит, [что этот пост важен]; если не давать им в подчиненные людей, то народ не будет бояться их. Для этого древние совершенномудрые правители давали мудрым высокий пост, назначали большое жалованье, пристраивали к службе, давали им в подчинение людей. Но разве это делалось для того, чтобы наградить своего слугу? Нет, это делалось потому, что [совершенномудрые ваны] желали, чтобы их дела шли успешно.

В «Ши цзин» сказано:

Правду скажу вам про ваши печали —
Если б к себе мудрецов приближали,
Кто же горячее взял бы рукою,
Не омочив его прежде водою? ¹⁷

Итак, эти слова говорят о том, что древние правители царств не могли не выдвигать добродетельных чиновников, делая их своими советниками и помощниками, подобно

тому как, прежде чем взять рукой горячее, пужно омочить его водой, чтобы облегчить работу своих рук.

Да! Древние совершенномудрые правители получали поддержку мудрых людей. [Они] назначали их на службу, награждали, давали им высокий пост и делали их знатными, разделяли землю и выделяли им надел земли, держали мудрого около себя всю жизнь. Только мудрый понимает замыслы благородного мужа и претворяет их. Мудрый всеми силами стремится выполнить порученное ему правителем дело и всю жизнь не чувствует усталости [в делах]. Если [мудрый] встречает добродетельного [человека], то сообщает о нем верхам, благодаря этому добродетель возвышается, а все злое и недоброе порицается, отбрасывается. Мудрый человек делает так, чтобы правитель жил в радости и покое, а горе и печали он берет на себя. Поэтому древние совершенномудрые ваны осуществляли правление, подобно тому как сказано выше. Ныне же большие люди — ваны и гуны — тоже хотят учиться методам древних людей почитания мудрости, хотят назначать на должности способных, чтобы добиться порядка. Хотя они и назначают [мудрых] на высокий пост, но не выдают жалованья. Однако если есть лишь высокий пост и нет жалованья, то люди не верят [что это важный пост].

Такой человек говорит: «Это не есть выражение действительной любви ко мне, ван лишь делает вид, что использует меня, поэтому я выступаю как [человек], управляющий престолюдинами».

Разве таким образом можно приблизить мудрых к верхам? Поэтому прежние ваны говорили: «Жадный к власти не может разделить дела по управлению страной между людьми, жадный к богатству не выдает жалованья людям. В таком случае дела не выполняются, а жалованье не распределяется».

Спросите мудрых людей Поднебесной, кто сам захочет после этого стремиться приблизиться к большим людям — ванам, гунам. Если же мудрые не стремятся быть около больших людей — ванов, гунов, то в таком случае злые и плохие люди окружают их.

Если злые люди окружают их, то они делают то, что не является мудрым, и наказывают тех, кто не является преступником. Если большие люди — ваны, гуны, — будут следовать этому в управлении страной, то награды будут

также получать те, кто не является мудрым, а наказаниям будут подвергаться те, кто не является жестоким. Если награждаются не мудрые, а наказываются не жестокие, то это не поощряет мудрых и не мешает жестоким людям. В результате у себя дома [эти люди] не почитают отца и мать, с другими людьми не поддерживают дружбы, не уважают старших в селении и не заботятся о младших и слабых. В семье отсутствуют всякие установления, а выход правителя не соответствует мере и установлениям, между мужчиной и женщиной не соблюдаются различия. Воров и грабителей посылают управлять департаментами и казной, охрану города несут предатели и смутьяны. Если благородный муж попал в беду, то они не идут на смерть, [чтобы выручить его]; если правитель вынужден покинуть страну, то они не сопровождают его. [В результате] если выносят приговор, то он не соответствует законам; богатства распределяются не поровну; [правители] не получают нужного совета; дела, которые нужно выполнять, не выполняются; оборона столицы не прочна; если ван выходит в карательный поход на врага, то его войско не обладает [нужной] силой.

Вот почему жестокие ваны прошлых трех эпох Цзе, Чжоу, Ю, Ли потеряли свои страны, а их потомки были рассеяны, их права на престол были отторгнуты. Все это произошло по той же причине, и не более. Что же это за принцип, если понимают лишь мелкие вещи и не понимают больших вещей!

Ведь ныне большие люди — ваны, гуны — если имеют материал для одежды и сами не могут скроить ее, то призывают хорошего мастера; если есть вол или овца, но сам ван не может зарезать их, то нанимает хорошего мясника. В этих двух случаях поступают правильно. Но большие люди — ваны, гуны — не знают, что мудрые могут управлять страной. Когда в их стране наступает хаос, нависает опасность престолу, то они не знают, что мудрый может привести в порядок страну и устранить опасность. Они лишь назначают на должности своих родственников и близких, незаслуженно делают их богатыми и знатными. Если красивы внешне, то назначают на высокий пост, незаслуженно делают их богатыми и знатными. Если назначают на должность только потому, что у человека красивая внешность, то разве этот человек непременно будет обладать знанием и мудростью? Если

поручить ему управлять страной, то это значит поручить управление страной неумному человеку, что приведет к хаосу в государстве. Это можно увидеть и понять [на следующем примере].

Если большие люди — ваны, гуны — назначают на должности тех, кого они любят за приятную внешность, в своем сердце не оценив [предварительно] их умственных способностей, а лишь исходя из симпатии дают высокую должность, то человек, который не может управлять даже сотней людей, назначается главой департамента, чтобы управлять тысячей человек. Того, кто не может управлять даже тысячей человек, назначают на должность в департамент, чтобы управлять десятью тысячами людей. Почему же так получается?

Отвечаю: потому что назначают в департамент следующим образом: дают высокий пост и большое жалование за красивую внешность и только за это назначают на службу. Поэтому того, кто не может управлять тысячей человек, назначают служить в департаменте, чтобы управлять десятью тысячами человек. Эта должность в десять раз превышает его способности. Поэтому метод его управления будет состоять в том, что он целыми днями будет заниматься делами, но день ведь нельзя удлинить в десять раз. Он управляется с делами согласно объему своих знаний. Знаний у него не прибавилось в десять раз, но дел по должности прибавилось в десять раз. Он лишь может сделать одно дело из десяти, а девять дел оставит несделанными. И если бы даже этот чиновник день и ночь непрерывно занимался делами департамента, то все равно эти дела по-прежнему останутся несделанными, будто ими и не занимался никто.

В чем же причина этого? А в том именно, что большие люди — ваны, гуны — не понимают, что нужно, исходя из почитания мудрости, назначать управлять [государственными] делами способных. [Древние совершенномудрые ваны] почитали мудрых, для управления страной назначали способных, [и тогда в государстве] царил порядок. Обо всем этом прежде уже говорилось. Непочитание мудрости, назначение на должности неспособных, и в результате хаос в стране — это то, о чем я сейчас говорю.

Если нынешние большие люди — ваны, гуны — действительно хотят, чтобы в их государствах был порядок, и желают сохранить престол и не утратить [поддержку]

простолюдинов, то почему же они не исследуют вопрос о том, что почитание мудрости является основой управления?

Кроме того, почитание мудрости как основа управления разве является лишь убеждением одного учителя Моцзы? Это путь совершенномудрых ванов, и о нем записано в книгах древних совершенномудрых ванов. Вот слова, идущие из далекой древности. В «Чжуань»¹⁸ сказано:

«Разыскиваю мудрых людей, чтобы сделать их своими помощниками».

В «Тан ши»¹⁹ сказано: «Обратись к великому и совершенномуудрому, чтобы вместе с ним всеми силами и единым сердцем упорядочить Поднебесную».

Именно такие убеждения совершенномудрых ванов позволяли им не утрачивать [Поднебесную], исходя из почитания мудрости, назначать способных управлять [страной].

Поэтому древние совершенномудрые ваны прежде всего изучали, [как], следуя почитанию мудрости, выдвигать способных управлять [страной]. И не добавляли к этому ничего другого, поэтому вся Поднебесная получала от их управления пользу.

В древности Шунь обрабатывал поле около Лишань²⁰, лепил горшки на берегу реки, ловил рыбу в Лэйцзе²¹. Яо встретил его на солнечной стороне Фуцзе²², выдвинул его и сделал сыном неба. Он вручил ему управление Поднебесной, [благодаря этому] народ Поднебесной жил спокойно. И Чжи был рабом дочери [главы] дружественного рода Юшань, но был приближен и сделан поваром. Тан встретил и выдвинул его, сделал своим первым министром, вручил ему управление Поднебесной, и народ жил в спокойствии, в стране царил порядок²³. Фу Юэ, в грубом одеянии, подпоясанный веревкой, был рядовым строителем около Фуян. У-дин заметил его, возвысил до положения одного из трех гунов, поручив ему управление Поднебесной; народ Поднебесной жил в спокойствии, в стране царил порядок²⁴.

В чем причина этого? Первоначально низкий человек был возвышен и стал знатным. Первоначально нищий [был] возвышен и [стал] богатым.

Причина именно в том, что большие люди — ваны, гуны — понимали ясно, что почитание мудрости позволяет осуществлять мудрое управление. Не будет того,

чтобы среди народа голодный не получил бы пищи, раздетый и мерзнувший не получил бы одежды, уставший не имел бы отдыха, находящийся на распутье не получил бы наставления.

Поэтому древние совершенномудрые ваны могли судить о том, что почитание мудрости позволяет осуществлять [мудрое] управление государством и добиваться следования образцу неба. Так же как и небо не различает бедных и богатых, знатных и низких, дальних и близких, родных и чужих. Если видит мудрого, то возвышает и почитает его, а на ничтожных людей ван смотрит косо и снимает их с должностей. [Есть ли] пример, когда богатство и знатность мудрые получали как награду? Кто поступал таким образом?

Отвечаю: например, в прошлом совершенномудрые ваны трех эпох: Яо, Шунь, Юй, Тан, Вэнь, У — все они делали так. Поэтому они получили награду [неба]. Почему? Отвечаю. Потому что, осуществляя управление Поднебесной, они проявляли всеобщую любовь к [людям Поднебесной] и тем самым приносили им пользу. Кроме того, руководя всеми людьми Поднебесной, высоко почитали и уважали небо, служили духам, любили и приносили пользу всему народу. Именно поэтому небо и духи награждали их, давали им пост сына неба, считали отцами и матерями народа, а весь народ следовал за ними и, прославляя таких вавов, называл их совершенномудрыми ванами и [слава] о совершенномудрых ванах не умерла до наших дней. Все это было потому, что богатыми и знатными делались мудрые, которые получали [все это] как награду.

Вот случай, когда богатыми и знатными становились жестокие люди, которые получали [все это] как награду за преступления. Кто так делал? Отвечаю: [так делали], например, в прошлом жестокие ваны трех эпох — Цзе, Чжоу, Ю, Ли²⁵. Все они делали так.

Откуда известно, что они поступали таким образом?

Отвечаю: когда они управляли Поднебесной, то они ненавидели всех и тем самым приносили вред людям. Кроме того, руководя народом Поднебесной, они ругали небо и оскорбляли духов, уничтожали массы людей. Поэтому небо и духи покарали их: они были казнены, их дети и внуки были разбросаны, их дома и храмы уничтожены, [род] прекратил существование, и некому стало

приносить жертвы их духам. Весь народ поэтому отверг их, назвал этих ванов жестокими, и это осуждение дошло до наших дней. Все это случилось именно потому, что богатыми и знатными делали жестоких [людей], которые получали [все это] как награду за преступления.

Вот случай, когда родственнику не делают добра за то, что он совершил преступление. Кто поступил таким образом?

Отвечаю: например, в прошлом Бо Гунь, старший сын императора, был [объявлен] недостойным [наследовать престол], а затем сослан в окрестности гор Юшань, куда даже теплые лучи солнца не достигали ²⁶.

[Хотя Бо Гунь был сыном императора], но император все же не любил его. [Это является примером того, когда], родственнику не делают добра, потому что он совершил преступление. Вот случай, когда небо указывает, кто является способным. Кто может быть примером этого? Отвечаю: например, в прошлом были Юй, Цзи и Гао-яо ²⁷. Все они являют пример этого. Откуда известно, что это было так?

Об этом сообщает книга древних ванов «Люй син» ²⁸. Там говорится, что Хуан-ди ²⁹ лично советовался с народом. Народ питал большую неприязнь к племени мяо. [Государь] сказал: «Местные правители [мяо] захватывают людей в подчиненных странах, там нет постоянных установлений выдвижения мудрых. Вдовцы и вдовы не презираются. Только нравственная власть пользуется уважением, [только] высокая нравственность получает яркое сияние. Именно таковы предписания трех наследников [мудрых государей], которые своим усердием добились признания у народа. Бо И подал образцовый пример. Он мудро сочетал наставления народа с наказаниями» ³⁰.

Юй боролся с наводнением на земле. Дал имена горам и рекам. Цзи научил [людей] сеять, и земледельцы стали выращивать злаки.

Три наследника ³¹ [мудрых государей] добились заслуг, так как они помышляли лишь о благе людей. Именно так действовали эти три совершенномудрых человека: были осторожны в словах, осмотрительны в поступках, глубоко и тщательно обдумывали [свои действия], выявляли в Поднебесной срочные дела и упущенную выгоду и тем самым служили небу. А небо щедро вознаграждало

их добродетель, было милостиво к народу, народ получал от него пользу, которая не прекращалась всю жизнь.

Поэтому прежние ваны говорили: «[Следуйте] этому принципу, применяйте его в больших делах Поднебесной, и в Поднебесной не будет беспорядка. Если следовать этому в малом, то не будет трудностей. Если постоянно совершенствовать умение следовать этому, то народ в течение всей жизни будет иметь выгоду, которая не будет прерываться».

«Оды Чжоу» вещают:

Добродетель совершенномудрого
Высока подобно небу,
Обширна подобно земле.
Она освещает всю Поднебесную.
Как земля, прочна,
Как горы, высока,
Не падает и не загнивает.
Как солнце, сверкает,
Как луна, светла,
Вечна, как небо и земля³².

Так говорилось о добродетели совершенномудрых людей, о ее ясности и величавости, о ее непоколебимой прочности и неизменной вечности. Поэтому добродетель совершенномудрого человека распространяется повсюду.

Если нынешние большие люди — ваны, гуны, — хотят управлять Поднебесной, держать в повиновении *чжоу-хоу*, то как можно добиться всего этого, не прислушиваясь к [голосу] справедливости? Они рассчитывают держать в страхе правителей царств и народ, пользоваться безграничной властью.

Нынешние большие люди — ваны, гуны — думают добиваться повиновения и власти путем устрашения народа смертью. Народ рождается с большим желанием и умирает с большой ненавистью, потому что он не получает того, чего желает, а получает то, что постоянно ненавидит. От древности до наших дней не было ни одного [примера], чтобы таким путем можно было управлять Поднебесной, держать в повиновении правителей царств. Однако нынешние большие люди — ваны и гуны — хотят править Поднебесной, держать в повиновении правителей царств, стремятся получить престол, создать себе славу, которая бы дошла до потомков.

Но почему же они не размышляют о том, что счита-

ние мудрости — основа управления страной? Это было высшим [мерилом] в поступках совершенномудрых людей».

ГЛАВА «ПОЧИТАНИЕ ЕДИНСТВА». ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

В древности, когда только появились люди, не было наказаний и в то же время у каждого было свое понимание о справедливости. У одного — одно, у двоих — два, у десяти — десять представлений о справедливости. Чем больше нарождалось людей, тем больше становилось различных представлений о справедливости. Каждый считал правильным свой взгляд и отвергал взгляды других людей, в результате между людьми царилась сильная вражда.

В семьях отцы, дети и братья относились друг к другу с ненавистью и отвращением, будучи не в состоянии мирно жить вместе, они покидали друг друга. Люди Поднебесной, используя огонь, воду, яд, вредили друг другу, поэтому сильные не оказывали помощи слабым, имеющие избыток богатств не делились ими, но расточали эти избытки, умные не наставляли неопытных людей и скрывали от них свои знания. Беспорядок в Поднебесной был такой же, как среди диких зверей. Поняв, что причиной хаоса является отсутствие управления и старшинства, люди выбрали самого добродетельного и мудрого человека Поднебесной и сделали его сыном неба... Только сын неба может создавать единый образец справедливости в Поднебесной, поэтому в Поднебесной воцарился порядок...

То, что мудрый правитель считает верным, все также считают верным; то, что правитель осуждает, все также осуждают. Люди избегают недобрых слов и стремятся подражать добродетельным словам мудрого правителя страны, избегают недобродетельных поступков и стремятся подражать добродетельным поступкам мудрого правителя...

ГЛАВА «ПОЧИТАНИЕ ЕДИНСТВА». ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Учитель Мо-цзы говорит: «В древности, когда появились люди, не было управления и наказаний... беспорядок в Поднебесной был такой же, как среди животных. [Люди] поняли, что причина хаоса в Поднебесной возникает из-за отсутствия главы правления. Поэтому избрали Поднебесной мудрого и достойного и сделали его сыном

неба, чтобы он управлял делами и устанавливал справедливость, единую для всей Поднебесной...»

Ныне в Поднебесной служилые и благородные великие люди — ваны и гуны, если только они желают сделать богатой свою страну, умножить ее население, упорядочить управление и наказания, утвердить свой престол, должны почитать единство...

ГЛАВА «ВСЕОБЩАЯ ЛЮБОВЬ», ЧАСТИ ПЕРВАЯ И ВТОРАЯ

Если совершенномудрый человек считает своей задачей наведение порядка в Поднебесной, то ему необходимо исследовать, почему возникают беспорядки, только тогда он сможет навести порядок. Если же он не исследует, почему возникают беспорядки, то он не сможет навести порядок в Поднебесной. Это подобно тому, как врач, ведущий борьбу с недугом человека, должен знать, почему возник этот недуг, только после этого он сможет вести лечение, если же он не будет знать, почему возник этот недуг, то он не сможет вести с ним борьбу...

Мо-цзы говорит: «Чтобы навести порядок в стране, нужно знать причину беспорядков. Если знаешь причину беспорядков, то, устранив эту причину, приведешь страну к процветанию и спокойствию; если же не знаешь причины беспорядков, то невозможно навести порядок в стране...»

Если рассмотреть, откуда начинаются беспорядки, то оказывается, что беспорядки возникают оттого, что люди не любят друг друга. Слуга и сын непочтительны к государю и отцу. Что такое беспорядок? Это то, что сын любит себя, но не любит отца, поэтому во имя своей выгоды он наносит ущерб отцу; младший брат любит лишь себя и не любит старшего брата, поэтому он наносит ущерб своему брату, чтобы обеспечить выгоду себе...

Ныне правители царств знают лишь о любви к своему царству и не любят другие царства, поэтому всеми силами страны стремятся нанести удар другой стране. Ныне главы семейств знают лишь о любви к своей семье, но не любят другие семьи и поэтому, не брезгуя ничем, всеми силами семьи стремятся разграбить другую семью... Если отсутствует взаимная любовь между людьми, то непременно появляется взаимная ненависть; если прави-

тель и его подчиненные не питают взаимной любви, то нет милости и верности; если между отцом и сыном нет взаимной любви, то нет родительской любви и почитания родителей; если между братьями нет взаимной любви, то нет согласия между ними; если между людьми Поднебесной нет взаимной любви, то сильный непременно подчиняет слабого, богатый непременно оскорбляет бедного, знатный непременно кичится перед простолудином, хитрый непременно обманывает простодушного...

ГЛАВА «ВСЕОБЩАЯ ЛЮБОВЬ». ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

Мо-цзы говорит: «Какую питают любовь — всеобщую или отдельную — злые люди Поднебесной, ненавидящие людей? Ответим: непременно отдельную любовь. Таким образом, сторонники отдельной любви в результате порождают великое зло в Поднебесной. Поэтому следует отвергнуть отдельную любовь...»

Поэтому всеобщая выгода, всеобщая любовь принесут Поднебесной большую пользу; отдельная корыстная выгода, за счет общей выгоды, есть большое зло для Поднебесной. Во всеобщей пользе лежит истина... Необходимо отдельную любовь, корыстную выгоду заменить всеобщей любовью, взаимной выгодой... Дело человеколюбивого человека непременно состоит в служении тому, чтобы приносить пользу Поднебесной и уничтожать в Поднебесной зло...

Высказывания должны быть верными, поступки должны быть результативными, нужно, чтобы высказывания и поступки были в гармонии, а также соответствовали экономии в расходах...

ГЛАВА «ПРОТИВ НАПАДЕНИЙ». ЧАСТЬ ВТОРАЯ

На основе прошлого познаем будущее, на основе ясно-го познаем скрытое...

За бесчисленные смерти простолудинов, серьезные беды, которые затрагивают как высших, так и низших, нападающее царство получает пустующие земли, для заселения которых нет людей. Таким образом, теряют то, чего не хватало, и дополнительно получают то, чего и так избыток...

ГЛАВА «ПРОТИВ НАПАДЕНИЙ». ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

Мо-цзы говорит: «Пытаться с помощью войны решать политические споры между государствами, пытаться до-

биться мощи и славы — это все равно что заставить всех людей Поднебесной пить одно лекарство для лечения разных болезней, ибо пользы от этого, может быть, будет лишь четырем-пяти человекам...»

Армия нападающей стороны вторгается на землю другого государства, топчет его хлеба, рубит его леса, разрушает города и поселения, загрязняет и разрушает его пруды и водоемы, угоняет и убивает его скот, сжигает и оскорбляет его родовые кумирни, принуждает работать на себя и убивает его население, измывается над иноплеменными старцами и женщинами, вывозит из захваченного царства его богатства...

Многочисленные армии уходят в поход и не возвращаются обратно. Тысячи семей остаются без опоры, жены становятся вдовами, а дети сиротами, полностью растрачиваются все богатства народа... служилые не занимаются государственными делами, земледельцы не засевают поля, женщины не ткут полотна, государство теряет своих слуг, простолюдины забрасывают свои дела...

ГЛАВА «ВОЛЯ НЕБА». ЧАСТИ ПЕРВАЯ И ВТОРАЯ

Небо любит справедливость и ненавидит несправедливость. Таким образом, если вести народ Поднебесной на свершение справедливых дел — это значит делать то, что любит небо. Если я делаю для неба то, что оно любит, то и небо также делает для меня то, что я люблю. Что же я люблю и что ненавижу? Я люблю счастье и благополучие и ненавижу несчастье...

Небо не хочет, чтобы большое царство нападало на малое, сильная семья притесняла слабую маленькую семью, чтобы сильный грабил слабого, хитрый обманывал наивного, знатный кичился перед незнатным. Это все то, что противно воле неба. [Небо] желает, чтобы люди помогали друг другу, чтобы сильный помогал слабому, чтобы люди учили друг друга, чтобы знающий учил незнающего, делили бы имущество друг с другом. Небо также желает, чтобы верхи проявляли усердие в управлении страной, чтобы в Поднебесной царил порядок, а низы были усердны в делах. Если верхи усердны в управлении, то в стране царит порядок; если низы усердны в делах, то в стране достаток предметов и пищи. Если в стране царят и порядок и достаток, то для внутренних дел име-

ются чистое вино и ритуальная посуда, чтобы свершить жертвоприношения небу и демонам. Для внешних дел имеются яшмовые круги, жемчуг, нефрит для подарков соседям с четырех сторон, поэтому не появляется озлобления между правителями, нет военных столкновений на границах. Внутри страны голодающий имеет пищу, уставший — отдых, правитель может заботиться о всем народе, поэтому между правителями и сановниками, между верхами и низами существует доброта и верность, между отцами и сыновьями, между старшими и младшими братьями существуют любовь и уважение. Разве это не ясно? Если следовать воле неба, одобрять ее, проводить ее до конца во всех делах в Поднебесной, то в суде и в правлении страной будет порядок, весь народ будет жить в согласии, в стране будет изобилие предметов для употребления, народ, простолюдины — все будут иметь одежду и пищу, люди будут жить в покое и без горестей...

Если известна воля неба, то нельзя не следовать ей. Следовать воле неба — значит следовать всеобщей любви и взаимной выгоде между людьми. Кто следует воле неба, тот непременно получит вознаграждение. Тот, кто поступает против воли неба, сеет взаимную ненависть и побуждает людей делать друг другу зло, тот непременно понесет наказание...

Кто следует велениям неба, тот непременно получит вознаграждение. Кто нарушает волю неба, тот обязательно будет наказан...

Ныне небо охватывает всю Поднебесную и любит ее. Зарождает и взращивает все сущее и приносит ему пользу, оно зарождает и взращивает все сущее, подобно тому как волос вырастает и изгоняется из корня. Нет не сделанного небом. А люди берут это все и обогащаются им. Значит, можно говорить, что благодать неба велика. Однако только [небо] не получает вознаграждения. Люди не знают, что они поступают нечеловеколюбиво, недобродетельно. Это то, о чем я говорю, что правители понимают малое и не понимают великого. Кроме того, благодаря этому я знаю, как велика любовь неба к народу, [примеров этому имеется много]. Говорю: небо делает ярче солнце, луну, звезды, кометы, чтобы осветить их. Оно устанавливает четыре времени года — весну, осень зиму и лето,

чтобы установить порядок их смены, сбрасывает снег, иней, дождь и росу, чтобы возвращать пять злаков, кукурузу и шелковичных червей. Небо позволяет людям брать все это и использовать...

Учитель Мо использует желания неба, чтобы вверху оценивать действия ванов, гунов и других сановников в судебных делах, в управлении страной, внизу определять соответствие слов и рассуждений всех людей Поднебесной прекрасному учению совершенномудрых ванов...

ГЛАВА «ДУХОВИДЕНИЕ». ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ ³³

Правило проверки знания о том, существует ли нечто в Поднебесной или нет, непременно состоит в том, чтобы брать за образец факты, которые слышали или видели массы людей...

При древних совершенномудрых ванах в Поднебесной был порядок, потому что они обязательно прежде навели порядок в почитании демонов и духов, а затем занимались делами народа...

ГЛАВА «ПРОТИВ СУДЬБЫ». ЧАСТИ ПЕРВАЯ И ТРЕТЬЯ ³⁴

Всякое высказывание должно соответствовать трем правилам. Что такое три правила? Они суть: должно быть основание, должен быть источник, должна быть применимость. Что такое основание? Высшей основой являются дела древних совершенномудрых ванов. Что такое источник? Первоначальным источником [знания] являются факты, которые слышали или видели простолюдины. Что значит применимость? Высказывания должны применяться в управлении страной, исходить при этом из интересов простолюдинов Поднебесной...

Счастья нельзя просить, несчастья нельзя избежать, если сам поступил плохо, трудился не усердно...

Почитать судьбу не имеет смысла. Если пренебрегать судьбой, то беды не будет...

Мо-цзы говорит: «Почему ныне земледелец рано выходит в поле и поздно возвращается, усердно трудится на поле и проявляет свое искусство в огородничестве, чтобы собрать богатый урожай злаков, перца, и не смеет лениться в работе? В чем же дело? Отвечаю. Если он не будет усердно трудиться, то непременно будет нищим.

Если будет усердно трудиться, то будет сытым, не будет усердия в работе — будет голодным. Поэтому он не смеет быть ленивым...»

ГЛАВА «ПРОТИВ МУЗЫКИ»³⁵. ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Учитель Мо заметил: «...подлинно человеколюбивый муж соразмеряет свои действия с пользой для Поднебесной, но не с тем, что услаждает его уста либо нежит его тело. Подлинно человеколюбивый муж не делает ничего, что могло бы нанести ущерб имуществу народа, отнять у народа его пищу и одежду...»

Учитель Мо наставляет: «Простой люд имеет три бедствия. Голодающие не имеют пищи, замерзающие не имеют одежды, уставшие не имеют отдыха. От этих трех бед народ испытывает огромные страдания. Но если именно в такое время ваны, гуны и другие знатные люди развлекаются колокольным звоном и барабанным боем, играют на лютиях, цинах, свирелях и шэнах³⁶, а также устраивают боевые упражнения для показа оружия, то откуда же простой люд возьмет пищу и одежду? Поэтому я считаю, что так не должно быть. Мой замысел состоит в том, чтобы уничтожить это...»

«Нынешний человек отличен от этих животных, — говорит Мо-цзы. — Кто опирается на усилия [в труде], тот живет, а кто не опирается на усилия в труде, тот не живет...»

ГЛАВА «ПРОТИВ КОНФУЦИАНЦЕВ». ЧАСТЬ ВТОРАЯ³⁷

Конфуцианцы следуют взглядам: «...все первоначально предопределено судьбой. От того, что определено судьбой, ничего нельзя отнять, к нему ничего нельзя прибавить. Бедность и богатство, награда и наказание, счастье и несчастье имеют свой источник, который сила человеческой мудрости не может создать.

Если крестьяне ослабят усердие в работе, то они будут бедны. А бедность — это корень беспорядков в управлении».

Так называемые древние принципы, которым нужно следовать, ведь являлись новыми для своего времени, а те древние люди, которые следовали этим принципам, не являлись совершенномудрыми людьми. Конфуцианцы

призывают следовать тому, чему совершенномудрый не должен следовать, говорить слова, которые не являются словами совершенномудрого человека, и после этого называют такого человека человеколюбивым...

Конфуцианцы стремятся приобрести внушительную внешность и богато украшать себя, чтобы совращать современников. Они используют пение под струнный аккомпанемент и танцы под барабан, чтобы привлекать учеников. Устанавливают множество сложных церемоний, чтобы оттенить формальную сторону и привлечь внимание многих людей. Их обширное учение не может быть правилом для мира. Они много размышляют, но не могут помочь простолюдинам. За всю жизнь невозможно постичь их учение, за целый год нельзя выполнить их церемоний, и даже богатый не может [позволить себе] услаждаться их музыкой. Богатые украшения и поддельное искусство придуманы ими, чтобы вводить в заблуждение нынешних правителей; громогласная музыка служит тому, чтобы совращать глупых людей...

ГЛАВА «ГЭН ЧЖУ»³⁸

Как, например, строится стена? Тот, кто умеет класть кирпичи, тот кладет; кто может подносить глинистую смесь, тот подносит; тот, кто может делать замеры, делает замеры. И так стена будет сложена. Осуществление справедливости подобно этому. Способный вести рассуждения и беседы пусть ведет рассуждения и беседы, способный излагать исторические книги пусть излагает исторические книги, способный нести службу пусть несет службу; таким образом, следуя справедливости, все дела будут выполнены...

Я считаю, что хорошему из древности нужно следовать, но нужно создавать и современное хорошее. Я хочу, чтобы хорошего становилось все больше...

Я считаю, что если в древности было что-то хорошее, то ему нужно подражать. Нужно и сейчас создавать хорошее. Я хочу, чтобы хорошего становилось больше...

Высказывания должны претворяться в поступках человека, стать правилом, тогда они становятся постоянным знанием; если за высказываниями не следует их претворения в поступках человека, то, что не претворяется в поступках человека... является пустой болтовней...

ГЛАВА «ЦЕНИТЬ СПРАВЕДЛИВОСТЬ»

Учитель Мо сказал: «Все слова, все действия, которые полезны небу, духам и простому народу, — это то, что нужно делать. Все слова, все дела, которые приносят вред небу, духам и простому народу, — это то, что нужно отбросить. Все слова, все дела, которые соответствуют принципам совершенномудрых ванов трех эпох: Яо, Шуня, Юя, Тана, Вэня, У, — это то, что нужно говорить и нужно делать. Все слова, все действия, которые соответствуют принципам жестоких ванов трех эпох: Цзе, Чжоу, Ю, Ли, — это то, что необходимо отбросить».

Если высказывания переходят в поступки, то такие высказывания следует сохранить. Если же высказывания не могут перейти в поступки, то их не следует сохранять.

Мо-цзы говорил: «Слепой может произнести и знать слова «белый мрамор», «черный уголь», но не может выбрать их по цвету, поэтому слепой не знает, что такое белый мрамор и черный уголь, и не потому, что не знает названия этих вещей, а потому, что он не может указать и отличить эти предметы».

Если попытаться словами [других школ] опровергнуть мои рассуждения, то это все равно, что яйцом пытаться разбить камень. Если даже перебьют до конца все яйца в Поднебесной, то камень останется таким же, он не разрушится.

ГЛАВА «ГУН МЭН»³⁹

Чжоу-гун Дапэ считается совершенномудрым в Поднебесной. Гуань-пу считается жестоким человеком в Поднебесной⁴⁰. Они оба носили одинаковую одежду, но один был человеколюбивым, а другой нечелолюбивым. Поэтому добродетель не в древней одежде и не в подражании древней речи...

Требовать, чтобы люди учились, и утверждать, что есть судьба, — это все равно что приказать человеку уложить волосы и тут же сбить с него шапку...

Того, кто делает добро, следует прославлять; того, кто делает зло, необходимо карать...

Хотя получилось так, что я болен, но как же на этом основании считать не очевидным существование демонов

п духов. То, почему человек болеет, вызывается многими обстоятельствами: некоторые болеют от простуды, некоторые — от усталости и горя. Если из ста ворот закрыть лишь одни, то разве можно на этом основании считать, что разбойнику неоткуда войти?..

ГЛАВА «ВОПРОСЫ ЛУСКОГО ПРАВИТЕЛЯ»⁴¹

Луский правитель спросил учителя Мо-цзы: «У меня два сына: один из них любит учиться, другой любит раздаривать богатства. Кого из них лучше сделать наследником?» Учитель Мо-цзы сказал: «Нельзя прямо ответить, так как возможно, что стремление учиться и раздаривать богатства вызвано стремлением добиться наград и славы. Например, почтительная поза и сосредоточенный вид рыбака при ловле рыбы вовсе не сулят пользы рыбе, как и отравленная приманка при ловле мышей не означает любви к мышам. Я надеюсь, что вы рассмотрите намерения и результаты поступков обоих ваших сыновей.

Всякий раз, войдя [в какое-либо] государство, необходимо определять задачи и согласно этому действовать...

Ученик Пэн Цин⁴² сказал: «Прошлое можно познать, но будущее нельзя узнать». Учитель Мо-цзы ответил: «Предположим, что твои близкие живут за сто *ли* отсюда и сейчас испытывают большую беду. Исход дела решает один день. Если ты прибудешь в тот день, то они будут жить, нет — они погибнут. Перед нами находится крепкая повозка с хорошими лошадьми и другая, четырехколесная арба с разбитыми колесами, запряженная клячей. Тебе предоставляется сделать выбор, на чем ехать. На чем же ты поедешь?» Ответил: «Поеду на крепкой коляске с хорошей лошадью, так смогу быстрее доехать». Учитель Мо-цзы тогда сказал: «Как же можно говорить, что нельзя узнать будущее?»

«СУНЬ-ЦЗЫ»

В ряду многочисленных памятников древней китайской культуры видное место занимают труды по военному искусству. На первом месте среди них заслуженно стоит трактат Сунь-цзы «О военном искусстве». Этот трактат долгое время служил основой военной доктрины Китая и Японии. Традиция считала автором трактата древнекитайского полководца Сунь У, который жил в период Чуньцю в государстве У и служил у правителя этого государства Холюя (514—495 гг. до н. э.). В настоящее время можно считать доказанным, что на самом деле автором трактата был Сунь Бинь — полководец, живший в царстве Ци в IV в. до н. э., т. е. в период Чжаньго. Излагая свою военную доктрину, Сунь-цзы взял за основу выдвинутую школой натурфилософов стихийно-диалектическую идею круговорота, перехода пяти элементов природы друг в друга.

В соответствии со стихийно-диалектическими идеями своего времени Сунь-цзы представлял себе бытие как бесконечный процесс развития, при котором одно явление или состояние переходит в противоположное.

В трактате Сунь-цзы нашли отражение и идеи школы легистов. С легистами Сунь-цзы роднит преклонение перед умом, искусством, расчетом. Перечисляя качества полководца — ум, беспристрастность, гуманность, мужество, строгость, — Сунь-цзы не случайно на первое место ставит ум.

Нет никакого сомнения, что связь Сунь-цзы с передовой мыслью своего времени обусловила высокий теоретический уровень трактата.

Для настоящего издания использованы фрагменты из книги «Сунь-цзы» в переводе Н. И. Конрада.

Е. П. Сеницын

ГЛАВА ПЕРВАЯ. «ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ РАСЧЕТЫ»

1. Сунь-цзы сказал: «Война — это великое дело для государства, это корень жизни и смерти, это путь существования и гибели. Это нужно понять.»

2. Поэтому в ее основу кладут пять явлений.

3. Первое — *дао*, второе — небо, третье — земля, четвертое — полководец, пятое — закон.

Дао — это когда достигают того, что мысли народа одинаковы с мыслями правителя, когда народ готов вместе с ним умереть, готов вместе с ним жить, когда он не знает ни страха, ни сомнений.

Небо — это свет и мрак, холод и жар; это порядок времени.

Земля — это далекое и близкое, неровное и ровное, широкое и узкое, смерть и жизнь.

Полководец — это ум, беспристрастность, человеколюбие, мужество, строгость.

Закон — это воинский строй, командование и снабжение.

Нет полководца, который не слышал бы об этих пяти явлениях, но побеждает тот, кто усвоил их; тот же, кто их не усвоил, не побеждает.

4. Поэтому войну взвешивают семью расчетами и таким путем определяют положение:

Кто из государей обладает *дао*? У кого из полководцев есть таланты? Кто использовал небо и землю? У кого выполняются правила и приказы? У кого войско сильнее? У кого офицеры и солдаты лучше обучены? У кого правильно награждают и наказывают?

По этому всему я узнаю, кто одержит победу и кто потерпит поражение.

5. Если полководец станет применять мои расчеты, усвоив их, он непременно одержит победу; я остаюсь у него. Если полководец станет применять мои расчеты, не усвоив их, он непременно потерпит поражение; я уйду от него. Если он усвоит их с учетом выгоды, они составят мощь, которая поможет и за пределами их.

6. Мощь — это умение применять тактику, сообразуясь с выгодой.

7. Война — это путь обмана. Поэтому, если ты и можешь что-нибудь, показывай противнику, будто не можешь; если ты и пользуешься чем-нибудь, показывай ему, будто ты этим не пользуешься; хотя бы ты и был близко, показывай, будто ты далеко; хотя бы ты и был далеко, показывай, будто ты близко; заманивай его выгодой; приведи его в расстройство и бери его; если у него все полно, будь наготове; если он силен, уклоняйся от него; вызвав

в нем гнев, приведи его в состояние расстройства; приняв смиренный вид, вызови в нем самомнение; если его силы свежи, утоми его; если его ряды дружны, разъедини; нападай на него, когда он не готов; выступай, когда он не ожидает.

8. Все это обеспечивает воителю победу; однако наперед преподать ничего нельзя.

9. Кто еще до сражения побеждает предварительным расчетом, у того шансов много; кто еще до сражения не побеждает расчетом, у того шансов мало. У кого шансов много — побеждает; у кого шансов мало — не побеждает; тем более же тот, у кого шансов нет вовсе. Поэтому для меня при виде этого одного уже ясно — победа или поражение».

ГЛАВА ВТОРАЯ. «ВЕДЕНИЕ ВОЙНЫ»

1. Сунь-цзы сказал: «Правило ведения войны таково.

2. Если у тебя тысяча легких колесниц и тысяча тяжелых, сто тысяч солдат, если провиант надо отправлять за тысячу миль, то расходы внутренние и внешние, издержки на прием гостей, материал для лака и клея, снаряжение колесниц и вооружения — все это составит тысячу золотых в день. Только в таком случае можно поднять стотысячное войско.

3. Если ведут войну и победа затягивается — оружие притупляется и острия обламываются; если долго осаждают крепость — силы подрываются; если войско надолго оставляют в поле — средств у государства не хватает.

Когда же орудие притупится и острия обломаются, силы подорвутся и средства иссякнут, цари, воспользовавшись твоей слабостью, поднимутся на тебя. Пусть тогда у тебя и будут умные слуги, после этого ничего поделать не сможешь.

5. Поэтому на войне слышали об успехе при быстроте ее, даже при неискренности ее ведения, и не видели еще успеха при продолжительности ее, даже при искусности ее ведения.

6. Никогда еще не бывало, чтобы война продолжалась долго и это было бы выгодно государству. Поэтому тот, кто не понимает до конца всего вреда от войны, не может понять до конца и всю выгоду от войны.

7. Тот, кто умеет вести войну, два раза набора не производит, три раза провианта не грузит; снаряжение берет из своего государства, провиант же берет у противника. Поэтому у него и хватает пицц для солдат.

8. Во время войны государство беднеет оттого, что далеко возят провиант. Когда провиант нужно возить далеко, народ беднеет.

9. Те, кто находится поблизости от армии, продают дорого; а когда они продают дорого, средства у народа истощаются; когда же средства истощаются, выполнять повинности трудно.

10. Силы подрываются, средства исеякают, у себя в стране в домах пусто; имущество народа уменьшается на семь десятых; имущество правителя: боевые колесницы поломаны, копья изнурены, шлемы, панцири, луки и стрелы, рогатины и малые щиты, пики и большие щиты, волю и повозки — все это уменьшается на шесть десятых.

11. Поэтому умный полководец старается кормиться за счет противника. При этом один фунт пицц противника соответствует двадцати фунтам своей, один пуд отрубей и соломы противника соответствует двадцати пудам своей.

12. Убивает противника ярость, захватывает его богатства жадность.

13. Если при сражении на колесницах захватят десять и более колесниц, раздай их в награду тем, кто первый их захватил, и перемени на них знамена. Переменяй эти колесницы со своими и поезжай на них. С солдатами же обращайся хорошо и заботься о них. Это и называется победить противника и увеличить свою силу.

14. Война любит победу и не любит продолжительности.

15. Поэтому полководец, понимающий войну, есть властитель судеб народа, есть хозяин безопасности государства».

ГЛАВА ТРЕТЬЯ. «СТРАТЕГИЧЕСКОЕ НАПАДЕНИЕ»

1. Сунь-цзы сказал: «По правилам ведения войны наилучшее — сохранить государство противника в целости, на втором месте — сокрушить это государство. Навлучшее — сохранить армию противника в целости, на втором месте — разбить ее. Наилучшее — сохранить бригаду про-

тивника в целости, на втором месте — разбить ее. Наилучшее — сохранить батальон противника в целости, на втором месте — разбить его. Наилучшее — сохранить роту противника в целости, на втором месте — разбить ее. Наилучшее — сохранить взвод противника в целости, на втором месте — разбить его. Поэтому сто раз сразиться и сто раз победить — это не лучшее из лучшего; лучшее из лучшего — покорить чужую армию, не сражаясь.

2. Поэтому самая лучшая война — разбить замыслы противника; на следующем месте — разбить его союзы; на следующем месте — разбить его войска. Самое худшее — осаждать крепости. По правилам осады крепостей такая осада должна производиться лишь тогда, когда это неизбежно. Подготовка больших щитов, осадных колесниц, возведение насыпей, заготовка снаряжения требуют три месяца; однако полководец, не будучи в состоянии преодолеть свое нетерпение, посылает своих солдат на приступ, словно муравьев; при этом треть офицеров и солдат оказываются убитыми, а крепость остается не взятой. Таковы губительные последствия осады.

3. Поэтому тот, кто умеет вести войну, покоряет чужую армию, не сражаясь; берет чужие крепости, не осаждая; сокрушает чужое государство, не держа свое войско долго. Он обязательно сохраняет все в целости и этим оспаривает власть в Поднебесной. Поэтому и можно, не притупляя оружия, иметь выгоду — это и есть правило стратегического нападения.

4. Правило ведения войны гласит: «Если у тебя сил в десять раз больше, чем у противника, окружи его со всех сторон; если у тебя сил в пять раз больше, нападай на него; если у тебя сил вдвое больше, раздели его на части; если же силы равны, сумей с ним сразиться; если сил меньше, сумей оборониться от него; если у тебя что-то хуже, сумей уклониться от него. Поэтому упорствующие с малыми силами делаютя пленниками сильного противника».

5. Полководец для государства все равно что крепление у повозки: если это крепление пригнано плотно, государство непременно бывает сильным; если крепление разошлось, государство непременно бывает слабым.

6. Поэтому армия страдает от своего государя в трех случаях:

когда он, не зная, что армия не должна выступать, приказывает ей выступить; когда он, не зная, что армия не должна отступать, приказывает ей отступить; это означает, что он связывает армию;

когда он, не зная, что такое армия, распространяет на управление ею те же самые начала, которыми управляется государство; тогда командиры в армии приходят в растерянность;

когда он, не зная, что такое тактика армии, руководствуется при назначении полководца теми же началами, что и в государстве; тогда командиры в армии приходят в смятение.

7. Когда же армия приходит в растерянность и смятение, постигает беда от царей. Это и означает расстроить свою армию и отдать победу противнику.

8. Поэтому знают, что победят в пяти случаях: побеждают, если знают, когда можно сражаться и когда нельзя; побеждают, когда умеют пользоваться и большими и малыми силами; побеждают там, где высшие и низшие имеют одни и те же желания; побеждают тогда, когда сами осторожны и выжидают неосторожности противника; побеждают те, у кого полководец талантлив, а государь не руководит им. Эти пять положений и есть путь знания победы.

9. Поэтому и говорится: если знаешь его и знаешь себя, сражайся хоть сто раз, опасности не будет; если знаешь себя, а его не знаешь, один раз победишь, другой раз потерпишь поражение; если не знаешь ни себя, ни его, каждый раз, когда будешь сражаться, будешь терпеть поражение».

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ. «ДЕВЯТЬ МЕСТНОСТЕЙ»

1. Сунь-цзы сказал: «Вот правила войны: есть местности рассеяния, местности неустойчивости, местности оспариваемые, местности смешения, местности-перекрестки, местности серьезного положения, местности бездорожья, местности окружения, местности смерти.

2. Когда цари сражаются на собственной земле — это будет местность рассеяния; когда заходят в чужую землю, но не углубляются в нее — это будет местность неустойчивости; когда я ее захвачу и мне это будет выгодно и когда он ее захватит и ему также будет выгодно — это бу-

дет местность оспариваемая; когда и я могу ею пройти и он может ею пройти — это будет местность смешения; когда земля царя принадлежит всем троиим и тот, кто первым дойдет до нее, овладеет всем в Поднебесной — это будет местность-перекресток; когда заходят глубоко на чужую землю и оставляют в тылу у себя много укрепленных городов — это будет местность серьезного положения; когда идут по горам и лесам, кручам и обрывам, топяи и болотам, вообще по труднопроходимым местам — это будет местность бездорожья; когда путь, по которому входят, узок, а путь, по которому уходят, окольный, когда он с малыми силами может напасть на мои большие силы — это будет местность окружения; когда, бросаясь быстро в бой, уцелевают, а, не бросаясь быстро в бой, погибают — это будет местность смерти.

3. Поэтому в местности рассеяния не сражайся; в местности неустойчивости не останавливайся; в местности оспариваемой не наступай; в местности смешения не теряй связи; в местности-перекрестке заключай союзы; в местности серьезного положения грабь; в местности бездорожья иди; в местности окружения соображай; в местности смерти сражайся.

4. Те, кто в древности хорошо вел войну, умели делать так, что у противника передовые и тыловые части не сообщались друг с другом, крупные и мелкие соединения не поддерживали друг друга, благородные и низкие не выручали друг друга, высшие и низшие не объединялись друг с другом; они умели делать так, что солдаты у него оказывались оторванными друг от друга и не были собраны вместе, а если войско и было соединено в одно целое, оно не было единым.

5. Осмелюсь спросить: а если противник явится в большом числе и полном порядке, как его встретить? Отвечаю: захвати первым то, что ему дорого. Если захватишь, он будет послушен тебе.

6. В войне самое главное — быстрота: надо овладевать тем, до чего он успел дойти; идти по тому пути, о котором он и не помышляет; нападать там, где он не остерегается.

7. Вообще правила ведения войны в качестве гостя заключаются в том, чтобы, зайдя глубоко в пределы противника, сосредоточить все свои мысли и силы на одном, и тогда хозяин не одолеет.

8. Грабя тучные поля, имей в достатке продовольственные для своей армии; тщательно заботься о солдатах и не утомляй их; сплывай их дух и соединяй их силы. Передвигая войска, действуй согласно своим расчетам и планам и делай так, чтобы никто не мог проникнуть в них.

9. Бросай своих солдат в такое место, откуда нет выхода, и тогда они умрут, но не побегут. Если же они будут готовы идти на смерть, как же не добиться победы? И воины, и прочие люди в таком положении напрягают все свои силы. Когда солдаты подвергаются смертельной опасности, они ничего не боятся; когда у них нет выхода, они держатся крепко; когда они заходят в глубь неприятельской земли, их ничто не удерживает; когда ничего поделать нельзя, они дерутся.

10. По этой причине солдаты без всяких внушений бывают бдительны, без всяких понуждений обретают энергию, без всяких уговоров дружны между собой, без всяких приказов доверяют своим начальникам.

11. Если запретить всякие предсказания и удалить всякие сомнения, умы солдат до самой смерти никуда не отвлекутся.

12. Когда солдаты говорят: «Имущество нам более не нужно», — это не значит, что они не любят имущества. Когда они говорят: «Жизнь нам более не нужна!» — это не значит, что они не любят жизни. Когда выходит боевой приказ, у офицеров и солдат, у тех, кто сидит, слезы льются на воротник, у тех, кто лежит, слезы текут по подбородку. Но когда люди поставлены в положение, из которого нет выхода, они храбры, как Чжуань Чжу и Цао Куй¹.

13. Поэтому тот, кто хорошо ведет войну, подобен Шуайжань. Шуайжань — это чаншаньская змея². Когда ее ударяют по голове, она бьет хвостом; когда ее ударяют по хвосту, она бьет головой; когда ее ударяют посредине, она бьет и головой и хвостом.

14. Осмелюсь спросить: а можно ли сделать войско подобным чаншаньской змее? Отвечаю: можно. Ведь жители царств У и Юе³ не любят друг друга. Но если они будут переправляться через реку в одной лодке и будут застигнуты бурей, они станут спасать друг друга, как правая рука левую.

15. По этой причине, если даже связать коней и врыть в землю колеса повозок, все равно на это еще полагаться

нельзя. Вот когда солдаты в своей храбрости едины, — это и будет настоящее искусство управления войском.

16. Когда все, и сильные, и слабые, одинаково обретают мужество, — это действует закон местности. Поэтому, когда искусный полководец как бы ведет свое войско за руку, ведет, как будто это один человек, — это значит, что создано положение, из которого нет выхода.

17. Вот дело полководца: он должен сам быть всегда спокоен и этим непроницаем для других; он должен сам быть дисциплинирован и этим держать в порядке других. Он должен уметь вводить в заблуждение своих офицеров и солдат и не допускать, чтобы они что-либо знали. Он должен менять свои замыслы и изменять свои планы и не допускать, чтобы другие о них догадывались. Он должен менять свое местопребывание, выбирать себе окружные пути и не допускать, чтобы другие могли что-либо сообразить.

18. Ведя войско, следует ставить его в такие условия, как если бы, забравшись на высоту, убрали лестницы. Ведя войско и зайдя с ним глубоко в землю противника, при переходе к решительным действиям надлежит сжечь корабли и разбить котлы; вести солдат так, как гонят стадо овец: их гонят туда, и они идут туда; их гонят сюда, и они идут сюда; они не знают, куда идут. Собрав всю армию, нужно бросить ее в опасность; это и есть дело полководца.

19. Изменения в девяти видах местности, выгоды сжатия и растяжения, законы человеческих чувств — все это нужно понять.

20. Вообще, согласно науке о ведении войны в качестве гостя, следует: если заходят глубоко в землю противника, сосредоточиваются на одном; если заходят неглубоко, умы рассеиваются.

Когда уходят из своей страны и ведут войну, перейдя границу, — это будет местность отрыва; когда пути открыты во все стороны, — это будет местность-перекресток; когда заходят глубоко, — это будет местность серьезного положения; когда заходят неглубоко, — это будет местность неустойчивости; когда сзади неприступные места, а спереди узкие теснины, — это будет местность окружения; когда идти некуда, — это будет местность смерти.

21. По этой причине в местности рассеяния я стану приводить к единству устремления всех; в местности

неустойчивости буду поддерживать связь между частями; в местность оспариваемую направлюсь после противника; в местности смешения буду внимателен к обороне; в местности-перекрестке стану укреплять связи; в местности серьезного положения установлю непрерывный подвоз продовольствия; в местности труднопроходимой буду продвигаться вперед по дороге; в местности окружения сам загорожу проход; в местности смерти внушу солдатам, что они в живых не останутся. Чувства солдат таковы, что, когда они окружены, они защищаются; когда ничего другого не остается, они бьются; когда положение очень серьезное, они повинуются.

22. Поэтому тот, кто не знает замыслов правителей, не может наперед заключать с ними союзы; кто не знает обстановки — гор, лесов, круч, оврагов, топей и болот, тот не может вести войско; кто не обращается к местным проводникам, тот не может воспользоваться выгодами местности.

23. У того, кто не знает хотя бы одного из девяти, войско не будет армией гегемона⁴.

24. Если армия гегемона обратится против большого государства, оно не сможет собрать свои силы. Если мощь гегемона обратится на противника, тот не сможет заключить союзы.

25. По этой причине гегемон не гонится за союзами в Поднебесной, не собирает власть в Поднебесной. Он распространяет только свою собственную волю и воздействует на противников своею мощью. Поэтому он и может взять их крепости, может ниспровергнуть их государства.

26. Раздает награды, не придерживаясь обычных законов, издает указы не в порядке обычного управления. Он распоряжается всей армией так, как если бы распоряжался одним человеком. Распоряжаясь армией, говори о делах, а не вдавайся в объяснения. Распоряжаясь армией, говори о выгодах, а не о вреде.

27. Только после того как солдат бросят на место гибели, они будут существовать; только после того как их ввергнут в место смерти, они будут жить; только после того как они попадут в беду, они смогут решить исход боя.

28. Поэтому ведение войны заключается в том, чтобы предоставлять противнику действовать согласно его намерениям и тщательно изучать их; затем сосредоточить все

его внимание на чем-нибудь одном и убить его полководца, хотя бы он и был за тысячу миль. Это и значит уметь искусно сделать дело.

29. По этой причине в день выступления в поход закрой все заставы, уничтожь все пропуска через них, чтобы не прошли посланцы извне. Правитель действует в своем совете и отдается делам правления, а за войну во всем спрашивает со своего полководца.

30. Когда противник начнет открывать и закрывать [заставы], непременно стремительно ворвись к нему. Поспеси захватить то, что ему дорого, и потихоньку поджидай его. Иди по намеченной линии, но следуй за противником. Таким способом решишь войну.

31. Поэтому сначала будь как невинная девушка — и противник откроет свою дверь. Потом же будь как вырвавшийся заяц — и противник не успеет принять мер к защите».

ЯН ЧЖУ

Сведения о Ян Чжу, имеющиеся в нашем распоряжении, весьма немногочисленны, оспаривалась даже, правда безуспешно, историчность его личности. Из тех материалов, которые по крупницам можно собрать в древнекитайских источниках, явствует, что он жил примерно между 440—360 гг. до н. э. (по другим подсчетам в период 414—334 гг. до н. э.) и происходил, как можно судить по некоторым косвенным данным, из бедной крестьянской семьи. Его второе имя было Цзы-цзюй. Как и многие другие мыслители того времени, он путешествовал по китайским государствам, в спорах и беседах излагая свое учение. В этом он, по-видимому, достиг определенного мастерства и добился значительных успехов в популяризации своих взглядов, так как его ярый идейный противник — конфуцианец Мэн-цзы сетовал, что «слова Ян Чжу заполнили Поднебесную»¹. Можно предположить, что у Ян Чжу было внушительное число приверженцев и учеников, но нам известны лишь имена его младшего брата Ян Бу и ученика Мэнсунь Яна. В свою очередь Ян Чжу будто бы был учеником Лао-цзы, что, однако, маловероятно с точки зрения хронологии, если учесть, что одна из версий биографии Лао-цзы относит дату его рождения к 604 г. до н. э. Независимо от этого Ян Чжу может быть причислен к даосистским философам с оговоркой, что многие его идеи имеют самобытный характер, что, вероятно, и вызвало критику Ян Чжу со стороны блестящего даосистского философа Чжуан-цзы и требование «заткнуть рот Ян Чжу»².

Ян Чжу и его школа не оставили самостоятельного произведения или же оно было утеряно настолько рано, что не оставило следов уже в библиографических трудах Ханьского времени (206 г. до н. э. — 220 г.). Поэтому единственным большим и компактным фрагментом его учения является седьмая глава трактата «Ле-цзы», носящая название «Ян Чжу». Авторство «Ле-цзы» приписывалось даосистскому мыслителю Ле Юй-коу, жившему будто бы в V в. до н. э., однако в настоящее время известно, что оригинальный текст «Ле-цзы» был утерян во II в. до н. э., а существующее ныне произведение является довольно поздней компиляцией. Тем не менее в нем содержатся идеи оригинального «Ле-цзы». Вышесказанное не относится, однако, к главе «Ян Чжу», которая явно представляет собой самостоятельное произведение (или его часть), присоединенное к «Ле-цзы» на основе даосистской общности

философии обоих трактатов. Она была записана скорее всего в IV—III вв. до н. э., возможно, непосредственными учениками Ян Чжу, но, по-видимому, уже после его смерти. Во всяком случае эта глава по своему содержанию и по духу изложения, несомненно, соответствует философии Ян Чжу и, безусловно, отражает, хотя вряд ли полностью, его идеи. Своей оригинальностью идеи Ян Чжу уже привлекали внимание советских ученых. Имеется перевод этой главы, сделанный Л. Д. Позднеевой³.

Ниже предлагается перевод тех частей седьмой главы трактата «Ле-цзы», которые непосредственно связаны с Ян Чжу. Перевод выполнен на основе текста «Ле-цзы чжу». — «Чжудзы цзи-чэн», т. III. Пекин, 1956.

С. Кучера

«ЛЕ-ЦЗЫ»

ГЛАВА СЕДЬМАЯ. «ЯН ЧЖУ»⁴

Ян Чжу, путешествуя по Лу, остановился [однажды] в доме семьи Мэн. Господин Мэн спросил его: «Быть человеком — этого достаточно, зачем же еще добиваться славы?»

«Славу используют, чтобы стать богатыми», — ответил [Ян Чжу].

— Разбогатеет, почему не останавливаются [на этом]?

— [Стремятся] стать знатными, — ответил [Ян Чжу].

— Ставши знатными, почему не останавливаются [на этом]?

— Стремятся к [почетной] смерти.

— После кончины к чему [еще можно] стремиться?

— Помочь сыновьям и внукам.

— Какую же пользу слава может принести сыновьям и внукам?

[Ян Чжу] ответил: «Тот, кто добивается славы, изнуряет свое тело и испепеляет свое сердце, [но возможность] использовать его славу распространяется на весь его род, [а возможность получить от нее] выгоду охватывает [всю его родную] деревню, тем более это относится к его сыновьям и внукам!»

«Но ведь все, кто добивается славы, должны быть бескорыстными, бескорыстие же [ведет к] бедности; все, кто добивается славы, должны быть уступчивыми, уступчивость же [ведет к] низкому положению!»

«Когда Гуань Чжун был первым министром в Ци⁵, то его стремления совпадали [со стремлениями правителя], а слова не расходились [со словами правителя]: пра-

витель развратничал, и он тоже развратничал; правитель расточительствовал, и он тоже расточительствовал. [В результате его] учение было осуществлено и Ци добилось гегемонии [над другими царствами], однако после смерти [Гуань Чжуна] осталась только фамилия «Гуань», и это все. Когда же первым министром в Ци был господин Тянь⁶, [то его поведение было другим]: правитель был высокомерным, а он сам — снисходительным; правитель обирал [народ], а он сам раздавал [зерно народу]. Весь народ подчинился ему, и он поэтому смог завладеть царством Ци. Его сыновья и внуки непрестанно наслаждаются [властью в Ци] вплоть до настоящего времени.

«[Значит ли это, что] если слава настоящая, [то она ведет к] бедности, а если слава ложная — к богатству?»

«Истинное не обладает славой, обладающее славой не обладает истиной. Все, кто пользуется славой, обманщики, и только. В древности Яо и Шунь притворялись, что уступают Поднебесную Сюй Ю и Шань Цзюаню⁷ и не только не потеряли Поднебесной, но наслаждались счастьем еще сто лет. А Бо И и Шу Ци действительно уступили [престол] правителям Гучжу⁸ и в конце концов потеряли свое царство, а сами умерли от голода на горе Шоуян. Вот таким образом обнаруживается различие между истинным и ложным».

Ян Чжу сказал: «Сто лет — это высший предел продолжительности человеческой жизни. Из тысячи людей даже одному не удастся достичь столетнего возраста. Предположим, однако, что найдется один [такой человек]. Но детство, проведенное в объятиях матери, вместе со старческим увяданием отнимет почти половину этого [срока]. Ночное забвение во сне и впустую потраченные в дневное бодрствование часы отнимут еще почти половину [оставшихся лет]. Болезни и страдания, скорбь и горе, потери и утраты, беспокойство и страх отнимут еще почти половину этого. В [оставшиеся] немногим более чем десять лет тоже невозможно [найти] даже одного момента, когда человек был бы весел, доволен и беззаботен, — вот и все! В таком случае для чего существует человеческая жизнь, какие в ней радости? Существует красота [женщин] и вкус [пищи]; существуют [прекрасные] звуки и цвета. Однако и красотой [женщин], и вкусом [пищи] тоже нельзя [наслаждаться] постоянно: при-

едаются; звуками и красками нельзя развлекаться постоянно: пресыщаешься. К тому же еще при помощи наказаний и наград [человек подвергается воздействию] запретов и поощрений; а при помощи славы и законов его влекут вперед или отбрасывают назад. Люди суетливо соперничают ради пустой, мимолетной славы и рассчитывают на ненужные почести после смерти. Одинокие, они с осторожностью относятся к тому, что видят и слышат их глаза и уши, и сдерживают как истинные, так и ложные влечения своего тела. Они напрасно лишаются высших радостей этих лет и не способны почувствовать себя беззаботными на мгновение. Чем же отличается [такой человек] от колодника в тяжких оковах и путах?

Люди глубокой древности знали, что в жизнь постепенно приходят, а в смерть постепенно уходят, и поэтому они действовали, подчиняясь [порывам своего] сердца, и не шли против своих естественных страстей. Они не отказывались от удовольствий при жизни, и поэтому слава их не вдохновляла⁹. Они развлекались, следуя своей природе, и не сопротивлялись всеобщим страстям. Они не стремились к посмертной славе, и поэтому наказания их не настигали. Они не рассчитывали, когда [к ним придут] слава и известность и сколько лет они проживут».

Ян Чжу сказал: «То, что делает все вещи разными, — это жизнь; то, что делает их одинаковыми, — это смерть. При жизни существует различие — это различие между умными и глупыми, знатными и низкими. В смерти существует тождество — это тождество смрада и разложения, исчезновения и уничтожения. Несмотря на это, не во власти [человека] быть умным или глупым, быть знатным или низким; и не в его власти также смрад и разложение, исчезновение и уничтожение. Поэтому жизнь не зависит от живых, а смерть не зависит от мертвых; быть умным не зависит от умных, а быть глупым не зависит от глупых; быть знатным не зависит от знатных, а быть низким не зависит от низких. В таком случае все вещи равны в жизни, равны и в смерти; равны в мудрости, равны и в глупости; равны в знатности, равны и в низком положении. Умирают и десятилетний, и столетний; умирают и добродетельный, и мудрый; умирают и злой, и глупый. При жизни это Яо и Шунь; после смерти это

разложившиеся кости. При жизни это Цзе и Чжоу; после смерти это разложившиеся кости. Разложившиеся кости одинаковы, кому известно различие между ними? Поэтому следует наслаждаться, пока живы. Зачем тревожиться [о том, что будет] после смерти?»

Ян Чжу сказал: «Бо И отнюдь не был лишен желаний. [Однако] необыкновенностью своей чистоты он довел себя до голодной смерти. Чжань Цзи¹⁰ отнюдь не был лишен страстей. [Однако], кичась необыкновенностью своего целомудрия, он обрек себя на одиночество, [не продлив своего] рода. Вот как чистота и целомудрие ввели добрых людей в заблуждение».

Ян Чжу сказал: «Юань Сянь¹¹ бедствовал в Лу; Цзыгун¹² преуспевал в Вэй. Бедность Юань Сяня сократила его жизнь; богатство Цзыгуна стало для него обузой. В таком случае и беднеть нельзя и богатеть тоже нельзя? Что же тогда можно? Скажу: можно наслаждаться жизнью, можно не обременять себя заботами. Поэтому тот, кто умеет наслаждаться жизнью, не бедствует, а тот, кто умеет не обременять себя заботами, не богатеет».

Ян Чжу сказал: «В древней пословице говорится: «При жизни следует сочувствовать друг другу, после смерти следует покинуть друг друга». В этой пословице достигнут предел [истины]. Принцип «сочувствовать друг другу» касается не только чувств — он может дать отдых усталому, досыта накормить голодного, согреть замерзшего, привести нуждающегося к [желаемому]. Принцип «покинуть друг друга» отнюдь не означает, что не следует оплакивать друг друга. Не следует лишь класть [покойнику] в рот жемчуг и нефрит, облачать его в узорную парчу, приносить ему в жертву животных, ставить [в могилу] великолепную утварь...»

Мэнсунь Ян спросил Ян Чжу: «Если бы здесь был какой-то человек, который ценил бы жизнь и заботился о своем теле, чтобы достичь бессмертия, — возможно ли это?»

«[Согласно] законам природы, нет ничего, что не умирало бы», — ответил [Ян Чжу].

«[А если бы он делал это] для достижения долгой жизни — это возможно?»

«[Согласно] законам природы, нет долгой жизни, — ответил [Ян Чжу]. — Жизнь невозможно сохранить тем, что ее ценишь; тело невозможно укрепить тем, что о нем забота. Да и к чему нужна долгая жизнь? Влечение и отвращение всех пяти чувств в старину были такими же, как и ныне; спокойствие четырех частей тела¹³ и опасность, [которая им может угрожать], в старину были такими же, как и ныне; горе и радость в делах этого мира в старину были такими же, как и ныне; порядок и хаос изменений и перемен в старину были такими же, как и ныне. Если [человек] об этом раз уже слышал [и если он] уже прошел через все это, то и сто лет покажутся [ему достаточным сроком, чтобы все] ему крайне надоело: ни тем более ли горькой [показалась бы ему] долгая жизнь?»

«В таком случае, — спросил Мэнсунь Ян, — если ранняя смерть лучше долгой жизни, то можно ли достичь исполнения желаний, бросившись на острие [копья] или лезвие [меча]; кинувшись в кипяток или огонь?»

«Нет, это не так, — возразил Ян-цзы, — раз уже человек живет, то он [должен принимать жизнь] легко, предоставив ее естественному течению, и [исполнять] до конца ее требования, чтобы [спокойно] ожидать прихода смерти. Когда же придет смерть, то и к ней следует отнестись легко, предоставив ее естественному течению, и [принять] до конца то, что она принесет, чтобы оставить свободу исчезновению. Ко всему следует относиться легко, все следует предоставить естественному течению. Зачем в страхе медлить или торопиться в этом промежутке [между рождением и смертью]?»

Ян Чжу сказал: «Бочэн Цзы-гао¹⁴ не отдал бы волоска, чтобы принести пользу окружающему миру. Он отказался от [управления] страной и, уединившись, занимался хлебопашеством. Великий Юй же безо всякой для себя пользы пожертвовал собою, и тело его наполовину высохло. Люди древности не соглашались лишиться даже одного волоска, чтобы принести пользу Поднебесной, а если всю Поднебесную преподносили одному из них, [то он ее] не брал. Никто из людей не лишался ни единого волоска; никто из людей не приносил пользы Поднебесной, а Поднебесная пребывала в состоянии порядка».

Цинь-цзы¹⁵ спросил Ян Чжу: «[Если бы нужно было] выдернуть один волос с Вашего тела, учитель, чтобы помочь всему миру, сделали бы Вы это?»

«Миру, безусловно, не помочь одним волоском», — ответил Ян-цзы.

«Предположим, что можно было бы, — спросил Цинь-цзы, — сделали бы Вы это?»

Ян-цзы не ответил. Цинь-цзы ушел и рассказал [об этом разговоре] Мэнсунь Яну. Мэнсунь Ян сказал: «Ты не постиг [сути] мыслей учителя. Я прошу [разрешить мне] высказаться об этом. [Если бы ты мог] получить десять тысяч слитков золота, срезав у себя кусок кожи, сделал бы ты это?»

«Сделал бы», — ответил [Цинь-цзы].

«[А если бы ты мог] получить царство, — спросил Мэнсунь Ян, — вырезав у себя один сустав, сделал бы ты это?»

Цинь-цзы безмолвствовал, и тогда Мэнсунь Ян сказал: «Один волос — это меньше, чем кусок кожи; кусок кожи — это меньше, чем один сустав; это очевидно. Однако ведь, по волоску собираясь, и образуется кожа; и кожа, собираясь, образует сустав. Один волос — это, безусловно, всего лишь одна вещь из тьмы частей тела; но разве [из-за этого] можно относиться к нему с пренебрежением?»

«Я не могу ответить тебе на это, — сказал Цинь-цзы, — однако если бы о твоих словах спросить Лао Дая и начальника пограничной заставы¹⁶, то они [признали бы] правильными твои слова; а если бы о моих словах спросить великого Юя и Мо Ди, то они [признали бы] справедливыми мои слова».

Тогда Мэнсунь Ян отвернулся и заговорил о других вещах со своими учениками.

Ян Чжу сказал: «Все лучшее в Поднебесной приписывают Шуню, Юю, Чжоу-гуну и Кун-цзы; все плохое — Цзе и Чжоу. Однако когда Шунь занимался земледелием на северном берегу Хуанхэ и гончарным делом в Лэйцзе, то четыре части его тела не обретали даже мимолетного покоя, а рот и желудок не получали изысканных яств; он не был любим ни отцом, ни матерью, а младшие братья и сестры не [считали его] близким человеком. Прожив так тридцать лет, он женился, не сообщив

[об этом своим родителям]. Когда он получил [престол], который уступил ему Яо, то годами он был уже стар и разум его уже ослабел, [а так как его сын] Шан Цзюнь был лишен талантов, то [Шуню пришлось] отречься от престола в пользу Юя. В скорби и печали пришел он к своей смерти. Он был самым несчастным и жалким из всех людей.

Гунь¹⁷ приводил в порядок воды и землю. [Его тяжелый] труд не увенчался успехом, и он был пожизненно сослан на гору Юйшань. Юй продолжил дело [отца] и служил [своему] врагу. Он трудился только на не возделываемой рапее земле, родившемуся сыну не дал имени, а проходя мимо ворот [своего дома], не заходил туда¹⁸. Его тело наполовину высохло, а руки и ноги покрылись мозолями. Когда он получил [престол], который уступил ему Шунь, то, [хотя у него и были] прекрасная печать и корона, он жил в жалкой лачуге и в скорби и в печали пришел к своей смерти. Его судьба была самой печальной и горькой из [судеб] всех людей!

Когда скончался У-ван, [его сын] Чэн-ван был юным и слабым¹⁹, и Чжоу-гун временно управлял Поднебесной. Шао-гун²⁰ был недоволен этим и повсюду распускал слухи, [порочащие Чжоу-гуна, так что последнему пришлось] прожить три года на востоке страны. [Затем Чжоу-гун] казнил своего старшего брата и изгнал младшего и только тогда избавил свою жизнь [от опасности]. В скорби и печали пришел он к своей смерти. Он был самым опасным и трусливым из всех людей!

Кун-цзы понимал учение [просвещенных] правителей древности и принимал приглашения современных ему государей. Однако в Сун [пытались его убить], срубив дерево, [под которым он сидел]; в Вэй [он вынужден был спасаться бегством], замечая следы за собой; в Шан и Чжоу он жил в нищете; был окружен [негодующей толпой] в Чэнь и Цай²¹; терпел несправедливость от господина Цзи²² и был опозорен Ян Ху²³. В скорби и печали пришел он к своей смерти. Он был самым бестолковым и суетливым из всех людей!

При жизни у всех этих четырех праведных совершенномудрых не было ни одного радостного дня; после смерти же они обрели славу на несметное количество поколений. Славу? В действительности они, конечно, ее не имели. Хотя их и превозносят, они не знают об этом;

хотя их и награждают, они не знают и об этом. Они ничем [теперь] не отличаются от пня или комка земли!

С помощью богатств, накопленных поколениями, Цзе занял почетное место сидящего лицом к югу²⁴. Ума у него было достаточно, чтобы отстранить от себя массы нижестоящих, а силы и власти было достаточно, чтобы внушить страх всем внутри морей²⁵. Он вволю услаждал свой взор и слух, исполнял все свои желания и помыслы. В радостях и развлечениях пришел он к своей смерти. Он был самым свободным и развратным из всех людей!

Чжоу тоже с помощью богатств, накопленных поколениями, занял почетное место сидящего лицом к югу. Для его силы и власти не было ничего невозможного, и не было [никого, кто бы] не подчинялся его воле. В огромном дворце он, не сдерживая своих чувств, почти напролет предавался безудержному удовлетворению своих страстей. Он не утруждал себя ни [заботой] о правилах поведения, ни [мыслями о] долге; в радостях и развлечениях пришел он к своей гибели. Он был самым распущенным и необузданным из всех людей!

Эти два злодея при жизни испытали радость исполненных желаний, а после смерти прославились как безумцы и тираны. А в действительности? Конечно, не славой пришлось им поступиться. Хотя их и осуждают, они не знают об этом; хотя их и хвалят²⁶, они не знают и об этом. Разве они чем-либо отличаются [теперь] от пня или комка земли?

Хотя тем четверем праведным мудрецам и приписывают все лучшее [в Поднебесной, но они] страдали до конца дней своих и умерли так же, как и все люди. Этим же двум злодеям хотя и приписывают все плохое [в Поднебесной, но они] предавались удовольствиям до конца дней своих и умерли так же, как и все люди».

Ян Чжу посетил лянского государя и сказал ему, что управлять Поднебесной так же [просто], как повернуть ладонь.

«У Вас, учитель, — сказал лянский государь, — только одна жена и одна наложница, и Вы не можете с ними справиться; у Вас огород [величиной всего лишь] в три му²⁷, и Вы не можете его прополоть; а говорите, что управлять Поднебесной так же [просто], как повернуть ладонь! Как же это так?»

«Видели ли Вы, государь, как пасут овец? — спросил в ответ Ян Чжу. — Стадо — это целая сотня овец, но если за стадом послать подростка ростом в пять чи²⁸ с кнутом, перекинутым через плечо, то оно пойдет на восток, [когда он] захочет, [чтобы оно шло] на восток, или на запад, [когда он] захочет, [чтобы оно шло] на запад. Если же послать Яо, чтобы он вел на веревке одну лишь овцу, и Шуня, чтобы следовал за ним с кнутом, перекинутым через плечо, то они не смогут двинуться вперед. К тому же я, Ваш слуга, слышал и о том, что рыбы, проглатывающие корабли, не плавают по притокам, а дикие лебеди, летающие высоко, не собираются стаей на заболоченных прудах. Почему это так? Потому что их природа слишком далека [от этих вещей]. Тоны хуан-чжун и далью²⁹ не могут сопровождать танец, [исполняющийся под звуки] режущей слух музыки. Почему это так? Потому что их звучание слишком несходно. Это говорит о том, что тот, кто управляет великим, не управляет малым; а тот, кто совершает великие подвиги, не совершает малых».

Ян Чжу сказал: «Дела далекой древности бесследно исчезли, и никто их не увековечил. Дела трех [древних] владык не то сохранились, не то пропали. Дела пяти правителей [прошлого] не то чувствуются наяву, не то видятся во сне. Из бесчисленного множества дел трех царей, тайных ли, явных ли, неизвестно даже одно. Из тьмы дел, [совершающихся] при нашей жизни, слышали ли мы о них, видели ли мы их, неизвестно даже одно. Из тысячи дел, [происходящих] на наших глазах, сохраненных ли, отброшенных ли, неизвестно даже одно. И никак нельзя сосчитать полного количества лет, которые прошли с далекой древности до наших дней, — только со времен Фу-си уже прошло триста с лишним тысяч лет³⁰. Мудрые и глупые, красивые и уродливые, победители и побежденные, правдивые и лживые — все они без исключения исчезли, и единственной [разницей] был более медленный или более быстрый срок [их исчезновения]. Принимать близко к сердцу мимолетную клевету или похвалу и этим сжигать свой разум и тело и причинять им страдание; желать ненужной посмертной славы на несколько сот лет — разве этого достаточно, чтобы увлажнить высохшие кости³¹? Какая же это радость бытия?»

Ян Чжу сказал: «Человек подобен небу и земле и, как они, таит в себе природу пяти [движущих] начал³². Человек является самым разумным [среди всех существ], наделенных жизнью. [И в то же время] когти и зубы человека недостаточно сильны, чтобы обеспечить ему охрану и защиту; мускулы и кожа недостаточно крепки, чтобы оборонять его и отражать [удары]; бегаем и ходим он недостаточно быстро, чтобы убежать от опасности. [У человека] нет ни шерсти, ни перьев, защищающих его от холода и жары, ему необходимо пользоваться [внешними] средствами и вещами, чтобы прокормиться. Поэтому он по своей природе полагается на разум, а не опирается на силу. Поэтому человек высоко ценит разум, ибо ценит то, что сохраняет его существование, и с пренебрежением относится к силе, ибо презирает то, что совершает насилие над [внешними] вещами. Однако наше тело нам не принадлежит — то, что рождено, не может не быть [сохранено] в целостности. И внешние вещи тоже нам не принадлежат — то, что однажды нам принадлежало, не может не быть снова потеряно. Тело, несомненно, главное в жизни; внешние вещи также являются главным для прокормления [человека]. Даже если сохранить в целостности жизнь тела, нельзя им владеть; даже если не терять внешних вещей, нельзя ими владеть. Владеть этими вещами, владеть этими телами означает самовольно присваивать себе тела, [существующие в] Поднебесной; самовольно присваивать себе вещи, [имеющиеся в] Поднебесной. Только совершенномудрый может это понять. Делить тела, [существующие в] Поднебесной, со всеми; делить вещи, [имеющиеся в] Поднебесной, со всеми — только совершенный человек может это сделать. Это и называется совершенством совершенства».

Ян Чжу сказал: «Существуют четыре причины, из-за которых живые люди не могут спокойно отдохнуть. Первая — [желание] долголетия; вторая — [жажда] славы; третья — [стремление получить чиновничью] должность; четвертая — [жажда] богатства. Из-за этих четырех [страстей люди] боятся духов и опасаются людей, боятся властей и опасаются наказаний. Это называется бегством человека [от его природы]. Можно пасть убитым, можно остаться в живых — в любом случае решение судьбы человека не зависит от него самого».

Зачем жаждать долголетия тому, кто не идет против судьбы? Зачем жаждать славы тому, кто не ценит знатности? Зачем жаждать чиновничьей должности тому, кто не хочет обладать властью? Зачем жаждать богатства тому, кто не алчет состояния? Это называется следованием человеческой [природе]. [У такого человека] нет соперников в Поднебесной. Решение его судьбы зависит от него самого. Поэтому в поговорке об этом сказано следующее:

Человек без жены и без чина —
и пропала его чувств и страстей половина;
человек без одежды и без еды —
и нет ни господина, ни слуги!

В чжоуской поговорке говорится: «Землепащца можно убить, [заставив его] сидеть [сложив руки]». С рассветом уходить [в поле], ночью возвращаться, он сам считает неизменным в [человеческой] природе. Похлебку, бобы, коренья и ботву он сам считает самыми вкусными яствами. Его кожа и мясо грубые и толстые; мускулы и суставы натянутые и крепкие. Если бы однажды утром он очутился на мягком пуху, среди шелковых занавесей и ему [поднесли бы изысканные яства] из зерна и мяса, а также орхидеи и мандарины, то в его сердце [закралась бы] тоска, тело [охватило бы] беспокойство, а внутренний жар вызвал бы болезнь. А если бы подобно землепашцу в поле поработали шанский или луский государи, то не прошло бы и мгновения, как они уже устали бы. Поэтому в Поднебесной нет ничего выше того, в чем находит покой деревенский человек; нет ничего выше того, в чем находит красоту деревенский человек.

В прошлом в царстве Сун жил некий землепашец. Обычно одевался он в старый халат, подбитый очесами конопли, лишь бы кое-как провести зиму, когда же наступала весна [и начинались] весенние полевые работы, грелся на солнце. Он не ведал о том, что в Поднебесной существуют просторные хоромы и нагретые покои, теплая одежда и пушистые меха. Поразмыслив, он как-то сказал своей жене: «Никто не знает, как греет солнце, когда повернешься к нему спиной. Если я доложу об этом нашему государю, то получу большую награду».

[Услышав это, один из] богатых жителей его деревни сказал ему: «Когда-то был человек, который самым

вкусным [считал] дикие бобы и который с удовольствием ел стебли конопли, сельдерей и ряску. [Однажды он] стал расхваливать эти кушанья влиятельным жителям деревни. Те взяли и попробовали их. Рты у них как бы обожгло, а желудки разболелись. Жители деревни стали насмехаться над этим человеком и презирать его, и ему стало очень стыдно. Ты тоже принадлежишь к такой породе людей».

Ян Чжу сказал: «Если обладать четырьмя вещами: богатым домом, изящными одеждами, изысканными яствами и прекрасными женщинами, — то чего же еще домогаться от внешнего [мира]? Обладать всем этим и [еще чего-то] домогаться от внешнего [мира означает иметь] ненасытный характер. Однако ненасытный характер — это червь, [съедающий] жизненные силы [человека].

Верности недостаточно, чтобы обеспечить спокойствие государя, однако как раз достаточно, чтобы подвергнуть опасности свое тело; справедливости недостаточно, чтобы принести пользу другим людям, однако как раз достаточно, чтобы причинить вред [собственной] жизни. Однако если обеспечение спокойствия государя не происходит от верности, то исчезает слава верности; а если принесение пользы другим не происходит от справедливости, то пропадает слава справедливости. Обеспечить спокойствие государя и подданных, приносить пользу и другим и себе — это учение [людей] древности...»

«МЭН-ЦЗЫ»

Книга названа именем известного древнекитайского мыслителя Мэн-цзы. Его фамилия — Мэн, имя — Кэ, жил он приблизительно в 372—289 гг. до н. э., родился в царстве Лу, на территории современной провинции Шаньдун, где за сто с лишним лет до этого жил его идейный учитель Конфуций. В биографии Мэн-цзы, составленной первым китайским историком Сыма Цянем (II—I вв. до н. э.), указывается на то, что Мэн-цзы был учеником Цзы Сы, внука Конфуция.

Мэн-цзы много странствовал, переходя из одного царства в другое, и излагал свои взгляды в беседах с учениками и правителями тех царств, где он бывал (Ци, Тэнь, Сун, Цзоу, Лян и др.), надеясь, что его примут на государственную службу и дадут возможность на практике осуществить его идеи государственного управления. Однако ему удалось лишь на короткое время стать советником в царстве Ци, но его мечты о «человечном» управлении не были осуществлены. После тщетных попыток воздействовать на правителей царств он вернулся на родину, в Лу, где через одного из своих учеников, занимавшего государственную должность, вновь пытался провести в жизнь свои идеалы. Но и у себя на родине его предложения не были приняты, и он в оставшиеся годы целиком посвятил себя дальнейшей разработке своего учения, передавая его ученикам и последователям.

Книга «Мэн-цзы» в дошедшем до нас виде состоит из семи глав, каждая из которых делится на две части. По поводу авторства книги существуют различные мнения. Одни приписывают авторство книги самому Мэн-цзы, другие считают, что в составлении книги участвовали как Мэн-цзы, так и его ученики, третьи полагают, что ее составили ближайшие ученики Мэн Кэ — Гуисунь Чоу и Вань Чжан. Если учесть, что ряд положений Мэн-цзы не вошли в книгу, названную его именем, а находятся в других ранних первоисточниках, можно сделать вывод, что книга «Мэн-цзы» окончательно сложилась после смерти мыслителя и состоит из нескольких слоев. По мнению большинства китайских и западных ученых, в основу книги «Мэн-цзы» легли высказывания самого Мэн Кэ, его учеников и другие тексты, датируемые не позднее III в. до н. э.

Суждения Мэн-цзы получили широкое распространение, они цитировались и использовались в сочинениях многих китайских

мыслителей. «Мэн-цзы» породил и большую комментаторскую литературу на протяжении более двух тысяч лет после смерти Мэн Кэ.

Трактату «Мэн-цзы» посвящено много исследований китайских, японских и европейских авторов. Он переведен на латинский, французский, английский, немецкий и русский языки.

Знакомство с книгой «Мэн-цзы» позволяет сделать вывод, что он не только развивает некоторые положения Конфуция, но и углубляет его учение, выдвигая и разрабатывая новые проблемы.

Учение Мэн-цзы способствовало дальнейшему развитию конфуцианства и превращению последнего в стройную систему взглядов, принятую позднее, почти через двести лет, в качестве официальной идеологии господствовавшего класса. Вместе с тем оно оказало значительное влияние на последующее развитие китайской философии и общественной мысли в течение многих веков. Это влияние взглядов Мэн-цзы, в частности, обнаруживается в этических представлениях неоконфуцианцев эпохи Сун.

Перевод для настоящего издания выполнен Л. И. Думаном.

Л. И. Думан

ГЛАВА ПЕРВАЯ. «ЛЯН ХУЭЙ-ВАН»¹.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

...Циский Сюань-ван² спросил [у Мэн-цзы³]: «Могу ли я узнать у Вас о делах циского Хуаня⁴ и цзиньского Вэня⁵?»

Мэн-цзы ответил: «Ученики Чжун-ни⁶ ничего не говорили о делах Хуань [-гуна] и Вэнь [-гуна], поэтому в последующих поколениях о них ничего не передавали. Я ничего не слышал об этом⁷. Если желаете, поговорим о [пути древних] правителей⁸».

[Сюань-ван] сказал: «Какие достоинства нужны, чтобы можно было [стать] ваном?» [Мэн-цзы] ответил: «Править, заботясь о народе и охраняя [его], тогда никто не сможет оказать противодействие».

[Сюань-ван] спросил: «А такие, как я, смогут заботиться о народе?» [Мэн-цзы] сказал: «Смогут». — «Откуда [Вы] знаете, что смогут?» — спросил [Сюань-ван]. [Мэн-цзы] сказал: «Я слышал от Ху-хэ⁹, [как он] рассказывал: «Ван сидел в зале, когда мимо проходил некто, ведя на поводу быка. Ван, увидя его, спросил: «Куда идешь с быком?» [Тот] отвечал: «Собираюсь его кровью помазать новый колокол¹⁰». Ван сказал: «Оставь его. Я не вынесу его трепета, подобно тому как [не выношу], когда невинного ведут на казнь». [Тот] сказал в ответ: «В таком случае отказаться от смазывания кровью колокола?» — «Как

можно отказаться! — сказал [Ван]. — Замени его бараном»».

«Не знаю, — [добавил Мэн-цзы], — был ли [действительно такой случай]?» [Сюань-ван] сказал: «Это было». [Тогда Мэн-цзы] продолжал: «Такого добросердечия достаточно, чтобы быть [подлинным] вапом. И хотя народ считал, что Вам жаль было [быка из скупости], я твердо уверяю, что Вы не могли вынести его [трепета]».

[Сюань-ван] сказал: «Правильно. Действительно народ так [говорил]. Хотя государство Ци небольшое, разве я пожалел бы [из скупости] одного быка! Я [действительно] не стерпел его трепета, подобно тому как [не выношу] казни невинного человека, поэтому заменил его бараном».

[Мэн-цзы] сказал: «Не удивляйтесь тому, что народ посчитал Вас скупым из-за того, что [Вы] заменили большое малым. Как он мог понять Вас? Если Вам было больно, когда невинного ведут на казнь, к чему выбирать между быком и бараном?»¹¹ [Сюань-ван], смеясь, сказал: «Да, действительно, какое чувство [руководило мною]? Я заменил его бараном не из-за того, что поспешил. Народ, разумеется, мог назвать меня скупым».

Мэн-цзы сказал: «Не важно. Это проявление искусства человеколюбия. [Вы] видели быка, но не видели барана. Отношение благородного мужа к животным таково: видя их живыми, он не в состоянии видеть их мертвыми; слыша их крики, [когда их убивают], он не может есть их мяса. Поэтому благородный муж находится далеко от кухни».

Сюань-ван, обрадовавшись, сказал: «В «Ши цзин» говорится:

Стремление зрю в человеке другом,
Обдумав его, разбираю его¹².

Это сказано о [Вас], учитель. Когда я сделал это и пытался постичь, [почему я так поступил], то не смог разобраться в своих чувствах. Когда Вы сказали об этом, я почувствовал сострадание. Но почему эти чувства соответствуют [пути подлинного] вана?»

[Мэн-цзы] сказал: «Если бы кто-либо сказал Вам: «Моей силы достаточно, чтобы поднять 300 цзинь¹³, но недостаточно, чтобы поднять перышко; [моего] зрения достаточно, чтобы рассмотреть кончик тончайшего волоса,

но недостаточно, чтобы увидеть телегу с дровами». — Вы поверили бы ему?» [Сюань-ван] сказал: «Нет». [Тогда Мэн-цзы заключил]: «Ныне Ваше милосердие распространяется только на животных, но Ваши добрые дела не достигают народа. В чем причина этого? Истина в том, что перышко не могут поднять, потому что не прибегают к силе, телегу с дровами не могут увидеть, потому что не всматриваются, народ не чувствует заботы, потому что не проявляют милосердия, поэтому ван не является [подлинным] ваном, потому что он бездействует, а не потому что он не способен».

[Сюань-ван] спросил: «Как отличить бездействие от неспособности?»

[Мэн-цзы] ответил: «[Если Вам скажут:] «Возьмите под мышку гору Тайшань и перескочите Северное море», а Вы ответите: «Я не могу», — это действительно будет неспособность. [Но если предложат] для старшего сломать ветку, а Вы скажете: «Я не могу», — это будет бездействие, а не неспособность. Поэтому, когда ван не является [подлинным] ваном, это не подобно [случаю] перескакивания Северного моря с горой Тайшань под мышкой, а является подобием [случая] с поломкой ветки».

Почитая своих старших, распространяйте [это почитание] и на старших других людей. Любя своих детей, распространяйте [эту любовь] и на чужих детей, и тогда легко будет управлять Поднебесной ¹⁴.

В «Ши цзин» сказано:

Вэнь-ван для жены образцом предстает.
Он братьям высокий пример подает,
К добру направляет страну и народ ¹⁵.

Это значит, что [Вэнь-ван] распространял свою любовь на всех.

Поэтому, когда проявляют милосердие, этого достаточно, чтобы защитить [всех] в пределах четырех морей ¹⁶. Когда же не проявляют милосердия, то невозможно защитить [даже] жену и детей. Древние люди превосходят [нынешних] людей именно тем, что они умели распространять милосердие на всех людей. Ныне Ваше милосердие распространяется только на животных, но ваши добрые дела не достигают народа. В чем причина этого?»

[Мэн-цзы продолжал:] «Взвешивают и тогда узнают вес, измеряют и тогда узнают размер — так поступают со

всеми вещами. Тем более это относится к чувствам. Прощу Вас обдумать это. Или, [может быть], ван испытывает радость, когда поднимает войска [на войну], навлекает опасность на своих воинов и вызывает недовольство [других] правителей?»

[Сюань-]ван ответил: «Нет! Как я могу радоваться этому? Я желаю добиться [осуществления] моего великого желания!»

[Мэн-цзы] спросил: «Можно ли узнать, в чем состоит Ваше великое желание?» [Сюань-]ван рассмеялся, но [ничего] не сказал.

[Мэн-цзы] продолжал: «[Может быть, оно] состоит в [стремлении приобрести] жирную и вкусную [пищу] для [Вашего] рта, легкое и теплое [платье] для [Вашего] тела, яркие краски для [Ваших] глаз, прекрасную музыку для [Ваших] ушей, наложниц, чтобы усладить [Вас]? Но если [всего этого у Вас] не хватает, все [это] Ваши подданные в состоянии доставить [Вам]. Неужели в этом?»

[Сюань-]ван ответил: «Нет, мое [желание] не заключается в этом».

[Мэн-цзы] сказал: «Тогда великое желание вапа можно узнать: [Вы] желаете расширить свою территорию, [принудить] Чу и Цинь¹⁷ посылать к [Вашему] двору [своих представителей], управлять Срединным государством¹⁸ и умиротворить всех варваров¹⁹. Но добиваться исполнения подобного желания такими действиями — все равно что ловить рыбу на дереве».

[Сюань-]ван спросил: «Разве это так плохо?» Мэн-цзы ответил: «Пожалуй, еще хуже! Ловить рыбу на дереве, хотя и не поймашь ее, [все же] не будет никакой беды. Но когда такими действиями добиваешься исполнения подобных желаний, напрягая все свои силы, непременно накличешь беду». [Сюань-]ван спросил: «Можно ли услышать о том, [что Вы думаете]?» [Мэн-цзы] сказал: «Кто победит, ван, [если] цзоусцы будут воевать с чусцами?»²⁰ — «Чусцы победят», — ответил [Сюань-]ван. «В таком случае, — сказал [Мэн-цзы], — малое, безусловно, не в состоянии противостоять большому, одинокое, конечно, не в состоянии противостоять многим, слабое не в состоянии противостоять сильному. В пределах морей²¹ девять [областей]²² по 1000 кв. ли земли. Ци — [всего лишь] одна [такая область]. Одной [стремиться] подчинить восемь — разве это не то же самое, что Цзоу противостоять Чу?»

[Вам] стоило бы вернуться к основам [правильного управления]. Если Вы будете человеколюбивы в управлении, все чиновники Поднебесной пожелают служить при Вашем дворе; все землепашцы пожелают возделывать Ваши поля; все купцы пожелают торговать на Ваших рынках; все путешественники пожелают странствовать по дорогам Вашего [царства], а те в Поднебесной, кто ненавидит своих повелителей, пожелают отправиться с жалобой к Вам. И тогда кто сможет противостоять Вам?» [Сюань-]ван сказал: «Я не умен и не смогу достигнуть этого. Хочу, чтобы учитель помог мне [в осуществлении] моих стремлений и просветил меня. Хотя я и не умею, хочу попробовать». [Мэн-цзы] сказал: «Только ученые люди, не имея постоянного занятия, обладают постоянными [добрыми] чувствами. Что касается народа, то он, не имея постоянного занятия, не обладает постоянными [добрыми] чувствами, [он] распускается, становится безправственным, способным на любое [дурное] дело; когда он совершает преступление, его подвергают наказанию. Это означает опутывать народ сетями [закона]»²³.

Разве, когда у власти человеколюбивый правитель, опутывают народ сетями [закона]? Поэтому мудрый правитель определяет народу различные занятия, чтобы он непременно имел средства для обеспечения родителей и для содержания жен и детей; чтобы в урожайный год он был постоянно сыт, а в неурожайный год мог бы избежать смерти. Если после этого он будет побуждать народ стремиться к добру, то в таком случае народ легко последует за ним.

Иные же занятия народа не дают достаточно средств, чтобы обеспечить своих родителей и прокормить жен и детей. В урожайный год он постоянно терпит лишения, а в неурожайный год обречен на гибель. В этих [условиях он думает] только о спасении от смерти, опасаясь, что не сможет избежать ее. До того ли ему, чтобы следовать ритуалу и исполнять долг! Если ван желает поступать так, то почему бы ему не вернуться к основам?

[Пусть] усадьба в 5 му будет обсажена туковыми деревьями, тогда пятидесятилетние смогут одеваться в шелка! [Пусть] при разведении кур и свиней кормят их в надлежащее время, тогда семидесятилетние смогут питаться мясом! [Пусть у землепашца], возделывающего

поле в 100 му, не будут отнимать [необходимое] время, тогда семья из восьми едоков сможет не голодать! [Пусть] заботятся о воспитании в школах, внушая долг сыновней почтительности к родителям и уважение к старшим, тогда седовласые не встретятся на дорогах с ношею на плечах. Такого еще не бывало, чтобы [правитель, добившийся того, что] старцы одеваются в шелка и питаются мясом, а простой народ не голодает и не страдает от холода, не был бы [подлинным] ваном».

ГЛАВА ПЕРВАЯ. «ЛЯН ХУЭЙ-ВАН». ЧАСТЬ ВТОРАЯ

...Циский Сюань-ван спросил [Мэн-цзы]: «Правда ли, что Чэн-тан сослал Цзе, а У-ван покарал Чжоу²⁴?» Мэн-цзы ответил: «Предания об этом имеются».

[Сюань-]ван спросил: «А может ли подданный убивать своего государя?» [Мэн-цзы] отвечал: «Того, кто губит человеколюбие, называют злодеем, того, кто губит справедливость, называют жестоким. Злодеев и жестоких людей называют простолюдинами. Я слышал, что убили простолюдина Чжоу, но не слышал, что убили государя²⁵...»

ГЛАВА ВТОРАЯ. «ГУНСУНЬ ЧОУ²⁶». ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

...Гунсунь Чоу спросил: «Учитель, если бы [Вас] назначили первым министром в Ци и Вы смогли бы осуществить свое [великое] учение и в результате этого [циский правитель] стал бы гегемоном²⁷, что было бы не удивительно, если бы это случилось, не утратили бы Вы невозмутимости духа?»

Мэн-цзы ответил: «Нет! Я с сорока лет не теряю невозмутимости духа».

[Гунсунь Чоу] сказал: «Если так, тогда [Вы], учитель, намного превосходите Мэн Бэня²⁸».

[Мэн-цзы] ответил: «Это нетрудно. Гао-цзы²⁹ еще в более раннем [возрасте] не терял невозмутимости духа».

[Гунсунь Чоу] спросил: «А имеется ли способ [добиться того, чтобы] сохранять невозмутимость духа?»

[Мэн-цзы] ответил: «Имеется. Бэй-гун Ю³⁰ так воспитывал в себе мужество: не уклонялся от [наносимых ему] ударов, не моргал глазами. Считал, что малейшее унижение от кого-либо равносильно публичному наказанию на площади. Чего не терпел от одетого в просторную

сермягу, того же не выносил и от владельца 10 000 колесниц. Убийство владельца 10 000 колесниц рассматривал так же, как и убийство простолюдина. Не боялся правителя, На бранное слово непременно отвечал тем же.

Мэн Ши-шэ³¹ так говорил о воспитании в себе мужества: «[Я] смотрю на поражение как на победу. [Сначала следует] учесть [силы] противника, а затем наступать; [сначала надо] рассчитать [шансы на] победу, а затем вступать в бой — это значит, [что необходимо] испытывать страх перед сильным противником. Как я могу быть [уверен] в непреходящей победе? Я могу только не бояться!»

Мэн Ши-шэ подобен Цзэн-цзы, а Бэй-гун Ю похож на Цзы-ся³². Я не знаю, кто из них обладал большим мужеством. Однако Мэн Ши-шэ придерживался более важного.

Как-то Цзэн-цзы сказал Цзы-сяну³³: «Вы любите мужество? Я слышал от учителя³⁴ о великом мужестве [следующее]: если путем самопостижения [я приду к выводу, что] я не прав, разве я не испугаюсь даже [одного] простолюдина? Если же путем самопостижения [я приду к выводу, что] я прав, то, будь даже миллионы людей, я пойду [против них]». [Метод] воспитания мужества Мэн Ши-шэ все-таки уступает [методу] закалки духа Цзэн-цзы».

[Гунсунь Чоу] сказал: «Осмелюсь спросить, могу ли я услышать о невозмутимости Вашего духа, учитель, и невозмутимости духа Гао-цзы?»

[Мэн-цзы отвечал]: «Гао-цзы говорил: «Того, что не выражено в словах, не ищи в мыслях. Того, что не выражено в мыслях, не достигнешь и с помощью *ци*»³⁵. Можно согласиться с тем, что «того, что не выражено в мыслях, не достигнешь и с помощью *ци*», но согласиться с тем, что «того, что не выражено в словах, не ищи в мыслях», нельзя. Воля³⁶ руководит *ци*, а *ци* наполняет тело. Воля — главное, а *ци* — второстепенное. Поэтому я и говорю: «Укрепляйте волю и не вносите хаоса в *ци*»».

[Гунсунь Чоу заметил:] «Коль скоро [Вы] сказали, что воля — главное, а *ци* — второстепенное, то что означает: «Укрепляйте волю и не вносите хаоса в *ци*?»»

[Мэн-цзы] сказал: «[Когда] воля [сосредоточена] на одном, [она] приводит в движение *ци*, [когда] *ци* [сосредоточена] на одном, [оно] приводит в движение волю. Представим теперь человека, падающего или бегущего. Это [свя-

зано с проявлением] *ци* и приводит к утрате невозмутимости духа».

[Гунсунь Чоу] сказал: «Осмелюсь спросить, в чем Вы, учитель, превосходите [Гао-цзы]?»

[Мэн-цзы] ответил: «Я понимаю [смысл] слов, я умею воспитывать чувство справедливости».

[Гунсунь Чоу] сказал: «Осмелюсь спросить, что понимать под чувством справедливости?»

[Мэн-цзы] ответил: «[Об этом] трудно рассказать. Это чувство весьма велико и чрезвычайно прочно; когда его воспитывают и не наносят ему ущерба, тогда [оно] наполняет [все] между небом и землей. Это чувство справедливости — сочетание долга и *дао*, без них [человек] слабеет. Оно рождается путем накопления [поступков, соответствующих] долгу, а не приобретается случайным [проявлением] долга. [Если] действия будут не соответствовать разуму, то это чувство [также] ослабевает. Поэтому я и говорю, что Гао-цзы никогда не понимал долга, он считал его внешним³⁷. Необходимо совершать [справедливые] деяния, но не надо рассчитывать [на немедленные результаты]. Пусть разум не забывает [об этом чувстве], но не помогает его росту. Не надо быть похожим на жителя [царства] Сун³⁸. Этот человек из Сун, озабоченный тем, что его всходы не растут, стал тянуть их. Вернувшись утомленным, он сказал своим домашним: «Я устал сегодня: помогал всходам расти». Его сын побежал посмотреть [и увидел], что всходы завяли. В Поднебесной мало людей, которые не помогали бы расти всходам. [Те, кто] считает воспитание [чувства справедливости] ненужным и уклоняется от этого, подобны [тем, кто] не обрабатывает всходов. Те же, кто помогает его росту, [подобны] тем, кто тянет всходы, что не только бесполезно, но и приносит вред».

[Гунсунь Чоу] спросил: «Что означает понимать [смысл] слов?»

[Мэн-цзы] ответил: «[Если] слова односторонни, — это значит, что разум замутнен. [Если] слова непристойны, — это значит, что разум погрузился [в бездну]. Если слова ложны, — это значит, что разум утратил [принципы]. [Если] слова уклончивы, — это значит, что разум истощен. Рождаясь в разуме, [это] вредит правлению. А проявляясь в правлении, наносит вред делам. [Если] вновь появится совершенномудрый³⁹, [он] непременно последует моим словам...»

ГЛАВА ТРЕТЬЯ. «ТЭНСКИЙ ВЭНЬ-ГУН» 40.
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

...Тэнский Вэнь-гун спросил об управлении государством.

[Мэн-цзы] ответил: «К делам народа нельзя относиться с нерадивостью. В «Ши цзин» сказано:

Сбираем мы травы осенние днем,
А ночью глубокой веревки соъем.
Лишь кровлю поправить успел я — опять
Пора и весенний посев починать! 41

Дао [управления] народом таково: те, кто имеет постоянное занятие, обладают постоянными [добрыми] чувствами. Те, кто не имеет постоянного занятия, не обладают постоянными [добрыми] чувствами. Когда не обладают постоянными [добрыми] чувствами, распускаются, становятся безнравственными, способны на любое [дурное] дело. Когда [они] совершают преступления, их подвергают наказанию. Это и означает опутывать людей сетями [закона]. Разве, когда у власти человеколюбивый правитель, опутывают людей сетями [закона]? Поэтому совершенномудрый правитель должен быть внимательным, бережливым и соблюдать ритуал по отношению к подчиненным, а при взыскании [налогов] с народа быть умеренным. Ян Ху⁴² сказал: «[Кто] добивается богатства, не является человеколюбивым; кто является человеколюбивым, не добивается богатства».

Во времена Ся [каждый получал] 50 [му] и [существовала] система *гун*. Во времена Инь [каждый получал] 70 [му] и [существовала] система *чжу*. Во времена Чжоу [каждый получал] 100 [му] и [существовала] система *чэ*. Их сущность состояла во взимании одной десятой [с урожая]. Система *чэ* состояла [во взимании] одной десятой, система *чжу* состояла в совместной обработке полей⁴³. Лун-цзы⁴⁴ говорил: «В землепользовании нет лучше системы *чжу* и нет хуже системы *гун*. При системе *гун* исходя из среднего урожая за несколько лет устанавливали постоянный [размер налога]. Поэтому в урожайные годы, когда зерна было в избытке, если бы брали с крестьян побольше, это не было бы ущербом для них. А в неурожайные годы, когда урожая не хватало и на [оплату] удобрений, взимали много. Когда те, кто считаются роди-

телями народа, доводят простолюдинов до истощения и они, трудясь упорно целый год, не могут прокормить своих родителей, да еще вынуждены брать в долг для выплаты [налогов] на содержание чиновников, когда старики и дети вынуждены умирать голодной смертью⁴⁵, — могут ли [подобные люди] считаться родителями народа? Что касается системы наследственного жалования⁴⁶, то она определенно существовала в Тэн. В «Ши цзин» говорится:

Общее поле сначала дождем ороси.

После коснись ты и наших отдельных полей⁴⁷.

Только при системе *чжу* имелись общественные поля. Отсюда видно, что и во времена Чжоу также существовала система *чжу*.

Для обучения [народа] создавались *сян*, *сюй*, *сюэ* и *сяо*⁴⁸. *Сян* [служили] для содержания престарелых; *сяо* [служили] для воспитания; *сюй* [служили] для [обучения] стрельбе из лука. Во времена Ся называли *сяо*, во времена Инь называли *сюй*, а во времена Чжоу называли *сян*. Что касается [названия] *сюэ*, то оно было общим для трех периодов. Все они служили для объяснения норм отношений между людьми⁴⁹. Когда нормы отношений между людьми будут уяснены в верхах, тогда и внизу — среди простолюдинов — будет [царить] любовь. Если появится подлинный ван, он непременно будет брать пример [с Вас], и Вы станете паставником вана. В «Ши цзин» говорится:

Чжоу издревле в своей управляли стране,

Новый престол им небесною волею дан⁵⁰.

Это говорится о Вэнь-ване. Если Вы, ван, будете настойчивы в осуществлении [человеколюбивого правления], то Ваше государство также обновится».

[Тэнский Вэнь-гун] послал Ги Чжапя⁵¹ спросить [у Мэн-цзы] о [системе] колодезных полей⁵².

[Мэн-цзы] сказал: «Поскольку Ваш государь, собираясь осуществить человеколюбивое правление, избрал Вас [для этой цели], Вы должны проявить усердие. Что касается человеколюбивого правления, то его следует начинать с размежевания земель. Если размежевание будет осуществлено неправильно, тогда колодезные земли окажутся неравномерными, а обложение налогами будет несправедливым. Поэтому жестокие правители и бесчестные чи-

новники непременно кое-как относятся к размежеванию. Если размежевание осуществлено правильно, тогда легко⁵³ распределить поля и установить содержание чиновникам.

Хотя Тэн по своей территории небольшое царство, в нем есть и благородные люди, и простолюдины. Если бы не было благородных людей, то некому было бы управлять простолюдинами, а если не было бы простолюдинов, то некому было бы кормить благородных людей.

Я предлагаю: в сельской местности [ввести] систему *чжу*, чтобы из девяти [полей] одно являлось общественным, а в городской местности⁵⁴ [народ] сам вносил налог в [размере] одной десятой. Пусть [все], от сановников до низших чинов, имеют жертвенное поле⁵⁵. Жертвенное поле должно иметь пятьдесят му. [Пусть] остальные мужчины⁵⁶ имеют по двадцать пять му земли. В случае смерти или переселения не следует покидать пределы [своей] волости⁵⁷. Пусть люди, чьи поля в волости принадлежат к одному и тому же колодцу, всегда⁵⁸ проявляют заботу друг о друге, оказывают помощь друг другу от нападения извне, поддерживают друг друга во время болезни, и тогда народ будет жить в любви и согласии. Квадратный ли⁵⁹ составляет колодец. В колодце 900 му земли. В середине его находится общественное поле. Восемь семей имеют личные поля по 100 му, они совместно обрабатывают общественное поле. Только по окончании общественных дел они могут заниматься личными делами. Этим и отличаются простолюдины от [благородных] людей. Такова эта [система] в общих чертах. Что касается ее применения и усовершенствования, то это зависит от Вашего правителя и от Вас».

Некий Сюй Синь⁶⁰, последователь идей Шэнь-нуна⁶¹, прибыл из Чу в Тэн. Войдя во дворец, он сказал Вэнь-гуну: «Мы издавна слышали, что Вы осуществляете человеколюбивое правление. Хотим получить [у Вас] пристанище и стать [Вашими] подданными»⁶². Вэнь-гун предоставил ему пристанище. Число его последователей составляло несколько десятков человек, все были одеты в грубую одежду. Чтобы прокормиться, они плели сандалии и изготовляли циновки.

[В это же время] ученик Чэнь Ляна Чэнь Сян⁶³ со своим младшим братом Сицем, неся на себе сохи, прибыли из Сун в Тэн и сказали: «Слышали, что Вы, вап, осуществ-

вляете правление совершенномудрых и поэтому также являетесь совершенномудрым. Хотим стать Вашими подданными».

Чэнь Сян, увидев Сюй Синя, очень обрадовался. [Он] совершенно отбросил свое учение и стал учиться [у Сюй Синя]. Встретившись с Мэн-цзы, Чэнь Сян передал ему слова Сюй Синя, сказав: «Правитель Тэн действительно мудрый правитель, хотя еще и не слышал о пути правления. Мудрый [правитель] должен вместе с народом обрабатывать землю и кормиться этим, готовить себе пищу и одновременно править. Ныне же [правитель] Тэн имеет амбары для зерна и хранилища для товаров. Значит, [он] притесняет народ и этим обеспечивает себя. Как же [он] может быть мудрым [правителем]?»

Мэн-цзы спросил: «Учитель Сюй, несомненно, сам обрабатывает землю и затем кормится урожаем?» [Чэнь Сян] ответил: «Да».

«Несомненно, — [спросил далее Мэн-цзы], — учитель Сюй [сам] тклет холст и затем одевается в него?» [Чэнь Сян] ответил: «Нет, учитель Сюй одевается в грубую одежду».

[Мэн-цзы] спросил: «Носит ли учитель Сюй шапку?» — «Да», — ответил [Чэнь Сян]. [Мэн-цзы] спросил: «Какую шапку?» [Чэнь Сян] ответил: «Простую шапку». [Мэн-цзы] спросил: «Он сам сделал ее?» [Чэнь Сян] ответил: «Нет, обменял ее на зерно». «А почему учитель Сюй, — спросил [Мэн-цзы], — не сам сделал ее?» [Чэнь Сян] ответил: «Это нанесло бы ущерб его занятиям земледелием».

[Мэн-цзы] спросил: «Употребляет ли учитель Сюй для приготовления пищи котлы и глиняные горшки? Обрабатывает ли [он] землю с помощью железных [орудий]?» — «Да», — ответил [Чэнь Сян].

[Мэн-цзы] спросил: «А он сам сделал их?» [Чэнь Сян] ответил: «Нет, выменял их на зерно».

[Мэн-цзы] сказал: «Когда зерно меняют на орудия и утварь, это не наносит ущерба гончарам и литейщикам. Когда гончары и кузнецы также меняют орудия и утварь на зерно, разве это наносит ущерб земледельцам? Почему же учитель Сюй не сделался гончаром и литейщиком, тогда все необходимое он брал бы из своего дома? Почему он часто вступает в обмен с различными ремесленниками? Разве его не беспокоят [связанные с этим] хлопоты?»

[Чэнь Сян] ответил: «Когда занимаются различными ремеслами, то никак не возможно возделывать землю».

[Мэн-цзы сказал:] «В таком случае, управляя Поднебесной, можно ли одновременно заниматься земледелием? У верхов есть свои обязанности, а у низких людей — свои. И если бы один человек изготовлял все то, что изготовляется различными ремесленниками, то тогда нарушился бы порядок в Поднебесной⁶⁴. Поэтому говорят: «Одни напрягают свой ум, другие напрягают мускулы. Те, кто напрягает [свой] ум, управляют людьми. А те, кто напрягает [свои] мускулы, управляются [другими людьми]. Управляемые содержат тех, кто ими управляет. А те, кто управляет людьми, содержатся теми, кем они управляют. Таков всеобщий закон в Поднебесной»⁶⁵. Во времена Яо, когда Поднебесная еще не была приведена в порядок, огромные потоки воды текли повсюду, наполняя Поднебесную; произрастала густая растительность; водилось множество зверей и птиц; пять видов хлебных злаков еще не выращивались⁶⁶. Звери и птицы теснили людей. Следы зверей и птиц были на всех дорогах Срединного государства. Яо был очень озабочен этим. Он избрал Шуня, поручив [ему] навести порядок. Шунь поручил И⁶⁷ ведать огнем. И пустил огонь по горам и болотам, и поджег [растительность]. Звери и птицы разбежались и спрятались. Юй привел в порядок девять рек, расчистил русла рек Цзи и Та и направил их все в море. [Он] открыл путь рекам Жфу и Хань, привел в порядок течение рек Хуай и Сы и направил их в Янцзыцзян⁶⁸. И тогда в Срединном государстве стало возможно [обрабатывать землю] и этим кормиться. В этот период Юй восемь лет находился вне дома. Он трижды проходил мимо своих ворот, но не вошел в дом. И хотя [он] хотел обрабатывать землю, как [он] мог [сделать это]?

Хоу-цзи⁶⁹ научил народ, как сеять и собирать урожай, как выращивать пять видов злаков. [Когда] пять видов злаков созревали, народ питался ими.

У людей появились свои устои жизни. Когда досыта питаются, тепло одеваются, живут в хороших условиях и не подвергаются воспитанию, тогда [они] приближаются к животным.

Совершенномудрый был озабочен этим и назначил Се [на должность] сы-ту⁷⁰ для обучения [народа] нормам отношений между людьми: любви между отцом и сыном, чувству долга в отношениях между государем и поддан-

ными, различию [в обязанностях] между мужем и женой, [соблюдению] порядка между старшими и младшими и верности между друзьями. Фан-сюнь⁷¹ сказал: «Поощряй людей, наставляй их, исправляй и направляй их на прямой [путь], помогай им и окрыляй их, чтобы они добились [совершенства своих природных качеств] и тем самым укрепили свою нравственность. Разве, проявляя такую заботу о народе, совершенномудрые имели время для занятий земледелием?»

Яо был озабочен тем, как бы получить [в помощь] Шуня. А Шунь беспокоился о том, как бы получить [в помощь] Юя и Гао-яо⁷², а земледельцы были озабочены тем, что их 100 му земли не будут обработаны. Предоставить людям средства для существования — это называется милосердием. Учить людей добру — это называется преданностью. А приобрести для Поднебесной [достойных] людей — это называется человеколюбием. Поэтому передать Поднебесную другому человеку легко, а приобрести для Поднебесной [достойных] людей трудно.

Кун-цзы сказал: «О как велик был Яо как правитель! Только небо более велико! Яо следовал его законам. Народ не смог [даже] выразить этого в словах». О государь Шунь! Как велик он! Обладание Поднебесной ничего не значило для него». Разве Яо и Шунь не напрягали свой ум, когда [они] правили Поднебесной? Но для обработки земли они его не использовали.

Я слышал, что варвары изменялись [под влиянием] Китая⁷³, но я еще не слышал, чтобы варвары изменяли [что-либо] в Китае. Чэнь Лян был уроженцем Чу. Прельщенный учением Чжоу-гуна и Чжун-ни, [он отправился] учиться на север — в Срединное государство. Среди ученых севера не было никого, кто бы превосходил его. Он действительно был выдающимся ученым. Вы с братом учились у него в течение многих лет, а когда [Ваш] учитель умер, тотчас же отвернулись от него.

В прошлом, по прошествии трех лет после смерти Кун-цзы, [его] ученики собрали вещи, собираясь вернуться домой. Придя к Цзы-гуну⁷⁴ попрощаться, взглянули друг на друга и стали плакать [так], что потеряли голос. Потом [они] вернулись домой. Проводив их, Цзы-гун построил дом возле могилы [Кун-цзы] и один прожил [там] три года. И только тогда вернулся домой. В другое время Цзы-ся, Цзы-чжан и Цзы-ю⁷⁵, считая, что Ю-жо похож на

совершенномудрого⁷⁶, пожелали воздать ему те же почести, что воздавали Кун-цзы. Принуждали к этому и Цзэн-цзы, но Цзэн-цзы сказал: «[Это делать] нельзя. Он чист так, словно омыт водами Янцзыцзян и Хань и озарен лучами осеннего солнца! Никто не может превзойти его!»⁷⁷

Ныне появился южный варвар, пронзительно кричавший, как птица⁷⁸. [Он] не следует пути древних ванов. Вы изменили своему учителю и стали учиться у него. [Этим] вы отличаетесь от Цзэн-цзы⁷⁹. Я слышал о том, что птицы, взлетая из темных долин, садятся на высокие деревья, но не слышал, чтобы [они] спускались с высоких деревьев в темные долины⁸⁰. В «Гимнах царства Лу» говорится: «Разгромим жун и ди, накажем Цзин и Шу»⁸¹. Чжоу-гун как раз собирался их сокрушить. А Вы учитесь у него⁸², и это не является хорошей переменной».

[Чэнь Сян сказал]: «Если следовать учению учителя Сюя, тогда на рынках не будет различных цен, а в государстве не будет обмана. И даже если послать на рынок ребенка, то никто его не обманет. Холст и полотно одной и той же длины будут иметь одинаковую цену. Пряжа льна и шелка одного и того же веса будет иметь одинаковую цену, различные сорта хлебных злаков одинакового количества будут иметь одинаковую цену, и башмаки одинакового размера будут в одной и той же цене».

[Мэн-цзы] сказал: «Вещи не равны, это их свойство. Некоторые дороже в два, пять раз, другие — в десять, сто, третьи — даже в тысячу и в десять тысяч раз. Если Вы их уравниваете, это вызовет хаос в Поднебесной. Если большие и маленькие башмаки будут одинаково стоить, то кто же станет делать [большие]? Если следовать учению Сюй Синя, то это приведет к взаимному обману. Как можно будет тогда управлять государством?..»

ГЛАВА ПЯТАЯ. «ВАНЬ ЧЖАН⁸³».

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

...Вань Чжан спросил: «Было ли, что Яо передал Поднебесную Шуню?» Мэн-цзы ответил: «Нет. Сын неба не мог передать Поднебесную другому».

[Вань Чжан сказал]: «Однако Шунь ведь имел [под своим управлением] Поднебесную. Кто же ее дал ему?» — «Небо дало ему», — отвечал [Мэн-цзы].

[Вань Чжан спросил]: «[Если] небо дало ему, то выразило ли это через настойчивые повеления?» Мэн-цзы ответил: «Нет. Небо не говорит. [Оно] выразило это через личное поведение и деятельность [Шуня]».

[Вань Чжан] спросил: «Если оно выразило это через личное поведение и деятельность [Шуня], то каким образом?» [Мэн-цзы] ответил: «Сын неба может рекомендовать небу человека, [но] не может принудить небо дать ему Поднебесную. Чжухоу может рекомендовать человека сыну неба, но не может принудить сына неба дать ему [титул] чжухоу. Дафу⁸⁴ может рекомендовать человека чжухоу, но не может принудить чжухоу дать ему [титул] дафу. В древности Яо рекомендовал Шуня небу, и небо приняло его, представило его народу, и народ принял его. Поэтому [я] сказал: «Небо не говорит, оно выразило [свою волю] через личное поведение и деятельность [Шуня]»».

[Вань Чжан] сказал: «Осмелюсь спросить, каким же образом [Яо] рекомендовал [Шуня] небу и небо приняло его, представило его народу и народ принял его?» [Мэн-цзы] ответил: «Повелел ему весть жертвоприношениями, и все духи были довольны им. [Это значит, что] небо приняло его. [Яо] повелел ему управлять делами [государства], и дела были упорядочены, а народ стал спокоен. [Это значит, что] народ принял его. Небо дало ему [Поднебесную], народ дал [ее] ему. Поэтому [я] и сказал: сын неба не мог передать Поднебесную другому. Шунь помогал Яо [в управлении страной] в течение 28 лет. Этого не мог сделать человек. [Это] от неба. После смерти Яо, когда закончился трехлетний траур, Шунь покинул сына Яо, отправившись на юг от Южной реки⁸⁵. Все те чжухоу в Поднебесной, которые прибывали ко двору на аудиенцию, шли не к сыну Яо, а к Шуню. Все те, кто разрешал тяжбы, шли не к сыну Яо, а к Шуню. Певцы воспевали не сына Яо, а воспевали Шуня. Поэтому [я] сказал: «Это от неба». Только после этого [Шунь] отправился в Срединное государство⁸⁶ и занял престол сына неба. Если бы он поселился во дворце Яо [сразу] и оказал бы давление на сына Яо, это означало бы, что он захватил [Поднебесную], а не небо дало ее ему. В [главе] «Тай-ши» так сказано об этом: «Небо смотрит соответственно тому, как смотрит мой народ. Небо слышит так, как слышит мой народ»⁸⁸».

Вань Чжан спросил: «Люди говорят: во времена Юя нравственность упала, так как [он] не передал [управле-

ние страной] достойному, а передал своему сыну. Было ли это?»

Мэн-цзы ответил: «Нет, не так. Когда небо хотело передать [Поднебесную] достойному, то оно передавало ее достойному. Когда небо [хотело] передать [Поднебесную] сыну, то оно передавало ее сыну. В прошлом Шунь рекомендовал небу Юя. [Спустя] семнадцать лет Шунь умер. По окончании трехлетнего траура Юй покинул сына Шуня, отправившись в Янчэн. Народ Поднебесной последовал за ним, подобно тому как после смерти Яо [народ] последовал за Шунем, а не пошел за сыном Яо. Юй рекомендовал небу И. Через семь лет Юй скончался. По окончании трехлетнего траура И ушел от сына Юя на север от горы Цзишань. Те, кто прибывал на аудиенцию ко дворцу, и те, кто разрешал тяжбы, шли не к И, а к Ци, говоря, что он «сын нашего государя». Певцы воспевали не И, а воспевали Ци, заявляя, что он «сын нашего государя»⁸⁹. Дань-чжу⁹⁰ не подобен [своему отцу], а сын Шуня также не подобен [своему отцу]. Шунь помогал Яо, а Юй помогал Шуню в течение многих лет, совершая благодеяния для народа долгое время; Ци был достойным и мог искренне унаследовать и продолжить дела Юя, И же помогал [управлять] Юю в течение немногих лет и поэтому недолго оказывал благодеяния народу; продолжительность [правления] Шуня, Юя и И значительно отличалась, и их сыновья по своим качествам отличались друг от друга — все это от неба и не могло быть сделано человеком. То, что совершается без участия [человека], — это от неба! То, что не вызвано человеком и все же совершается, — это от судьбы!

Чтобы простолудин владел Поднебесной, нужно, чтобы его добродетель была подобна добродетели Шуня и Юя. К тому же нужно, чтобы сын неба рекомендовал его. Поэтому Чжу-ни не владел Поднебесной. Если Поднебесной владеют по наследству, небо может низложить [правителя] только тогда, когда он подобен Цзе и Чжоу. Поэтому И, И Инь и Чжоу-гун не владели Поднебесной⁹¹. И Инь помогал [Чэн Тану] управлять Поднебесной в качестве вана. Когда [Чэн] Тан скончался, Да-дин не вступил на престол, [так как умер]⁹². Вай-бин⁹³ [правил] два года, а Чжун-жэнь⁹⁴ — четыре года. Тай-цзя⁹⁵ [после прихода к власти] отменил законоположения, установленные [Чэн] Таном. [Тогда] И Инь выслал его в Тун на три года. Тай-цзя [там]

раскаялся, осудил свои ошибки и исправился. Находясь в Туне, он воспринял человеколюбие и обратился к долгу справедливости, в течение трех лет прислушивался к поучениям И Иня. Затем он вернулся в Бо⁹⁶.

Чжоу-гун не владел Поднебесной точно так же, как И [во времена] Ся и И Инь [во времена] Инь. Кун-цзы сказал: «Тан и Юй⁹⁷ уступили престол достойному, а правитель Ся, иньские и чжоуские [государя] передавали престол [по наследству]. Смысл этого — один и тот же...»⁹⁸

ГЛАВА ШЕСТАЯ. «ГАО-ЦЗЫ».

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Гао-цзы сказал: «Природа человека подобна иве, а справедливость подобна чаше. Воспитать в человеке человеколюбие и справедливость — это все равно что из ивы сделать чашу»⁹⁹.

Мэн-цзы сказал: «Можете ли Вы, оставив нетронутой иву, сделать из нее чашу? [Вы] должны [сначала] срубить иву, а затем сделать из нее чашу. И если надо срубить иву, чтобы сделать чашу, то в таком случае также [нужно] нанести ущерб человеку, чтобы воспитать в нем человеколюбие и справедливость. Ваши слова [приведут к тому, что] все люди Поднебесной будут [считать] человеколюбие и справедливость бедствием»¹⁰⁰.

Гао-цзы сказал: «Природа [человека] подобна бурлящему потоку воды: откроешь [ему путь] на восток — потечет на восток, откроешь [ему путь] на запад — потечет на запад. Природа человека не разделяется на добрую и недобрую, подобно тому как вода в своем [течении] не различает востока и запада».

Мэн-цзы ответил: «Вода действительно не различает востока и запада. Но разве она не различает, где верх и где низ? Стремление природы человека к добру подобно стремлению воды течь вниз. Среди людей нет таких, которые бы не стремились к добру, [так же как] нет такой воды, которая не стремилась бы [течь] вниз. Если ударить по воде и приводить ее в движение, можно заставить ее подняться выше лба. Если же устроить преграду и приводить ее в движение, то можно заставить ее подняться на гору. Но разве это зависит от природы воды? Сила привела к этому. Человека можно побудить делать недобро, его природа подобна [природе воды]»¹⁰¹.

Гао-цзы сказал: «Жизнь — это то, что [мы] называем природой».

Мэн-цзы спросил: «Называете ли [Вы] жизнь природой так же, как [всякое] белое называете белым?» — «Конечно», — ответил [Гао-цзы].

[Мэн-цзы] сказал: «[Считаете ли Вы] белизну белых перьев подобной белизне белого снега, а белизну белого снега подобной белизне белой яшмы?» [Гао-цзы] ответил: «Да».

[Мэн-цзы] сказал: «В таком случае природа собаки подобна природе быка, а природа быка подобна природе человека?..»

Гун Ду-цзы¹⁰² сказал: «Гао-цзы говорит, что «природа [человека] является и недоброй и доброй». Некоторые говорят, что «природа [человека] может быть доброй, [но] может быть и недоброй». Поэтому при Вэнь-ване и У-ване народ любил доброе, а при Ю-ване и Ли-ване народ любил жестокое¹⁰³. Другие утверждают: «Природа одних добра, а природа других недобра». Поэтому при таком государе, как Яо, был Сян¹⁰⁴. При таком отце, как Гу-соу, был Шунь¹⁰⁵, у такого сына старшего брата, как Чжоу, когда он являлся правителем, были Вэй-цзы Ци и сын вана Би Гань¹⁰⁶. Ныне [Вы] говорите, что природа [человека] добра, в таком случае все они неправы?»

Мэн-цзы ответил: «Если [природа человека] повинуется [естественным проявлениям] чувств, то она может быть доброй. Вот что [я имею в виду], говоря, что природа человека добра. Если человек делает недоброе, то в этом нет вины его природных качеств. У всех людей есть чувство сострадания, есть чувство стыда и негодования, есть чувство уважения и почитания, есть чувство правды и неправды. Чувство сострадания — это [основа] человеколюбия. Чувство стыда и негодования — это [основа] справедливости. Чувство уважения и почитания — это [основа] ритуала. Чувство правды и неправды — это [основа] познания. Человеколюбие, справедливость, ритуал и [способность к] познанию не извне вливаются в нас, а всегда присущи нам, только мы не думаем о них. Поэтому и говорится: «Когда добиваешься, получаешь их. Когда пренебрегаешь ими, теряешь их». [В проявлении чувств люди] отличаются друг от друга в два раза, в пять раз и в бесчисленное число раз¹⁰⁷, поэтому [они] не могут полностью использовать свои природные качества». В «Ши цзин» сказано: «Небо

породило людей, дало им различные вещи и законы [отношений между ними]. Люди владеют врожденным принципом постоянства, любят прекрасную доблесть души»¹⁰⁸. Кун-цзы сказал: «Тот, кто создал эти стихи, знал *дао!*» Раз есть вещи, то должны быть и законы отношений между ними. Раз люди владеют врожденным принципом постоянства, они любят эту прекрасную доблесть души».

Мэн-цзы сказал: «В урожайные годы большинство молодых людей бывают добрыми, а в голодные годы — злыми. Такое различие происходит не от тех природных качеств, которые дало им небо, а потому что [голод] вынудил их сердца погрузиться [во зло]. Возьмем для примера ячмень. Посеем его и проробороним. Если земля одна и та же и время посева также одно и то же, то быстро появятся всходы и в соответствующее время все созревает. И если [урожай] будет различен — это [зависит] от плодородия почвы, от количества влаги и от затраченного труда. Поэтому все однородные [вещи] подобны друг другу. Почему же только в отношении человека [мы] сомневаемся в этом? Совершенномудрый и мы — одно и то же. Поэтому Лун-цзы сказал: «Когда [кто-либо], не зная [размера] ноги, делает башмаки, я знаю, что он не сделает лукошко». [Все] башмаки похожи друг на друга, так как ноги [людей] Поднебесной одинаковы [по форме]. Возьмем отношение рта к вкусу. Все рты имеют одинаковые вкусовые ощущения. И-я¹⁰⁹ раньше постиг вкусовые ощущения наших ртов. Если предположить, что отношение рта к вкусу у людей различно, подобно тому как собаки и лошади не однородны с нами, то в таком случае почему [люди] Поднебесной в своих вкусовых ощущениях следуют вкусу И-я? В отношении вкусов в Поднебесной следуют за И-я — это означает, что все рты в Поднебесной похожи друг на друга. Точно так же и со слухом. Что касается звуков, то все в Поднебесной стремятся [услышать музыку] мастера Куана¹¹⁰. Это означает, что все уши в Поднебесной похожи друг на друга. Точно так же и с глазами. В Поднебесной не было [ни одного], кто бы не признавал Цзы-ду¹¹¹ красивым. Те же, кто не признавал красоты Цзы-ду, были безглазыми. Поэтому [я] говорю: «Рты [людей] имеют одинаковые вкусовые ощущения; уши [людей] обладают одинаковым слухом, глаза [людей] одинаково воспринимают красоту. И разве сердца [людей] не имеют [ничего] общего? Что же общего имеют они? Это

душевные качества и справедливость¹¹². Совершенноумудрый раньше постиг, что имеют общего наши сердца. Поэтому душевные качества и справедливость радуют наши сердца, подобно тому как мясо домашних животных приятно нашим ртам...»

ГЛАВА СЕДЬМАЯ. «ЦЗИНЬ СИНЬ».

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Мэн-цзы сказал: «Тот, кто до конца использует свои умственные способности, тот познает свою природу. Кто познает свою природу, тот познает небо¹¹³. Сохранять свои умственные способности, заботиться о своей природе — это [путь] служения небу. Когда [человека] не волнуют ни преждевременная смерть, ни долголетие и [он], совершенствуя себя, ожидает повеления неба, — это [путь] обретения своей судьбы»¹¹⁴.

Мэн-цзы сказал: «Когда добиваешься, то приобретаешь. [Когда] пренебрегаешь, то теряешь. Добиваясь, в этом случае извлекаешь пользу для приобретения, ибо то, чего добиваешься, находится внутри нас. Когда то, чего ты добиваешься, находится в соответствии с *дао*, а то, что приобретаешь, находится в соответствии [с предписанной тебе] судьбой, тогда, добиваясь, не извлекаешь пользы для приобретения, ибо то, чего добиваешься, находится вне нас»¹¹⁵.

Мэн-цзы сказал: «Все вещи¹¹⁶ находятся в нас. Нет большей радости, чем при самопостижении обнаружить искренность¹¹⁷. Нет более близкого [пути] в достижении человеколюбия, чем действовать, стараясь быть великодушным...»

ГЛАВА СЕДЬМАЯ. «ЦЗИНЬ СИНЬ».

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

...Мэн-цзы сказал: «Если не доверять человеколюбивым и мудрым, государство придет в упадок¹¹⁸. Если не будут [соблюдаться] ритуал и справедливость [в отношениях] между высшими и низшими, наступит хаос. Если не будет [истинного управления] государственными делами, не хватит средств для расходов».

Мэн-цзы сказал: «Бывало, что лишенный человеколюбия приобретал государство, но еще никогда не бывало,

чтобы лишенный человеколюбия приобретал Поднебесную».

Мэн-цзы сказал: «Народ является главным [в государстве], за ним [следуют] духи земли и зерна ¹¹⁹, а государь занимает последнее место. Поэтому, только завоевав [расположение] народа, можно стать сыном неба. [Лишь] приобретя [расположение] сына неба, можно стать *чжухоу*; лишь приобретя [расположение] *чжухоу*, можно стать *дафу*.

Если *чжухоу* создает угрозу для духов земли и зерна, его смещают и ставят ¹²⁰ [другого]. Если жертвенные животные уже приготовлены, зерно в чашах очищено и жертвоприношения совершаются своевременно, однако [в стране] все же бывают засухи и наводнения, тогда меняют [алтари] духов земли и зерна и ставят [другие]» ¹²¹.

Мэн-цзы сказал: «Чтобы поддерживать сердце, нет ничего лучше, чем [иметь] мало желаний. Вот человек, у которого мало желаний: хотя он кое-что теряет [из душевных качеств], но мало. А вот [другой] человек, у которого много желаний, хотя он сохраняет кое-что [из душевных качеств], но мало...»

«ЧЖУАН-ЦЗЫ»

О жизни Чжуан Чжоу, по китайскому обычаю обычно именуемого «учитель Чжуан» (Чжуан-цзы), известно немного. Приблизительными датами его жизни считаются 369—286 гг. до н. э. Основным источником знаний о нем является его краткая биография, находящаяся в «Ши цзи» («Исторические записки», II в. до н. э.).

«Его учение, — говорится в «Ши цзи», — не знало пределов, однако в главном и основном он возвращался к словам Лао-цзы, поэтому его письма, сто с лишним тысяч иероглифов, — это большей частью одни иносказания... Свое мастерство в сочинении писем и толковании выражений, в определении смысла фактов и классификации событий он использовал для сокрушительных атак на Кун-цзы и Мо Ди, хотя и другие тогдашние ученые-эрудиты не могли защитить себя [от его критики]. Его слова безбрежны, как океан; чтобы быть верным себе, он себя ничем не стеснял, поэтому правители и сановники не могли его использовать...»¹

Как философ Чжуан-цзы был приверженцем и, по-видимому, самым ярким представителем даосизма. Основателем этой философской школы считается Лао-цзы. Некоторые ученые выдвигают тезис о том, что существующий ныне текст «Дао дэ цзин» более поздний, чем «Чжуан-цзы», и последний принимают за основу изложения древнедаосистского учения. Такой тезис представляется недостаточно убедительным, однако судить о даосизме по «Чжуан-цзы», несомненно, можно.

В настоящей своей форме «Чжуан-цзы» содержит тридцать три главы, разделенные на три части: так называемую внутреннюю (первые семь глав) — основную теоретическую часть, самую аутентичную и близкую самому Чжуан-цзы; внешнюю (следующие пятнадцать глав) — поясняющую положения первой части; смешанную (последние одиннадцать глав) — разъясняющую на конкретных примерах содержание предыдущих частей. Конечно, подобное деление является условным, так как и в первой части имеется обилие притч, аллегорий, примеров, и во второй и третьей частях есть главы очень важные в теоретическом плане. Можно, однако, отметить, что именно здесь имеются фрагменты,

написанные позже, чем основная часть. К ним относятся, в частности, глава тридцать третья — обзор древнекитайской философии и философов, в том числе самого Чжуан-цзы, написанная, по-видимому, вскоре после его смерти.

Весь трактат представляет собой высокохудожественное произведение, довольно необычное среди других философских текстов того периода и особенно резко отличающееся от сухого и сжатого до грани возможного «Дао дэ цзин». Поэтому хотелось бы отметить, что это произведение сыграло большую роль не только в развитии раннего даосизма, но и оставило значительный след во всей китайской культуре.

Полный перевод «Чжуан-цзы» был осуществлен Л. Д. Позднеевой (см. «Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая». М., 1967).

Представленный здесь перевод охватывает лишь небольшую часть всего трактата «Чжуан-цзы». Но он дает определенную возможность познакомиться с философией Чжуан-цзы, с его методом аргументации, идейно-этической позицией и литературным стилем, а также с даосистской философией вообще.

Для настоящего издания перевод выполнен С. Кучерой на основе текста «Чжуан-цзы цзи-цзе» («Книга Чжуан-цзы со сводными толкованиями»). — «Чжуцзы цзичэн», т. III. Пекин, 1956.

С. Кучера

ГЛАВА ПЕРВАЯ. «БЕЗЗАБОТНОЕ СКИТАНИЕ»

В Северном океане есть рыба, имя которой — Гунь. Величина ее [достигает] неизвестно скольких тысяч ли. Гунь превращается в птицу, имя которой — Пэн². Спина ее [достигает] неизвестно скольких тысяч ли. Когда она стремительно взмывает ввысь, ее крылья, как тучи, нависшие в небе. Вот какова эта птица. Когда море волнуется, Пэн направляется в Южный океан. Южный океан — это Небесный водоем.

В «Рассказах из Ци»³ записаны удивительные [истории]. «Рассказы» повествуют: «Направляясь в Южный океан, Пэн поднимает волны [на просторе в] три тысячи ли. Опираясь о вихрь, Пэн взлетает на девяносто тысяч ли и улетает, пользуясь ветром, [который дует] в шестой луне⁴». [Птица Пэн кажется] испарением, пылинкой, [а ее движение] — дыханием, которым овевают друг друга живые существа. Лазурь неба — это его подлинный цвет, так как оно далеко и нет ему ни конца ни края. Посмотрев вниз, [Пэн видит] то же самое, вот и все⁵.

Если толща воды недостаточно велика, то ей не под силу нести большой корабль. Если в углубление в полу вылить чарку воды, то горчичное зернышко будет для нее

кораблем. Если же туда поместить чарку, то она встанет на дно, [так как] воды мало, а корабль большой. Если толща потока ветра недостаточна, то ему не под силу нести большие крылья [Пэн]. Поэтому [лишь на высоте] девяносто тысяч ли, когда весь ветер внизу, только тогда его сила достаточна. Имея лишь синее небо над собой и никаких препятствий [впереди], только тогда Пэн направляется на юг.

Цикада и голубь, смеясь над Пэн, говорили: «Когда мы поднимаемся [в воздух], то взлетаем на вяз или на сандаловое дерево. А иногда не долетаем [даже до них] и садимся на землю, и все. Зачем взлетать на девяносто тысяч ли и отправляться на юг?» Тот, кто отправляется в зеленую окрестностей, возвращается после трех приемов пищи, и живот его все еще переполнен. Тот же, кто отправляется за сто ли, запасается зерном на сутки; а тот, кто отправляется на расстояние тысячи ли, запасается зерном на три месяца. Что же знают две эти птицы? Малому знанию не сравниться с большим, а короткой жизни — с долгой. Но как узнать, что это так? Бабочка-однодневка⁶ не знает ни начала, ни конца лунного месяца; пятнистая цикада не знает ни весны, ни осени; это короткие жизни. На юге Чу растет дерево мин-лин⁷. Пятьсот лет длится его весна и пятьсот лет — осень. В глубокой древности росла цедрела да-чунь⁸. Восемь тысяч лет длилась ее весна и восемь тысяч лет — осень. А между тем Пэн-цзу⁹ поныне славится своим долголетием, и все люди [хотят] сравниться с ним, разве это не печально? Именно об этом Таи¹⁰ и спрашивал Цзи¹¹.

На бедном растительностью севере находится Темное море — это Небесный водосм. А в нем обитает рыба, ширина ее — несколько тысяч ли, а длина никому не известна. Имя ее — Гунь. Обитает там птица, имя ее — Пэн, спина ее — как гора Тай¹², ее крылья — как тучи, нависшие в небе. Опираясь о вихрь или смерч, Пэн взлетает на девяносто тысяч ли. Поднявшись за облака, в синее небо, Пэн направляется затем на юг, чтобы достичь Южного океана. Маленькая перепелка, смеясь над Пэн, говорила: «Куда же она направляется? Когда я взлетаю, то поднимаюсь на несколько жэней¹³ и опускаюсь. Порхаю между кустами полыни, и это тоже совершенство полета. А куда же направляется эта Пэн?» Это и есть различие между малым и великим.

Поэтому те, чьи знания приносят плоды [при исполнении лишь какой-то] одной должности, чье поведение [может быть] примером [лишь для какого-то] одного округа, чья добродетель [может] похвалиться [лишь какому-то] одному правителю, чьи способности [могут] привлечь доверие [лишь какой-то] одной страны, — все они думают о себе так же, как и эта [перепелка]. И Сунь Жун-цзы¹⁴ высмеивал таких людей. Одобрение всего мира не усилило бы его воодушевления, порицание всего мира не усилило бы его уныния. Он прочно установил различие между внутренним и внешним и ясно определил грань между славой и позором, и это все¹⁵. Да! Таких, как он, в мире найдется немного, но все же и он не все еще установил.

Ле-цзы передвигался, управляя ветром, легко и искусно и возвращался только через 15 дней. Да! Таких, как он, даже среди достигших счастья найдется немного, и хотя он и освободился от [необходимости] передвигаться [пешком], но все же еще в чем-то нуждался. Но тот, кто овладеет [смыслом] постоянства неба и земли и сможет управлять изменениями шести элементов природы¹⁶, чтобы блуждать в бесконечности, разве будет он еще в чем-то нуждаться? Поэтому говорится: «Совершенный человек не имеет [собственного] я; святой человек не имеет заслуг; совершенномудрый не имеет славы...»

ГЛАВА ВТОРАЯ. «СГЛАЖИВАНИЕ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ»

Нань-го Цзы-ци сидел опираясь о стол. Смотрел в небо и медленно дышал, сидел отрешенный, словно душа его покинула тело. Янь Чэн Цзы-ю¹⁷, стоявший перед ним и прислуживавший ему, сказал: «Как же это так? Неужели действительно тело [человека] можно заставить [стать] подобным сухому дереву, а его сердце можно заставить [стать] подобным остывшему пеплу?»¹⁸ Ведь Вы, опирающийся о стол, сегодня уже не тот, что опирался о стол когда-то!» [В ответ] Цзы-ци сказал: «Янь, ты очень хорошо спросил об этом! Знаешь ли ты, что только что я отрепился от самого себя? [Может быть], ты слышал уже флейту человека, но не слышал еще флейты земли; [может быть], ты слышал уже флейту земли, но не слышал еще флейты неба!» — «Позвольте спросить Вас об этом искусстве», — сказал Цзы-ю. Цзы-ци ответил: «Земля выдыхает воздух, имя его — ветер. [Иногда] он пребывает

в покое, но если действует, тогда из тьмы [земных] отверстий вырывается яростный рев. Ты никогда не слышал его завывания? Лесистые горные утесы, дупла огромных деревьев в сто обхватов похожи на нос, рот, уши; они как квадратная перекладина, как круглая ограда, как вогнутая ступка; они подобны глубокому пруду, подобны мелкой трясине. [Звук ветра, выходящего из этих отверстий, напоминает] то нарастающий шум воды, то замирающий свист стрелы; то грубый храп, то нежный вздох; то звучный крик, то сдавленное рыдание; то протяжный [стон], то отрывистый [лай]. Сначала завывает [ветер], затем [ему гармонично] вторит шум [деревьев, раскачиваемых ветром]. При легком ветре достигается малая гармония, при урагане — великая. Когда стихает сильный ветер, то все отверстия замолкают. Ты разве никогда не видел качающихся [на ветру деревьев]?» «[В таком случае] флейта земли — это все ее отверстия, флейта человека — это гармонично подобранные бамбуковые трубки [с отверстиями], — сказал Цзы-ю. — Позвольте спросить о флейте неба». — «Когда она звучит, [то производит] тьму различных [звуков] и позволяет каждому из них замирать самому по себе. Все они и звучат сами по себе, разве есть кто-нибудь, кто их возбуждает?» — ответил Цзы-ци.

Большое знание — обширное и всестороннее, малое знание — узкое и однобокое. Значительные слова — страстные, малые слова — пустые. Когда люди спят, они воспринимают душой, когда они просыпаются, то раскрываются [чувства] тела. [Люди] общаются, заключают союзы [и при этом] весь день при помощи разума борются друг с другом. [Люди бывают] великодушными, скрытными, осторожными. Малый страх [вызывает у них] беспокойство, большой страх лишает их рассудка. Когда они высказывают [свои суждения], то как бы [выпускают стрелу из] арбалета, стремясь определить правду и ложь. Когда они оставляют [свои суждения при себе], то как бы [соблюдают] клятву, [данную при заключении] союза, сохранение ими [молчания] — залог победы. Когда они увядают подобно осенней и зимней природе, то слабеют день ото дня; а если они погрузились в свои деяния, то нет возможности заставить их освободиться от этого. Если они погрязли [в своих страстях], то как бы опутали [самих себя] и с возрастом все глубже в них утопают; сердца, близкие к смерти, невозможно вернуть к жизни. Радость и гнев, грусть

и веселье, тревога и печаль, изменчивость и постоянство, легкомыслие и расточительность, страстность и распутство, [словно] музыка, рождающаяся из пустоты [инструментов], как грибы, возникающие из испарений, ежедневно и еженощно взаимно сменяются перед нами, и неизвестно откуда они берутся. Однако довольно об этом, довольно! Когда-нибудь постигнем эту [истину]. Она является источником, рождающим их.

Если бы не было того, не было бы и этого; а если бы не было этого, то некому было бы воспринимать то; что уже близко [к истине], однако не известно, кем [здесь] положено начало¹⁹. Как будто бы существует настоящий повелитель, однако невозможно найти его следов. Я уже поверил, что он может действовать, но не видел его тела. У него есть разум, но нет тела.

Сотня костей, девять отверстий и шесть внутренних органов²⁰ — все они без исключения существуют [в человеческом теле]. Что из них мне ближе всего? нравятся ли они тебе все [одинаково], или чему-то из них ты отдаешь предпочтение? Все ли они стали твоими слугами и служанками? Достаточно ли этих слуг и служанок, чтобы управлять друг другом? Сменяют ли они друг друга [в роли то] государя, [то] слуги? [Или же между] ними существует истинный государь? Постигнем ли мы его существо или не постигнем, это не принесет ни пользы, ни вреда его настоящей [природе]. Однажды полученное [нами тело] обретает свою законченную форму и сохраняется таким до своего конца. Во взаимной борьбе с внешним миром и в следовании ему оно мчит к концу, как стремительная лошадь, и нет возможности его остановить — разве это не печально? А до изнеможения трудиться всю жизнь и не увидеть плодов своего труда, уставать, истощаться в труде и не знать конечной цели его — разве это не горестно? Люди называют это бессмертием, а какая от него польза? Тело человеческое разлагается, а вслед за ним и его сердце — разве можно не назвать это великой скорбью? Жизнь человека! Действительно ли она столь неразумна? Или это только я один неразумный, а среди людей есть и не неразумные? Люди следуют своим укоренившимся взглядам, как за паставником. Существует ли кто-то без такого паставника? Разве он есть только у тех, кто непременно знает [чередование] перемен и сердцем сам его выбирает, у певежд ведь тоже есть [такой

наставник]. Не имея еще установившихся взглядов, определять правду и ложь равнозначно [утверждению]: «Сегодня отправился в Юе, а вчера туда прибыл»²¹. Это [означает] несуществующее принимать за существующее; а как несуществующее сделать существующим, не мог знать даже великий Юй²². Откуда же мне это знать?

Речь — это не выдыхание [воздуха]. Говорящему есть что сказать, однако то, что он говорит, весьма неопределенно. Тогда действительно ли существует речь? Или же речи никогда не было? Ее считают отличной от щибета птенца — действительно ли есть такая разница? Или же ее нет? Почему так скрыто *дао*, что существуют истинное и ложное? Почему речь так темна, что существуют правда и ложь? Куда же удалиться *дао*, чтобы прекратилось его существование? Где же пребывать речи, чтобы быть неуместной?²³ *Дао* затемняется [человеческой] односторонностью; речь затемняется цветистостью. Поэтому существуют правда и неправда последователей Кун-цзы и Мо-цзы, одни принимают за правду то, что другие считают неправдой, и отрицают то, что те считают правдой. Для того чтобы утверждать то, что они отрицают, и отрицать то, что они утверждают, лучше всего использовать свет [разума]²⁴.

Нет [в мире] вещи, которая не была бы тем, и нет вещи, которая не была бы этим; через то невозможно познать, через это познаваемо все. Поэтому говорится: «То возникает из этого, а это зиждется на том». Таково учение о том, что то и это взаимно порождают друг друга. Во всяком случае только тогда, когда существует жизнь, существует смерть; только тогда, когда существует смерть, существует жизнь; только тогда, когда существует возможное, существует невозможное; только тогда, когда существует невозможное, существует возможное. Вследствие того что существует правда, существует неправда; вследствие того что существует неправда, существует правда. Поэтому совершенномудрый не следует [этому различию], а сообразуется с природой и следует естественному течению. Это есть также то, то есть также это; и то объединяет правду и неправду, и это объединяет правду и неправду, так действительно ли существует [различие] того и этого, или же нет [различия] того и этого? Пока то и это не стали парой, такое называется осью *дао*. Эта ось начинается в центре круга [перемец], кото-

рый соответствует бесконечности. Правда также бесконечна, неправда также бесконечна. Поэтому и говорится: «Лучше всего использовать свет [разума]»²⁵.

Использовать палец, чтобы пояснить, что палец не является пальцем, хуже, чем использовать то, что не является пальцем, чтобы пояснить, что палец не является пальцем. Использовать лошадь, чтобы пояснить, что лошадь не является лошастью, хуже, чем использовать то, что не является лошастью, чтобы пояснить, что лошадь не является лошастью²⁶. Небо и земля не больше чем палец; все вещи не больше чем лошадь. [Люди называют] возможным то, что для них возможно, невозможным — то, что для них невозможно. Дорога возникает, когда ее протопчут [люди]; вещи становятся тем, что они есть, [когда люди] дадут им названия. Какие же они? Такие, какие есть²⁷. Какими они не являются? Не являются такими, каковы они не есть²⁸. [Любой] вещи изначально присуще то, на что она способна. Нет вещи, которой не [присуще] то, что она есть; нет вещи, которой не [присуще] то, на что она способна. Поэтому то, что субъективно отмечается как стебель и столб, прокаженный урод и красавица Си-ши²⁹, великодушие и вероломство, лицемерие и странность, — все это *дао* объединяет в единое целое. Их разделение — это их созидание, их созидание — это их уничтожение. Все вещи независимо [от степени их] созидания и уничтожения снова объединяются в единое целое. Однако только постигший [*дао*] знает, что все объединяется в единое целое, не прибегает к субъективным [суждениям], а придерживается общепринятого. Общепринятое [проистекает из] применения; применение [зиждется на] понимании; понимание [ведет к] самоудовлетворению. Достижение самоудовлетворения [означает] близость [к цели³⁰], и, следуя естественному течению, [здесь мы] останавливаемся. Остановиться и не знать причины этого — это и называется *дао*.

Изнурять свой ум в поисках единства [противоположного] и не знать, что они едины, называется «утром три». Что такое «утром три»? Человек, содержащий обезьян, раздавая им желуди, однажды сказал: «Утром [дам вам] три [мерки], а вечером — четыре». Все обезьяны пришли в ярость. Тогда он сказал: «В таком случае [дам вам] утром четыре [мерки], а вечером — три». Все обезьяны обрадовались. Таким образом, и гнев и радость нашли выход,

однако ни название, ни сущность не потерпели ущерба. Это тоже означает «следовать естественному течению»³¹. Поэтому мудрец приводит в гармонию [противоположность] правды и неправды и отдыхает в естественном равновесии. Это называется двойным поведением³².

Древние в своих познаниях достигли предела. В чем этот предел? Они считали, что вначале не было вещей, — это предел, это грань, [и тут ничего] нельзя добавить. Потом считали, что появились вещи, но они еще не разграничивались. Затем считали, что появилось такое разграничение, но еще не было [различения] правды и неправды. Когда ясно проявились правда и неправда, *дао* был нанесен ущерб. Когда *дао* был нанесен ущерб, возникло пристрастие. Действительно ли имели место возникновение пристрастия и нанесение ущерба *дао*? Или же возникновение пристрастия и нанесение ущерба *дао* не имели места? [Если действительно] возникло пристрастие и *дао* был нанесен ущерб, то это [похоже на] игру Чжао Вэня на цине; если возникновение пристрастия и нанесение ущерба не имели места, то это [похоже на то, когда] Чжао Вэнь играл на цине³³. Чжао Вэнь играл на цине, мастер Куан держал трость, а Хуэй-цзы опирался о платан³⁴. Знания этих трех мастеров были близки [к идеалу], все они достигли совершенства [в своем искусстве], поэтому [легенды о них] были записаны [и сохранились для] последующих поколений. Своим пристрастием к этим [искусствам] они отличались от других; будучи пристрастными к этим [искусствам], они стремились просветить других. [Они] просвещали других в том, в чем у тех не было [необходимости] быть просвещенными, поэтому [Хуэй-цзы] всю жизнь [занимался] невразумительными рассуждениями о «твердости и белизне»³⁵, а сын Чжао Вэня всю жизнь подражал искусству своего отца, но так и не добился успеха. Если их можно назвать добившимися успеха, то и я тоже добился успеха; если их нельзя назвать добившимися успеха, то ни другие, ни я не добились успеха. Поэтому совершенномудрый старается устранить [ослепляющий людей] блеск хаоса. Он прибегает не к субъективному [мнению], а придерживается общепринятого. Это называется «использовать свет [разума]».

Ныне есть еще иное суждение об этом. Не знаю, совпадает ли оно с моим [мнением или же] не совпадает? Совпадает ли, не совпадает ли, обоюдно они становятся сов-

падающими и тогда не отличаются от других [мнений]. Хотя это так, попробую сказать об этом. Существует начало и то, что еще не начало быть началом, а также то, что еще не начало быть тем, что еще не начало быть началом³⁶. Существует бытие, существует небытие, существует то, что еще не начало быть небытием, а также то, что еще не начало быть тем, что еще не начало быть небытием. Внезапно появляется небытие, и неизвестно, что же на самом деле существует, а что же не существует: бытие или небытие. Теперь я уже что-то сказал, однако не знаю: в сказанном мною действительно было что-то сказано или в сказанном мною на самом деле ничего не было сказано? В Поднебесной нет ничего больше, чем кончик осеннего волоска³⁷, и ничего меньше горы Тайшань; никто не прожил дольше, чем умерший младенцем, а Пэн-цзю ушел из жизни юнцом³⁸. Небо и земля родились одновременно со мной; внешний мир и я составляем одно целое. Поскольку мы уже составляем единое целое, можно ли еще об этом что-то сказать? Поскольку уже сказано, что мы составляем единое целое, можно ли еще что-то не сказать? Единое целое и слова — это два, два и один — это три³⁹. Если от этого продолжить дальше, то даже искусный математик не сможет достичь [предела исчисления], что же тогда говорить об обычных [людях]? Поэтому если мы от небытия продвигаемся к бытию и достигаем трех, то что же тогда говорить о продвижении от бытия к бытию? Не надо продвигаться, остановимся на следовании естественному течению.

Дао первоначально не имело никаких разграничений, слова первоначально не имели постоянного [смысла], и, только когда возникло субъективное, появились эти разграничения. Позвольте сказать о них. Существуют левая [сторона] и правая [сторона], существуют обсуждение и решение, разделение и различие, соперничество и борьба — это называется восемь категорий. То, что находится за пределами пространства, [окружающего человека]⁴⁰, совершенномудрый [оставляет своему] существованию и не обсуждает; то, что находится в пределах этого пространства, совершенномудрый обсуждает, но не выносит своего решения. О погодных хрониках, в которых записаны [события] времен правления прежних государей, совершенномудрый высказывает свое суждение, но не спорит. Поэтому в разделении есть нераздельное, в спорном —

беспорное. Чем это объясняется? Тем, что совершенно-мудрый охватывает все это, а обычные люди спорят об этом, чтобы похвастаться друг перед другом. Поэтому говорится: «В спорном что-то остается незамеченным». Великое *дао* не [может быть] названо; великий спор не [может быть решен] словами; великое человеколюбие не [проявляется в] любви; великая скромность не уступчива; великая отвага не причиняет вреда [людям]. *Дао*, которое проявилось, не есть [настоящее] *дао*; слова, высказанные в споре, не достигают [цели]⁴¹; человеколюбие, [проявляющееся в] постоянной [любви], безусловно; безукоризненная скромность не вызывает доверия; отвага, причиняющая вред [людям], несовершенна; эти пять [качеств первоначально были] круглыми, а [теперь] близки к квадрату⁴². Поэтому совершенен тот, кто умеет остановиться на том, что ему неизвестно. Кто знает спор без слов, кто знает неназванное *дао*? Если есть кто-то, кто может это знать, его [можно] назвать сокровищницей природы. Она не переполняется, когда в нее добавляют, и не истощается, когда из нее черпают, и неизвестны ее истоки. Это называется скрытым светом.

Некогда Яо, обратившись к Шуню, сказал: «Хочу пойти походом на Цзун, Гуй и Сюяо⁴³. [С тех пор как я] взшел на престол, на душе у меня [из-за них] беспокойно. Что является причиной этого?» Шунь ответил: «Эти три правителя живут словно среди полыни⁴⁴. Почему же на душе у тебя беспокойно? Когда-то в прошлом одновременно десять солнц взошло и осветило весь мир; тем более [осветит его твоя] добродетель, которая ярче солнца».

Не Цюе спросил у Ван И⁴⁵: «Знаете ли Вы в чем общая истина всех вещей?» [Ван И] сказал: «Как я могу это знать?» — «Знаете ли Вы то, чего не знаете?» — «Как я могу это знать?» — «В таком случае никто ничего не знает?» — «Как я могу это знать? Тем не менее попробую сказать об этом. Как постичь, что то, что я называю знанием, не является незнанием? Как постичь, что то, что я называю незнанием, не является знанием? А теперь я попытаюсь спросить тебя: если человек переночует в сыром [месте], то у него разболится поясница и он умрет от паралича, так ли будет с гольцом? [Если человек] поселится на дереве, то [станет] дрожать от страха и робеть, так ли будет с обезьяной? Кто из этих трех знает надлежащее

место? Человек питается [мясом] домашних животных ⁴⁶, а олени — травой; сколопендры лакомятся змеями, а совы и вороны — мышами. Кто из этих четверых знает настоящий вкус [еды]? Обезьяна-самец ищет самку среди обезьян, олень спаривается с оленихой, голец плавает с рыбами. Мао Цян и Ли Цзи ⁴⁷ [считались] самыми красивыми среди людей, однако рыбы, увидев их, погружались в глубину; птицы, увидев их, улетали ввысь; олени, увидев их, стремглав убегали. Кто из этих четверых знает, [что такое] настоящая красота в Поднебесной? С моей точки зрения, принципы человеколюбия и справедливости и пути правды и неправды запутаны и хаотичны, как я могу знать разницу между ними?»

Не Цюэ сказал: «Если Вы не знаете, что полезно, а что вредно, то тогда несомненно, что совершенный человек [тоже] не знает, что полезно, а что вредно?» — «Совершенный человек — необыкновенный! — ответил Ван И. — Даже если бы загорелись великие болота, [он] не почувствовал бы жара; даже если бы замерзли реки Хэ и Хань ⁴⁸, [он] не почувствовал бы холода; даже если бы внезапный удар грома расколол горы, а ветер вздыбил море, это не могло бы его испугать. Будучи таким, он, управляя облаками и воздухом и оседлав солнце и луну, странствует за пределами четырех морей. Ни смерть, ни жизнь ничего в нем не меняют, тем паче принципы полезного и вредного!»

Цюй-цяо-цзи, обращаясь к Чан-у-цзы ⁴⁹, спросил: «Я слышал от учителя ⁵⁰, что совершенномудрый не занимается делами [этого мира], не ищет выгоды, не избегает вреда, не любит добиваться [чего-либо], не следует [по проторенному] пути, он говорит, не произнося слов, и произносит слова, которые [ничего] не говорят, и странствует за пределами пыли и грязи [этого мира]. Учитель считал все это пустыми словами, а я считаю это действием сокровенного *дао*. Каково Ваше мнение?»

Чан-у-цзы ответил: «Услышав это, [даже] Хуан-ди ⁵¹ был бы сбит с толку, разве может моего ⁵² [ума] хватить, чтобы уразуметь это? К тому же ты еще и считаешь слишком поспешно. Видишь яйцо и сразу же хочешь, чтобы оно цело петухом; видишь самострел и сразу же хочешь [увидеть] жареного голубя. Я скажу тебе об этом несуразными словами, но ты не воспринимай этого всерьез, хорошо? [Совершенномудрый] стоит рядом с солн-

цем и луной, обнимает Вселенную, объединяется с нею воедино, устраняет ее беспорядок, и на раба и на знатного смотрит одинаково. Обычные люди трудятся [не покладая рук], а совершенномудрый, который [выглядит как] глупец, объединяется с вечностью и достигает полного единства; все вещи следуют своему естественному [течению] и собираются вместе в этом [единстве]. Откуда же мне знать, не является ли заблуждением любовь к жизни? Откуда же мне знать, не [подобна ли] ненависть к смерти [человеку], который потерялся в детстве и не знает [пути] возвращения домой? Ли Цзи была дочерью пограничного стражника из Ай⁵³. Когда [люди из] государства Цзинь захватили ее, то она вначале так заливалась слезами, что промочила полы платья. А когда она прибыла во дворец вапа, разделила с ним ложе и стала питаться [мясом] домашних животных, то раскаялась в своих слезах. Откуда же мне знать, не раскаивается ли мертвый, что когда-то умолял [о продлении] жизни? Тот, кто во сне пил вино, утром, [проснувшись], плачет; тот, кто во сне проливал слезы, утром, [проснувшись], отирается на охоту. Когда ему что-то снится, он не знает, что это сон. Во сне он даже гадает по своему сну и только после пробуждения знает, что это был сон. Но существует еще великое пробуждение, после которого сознают, что это был великий сон⁵⁴. А глупец считает, что он бодрствует, и доподлинно знает, кто является правителем, а кто пастухом⁵⁵. Как он туп! И я и ты — все мы лишь сон. И то, что я называю тебя сном, — это тоже сон. Такие слова называют чрезвычайно страшными, и если после десяти тысяч поколений нам встретится великий совершенномудрый, знающий их объяснение, [то покажется, что до встречи] с ним прошли сутки.

Предположим, что я спорю с тобой. Ты победил меня, а я не победил тебя, разве [это значит, что] ты действительно прав, а я не прав? А если я победил тебя, а ты не победил меня, разве [это значит, что] я действительно прав, а ты не прав? Разве [обязательно] кто-то из нас прав и кто-то не прав? А может быть, мы оба правы или мы оба не правы? Если ни я, ни ты не можем знать, [кто из нас прав, а кто не прав], то и другие люди, несомненно, [тоже] остаются в неведении истины. Кого же пайти нам, чтобы рассудил нас? Если позвать того, кто согласен с тобой, чтобы нас рассудил, то, поскольку он согласен с

тобой, как же может он нас рассудить? Если позвать того, кто согласен со мной, чтобы нас рассудил, то, поскольку он согласен со мной, как же может он нас рассудить? Если позвать того, кто не согласен ни со мной, ни с тобой, чтобы нас рассудил, то, поскольку он не согласен ни со мной, ни с тобой, как же может он нас рассудить? Если позвать того, кто согласен и со мной и с тобой, чтобы нас рассудил, то, поскольку он согласен и со мной, и с тобой, как же может он нас рассудить? А если так, то ни я, ни ты, ни другие люди — все мы не можем знать, [кто прав, а кто не прав]. Кого же нам еще ждать?

Изменения названий, соответствующие [изменениям вещей] и не соответствующие им, объединяются в пределах природы, [свободно] следуют бесконечным переменам и поэтому полностью исчерпывают [естественный] срок существования⁵⁶. Что означает: «Объединяются в пределах природы?» Отвечу: «[Существуют] правда и неправда, естественное и неестественное. Если правда действительно является правдой, то она отличается от неправды, и не о чем тут спорить. Если естественное действительно является естественным, то оно отличается от неестественного, и тоже не о чем тут спорить. Забудем о [течении] времени, забудем о разрешении, [что такое правда и неправда], достигнем бесконечности, чтобы постоянно в ней пребывать».

Полутень спросила у Тени: «Раньше ты двигалась, теперь ты остановилась; раньше ты сидела, теперь ты встала. Откуда такое непостоянство поведения?» Тень ответила: «А может, я поступаю так в зависимости от чего-либо? А может, то, в зависимости от чего я так поступаю, зависит от чего-то еще? А может, я завишу от чешуйки на брюхе змеи или от крыльев цикады⁵⁷? Как знать, почему это так, как знать, почему это не так?»

Однажды Чжуан Чжоу приснилось, что он бабочка, счастливая бабочка, которая радуется, что достигла исполнения желаний, и которая не знает, что она Чжуан Чжоу. Внезапно он проснулся и тогда с испугом [увидел, что он] Чжуан Чжоу. Неизвестно, Чжуан Чжоу спилось, что он бабочка, или же бабочке спилось, что она Чжуан Чжоу. [А ведь между] Чжуан Чжоу и бабочкой, несомненно, существует различие. Это называется превращением вещей.

Тот, кто знает, как действует небо⁵⁹ и как действует человек, тот совершенен. Тот, кто знает, как действует небо, тот порождается [самим] небом. Тот, кто знает то, что создает человек, тот использует познанное, чтобы познать непознанное. [Такой человек] не умирает безвременно в середине своего жизненного пути, а доживает до конца положенных ему лет. Это и есть полнота знания. Хотя это и так, [но в этом знании] есть [что-то достойное] сожаления. Ведь знание в чем-то пуждается, чтобы стать знанием; но то, в чем знание пуждается, слишком неопределенно. Каким образом [можно] знать, что то, что я называю небом, не является человеком, а то, что я называю человеком, не является небом⁶⁰? К тому же, только если существует настоящий человек⁶¹, существует настоящее знание. Кто же называется настоящим человеком? Настоящий человек древности не выступал даже против [мнения] еди-ниц, не гордился своими успехами, не строил планов. Такой человек не раскаивался [в совершенной им] ошибке и не испытывал самодовольства от своей правоты. Такой человек поднимался на [опасную] высоту и не дрожал от страха, входил в воду и не промокал, вступал в огонь и не [чувствовал] жары. Таким [человеком] является только тот, чье знание может достичь [соответствия с] *дао*...

Настоящий человек древности не знал ни любви к жизни, ни ненависти к смерти; не радовался своему появлению [на свет] и не противился уходу [из жизни]; безразлично покидал [этот мир] и безразлично приходил в него, и это все. Он не забывал того, что было для него началом, и не доискивался до того, в чем [заклучался] его конец. Получая [жизнь], радовался ей; забывая [о смерти], возвращался [в небытие]. Это означает, что он не прибегал к разуму, чтобы противиться *дао*, не прибегал к человеческому, чтобы помогать небу. Такой человек и называется настоящим человеком. Сердце такого человека свободно [от чувств], поведение сдержанно, его лицо [выражает] простоту⁶². Иногда он холоден, как осень, иногда теплый, как весна; радость и гнев [чередуются в нем], так же как [чередуются] четыре времени года; [он] приспособливается к вещам, и никто не знает предела его [возможностей]...

Смерть и жизнь — это [неизбежная] судьба. Они так же естественны, как естественна постоянная [смена] ночи и

дня. Если в этом есть нечто, чего человек не может постичь, [то это происходит от] существа самих вещей. Некоторые люди лишь небо считают своим отцом и любят его, разве [не должны они] тем более [любить то, что] возвышается над небом? Некоторые люди лишь своего правителя считают превосходящим их самих и [готовы] умереть за него, разве [не должны они] тем более [быть готовы умереть за то, что еще более] настоящее, чем правитель ⁶³? Когда высыхают источники, рыбы, оказавшись на суше, помогают друг другу, дышат друг на друга влажным воздухом и увлажняют друг друга слюной. И это хуже, чем [если бы они] забыли друг о друге, находясь в реках и озерах. И точно так же хвалит Яо и порицает Цзе хуже, чем забыть их обоих и раствориться в *дао*...

Дао обладает чувствами и верностью, оно неактивно и бесформенно ⁶⁴. *Дао* можно передать, но нельзя взять; можно постичь, но нельзя увидеть. Оно само для себя начало, само для себя основа. Оно существовало издревле, уже давным-давно, когда еще не было ни неба, ни земли. Оно одухотворило духов и верховного владыку неба ⁶⁵, оно породило небо и землю. Оно опережает праначало и все же не является высоким ⁶⁶, оно ниже шести точек пространства и все же не является глубоким ⁶⁷; оно рождено раньше неба и земли и все же не является древним; оно старше глубокой древности и все же не является старым ⁶⁸...

Четверо — Цзы-сы, Цзы-юй, Цзы-ли и Цзы-лай ⁶⁹, — беседуя, поведали друг другу: «Кто может считать небытие головой, жизнь — позвоночником, смерть — крестцом; кто знает, что смерть и жизнь, существование и исчезновение — это единое целое, с тем мы [могли бы] подружиться». Затем все четверо посмотрели друг на друга и рассмеялись, [и так как] в своих сердцах они соглашались друг с другом, то все они подружились.

Неожиданно Цзы-юй заболел, и Цзы-сы навестил его, чтобы осведомиться [о его здоровье]. [Цзы-юй] сказал: «Это грандиозно! Вот как творец всех вещей скрутил меня судорогой!» Кривым горбом изогнулась его спина, внутренности поднялись кверху, подбородок прятался в пухе, плечи поднимались выше макушки, изогнутые позвонки шеи шишками торчали в небо — жизненные силы *начал инь* и *ян* [паходились в нем] в беспорядке ⁷⁰, однако сердце его было спокойно и свободно от забот. Медленно дотавившись до колодца и посмотрев на свое отражение,

[Цзы-юй] сказал: «Ого! Вот как творец всех вещей скрутил меня судорогой!» [Услышав это], Цзы-сы спросил: «Тебе это не нравится?» — «Нет, почему мне [это должно] не нравится? — ответил [Цзы-юй]. — Предположим, что он превратил бы мою левую руку в петуха, тогда я бы пользовался [ею, чтобы петушиным пением] отмечать ночное время⁷¹; предположим, что он превратил бы мою правую руку в самострел, тогда я бы пользовался ею, чтобы добывать голубей на жаркое; предположим, что он превратил бы мой крестец в колесницу⁷², а мою душу в лошадь, тогда я бы пользовался ими, чтобы ездить на них. Разве [стал бы я] менять этот экипаж? К тому же приобретение [жизни] — временное [явление], а ее потеря следует [за ее приобретением]; если довольствоваться этим временем и жить, следуя этому, то печаль и радость не смогут проникнуть [в сердце]. Это и есть то, что древние называли освобождением от пут. А кто не способен освободить себя, того опутывают внешние вещи. К тому же испокон веков внешние вещи не могут одолеть природу. Почему же должно мне не нравиться это?»

Внезапно заболел Цзы-лай. Близкий к смерти, [он лежал] тяжело дыша, а вокруг стояли его жена и дети, заливаясь слезами. Цзы-ли, который навестил его, чтобы спросить [о здоровье], прикрикнул на них: «Прочь! Уйдите отсюда! Не тревожьте [его в момент этой] перемены!» Затем, опершись о дверь, заговорил с Цзы-лаем и сказал: «Это грандиозно! Что же еще сделает с тобой творец перемен? Куда тебя направит? Сделает из тебя печень крысы? А может, сделает из тебя пожку насекомого?» Умирающий ответил: «Куда бы родители [ни отправили] сына — на восток или на запад, на юг или на север, он должен лишь повиноваться их приказу. А ведь начала *инь* и *ян* — нечто большее для человека, чем отец и мать. Если они торопят меня умереть, а я не повинусь, то окажусь дерзким, а разве они в чем-нибудь виноваты? Природа снабдила меня телом, изнурила меня жизнью, [дала] мне отдых старостью и успокоит смертью. Поэтому то, что сделало прекрасным мою жизнь, это же сделает прекрасным и мою смерть. Если бы ныне великий литейщик стал плавить металл, а металл, вскипев, сказал бы: «Я должен стать мечом Мо-е⁷³», то великий литейщик непременно счел бы его зловещим металлом. Если бы ныне тот, кому лишь только придается форма человека, стал кричать:

«[Хочу быть] человеком! [Хочу быть] человеком!», то творец перемен непременно считал бы его зловещим человеком. Ныне стоит только принять небо и землю за большую плавильную печь, а творца перемен за великого литейщика, то разве [найдется такое место], куда бы нельзя было отправиться? Рождение как сон, смерть как пробуждение»⁷⁴.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ. «О ВЗЛАМЫВАНИИ ЛАРЦОВ»

Чтобы уберечься от [мелких] воров, которые взламывают ларцы, шарят по мешкам и вскрывают сундуки, считают необходимым обвязывать все эти вещи веревками и бечевками, ставить крепкие засовы и замки. И мир обычно называет это мудростью. Однако если придет большой вор, то он, взвалив на себя сундук, подхватив ларец и положив [на плечо] мешок, убежит со всем этим, опасаясь только, чтобы веревки и бечевы, засовы и замки не оказались непрочными. В таком случае разве то, что прежде называли мудростью, не окажется лишь собиранием [добра] для большого вора?! Поэтому попытаюсь разобраться в этом: среди тех, кого мир называет умными, есть ли такие, которые не собирают [добра] для большого вора? А среди тех, кого называют совершенномудрыми, есть ли такие, которые не охраняют великих воров? Как узнать, так ли это?

В прежние времена в государстве Ци⁷⁵ жители соседних поселений могли видеть друг друга и слышать пение петухов и лай собак друг у друга. На пространстве в две с лишним тысячи квадратных ли ставили сети и силки, обрабатывали [землю] сохами и мотыгами. В пределах четырех границ при постройке храма предков [правителя] и алтарей духов земли и урожая, в управлении любым уголком страны — во всем этом разве не соблюдались правила, [установленные] совершенномудрыми? И все-таки однажды Тянь Чэн-цзы убил правителя Ци и присвоил себе его страну⁷⁶. Но разве он украл только страну? Вместе со страной он украл и ее священные, мудрые правила, и поэтому, хотя Тянь Чэн-цзы прослыл как вор и разбойник, он жил в таком же покое, как Яо и Шунь. Малые государства не осмеливались его порицать, а большие — наказывать, и в течение двенадцати поколений [его потомки] владели Ци. В таком случае разве не для того он

украл государство Ци и его священные и мудрые правила, чтобы сохранить свою воровскую и разбойничью суть ⁷⁷?

Попытаюсь разобраться и в этом: среди тех, кого мир называет самыми умными, есть ли такие, которые не собирают [добра] для большого вора? А среди тех, кого называют совершенномудрыми, есть ли такие, которые не охраняют больших воров? Как узнать, так ли это?

В прежние времена был обезглавлен Гуань Лун-фэн, разрезан Би Гань, разорван колесницами Чан Хун и сгноен У Цзы-суй ⁷⁸. Все четверо были мудрыми и благородными [людьми] и все же не избежали смертной казни.

В связи с этим сподручный разбойника Чжи ⁷⁹ спросил у него: «Есть ли и у разбойника свое *дао*?» — «А разве можно найти [такое место, где бы] не было *дао*? — ответил Чжи. — Чутьем угадать, где в доме спрятаны [ценности], — это мудрость; войти туда первым — это храбрость; выйти последним — это чувство долга; знать, возможно ли [нападение], — это умение; разделить [добычу] поровну — это чувство братства. В Поднебесной еще не было такого [человека], который смог бы стать большим разбойником, не обладая сполна этими пятью [качествами]». Отсюда видно, что, не постигнув *дао* совершенномудрых, нельзя стать ни хорошим человеком, ни действовать, как разбойник Чжи. Однако хороших людей в Поднебесной мало, а нехороших — много, поэтому польза, которую мудрецы [приносят] Поднебесной, невелика, а вред большой. Поэтому говорится: «Если исчезнут губы, зубам [станет] холодно», «Плохое было вино из Лу, но осаде подвергся Ханьдань» ⁸⁰, «Когда рождается мудрец, тогда появляется и большой разбойник». Поэтому если расправиться с совершенномудрыми и отнустить на волю воров и разбойников, то в Поднебесной воцарится порядок. Ведь если высохнет река, то опустеет и долина, по которой она текла; если сравнять [с землей] холм, то заполнится [находящийся рядом] глубокий омут; а когда вымрут совершенномудрые, то и большие разбойники не будут появляться. И тогда в Поднебесной воцарится спокойствие и не будет [преступных] дел. А если совершенномудрые не вымрут, то и большие разбойники не перестанут [появляться], и тогда даже если удвоить число совершенномудрых для управления Поднебесной, то от этого только удвоится выгода разбойника Чжи.

Когда люди сделали *доу* и *ху*⁸¹ для измерения [зерна], то [воры стали] красть [зерно] вместе с *доу* и *ху*; когда сделали гири и безмены для взвешивания, то стали красть [взвешиваемое] вместе с гирями и безменами; когда сделали верительные бирки и [государственные] печати для [укрепления] доверия, тогда стали красть то, [к чему они относились], вместе с бирками и печатями; а когда придумали [понятия] человеколюбия и справедливости для исправления [нравов], то стали красть [исправленные нравы] вместе с человеколюбием и справедливостью. Как узнать, так ли это?

Укравшего поясную пряжку казнят, а укравший государство становится правителем. А ведь человеколюбие и справедливость находятся при дворе правителя — разве это не означает кражу человеколюбия и справедливости, мудрости и знания? Поэтому тех, кто следует большим разбойникам, захватывает [престол] правителя, крадет человеколюбие и справедливость, а вместе с ними и выгоды от *доу* и *ху*, от гирь и безменов, от верительных бирок и [государственных] печатей, невозможно ни побудить [творить добро], награждая сановничьими колесницами и шапками⁸², ни запретить [творить зло], угрожая топором и секирой⁸³. Это только удваивает выгоду [людей, подобных] разбойнику Чжи, и ведет к тому, что невозможно пресечь [их злодеяния], и в этом вина совершенномудрых. Поэтому говорится: «Рыбе нельзя покидать омота; острого оружия, имеющегося в стране, нельзя показывать людям⁸⁴».

Совершенномудрые — это острое оружие Поднебесной, и поэтому их нельзя ей показывать. Поэтому необходимо отказаться от совершенномудрых и отбросить знания — и тогда переведутся большие разбойники; выбросить нефрит и растолочь жемчуг — и тогда мелкие воры перестанут появляться; сжечь верительные бирки и сломать [государственные] печати — и тогда народ станет простым и безыскусственным; разбить меры и сломать безмены — и тогда народ перестанет спорить; уничтожить в Поднебесной все правила совершенномудрых — и тогда можно будет начать с народом рассуждать [о *дао*]; нарушить гармонию шести тонов музыки, уничтожить музыкальные инструменты, заткнуть уши Гу-куана — и тогда люди в Поднебесной начнут обретать собственный чуткий [слух]⁸⁵; уничтожить украшения, разбросать пять красок, заклеить

глаза Ли Чжу⁸⁶ — и тогда люди в Поднебесной начнут обретать собственное ясное [зрение]; уничтожить *гоу* и *шэн*⁸⁷, выбросить циркули и угломеры, переломать пальцы Гун-чуя⁸⁸ — и тогда люди в Поднебесной начнут обретать собственное мастерство [в труде]. Поэтому говорится: «Великое мастерство похоже на неискусность». Следует отбросить поведение Цзэи Цана и Ши Цю⁸⁹, заткнуть рот Ян Чжу и Мо Ди, отвергнуть гуманность и справедливость, и тогда моральные качества в Поднебесной начнут объединяться с непостижимым *дао*...

ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ. «ОСЕННИЙ РАЗЛИВ»

Наступило время осеннего разлива. Сотни потоков влились в Хуан⁹⁰. Разлив ее был так велик, что [с одного берега] или острова [посередине реки] нельзя было отличить лошади от коровы на противоположном берегу. И тогда дух Хуанхэ Хэ-бо восторженно обрадовался самому себе, считая, что красота Поднебесной достигла в нем своего предела. Следуя течению, он поплыл на восток и достиг Северного океана. Посмотрев на восток, он увидел, что нет воды конца. Тогда Хэ-бо стал вертеть головой [со сторонам, затем] с уважением посмотрел на Жо⁹¹ и, вздохнув, сказал: «В народной поговорке говорится: «Наслышался много о *дао*⁹² и уже считает, что нет равного ему», — это сказано обо мне. К тому же я слышал когда-то [людей], которые пренебрегали знаниями Кун-цзы и презирали беспристрастность Го И⁹³. Тогда я им не поверил, но теперь я увидел твою беспредельность [и убедился в их правоте]. Если бы я не пришел к твоим воротам, то мне [грозила бы] опасность еще долго быть посмешищем в глазах постигших великое *дао*».

Бэй-хай Жо сказал: «С лягушкой, живущей в колодце, нельзя говорить об океане: она привязана к своей дыре; с насекомым, [живущим только одно] лето, нельзя говорить о льде: оно ограничено временем [своей краткой жизни]; с ограниченным грамотеем нельзя говорить о *дао*: он скован своим образованием. Только теперь, когда ты вышел из своих берегов и увидел великий океан, ты узнал свое ничтожество и с тобой можно говорить о великом законе.

В Поднебесной нет воды большей, чем океан. Сотни рек вливаются в него, и не известно, когда перестанут, а он не переполняется. Его вода выливается через [отверстие в

скале] Вэйлюй⁹⁴, и не известно, когда перестанет, а он не иссякает. Океан не меняется ни весной, ни осенью и не знает, что такое наводнение или засуха. Его превосходство над потоком вод Япцзыцзян и Хуанхэ не поддается ни измерению, ни подсчету, однако я поэтому никогда не считал себя огромным, так как я сравнивал свои размеры с небом и землей, а жизненную силу получал от *инь* и *ян*. Между небом и землей я как камешек или деревце на большой горе. Видя, как я мал среди существующего, разве могу я считать себя огромным? Учти, что четыре моря в пространстве между небом и землей — разве они не похожи на вход в муравейник, [затерянный где-то] в больших болотах? А Срединное государство между [четырьмя] морями, разве оно не похоже на зернышко проса в большом амбаре⁹⁵? Называя число вещей, говорят, что их тьма, среди них человек лишь единица. Человек заволашевал все девять областей⁹⁶, [однако среди всего], что живет, питаясь зерном, [среди всего], к чему можно добраться на лодках и повозках, человек лишь единица. Если его сравнить с тьмой вещей, разве он не похож на кончик волоска на лошадиной шкуре? Таков же предел и того, ради чего следовали [друг за другом] пять правителей, и того, за что боролись три основателя [династий]⁹⁷, и того, о чем заботится человеколюбивый человек, и того, ради чего изнуряет себя служилый. Бо II отказался от престола, чтобы обрести славу; Кун-цзы беседовал [о «Шести-книжии»]⁹⁸, чтобы показать свою ученость; и этим они сами себя превозносили. Разве они не похожи на тебя, недавно кичившегося [разливом своих] вод?»

«В таком случае могу ли я [считать] небо и землю самым большим, а кончик волоска — самым маленьким?» — спросил Хэ-бо.

«Нет! — ответил Бэй-хай Жо. — Ведь размеры вещей безграничны⁹⁹; время никогда не останавливается; судьба непостоянна; конец и начало непрочно. Поэтому человек, обладающий великими знаниями, [одинаково] смотрит на далекое и близкое; малое не считает ничтожным, а большое — огромным, так как знает, что размеры [вещей] безграничны. Он доказывает, что настоящее и прошлое — [это одно и то же], и поэтому не тоскует по далекому [прошлому] и не пытается схватить близкое [настоящее], так как знает, что время никогда не останавливается¹⁰⁰. Он исследует полноту и пустоту и поэтому, обретая, не радуется,

теряя, не печалится, так как знает, что судьба непостоянна. Он ясно понимает ровный путь¹⁰¹ и поэтому не радуется своему рождению и не [считает] несчастьем свою смерть, так как знает, что конец и начало не могут быть прочными.

Учти также, что [немногое] известное человеку не сравнить с тем, что ему не известно, и что [краткое] время его жизни не сравнить со временем его небытия. Поэтому тот, кто при помощи крайне малого пытается определить пределы крайне великого, непременно впадает в заблуждение и не может удовлетвориться. Если исходить из такого взгляда, то как же можно знать, достаточно ли кончика волоска, чтобы определить границу крайне малого; как же можно знать, достаточно ли неба и земли, чтобы исчерпать пределы самого великого?»

Хэ-бо сказал: «В мире все люди, [искусные] в рассуждениях, говорят: мельчайшее лишено телесной формы, величайшее нельзя охватить. Это действительно так?»

Бэй-хай Жо ответил: «Если от малого смотреть на великое, то оно кажется беспредельным [и поэтому необъятным]; а если от великого смотреть на малое, то оно кажется неразличимым [и поэтому лишенным телесной формы]. Ведь мелкое — это крошечное из малого; великое — это большое из огромного. Поэтому они отличаются друг от друга в их применении в зависимости от их свойств. Ведь существование и мелкого и крупного обусловлено обладанием ими телесной формой. То, что не обладает телесной формой, не может быть разделено для подсчета; то, что нельзя охватить, не может быть исчерпано при счете. То, что может быть выражено словами, — это грубая [сторона] вещей; то, что может быть постигнуто мыслью, — это тонкая [сторона] вещей. За пределами тонкого и грубого находится то, что словами нельзя выразить, а мыслью нельзя постичь.

Поэтому великий человек своим поведением не причиняет вреда людям, но и не усердствует в проявлении человеколюбия и доброты. Он действует не ради выгоды и не презирает [обязанностей] раба — стража ворот. Не борется за имущество и богатство, но и не старается отказать от них или уступить [их другим]. Вершит дела, не пользуясь [помощью] других людей, но и не усердствует, чтобы кормиться [собственными] силами, не презирает жадных и алчных. Своим поведением отличается от

простонародья, но и не старается обособиться. В своих действиях [он часто] следует за толпой и не презирает краснобаев и льстецов. Рангов знатности и жалования всего мира недостаточно, чтобы его воодушевить, а казней и позора — чтобы его унижить, ибо он знает, что невозможно точно отделить правду от неправды, так же как невозможно точно разграничить малое и великое. Я слышал, что человек, [постигший] *дао*, остается безвестным; [человек, обладающий] совершенными моральными качествами, ничего не обретает; большой человек лишен самого себя — таков предел ограничения судьбы.

«Где же проходит граница между ценным и ничтожным¹⁰², между малым и большим — вне [свойств] вещей или внутри их?» — спросил Хэ-бо.

«Если смотреть на это исходя из *дао*, то вещи [сами по себе] не являются ценными или ничтожными; если смотреть на это исходя из вещей, то сами себя [они считают] ценными, друг друга же — ничтожными; если смотреть на это исходя из [существующих] нравов, то [граница между] ценным и ничтожным не находится в самой [вещи]; если смотреть на это исходя из различий [между вещами] и называть великим то, что само себя считает великим, то среди всех вещей не окажется таких, которые бы не были великими; а если называть малым то, что само себя считает малым, то среди всех вещей не окажется таких, которые бы не были малыми. Если понимать, что небо и земля — это зернышко проса, понимать, что кончик волоска — это гора, то неравные величины уравниваются¹⁰³. Если смотреть на это исходя из заслуг и считать имеющими заслуги тех, кто сам себя таковым считает, то среди всех вещей не окажется таковых, которые бы не имели заслуг; а если не имеющими заслуг считать тех, кто сам себя таковым считает, то среди всех вещей не окажется таковых, которые бы имели заслуги. Если понимать, что восток и запад противоположны друг другу и что невозможно отсутствие одного из них, то [устанавливается] разграничение их заслуг. Если смотреть на это исходя из наклонностей и считать правильными наклонности тех, кто сам их таковыми считает, то среди всех вещей не окажется таковых, наклонности которых были бы неправильными; а если считать неправильными наклонности тех, кто сам их таковыми считает, то среди всех вещей не окажется таких, наклонности которых были

бы правильными. Если понимать, что и Яо и Цзе каждый считал себя правым, а другого — неправым, то очевидным становится господство [личных] наклонностей.

В древности Яо и Шунь отказывались от престола и тем не менее [остались] правителями; а когда Цзы Чжи и Куай отказались [от своего положения], то лишились [и престола и жизни]¹⁰⁴. Тан и У боролись [за власть] и стали ванами, а Бай-гун, начавший борьбу [за власть], был уничтожен¹⁰⁵. Отсюда видно, что обычаи бороться [за власть] и отказываться от нее, так же как и поведение Яо и Цзе, являются ценными или ничтожными в зависимости от условий и нельзя их считать чем-то постоянным.

Тараном можно пробить крепостную стену, но нельзя заполнить брешь — это говорит о различии орудий. Скакуны Ци-цзи и Хуа-лю¹⁰⁶ за день пробежали тысячу ли, однако мышей ловили бы хуже, чем дикая кошка, — это говорит о различии способностей. Сова и филин ночью ловят блох и замечают кончик волоска, а с наступлением дня таращат глаза и не видят даже горы — это говорит о различии [природных] свойств.

Поэтому сказать: «Почему бы не признавать [только] правду и отрицать неправду, признавать [только] порядок и отрицать беспорядок?» — означает не понимать закона неба и земли и [природных] свойств всех вещей. Это то же самое, что признавать небо и отрицать землю, признавать начало *инь* и отрицать начало *ян*. Очевидно, что так поступать нельзя. А тот, кто все же не отвергает [таких высказываний] и продолжает о них говорить, тот если не дурак, то лгун.

[В древности] у правителей были различные способы отречения от власти; при трех династиях¹⁰⁷ существовали различные способы наследования престола. Того, кто был иным, [чем требовало] время, и шел наперекор тогдашним правам, называли узурпатором; а того, кто соответствовал своему времени и следовал тогдашним правам, называли праведником. Молчи, Хэ-бо! Откуда тебе знать, где врата к ценному и ничтожному, в чем разница между малым и великим?»

«В таком случае, — сказал Хэ-бо, — что мне делать и чего не делать? От чего отказываться и что принимать? К чему стремиться и что отбрасывать? Как мне быть в конце концов?»

«Если смотреть на это исходя из *дао*, — ответил Бэй-хай Жо, — то нет ни ценного, ни ничтожного — это лишь взаимосвязанное и взаимозаменяющееся. Не упорствуй в своих стремлениях, ибо это ведет к большому столкновению с *дао*. Нет ни малого, ни великого — это лишь действие взаимосмены¹⁰⁸. Не будь односторонним в своем поведении, ибо это ведет к расхождению с *дао*. Будь строг, как правитель государства, у которого нет личного пристрастия. Будь доволен, как божество земли, принимающее жертвоприношения, у которого нет единоличного счастья. Будь беспределен, как бесконечность четырех сторон света, у которых нет границ. Обними все вещи одинаково, разве какая-нибудь из них должна получить [особое] покровительство? Это называется беспристрастностью. Ведь все вещи одинаковы, разве есть среди них худшие или лучшие?»

У *дао* нет ни конца, ни начала. У вещей есть и смерть и рождение; и нельзя надеяться, что они достигнут совершенства. Они то пустые, то полные, их телесная форма постоянно меняется. [Прошедших] лет нельзя начать сначала, времени нельзя остановить. [Вещи] то уменьшаются, то увеличиваются; то наполняются, то пустеют; прекращают [свое существование] и начинают его снова. Поэтому говорят о стремлении к справедливости великого [*дао*] и рассуждают о [естественном] законе всех вещей. Жизнь всех вещей стремительна, как галоп [коня]; нет [в ней ни одного] движения, которое не [вызывало бы] изменений, нет [ни одного] момента, который не [приносил бы] перемен. [Ты спрашиваешь, Хэ-бо], что тебе делать и чего не делать. [Ничего не надо делать!] Ведь [вещи] меняются сами по себе»¹⁰⁹.

«В таком случае, — сказал Хэ-бо, — что же ценного в *дао*?»

«Тот, кто познал *дао*, — ответил Бэй-хай Жо, — непременно постигнет закон природы; постигший закон природы непременно овладеет умением соответствовать положению [вещей]; овладевший умением соответствовать положению [вещей] не станет вредить себе из-за вещей. Человека совершенных моральных качеств огонь не может обжечь, вода — утопить; ни холод, ни жара не могут причинить ему вреда; ни птицы, ни звери не могут его погубить. Это не означает, что он пренебрегает [этими опасностями]. Это говорит [только о том, что он] тщательно

изучает безопасное и опасное; сохраняет спокойствие в беде и в счастье; осторожно относится к своему уходу и приходу¹¹⁰, и поэтому нет ничего, что могло бы повредить ему. Поэтому говорится: «Естественное находится внутри, человеческое — снаружи». Моральные качества находятся в естественном: познавши действие естественного и человеческого, [он обретает] основу в естественном и пребывает в [состоянии] самоудовлетворения. То остаиваясь, то двигаясь, то сгибаясь, то разгибаясь, он возвращается к главному и говорит о высшем».

«Что называется естественным? Что называется человеческим?» — спросил [Хэ-бо].

Бэй-хай Жо сказал: «У коров и коней по четыре поги — это называется естественным. Надевать узду на голову коня, продевать [повод через] ноздрю коровы — это называется человеческим. Поэтому говорится: «Не следует уничтожать естественного человеческого; не следует уничтожать [естественной] судьбы [искусственно созданными] намерениями; не следует жертвовать добрым именем ради [ограниченных] приобретений». Тщательно соблюдать [эти правила] и не терять их — это называется возвращением к истинному».

Однопогий Куи¹¹¹ восхищался¹¹² Сороконожкой; Сороконожка восхищалась Змеей; Змея восхищалась Ветром; Ветер восхищался Глазом, а Глаз восхищался Сердцем.

Куи, обращаясь к Сороконожке, сказал: «Я подпрыгиваю на одной поге и так передвигаюсь. [В мире] нет ничего более [простого], чем я. А тебе приходится сейчас использовать десять тысяч пог, разве это не обременительно?»

«Нет, это не так! — ответила Сороконожка. — Ты разве не видел плюющего человека? Когда он плюет, образуются капли: большие, похожие на жемчуг, и маленькие, похожие на туман. Смешиваясь, они падают вниз, и сосчитать их нельзя. Так же и я двигаюсь сейчас при помощи моего естественного устройства и не знаю, почему это так».

Сороконожка, обращаясь к Змее, сказала: «Я передвигаюсь при помощи множества ног, однако не достигаю твоей [скорости, хотя у тебя] нет ног. Почему?»

«Мною движет естественное устройство, — ответила Змея. — Разве можно это изменить? Зачем мне пользоваться ногами?»

Змея, обращаясь к Ветру, сказала: «Я перемещаюсь, двигая хребтом и ребрами, так как обладаю телесной формой»¹¹³. Ты же с воем поднимаешься в Северном океане и с воем переносишься на Южный океан, хотя ты лишен тела. Как же [это происходит]?»

Ветер сказал: «Да, это так. Я поднимаюсь с воем в Северном океане и переносюсь на Южный океан, однако если кто-либо тронет меня пальцем, то победит меня; если станет топтать ногами, то тоже меня одолеет. Хотя это и так, но ведь только я один могу ломать большие деревья и разрушать большие дома. Поэтому я использую множество маленьких не-побед и превращаю их в большую победу. Однако стать великим победителем может только совершенномудрый, [постигший *дао*]...»

Чжуан-цзы ловил рыбу в реке Пу¹¹⁴. Чуский правитель¹¹⁵ направил к нему двух сановников *дафу* с посланием, в котором говорилось: «Хочу возложить на Вас бремя государственных дел». Чжуан-цзы, не отложив удочки и даже не повернув головы, сказал: «Я слышал, что в Чу имеется священная черепаха, которая умерла три тысячи лет тому назад. Правители Чу хранят ее, [завернув] в покровы и [спрятав] в ларец, в храме предков. Что предпочла бы эта черепаха: быть мертвой, но чтобы почитались оставшиеся после нее кости, или быть живой и волочить хвост по грязи?»

Оба сановника ответили: «Предпочла бы быть живой и волочить хвост по грязи».

Тогда Чжуан-цзы сказал: «Уходите! Я [тоже предпочитаю] волочить хвост по грязи».

Хуэй-цзы¹¹⁶ был первым министром в Ляп¹¹⁷. Чжуан-цзы отправился повидать его. Некто, обратившись к Хуэй-цзы, сказал: «Прибывает Чжуан-цзы. Он желает заменить Вас [на посту] первого министра». Тогда Хуэй-цзы, испугавшись, [отдал приказ] искать [Чжуан-цзы] по всей стране. [Его искали] три дня и три ночи.

Чжуан-цзы, прибыв к нему, сказал: «На юге живет птица по имени Юань-чу¹¹⁸, знаешь ли ты об этом? Она взмывает в воздух в Южном океане и летит к Северному океану, останавливается [на отдых] только на платанах, ест только плоды бамбука и пьет воду только из кристальных пресных родников. Однажды какая-то сова напала разлагающуюся крысу. Когда Юань-чу пролетала над ней, сова, подняв голову и посмотрев на нее, отпугивающе

ухнула. Не хочешь ли ты сейчас запугать меня при помощи твоего государства?».

Чжуан-цзы и Хуэй-цзы прогуливались по мосту через реку Хао¹¹⁹. Чжуан-цзы сказал: «С каким наслаждением эти ельцы играют в воде — в этом удовольствие рыб».

«Ты ведь не рыба, откуда тебе знать, в чем ее удовольствие?» — спросил Хуэй-цзы.

«Ты ведь не я, — возразил Чжуан-цзы, — откуда тебе знать, что я не знаю, в чем удовольствие рыбы?»

«Я [действительно] не ты, — ответил Хуэй-цзы, — и, безусловно, тебя не знаю; однако ты, несомненно, не рыба и ни в какой мере не можешь знать, в чем ее удовольствие».

На это Чжуан-цзы ответил: «Вернемся, пожалуйста, к началу [нашего спора]. Ты сказал мне такие слова: «Откуда тебе знать, в чем удовольствие рыбы?» [Это значит, что] ты уже знал, что я знаю это, и поэтому спросил меня. А я это узнал [во время кашеи прогулки] над рекой Хао».

ГЛАВА ВОСЕМНАДЦАТАЯ. «ВЫСШАЯ РАДОСТЬ»¹²⁰

В семени имеются мельчайшие [зародыши]. Попадая в воду, они превращаются в рыску, попадая на грань воды и суши, превращаются в растение *вабиньши*¹²¹, а прорастая на холмах и возвышенностях, превращаются в подорожник. Подорожник, попадая на гнилье или нечистоты, превращается в растение *уцзу*¹²². Корни *уцзу* превращаются в личинки навозного жука, а его листья — в бабочек. Эти бабочки [называются] *сюй*; изменяясь, они превращаются в насекомых¹²³. [Эти насекомые] живут у очагов, вид у них такой, как будто бы они сбросили кожу, и называются они *цюйдо*. [По истечении] тысячи дней *цюйдо* превращаются в птиц, имя которых *ганьюйгу*. Слюна *ганьюйгу* превращается в насекомых *сьми*; *сьми* превращаются в искусную кошмару *шиси*¹²⁴. Из *шиси* рождаются насекомые *илу*. Из насекомых *цзюю* рождаются насекомые *хуанхуан*. Из насекомых *фуцюань* рождаются насекомые *маожуй*. Растение *янси*, соединившись со старым бамбуком, уже не дающим побегов, порождает насекомое *циннин*¹²⁵; *циннин* порождает леопарда, леопард порождает коня, конь порождает человека, а человек снова возвращается в мельчайшие [зародыши]. Вся тьма вещей происходит из мельчайших [зародышей] и в них возвращается.

Знание, путешествуя на Север вверх по реке Черная Вода, поднялось на гору Таинственный Холм¹²⁷ и встретило там Выражающего Недеяние¹²⁸. Обратившись к нему, Знание сказало: «Я хотело бы тебя спросить: как мыслить, как думать, чтобы познать *дао*? Где находится, как действовать, чтобы пребывать безмятежно в *дао*? Чему следовать, какой идти дорогой, чтобы обрести *дао*?»

Три вопроса [были заданы Знанием], однако Выражающий Недеяние на них не ответил. И не только не ответил, но и не знал, что ответить.

Не получив ответа, Знание отправилось на южный [берег] реки Белая Вода, поднялось на холм Конец Сомнений и увидело там Возвышающегося Безумца¹²⁹. Знание задало ему те же вопросы, и Возвышающийся Безумец сказал: «О! Я это знаю и сейчас тебе скажу». Однако только собрался вымолвить и забыл, что он хотел сказать.

Не получив ответа, Знание вернулось в государев дворец¹³⁰, предстало перед Хуан-ди и поставило ему эти вопросы. Хуан-ди ответил: «Не мыслить и не думать — это начало познания *дао*. Нигде не находится и ни в чем не усердствовать — это начало безмятежного пребывания в *дао*. Ничему не следовать и не идти никакой дорогой — это начало обретения *дао*».

Тогда Знание спросило у Хуан-ди: «Мы с тобой знаем это, но те двое этого не знали. Кто же тогда прав?»

«Истинно прав Выражающий Недеяние, а приближается к этому¹³¹ Возвышающийся Безумец, — ответил Хуан-ди. — А мы с тобой никогда к этому не приблизимся, ибо «знающий не говорит, говорящий не знает». Поэтому совершенномудрый осуществляет науку безмолвия. *Дао* нельзя постичь [при помощи слов], добродетель не может достигнуть совершенства [при помощи названий], милосердие может действовать [пристрастно], справедливость может причинить ущерб, церемониями можно обманывать друг друга. Поэтому говорится: «После утраты *дао* появляется добродетель, после утраты добродетели появляется милосердие, после утраты милосердия появляется справедливость, после утраты справедливо-

сти появляются церемонии. Церемонии — это лишь внешний блеск *дао* и начало беспорядка». Поэтому и говорится: «Тот, кто упражняется в *дао*, ежедневно теряет что-то из его внешнего, ложного блеска. Потеряв, снова теряет и так доходит до недеяния. Бездействуя же, он может все совершить». Если же ныне, уже став вещью, [некто] захочет снова вернуться к изначальному, разве не будет это слишком трудно? Не будет ли это легко только для великого человека?

Жизнь — это преемник смерти, смерть — это начало жизни, кому известен закон этого [следования]? Рождение человека — это скопление жизненной силы: когда она скопится, то возникает жизнь, а когда рассеется, то возникает смерть. Если смерть и жизнь — это преемники друг друга, то о чем же мне сожалеть? Поэтому [перед лицом жизни и смерти] все вещи одинаковы. Изумительное и необыкновенное — вот что превозносится, воюющая гниль — вот чего гнушаются. Однако вонючая гниль снова превращается в изумительное и необыкновенное, а изумительное и необыкновенное снова превращаются в вонючую гниль. Поэтому и говорится: «Всю Поднебесную пронизывает единая жизненная сила», и поэтому мудрый ценит это единство.

Тогда Знание сказала Хуан-ди: «Я спросило Выражающего Недеяние, и Выражающий Недеяние мне не ответил. И не только мне не ответил, но и не знал, что мне ответить. Затем я спросило Возвышающегося Безумца. Возвышающийся Безумец уже намеревался поведать мне, но ничего не сказал. Не [то чтобы просто] мне не сказал — намеревался сказать, но забыл, что хотел сказать. Теперь я спросило тебя, и ты знал [ответ на мои вопросы], так почему же мы не приблизимся [к *дао*]?»

Хуан-ди ответил: «Один из них, [Выражающий Недеяние], истинно прав, ибо он не знает; второй из них, [Возвышающийся Безумец], приближается к этому, так как он забыл, что он знал. Мы же с тобой никогда к этому не приблизимся из-за нашего знания».

Возвышающийся Безумец, услышав об этом, счел, что Хуан-ди знал [изначальные] слова.

Небо и земля обладают совершенной красотой, но не ведут об этом речи; четыре времени года обладают ясными законами [чередования], но не обсуждают их; тьма вещей обладает [определенными] правилами станов-

ления, но не излагает их. Мудрый ищет источник совершенной красоты неба и земли и постигает правила [становления] тьмы вещей. Поэтому совершенный человек бездействует, а совершенномудрый ничего не создает — это значит, что они небо и землю берут за образец. Священный разум [неба и земли] совершенен в своей тонкости и вместе [с тьмой вещей проходит] бесконечные изменения. Вещи сами собой умирают и рождаются, сами по себе квадратные или круглые, и не известно их начало. Тьма вещей внезапно и прочно существует с глубокой древности. Шесть соединений¹³² считаются огромными, [однако] не простираются за пределы [*дао*]; осенний волосок считается маленьким, однако и он обретает полноту телесной формы при помощи *дао*. В Поднебесной нет ничего, что бы не подвергалось постоянным переменам, [и ничто не остается] неизменным до конца своих дней. *Инь* и *ян* и четыре времени года находятся в постоянном движении в соответствии с естественным порядком, предназначенным для каждого из них. Они то тускнеют, будто исчезая, но все же существуют; то, [оставаясь] лишенными телесной формы, разгораются вновь и [проявляют свою] жизненную силу. Тьма вещей взращивается ими, не ведая об этом. Это и называется корнем и истоком всего. [Знающий это] может созерцать [совершенное *дао*] естественности.

Не Цюе спросил о *дао* у Пи И¹³³. Пи И сказал: «Освободи свое тело от пороков, сосредоточь свой взор на одном, и естественное согласие придет к тебе; сдерживай свои знания, сосредоточь свои устремления на одном, и естественная мудрость придет и останется с тобой. Добродетель расцветет красотой в тебе, а *дао* поселится в твоём [сердце]. Смотри прямо бессмысленным взором, как поворожденный теленок, и не ищи причины всего этого...» — он не кончил еще говорить, как Не Цюе [уже крепко] уснул. Пи И очень обрадовался и покинул его, напевая песенку, в которой говорилось:

Его тело как высохший скелет,
А сердце как мертвый пчел.
Его знание действительности настоящее,
И он не цепляется за прошлые вещи.
Мрачный и темный, лишенный чувств и мыслей,
И нельзя обдумывать с ним никаких планов —
Вот какой это человек!

Шунь, обратившись к Чэну¹³⁴, спросил: «Можно ли обрести *дао* и владеть им?»

В ответ [он услышал]: «Даже твое тело не принадлежит тебе, как же ты можешь обрести *дао* и владеть им?»

«Если мое тело не принадлежит мне, то кому же оно принадлежит?» — спросил Шунь.

В ответ [он услышал]: «Оно является лишь телесной формой, доверенной тебе небом и землей¹³⁵. Тебе не принадлежит [также и твоя] жизнь — она является сгустком [жизненной силы], доверенной тебе небом и землей. Тебе не принадлежат твои качества и судьба — они являются лишь соответствием [с естественным течением природы], доверенным тебе небом и землей. Тебе не принадлежат твои потомки — они являются лишь перерождением, доверенным тебе небом и землей. Поэтому ты идешь, не зная, куда направляешься; пребываешь [на одном месте], не зная, за что держишься; ешь, не зная вкуса [пищи]. [Все это создано] жизненной силой, движимой небом и землей, как же можно обрести и владеть всем этим?»

Кун-цзы, обратившись к Лао Даню, сказал: «Сегодня, [когда у Вас есть] свободное время, осмелюсь спросить о совершенном *дао*».

Лао Дань ответил: «Ты [сначала] постом и воздержанием очисти свое сердце; до снежной [белизны] очисти свой ум; разбей свое знание. Ведь *дао* бездонно и словами выразить его очень трудно. Расскажу тебе о его приблизительных очертаниях.

Светлое рождается из темного, обладающее порядком рождается из бесформенного, духовное рождается из *дао*, телесное рождается из семени, а тьма вещей взаиморождает друг друга при помощи телесной формы. Поэтому [животные], обладающие девятью отверстиями, рождаются из чрева [матери], а [животные], обладающие восемью отверстиями, рождаются из яйца¹³⁶. Появление [жизни] не оставляет следов; ее исчезновение не имеет предела; нет ни ворот, ни жилищ, [поэтому она] распространяется по всем четырем направлениям¹³⁷.

У всех тех, кто следует *дао*, крепкое тело, пронзительный ум, чуткие органы чувств. Их мысль действует без усталости, и они приспособляются ко всем вещам без ограничений. Без *дао* небо не может быть высоким, а земля — просторной. Без *дао* солнце и луна не могут

продвигаться [по небосводу], а тьма вещей не может развиваться — вот что такое *дао*!

К этому следует добавить, что много знающий человек не обязательно обладает [истинным] знанием, а искусный в споре не обязательно обладает [настоящим] умом. [Поэтому настоящий] совершенномудрый отбрасывает эти [качества]. Печется же совершенномудрый о том, что не увеличивается при добавлении и не уменьшается при убавлении. [*Дао*] глубоко и бездонно, как море, огромно и величаво в своих [постоянных переменах]; кончается и тотчас начинается снова. Изменять природные качества тьмы вещей и не истощаться — это *дао* благородного мужа, но оно несовершенно. А если тьма вещей сама порождает свои изменения и не истощается, то это и есть настоящее *дао* ¹³⁸.

В Среднем государстве есть люди, [которые] не подвергаются [одностороннему воздействию] ни начала *инь*, ни начала *ян*. Они пребывают между небом и землей, только временно становятся людьми и затем возвращаются к своему началу. Если посмотреть на это, исходя из основы ¹³⁹, то жизнь — это нечто [образованное] скоплением жизненной силы, и хотя существуют долговечность и смерть в юности, то каково же между ними расстояние? Мгновение, и не более. Разве этого достаточно, чтобы установить, кто был прав, а кто не прав: Яо или Цзе? ¹⁴⁰

У плодов деревьев и трав есть [свои] законы. Правила отношений между людьми хотя и сложнее, но тоже построены в [соответствии с определенным] порядком. Встретившись с ними, совершенномудрый их не нарушает, а проходя мимо них, их не сохраняет ¹⁴¹. Сглаживать противоречия между ними и следовать им — это [высшая] добродетель; сливаться с ними и следовать им — это [совершенное] *дао* ¹⁴². Вот благодаря чему появлялись [совершенные] правители и выдвигались основатели династий ¹⁴³.

Жизнь человека между небом и землей похожа на [стремительный] прыжок белого коня через скальную расщелину: мгновение — и она уже промелькнула и исчезла. Стремительно, внезапно все появляются [в этой жизни]; незаметно, тихо все из нее уходит. Одно изменение — и начинается жизнь, еще одно изменение — и появляется смерть. Зачем же живые существа скорбят

об этом? Зачем человеческий род горюет из-за этого? [Всдь умереть означает лишь] расстегнуть [данный] нам природой чехол, разорвать [данный] нам природой мешок, это лишь изменение и рассеивание [жизненной силы]. Духовное начало уходит, тело следует за ним — это действительно великое возвращение [от бытия к небытию]. Бесформенное переходит в обладающее телесной формой; обладающее формой [снова] переходит в бесформенное — эта [смена рождения и смерти] известна всем людям, но на нее не обращает внимания тот, кто близок к постижению [дао]. Об этом рассуждают многие люди, но тот, кто постиг [дао], тот не рассуждает, ибо рассуждающий не постигает [дао]. Проницательное зрение не имеет значения [для постижения дао], и лучше о нем молчать, чем спорить, Дао нельзя услышать, поэтому лучше заткнуть [уши], чем слушать. Это и называется великим пониманием».

Дунго-цзы¹⁴⁴, обратившись к Чжуан-цзы, спросил: «Где находится то, что называют дао?»

«Нет такого места, где бы его не было», — ответил Чжуан-цзы.

Дунго-цзы сказал: «Назовите [место его пребывания], и тогда я смогу [понять]!»

«В медведке и муравье», — ответил Чжуан-цзы.

«А в чем-нибудь ниже этого?» — «В сорной траве и куколке». — «А в чем-нибудь еще ниже этого?» — «В черешнице и кириче». — «А в чем-нибудь самом низком?» — «В кале и моче».

Дунго-цзы ничего на это не ответил, и тогда Чжуан-цзы сказал: «Ваши вопросы, учитель, совершенно не доходили до сущности [вещей]. [Они похожи на вопросы] управляющего рынком по имени Хо, спрашивавшего у рыночного надзирателя [о способе определения жирности] свиньи нажатием на нее ногой, согласно которому, чем ниже [нажмешь], тем лучше [узнаешь] положение. У Вас не было необходимости [спрашивать о местопребывании дао, так как дао] неотделимо от вещей. Таково совершенное дао, и таковы же великие слова. Три слова — *чжоу*, *пьянь* и *сянь*¹⁴⁵ — это разные названия, но их содержание одинаково и смысл у них один. Попробуем вместе странствовать по дворцу Полного Небытия¹⁴⁶ и рассуждать о единстве общего [и тогда увидим, что у дао] нет ни конца ни края. Попробуем вместе пребывать в

недеянии, в тишине и спокойствии, в безразличии и чистоте, в гармонии и праздности! Пусть опустошится и исчерпается моя воля, чтобы она никуда не направлялась и не знала, куда пришла; чтобы уходила и возвращалась и не знала, где остановилась. И я бы уходил и возвращался и не знал бы конца [этому движению]. Я блуждал бы в бескрайней пустоте, где появляется великое знание, и не знал бы его пределов.

Нет границы между *дао*¹⁴⁷ и вещью, но каждая вещь имеет предел — это так называемая граница вещи. Предел же безграничного — это беспредельность ограниченного¹⁴⁸. Мы говорим о полноте и пустоте, о дряхлении и смерти. *Дао* создает полноту и пустоту, но само не является ни полным, ни пустым. Оно создает дряхление и смерть, но само не является ни дряхлением, ни смертью. Оно создает начало и конец, но само не является ни началом, ни концом. Оно создаст скопление и рассеивание¹⁴⁹, но само не является ни скоплением, ни рассеиванием...»

ГЛАВА ТРИДЦАТЬ ТРЕТЬЯ. «ПОДНЕБЕСНАЯ»¹⁵⁰

Существует множество методов управления Поднебесной, и содержание каждого из них считается [его сторонниками таким, к которому] ничего нельзя добавить. Где же в самом деле находится то, что в древности называли методом управления? Отвечу: нет такого места, где бы его не было. Спросите: откуда исходит совершенномудрый? Откуда появляется просвещенный правитель? Существует то, что рождает совершенномудрого, существует то, что создает просвещенного правителя, по источник у них один и тот же.

Того, кто не отделяется от праисточника, называют небесным человеком¹⁵¹; того, кто не отделяется от духовного начала, называют святым человеком; того, кто не отделяется от истины, называют совершенным человеком. Того, кто небо считает своим предком, нравственные качества считает своей основой, *дао* считает воротами [к достижению цели], [кто в непрерывных] изменениях [вещей умеет заметить] предзнаменование будущего, того называют совершенномудрым человеком.

Того, кто человеколюбие считает [основой] благодеяния, справедливость — принципом [отношения к миру], ритуал —

нормой поведения, музыку — [образцом] гармонии, от кого естественным образом исходят теплота любви и доброты, того называют благородным мужем.

Закон должен служить [мерилом] разделения [общества на сословия], названия должны выражать [сущность вещей], сравнение должно быть [критерием] проверки, изучение должно быть [основой] решений; один, два, три, четыре — вот количество этих [установлений]. При их помощи классифицируются [должности] всех чиновников.

Считать свои занятия неизменными, одежду и еду — главным; размножаться, накапливать и хранить¹⁵²; престарелых, слабых, сирот и одиноких считать [предметом постоянной] заботы, чтобы у всех было чем прокормиться, — вот естественные основы [существования] людей.

О, как совершенны были люди древности! Они были равны святым и мудрым, чисты, как небо и земля, они вскармливали тьму вещей, приводили в гармонию Поднебесную и оказывали благодеяния всем людям. Они понимали изначальный критерий и соединялись с конечным мерилом. Во всех шести направлениях¹⁵³ и в четырех временах года, в малом и большом, в тонком и грубом — везде и всюду проявлялось их действие¹⁵⁴. В старых законах и в исторических хрониках, передаваемых из поколения в поколение, имеется еще много [сообщений о том, как] они понимали критерии и мерила [и как руководствовались ими] в жизни. Многие из тех сообщений, что находятся в «Ши цзин», «Шу цзин», «Ли цзи», «Юе цзин»¹⁵⁵, могут понимать ученые мужи из Цзоу и Лу¹⁵⁶ и чиновники-ученые. При помощи «Ши цзин» постигают¹⁵⁷ устремления; при помощи «Шу цзин» постигают [государственные] дела; при помощи «Ли цзи» постигают правила поведения; при помощи «Юе цзин» постигают основы гармонии; при помощи «И цзин» постигают *инь* и *ян*; при помощи «Чунь-цю» постигают [принципы оценки и] разделения названий [должностных обязанностей]. Какое-то количество [мудрости, содержащейся в этих книгах], рассеялось по Поднебесной и было применено в Средних государствах, ее иногда постигают и о ней говорят учения «ста школ»¹⁵⁸.

Когда в Поднебесной [воцарилась] великая смута, достойные и мудрые не выдвигались, *дао* и правственные качества утратили свое единство и в Поднебесной

[появились] многие люди, которые сами себя считали непогрешимыми, постигнув и разобравшись лишь в одной [стороне явлений]. [Их можно бы] сравнить с ушами, глазами, носом, ртом: каждый [из этих органов чувств] обладает восприятием, [характерным только для него], и не может постигнуть [восприятия] другого [органа]. Так же [обстоит дело с учениями] «ста школ» и множеством умений¹⁵⁹. Каждое из них обладает своими достоинствами, а иногда и пригодностью, и поскольку это так, [то ни одно из них] не является всесторонним и повсеместным, [все они подобны] одностороннему и ограниченному ученому мужу. [Когда такие люди] судят о красоте неба и земли, толкуют законы тьмы вещей, рассматривают совершенство древних, [то лишь очень] немногие из них могут полностью [понять] красоту неба и земли, оценить поведение святых и мудрых. Поэтому внутренне совершенномудрое, а внешне царственное *дао* затемнилось и не проявлялось, пришло в состояние застоя и не распространялось, а каждый человек в Поднебесной делал то, что ему заблагорассудится, самого себя считая [мерилом] истинности. Как это прискорбно! Сто школ пошли [каждая своим путем], не возвращаясь [к общему началу], и никак не могли прийти к соглашению друг с другом. Ученые же последующих поколений, к несчастью, не заметили ни чистоты [бездействия] неба и земли, ни [простоты] великой сущности древних, и наука о *дао* в Поднебесной оказалась на грани раскола. Не [учить] грядущие поколения предаваться излишествами, ничего не растрчивать из тьмы вещей, не блистать многочисленностью и великолепием [обрядов]¹⁶⁰, выправлять самого себя при помощи строгих правил поведения и быть готовым к неожиданным затруднениям этого мира — все это в древности имелось в науке о *дао*.

Мо Ди и Цинь Гу-ли¹⁶¹ слышали об этих наставлениях и обрадовались им, однако, осуществляя их, впали в крайность, и только они одни этому полностью следовать. Мо Ди написал трактат «Фэй юе» и еще один, который назвал «Цзе юн»¹⁶², [в них он говорил о том, что] живые не должны петь, а мертвых не следует одевать [в посмертную одежду]¹⁶³. Мо-цзы [проповедовал] всеобщую любовь и пользу и отвергал войну. Его учение не [одобряло] гнева. Он ценил также обучение и обширные знания и хотел, чтобы другие не отличались

от него. Мо-цзы не был подобен прежним правителям, он разрушал обычаи и музыку древних. А ведь уже при Хуан-ди исполнялась музыка, которая называлась *сяньчи*, при Яо — *да-чжан*, при Шуне — *да-шао*, при Юе — *да-ся*, при Тане — *да-ху*, при Вэнь-ване — *би-юн*, а У-ван и Чжоу-гун создали музыку, именуемую *у*¹⁶⁴. В похоронных обрядах древности соблюдались правила, [различные для] благородных и низких, учитывались ранги, [имевшиеся при жизни] у высших и низших. Внутренний и внешний гробы¹⁶⁵ сына неба должны были быть семи-слойными, местного правителя — пятислойными, сановника — трехслойными, ученого-чиновника — двухслойными¹⁶⁶. Ныне же один лишь Мо-цзы считает, что живые не должны петь, а мертвых не следует одевать [в погребальную одежду и что для захоронения] не нужно внешнего гроба, достаточно лишь внутреннего из тунгового дерева толщиной в три цуня¹⁶⁷, и устанавливает это как непреложное правило. Учить этому людей, вероятно, означает не любить людей; поступать так самому, несомненно, означает не любить самого себя. Этого еще не[достаточно, чтобы нанести] поражение учению Мо-цзы, но отвергать пение там, где нужно петь¹⁶⁸, отвергать плач там, где нужно плакать¹⁶⁹, отвергать музыку там, где нужно ее исполнять, — разве это действительно [соответствует человеческой] природе? Усердно трудиться при жизни, быть скромно [похороненным] после смерти — такое учение слишком убого, оно вызывает у людей тоску, вызывает скорбь, а осуществление его было бы очень трудным. [Такое учение], пожалуй, нельзя считать учением совершенномудрого: оно противоречит природе [людей всей] Поднебесной, и Поднебесная не может его вынести. И хотя сам Мо-цзы мог выполнять [требования своего учения], но что же можно было поделать со всей Поднебесной? Оно оторвалось от [людей] Поднебесной и очень далеко отошло [от учения совершенномудрых] правителей.

Превознося свое учение, Мо-цзы говорил: «В прошлом Юй преградил [путь] разливу вод и отвел [в море] воды Янцзыцзян и Хуанхэ. Таким образом он восстановил сообщение со странами четырех варварских племен¹⁷⁰ и со всеми девятью областями [Китая]. [Он урегулировал] триста знаменитых рек¹⁷¹, три тысячи притоков и бесчисленное количество малых рек и речушек. Юй собственноруч-

по таскал корзины с землей и работал заступом, пока не соединил всех рек Поднебесной, [открыв их водам путь к морю]. [От изнурительного труда] мясо исчезло с его икр и стерлись волосы на голених¹⁷². Проливные дожди омывали его тело, ураганные ветры причесывали волосы [на его голове], но он установил спокойствие в тьме государств. Великим и совершенномудрым был Юй, если свое тело [довел] до такого состояния, трудясь ради Поднебесной».

[Эти высказывания Мо-цзы] привели к тому, что большинство его приверженцев из последующих поколений одевались в шкуры и грубые ткани и носили деревянную и конопляную обувь. Они не отдыхали ни днем ни ночью и самоизнурение [от тяжелого труда] считали высшей [доблестью]. Они говорили: «Тот, кто не способен так поступать, тот не идет по пути Юя и недостойн называться [последователем] Мо Ди».

Ученики Сяпи Циня, последователи У Хоу, южные моисты, к которым принадлежали Ку Хо, Цзи Чи и Дэп Лин-цзы¹⁷³, — все они декламировали «Мо цзин»¹⁷⁴, однако сильно расходились [в ее толковании, их взгляды] были неодинаковы, и поэтому они называли друг друга отделившимися¹⁷⁵ моистами. Они хулили друг друга в спорах о «твердости и близости» и о «тождестве и различии»; они отвечали друг другу словами о том, что нечетное и четное не чередуются. Самые выдающиеся среди них считались совершенномудрыми, и все хотели сделать одного из них главой [всей школы], надеясь стать его преемником в следующем поколении; так продолжается и поныне.

Мысли Мо Ди и Цинь Гу-ли были правильными, однако их поведение было неправильным. Это может привести к тому, что приверженцы Мо Ди из последующих поколений непременно будут самоизнуряться [тяжким трудом] так, что мясо исчезнет с их икр и волосы сотрутся на голених, [стараясь в этом] превзойти друг друга. Этого предостаточно для беспорядка, но слишком мало для хорошего управления. И тем не менее сам Мо-цзы поистине был лучшим [среди людей всей] Поднебесной, и если искать, то не найти [равного ему]. Он хотя и высок [из-за своих убеждений, но все же от них] не отказался, он воистину одаренный ученый муж.

Не связывать себя обычаями; не приукрашивать себя внешними вещами; не вести себя нечестно по отношению

к людям; не причинять вреда народу; желать порядка и покоя в Поднебесной, чтобы оберегалась жизнь народа; довольствоваться полным удовлетворением потребностей в пропитании других людей и самого себя и этим провявить свое сердце — все это в древности имелось в науке о *дао*.

Сун Цзянь и Инь Вэнь¹⁷⁶ услышали об этих наставлениях и обрадовались им. Чтобы выделиться, они сшили себе шапки [с плоским верхом] наподобие горы Хуашань¹⁷⁷. [Они считали, что] сближение с тьмой вещей нужно начинать с определения различий и спускательности к ним, говорили также о терпимости и называли это деятельностью сердца. [Пытаясь] при помощи согласия объединить [всех] в радости, чтобы примирить все внутри морей¹⁷⁸, они и обращались с просьбами [к правителям], стремясь установить это как главный [принцип]. Подвергаясь оскорблениям, не считали это позором, [пытаясь таким отношением] уберечь народ от борьбы. [Предлагали] запретить нападения [на соседей] и прекратить военные действия, чтобы избавить мир от войн. С такими идеями ходили они по всей Поднебесной, уговаривая верхи и просвещая низы, и, хотя Поднебесная не принимала [их идей, они от них] не отказывались и все упорнее о них твердили. Поэтому о них говорили: «И верхам и низам надоело видеть их, а они все настойчивее [добиваются] встреч». Несмотря на это, они делали для людей слишком много, для себя же — слишком мало. Говорили: «Желая, чтобы было прочно установлено питание в размере пяти шэнов¹⁷⁹ [зерна на день], обращаемся с просьбой об этом. Его нам будет достаточно. Вы, учителя, вероятно, не смогли бы насытиться [таким количеством], однако ученики¹⁸⁰, хотя и будут голодны, не забудут [о судьбе] Поднебесной». Они не отдыхали ни днем ни ночью и говорили: «Мы непременно добудем [средства] существования!» Как заносчивы эти ученые мужи, будто бы спасающие мир! Они говорили: «Благородный человек не должен быть мелочным при выяснении [отношения других людей к себе] и не должен заимствовать у внешних вещей ради собственной [славы]». Они считали, что лучше воздержаться [от наставлений], чем объяснять [вещи], бесполезные для Поднебесной. [Требование] запретить нападения и прекратить военные действия было [их учением] о внешнем; [наставление об] умеренности и простоте в чув-

ствах и желаниях было [их учением] о внутреннем. Только до этого дошли и здесь остановились ничтожность и величие, тонкость и грубость [их учения, а также] их действия.

Заботиться об общем благе, а не [принадлежать к одной] группировке; быть бесстрастным и бескорыстным; быть решительным, но беспристрастным; следовать внешним вещам, но не быть двуличным; не обращать внимания на заботы; не строить планов на основе знаний; относиться одинаково ко всем вещам и идти вместе с ними — все это в древности имело в науке о *дао*.

Пэн Мэн, Тянь Пянь и Шэнь Дао¹⁸¹ услышали об этих наставлениях и обрадовались им. Главным они считали уравнение тьмы вещей. Они говорили: «Небо может [сверху] покрывать всю тьму вещей, но не может ее нести на себе; земля может нести тьму вещей на себе, но не может покрывать ее [сверху]; великое *дао* может вмещать в себя тьму вещей, но не может определить различия между ними. Они знали, [что для каждой из] множества вещей есть что-то возможное и что-то невозможное, и поэтому говорили: «Любой выбор не является всеохватывающим, любое обучение не является [всеобъемлющим], и только *дао* не оставляет ничего вне себя».

Поэтому Шэнь Дао отбросил знания, отказался от личных убеждений и следовал неизбежному; очищение от вещей он считал основным законом. Шэнь Дао говорил: «Знание — это незнание, если иметь даже ничтожные знания, то это приближает [человека] к беде». Непостоянный и ненужный, он высмеивал то, что Поднебесная уважает способных; необузданный и бездеятельный, он порицал великих мудрецов Поднебесной. [Своим учением он, как] ударами молотка, [соединял все вещи] и совершенствовал [их форму]¹⁸² и находился в круговороте и изменениях вместе с ними. Отбрасывал и истинное и ложное, если только можно было [таким образом] избежать [затруднений]. Не руководствовался ни знаниями, ни размышлениями, не знал ни прошлого, ни будущего и лишь неподвижно возвышался, своевольный и независимый. Действовал лишь после того, как его подтолкнули; передвигался лишь после того, как его потянули; кружился подобно смерчу; крутился подобно перышку; вращался подобно мельничному жернову, [считая, что таким образом] сохраняет себя в целостности и не делает ошибок; и в движении и

в покое не совершает проступков и никогда не творит преступлений. Что было этому причиной? [Подобно] вещи, не обладающей знаниями, он не знал ни страданий самоутверждения, ни тягот применения знаний; ни в движении, ни в покое не отрывался от естественных начал и поэтому за всю жизнь не [встретился ни с] похвалой, [ни с порицанием]. Поэтому [Шэнь Дао] говорил: «Следует достичь [такого состояния, чтобы] быть подобным вещи, не обладающей знаниями, и на этом остановиться. Не надо использовать ни способных, ни мудрых, ведь [даже самый маленький] комок земли не теряет своего *дао*». Выдающиеся люди [в разговорах] между собой высмеивали его, говоря: «Учение Шэнь Дао — это не образец поведения для живых людей, это высшие принципы для мертвых. Оно лишь вызывает удивление».

Таким же был и Тянь Пянь. Он учился у Пэн Мэна и постиг его учение без наставлений [учителя]. Учитель Пэн Мэн говорил: «В древности люди, [постигшие] *дао*, поднимались до [понимания того, что] нет ни правды, ни неправды, и это все. Их поучения [исчезали так быстро, как] шум ветра, как же можно о них говорить?» [Его учение] часто шло вразрез [с мнениями других] людей и не встречало их одобрения — оно не могло избежать совершенствования [его формы другими людьми]. То, что в его учении называется *дао*, не является настоящим *дао*; а правда, о которой в нем говорится, не свободна от лжи. Пэн Мэн, Тянь Пянь и Шэнь Дао не знали *дао*, хотя все они когда-то что-то в общем о нем и слышали.

Считать начало сущностью, а вещь — внешней формой¹⁸³; считать, что накопление не создает достаточности; спокойно и в одиночестве общаться с духами — все это в древности имелось в науке о *дао*.

Начальник пограничной заставы¹⁸⁴ и Лао Дань услышали об этих наставлениях и обрадовались им. Они построили [свое учение на трех принципах] — постоянстве, небытии и бытии¹⁸⁵, главным в нем считая великое единство. [Внешним] проявлением [своего учения они] считали мягкость, слабость, скромность и унижение; [внутренней] сущностью его считали [утверждение, что] пустота не разрушает тьмы вещей.

Начальник заставы говорил: «Тому, кто не замыкается в себе, формы и вещи сами становятся понятными. Движения такого человека [естественны], как течение

воды, его покой [чист], как зеркало, его ответ [быстр], как эхо. Такой человек туманен, будто несуществующий; чист, будто прозрачный; объединяясь [с тьмой вещей, он] пребывает в гармонии; приобретенное [тут же] теряет; никогда не опережает других людей, а всегда за ними следует».

Лао Дань говорил: «Тот, кто, зная свою силу, сохраняет при этом свою слабость, тот становится руслом [продвижения] Поднебесной. Тот, кто, зная свою чистоту, сохраняет при этом свое бесчестье, тот становится долиной [пребывания] Поднебесной»¹⁸⁶. Все люди предпочитают быть первыми, лишь он один предпочитал держаться сзади, говоря: «Принимаю на себя позор Поднебесной». Все люди предпочитают наполненное, лишь он один предпочитал пустое. Он не накапливал, поэтому обладал избытком, сполна удовлетворял [свои потребности] и снова оставался с избытком. В обеспечении своего существования был медлителен, но не терпел убытка; бездействовал и насмехался над ловкостью [других]. Все люди добиваются счастья, лишь он один, [чтобы обеспечить себе] спокойствие, приспосабливался к обстоятельствам, говоря: «Лишь бы избежать беды». Считая глубину [сокровенного] основой [воплощения *дао*], умеренность — основным принципом [действия], говорил: «Твердое ломается, острое тупится». Он всегда был великодушным по отношению к [тьме] вещей и ничего не отнимал у других людей. Вот что может быть названо пределом [совершенства]! О, начальник заставы и Лао Дань! Они действительно были постоянными людьми древности, знающими и великими.

Туманность, беспредельность и отсутствие формы; изменчивость и непостоянство; [чередование] смерти и жизни; единение с небом и землей; странствование с духами; чего достичь? — неясно; куда направляться? — туманно; вся тьма вещей как бы охвачена [одной] сетью, и не остается ничего, к чему бы можно вернуться, — все это в древности имелось в науке о *дао*.

Чжуан Чжоу услышал об этих наставлениях и обрадовался им. В нелепых и запутанных выражениях, бесплодных и пустых словах, беспредельных и бескрайних речах он никогда не сдерживался, но не относился пристрастно [к своим идеям] и не смотрел на них с одной точки зрения. Он считал, что Поднебесная погрязла в скверне и что поэтому нельзя к ней [обращаться] со сте-

пенными речами. Поэтому он использовал слова, [любящиеся свободно, как вино из] чаши, для беспредельного распространения [своих мыслей], использовал почитаемые всеми слова для выражения истины; использовал иносказательные речи для развития [воображения людей]. Лишь он один свободно странствовал вместе с небом, землей и духами и не был запосочив по отношению к тьме вещей. Не осуждал ни правды, ни неправды, чтобы ужиться с заурядностью мира. Хотя его писания странны и необычны, однако они согласуются [с движением Вселенной] и никому не причиняют вреда. Хотя его выражения негладкие, однако они насыщены весельем и производят впечатление. К тому же они наполнены содержанием, воистину неисчерпаемым. Наверху [Чжуан Чжоу] странствует вместе с создателем всех вещей, внизу же дружит с теми, кто находится вне смерти и жизни и у кого нет ни конца ни пачала. [В проникновении] в основное он необъятен, огромен и открывает [новые просторы], он глубок, широк и не ведает предела. [О его понимании] всеобщего принципа можно сказать, [что он является тем, кто] привел это в гармонию и достиг высшего предела, тем не менее он приспособливался к изменениям и объяснял мир вещей. Его принципы неисчерпаемы; происхождение его [учения] — это не последние прежних людей¹⁸⁷. Как оно туманно! Как оно неясно! Нельзя постичь его до конца!

Хуэй Ши был очень разносторонен, а его писания [могли заполнить] пять повозок¹⁸⁸. Его учение было противоречивым и путашым, а его [пристрастные] слова не попадали в цель. Определяя [общий] смысл [естественных законов] мира вещей, Хуэй Ши говорил: «Самую большую величину, вне которой ничего нет, называю великим единством; самую маленькую малость, внутри которой нет ничего, называю малым единством. — То, что не обладает толщиной, не может быть накоплено, и все же его громада [может простираться] на тысячу ли. — Небо и земля [одинаково] низки; горы и болота [одинаково] ровны. — Солнце, только что достигшее зенита, уже находится в закате; вещь, только что родившаяся, уже умирает. — Великое тождество отличается от малого тождества — это я называю малым различием тождеств. Вся тьма вещей абсолютно тождественна и абсолютно различна — это я называю большим различием тождеств. — Южная сторона света не имеет предела и в то же время имеет предел. —

Только сегодня отправившись в Юе¹⁸⁹, туда я давно уже прибыл. — Соединенные кольца можно разъединить. — Я знаю местонахождение центра Поднебесной: [он лежит] к северу от Янь¹⁹⁰, к югу от Юе. — Всеобщую любовь [следует распространить] на всю тьму вещей, ибо небо и земля [представляют собой] одно тело».

Сам Хуэй Ши считал свои изречения великим взглядом на Поднебесную и преподавал их софистам. Софисты Поднебесной вместе с ним находили удовольствие в таких [изречениях]. [Они говорили]: «В яйце есть перья. — У курицы три ноги. — Город Ин¹⁹¹ вмещает всю Поднебесную. — Собака может стать бараном. — Лошадь несет яйца¹⁹². — У лягушки есть хвост. — Огонь не горяч. — Гора выходит из рта¹⁹³. — Колесо не касается земли. — Глаза не видят. — Пальцы не прикасаются [к вещи], прикасаясь, не отрываются [от нее]¹⁹⁴. — Черепаха длиннее змеи. — Угломер не квадратный; циркуль не может быть круглым. — Доломит не охватывает своей рукоятки¹⁹⁵. — Тень летящей птицы никогда не движется. — В стремительном [полете] наконечника стрелы есть мгновение, когда он не движется и не стоит на месте. — Собака не пес¹⁹⁶. — Гнедая лошадь и вороная корова [вместе составляют] три. — Белая собака — черная. — У осиротевшего жеребенка никогда не было матери. — Если от палки длиною один чи¹⁹⁷ ежедневно отрезать половину, [то даже через] десять тысяч поколений не истощится [ее длина]. Такими [парадоксами] софисты и Хуэй Ши отвечали друг другу и не могли их исчерпать до конца жизни. Последователи софистов Хуань Туань и Гунсунь Луи¹⁹⁸ [своими афоризмами] приукрашивали сердца людей и изменяли их воображение. Однако они могли только победить уста людей, но не могли покорить их сердца — [в этом заключалась] ограниченность софистов. Используя свои знания, Хуэй Ши ежедневно спорил с людьми и вместе с другими софистами Поднебесной нарочно создавал странные [изречения], и это было основой его [деятельности]. Однако сам Хуэй Ши считал свои изречения наимудрейшими и говорил: «Кто может сравниться со мной во всей Вселенной?». Хуэй Ши жил [будто] герой, но не знал учения [о дао].

На юге жил странный человек по имени Хуан Ляо¹⁹⁹. Он спрашивал [у Хуэй Ши], почему небо не падает, а земля не проваливается и каковы причины, [вызываю-

щие] ветер и дождь, бурю и гром. Хуэй Ши с готовностью отвечал ему и ответы давал не задумываясь. Он подробно излагал учение о тьме вещей, говорил не умолкая, много и без конца, но ему казалось, что этого еще недостаточно, и он добавлял к этому [все новые и новые] странности. Выступления против [взглядов] других людей он считал единственно настоящим [для себя занятием], а славу желал [себе сыскать], побеждая других людей [в споре], и поэтому не подходил для народа. Он был слаб во [внутренних] свойствах, а силен во [внешних] вещах, и путь его был сокровенен. Если взглянуть на то, что мог сделать Хуэй Ши с точки зрения *дао* неба и земли, то это покажется трудом комара или овода. Какая же от него польза для [множества] вещей? Он еще мог выполнить какое-то одно [дело]²⁰⁰, но было бы опасно говорить, что он превзошел [других] в уважении *дао*²⁰¹. Хуэй Ши не мог самоуспокоиться на том, чего [достиг], без усталости расплылся на всю тьму вещей и в конце концов приобрел лишь славу знаменитого спорщика. Как жаль, что свой талант Хуэй Ши [бездумно] растрачивал на ненужное и не достиг [истоков] истины! [Хуэй Ши] гнался за [внешней стороной] тьмы вещей и не мог вернуться [к их сокровенному началу]. Это [как бы пытаться] убежать от эха, издавая звуки, или [пытаться] умчаться от собственной тени²⁰². Разве это не печально?

«ГО ЮЙ»

«Го юй» (в переводе буквально «Речи царств») — исторический памятник, освещающий события в восьми древнекитайских царствах в период с X по V в. до н. э.

В своем современном виде это сочинение состоит из 21 главы. Первые три из них посвящены царству Чжоу, главы 4—5 — Лу, глава 6 — Ци, главы 7—15 — Цзинь, глава 16 — Чжэн, главы 17—18 — Чу, глава 19 — У, главы 20—21 — Юэ.

Традиционная китайская историография приписывает авторство «Го юй» некоему Цэо Цю-мину, который считается также автором «Цэо чжуань». В действительности в основе «Го юй» лежат, по-видимому, документальные записи первой половины первого тысячелетия до н. э., которые подверглись обработке в IV—III вв. до н. э.

Как и в подавляющем большинстве других древнекитайских письменных памятников, общеполитические концепции выражены в «Го юй» не в абстрактной теоретической форме; они приурочены к конкретным историческим ситуациям и излагаются в речах деятелей различных царств Древнего Китая, произнесенных в связи с теми или иными событиями. Само изложение носит часто назидательный характер: развитие событий подтверждает правильность высказанных соображений. При этом характерно, что суждения об общих основах строения Вселенной и законах взаимоотношения ее элементов распространяются в разной мере как на естественные, природные явления, так и на деятельность людей в области политики и морали. Ссылка на универсальные закономерности нередко является важным аргументом, доказывающим ошибочность решений и действий правителя.

Перевод выполнен М. В. Крюковым на основе «Го юй». Шанхай, 1958.

М. В. Крюков

ГЛАВА ПЕРВАЯ. «ЧЖОУ ЮЙ».

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ¹

Во второй год правления Ю-вана² в районе трех рек в Западном Чжоу произошло землетрясение.

Бо Ян-фу³ сказал: «Чжоу накануне гибели! Ибо *ци* неба и земли не должны нарушать свою последовательность. Если последовательность не будет соблюдена, это приведет к смуте в народе. Светлое начало *ян* находится внизу и не может выйти наружу; темное начало *инь* подавляет его и не дает подняться вверх — от этого и происходят землетрясения. Ныне район трех рек подвергся землетрясению — это светлое начало утратило свое обычное место и угнетено темным началом. Если светлое начало находится не там, где нужно, а ниже темного начала, источники рек иссякают. А когда источники иссякают, государство должно погибнуть. Ибо если вода и земля взаимодействуют между собой, народ будет обеспечен всем необходимым. Если же вода и земля не взаимодействуют, народ страдает от недостатка богатств и оказывается обреченным на гибель.

В древности реки И и Ло высохли — и династия Ся пала. Хуанхэ высохла — и пала династия Шан⁴. Ныне жизненная сила Чжоу находится в том же состоянии, что и в последние дни этих двух династий. К тому же источники рек иссякают, а если это так, то реки высохнут.

Существование государства зависит от гор и рек. Если горы рушатся, а реки высыхают, то это предвестник гибели государства. Когда высохнут реки, горы неизбежно обрушатся. До гибели государства осталось не более десяти лет — это круглое число, ибо небо отворачивается от людей раз в десять лет и это произойдет именно в этот год.

Три реки высохли, гора Цишань обрушилась. В одиннадцатый год Ю-ван потерпел поражение. Столица Чжоу была перенесена на восток⁵.

ГЛАВА ШЕСТАЯ. «ЦИ ЮЙ»⁶

Хуань-гун⁷ спросил: «Каким образом следует организовать занятия народа?»

Гуань-цзы⁸ сказал: «Нельзя допускать, чтобы четыре категории народа жили вперемежку. Если это случится, то речи их будут недостойными, а профессии будут меняться».

[Хуань-]гун спросил: «А как же следует поселять людей просвещенных, земледельцев, ремесленников и торговцев?»

Гуань-цзы ответил: «В древности мудрые правители поселяли людей просвещенных в уединении, ремесленников — поблизости от казны, торговцев — на рынке, земледельцев — в полях.

Если люди просвещенные будут жить все вместе, но отдельно от других категорий народа, то отцы будут говорить друг с другом о долге, дети — о почтении к старшим. Те, кто служит правителю, будут говорить об уважении к вышестоящим, юные — о братской любви; этим они будут постоянно заниматься с самого детства. Их сердца будут спокойны, ибо, не видя ничего иного, они не будут к нему стремиться. Поэтому поучения отцов и старших братьев будут естественными, а стремление сыновей и младших братьев к учению без труда увенчается успехом. По этой причине дети людей просвещенных всегда будут также людьми просвещенными.

Если ремесленники будут жить все вместе, учитывая времена года, они будут выбирать подходящий материал, тщательно измерять его, определять его достоинства и недостатки, с утра до вечера заниматься своим делом, и их изделия будут распространяться повсюду. Поучая своих детей и младших братьев, они будут говорить о своем деле, показывать свое мастерство, демонстрировать результаты своего труда; этим они будут постоянно заниматься с самого детства. Их сердца будут спокойны, ибо, не видя ничего иного, они не будут к нему стремиться. Поэтому поучения отцов и старших братьев будут естественными, а стремление сыновей и младших братьев к учению без труда увенчается успехом. По этой причине дети ремесленников всегда будут также ремесленниками.

Если торговцы будут жить все вместе, то, учитывая времена года, они будут проверять свои товары, чтобы обеспечить торговлю на рынке. Они будут переносить товары на себе или запрягать в повозки быков и лошадей, с тем чтобы товары эти распространились повсюду. Они будут менять то, что имеют, на то, чего не имеют, покупать по низкой цене и продавать по высокой, занимаясь этим с утра до вечера. Поучая своих детей и младших братьев, они будут говорить о выгоде и показывать друг другу барыши, чтобы стать опытными в торговле; этим они будут постоянно заниматься с самого детства. Их сердца будут спокойны, ибо, не видя ничего иного, они

не будут к нему стремиться. Поэтому поучения отцов и старших братьев будут естественными, а стремление сыновей и младших братьев к учению без труда увенчается успехом. По этой причине дети торговцев всегда будут также торговцами.

Если земледельцы будут жить все вместе, то, учитывая времена года, они будут тщательно выбирать орудия — сохи, мотыги, серпы, зимой удалять сорняки и мельчать почву, дожидаясь поры дождей. Когда же начнется пахота, они будут пахать глубоко и хорошо размельчать почву, дожидаясь поры дождей. Когда же пачнутся дожди, они возьмутся за мотыги и серпы, чтобы с утра до вечера заниматься в поле. Они будут работать, расстегнув грубые одежды, с соломенными шляпами на головах. Потные, босые и полуобнаженные, они будут работать в поле, отдавая все свои силы; этим они будут постоянно заниматься с самого детства. Их сердца будут спокойны, ибо, не видя ничего иного, они не будут к нему стремиться. Поэтому поучения отцов и старших братьев будут естественными, а стремление сыновей и младших братьев к учению без труда увенчается успехом. По этой причине дети земледельцев всегда будут также земледельцами».

ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ. «ЧЖЭН ЮЙ»⁹

[Чжэнский Хуань-]гун спросил: «Ждет ли Чжоу гибель?» [Ши Бо] отвечал: «Почти неизбежно!¹⁰ В «Тай ши»¹¹ сказано: «Небо непременно следует тому, чего хочет народ». Ныне ван удалил от себя мудрых и выдающихся и благоволил к посредственным и невежественным; он питает неприязнь к одаренным и знающим и приблизил к себе тупых и педалеких; он отказывается от взаимодополняющего и предпочитает совпадающее.

Между тем взаимодополняющее является источником вещей, а совпадающее обречено на гибель. Взаимодополнением назовем выравнивание непохожего непохожим, Именно поэтому оно может расти и процветать и все живое следует ему. Если же добавлять то же к тому же, то в конце концов оно иссякнет.

Поэтому древние правители совмещали землю с металлом, деревом, водой, огнем, и тем самым возникало все сущее. По этой причине яства, дополняющие друг

друга по вкусу, приятны рту; сильные конечности становятся защитой тела; шесть гармонирующих музыкальных тонов радуют слух; приведенные в соответствие семь органов чувств служат сердцу; связанные между собой восемь частей тела составляют самого человека; взаимосвязанные десять единиц порождают сотни, тысячи, десятки тысяч, сотни миллионов, миллиарды, и счет следует своим порядком, завершаясь на мириадах.

Поэтому правитель владеет землями девяти областей света и, получая с них полагающуюся дань, кормит ею множество народа. Если следовать этому правилу и быть в состоянии использовать его, народ будет умиротворен и радостен, как один человек. В этом высшее проявление взаимодополняемости.

Вследствие этого прежние правители брали себе жен из других родов, искали богатства в далеких областях, при выборе чиновников предпочитали тех, кто может выступить с увещанием. Во всех вещах существует взаимодополняющее или совпадающее. Один звук не услышишь, один зигзаг не составляет узора, один вкус не ощутишь, одну вещь не сопоставишь с другими. [А между тем] ван собирается отказаться от взаимодополняющего и отдать предпочтение совпадающему. Небо лишило его мудрости.

Можно ли в этом случае избежать гибели?»

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ПЕРВАЯ. «ЮЕ ЮЙ»¹². ЧАСТЬ ВТОРАЯ

На третий год после восшествия на престол юеского правителя Гоу Цзяня он вознамерился пойти походом на царство У¹³.

Фань Ли¹⁴ отговаривал его: «Любые события в государстве могут быть отнесены к одной из трех категорий — сохранение благополучия, устранение опасности, воздержание от деяний».

Правитель спросил: «И как же надлежит поступать в этих трех случаях?»

[Фань Ли] ответил: «Сохраняя благополучие, следуй небу; устраняя опасность, полагайся на людей; воздерживаясь от деяний, следуй земле. Вы, о государь, не спрашивали меня об этом, и я не осмеливался говорить. Путь неба состоит в том, что, будучи полным, оно не пе-

реливается через край. Оно преисполнено силы, но само-мнение чуждо ему. Оно непрерывно движется, но не стремится преувеличить свои деяния. Следует помнить, что совершенномудрый человек действует, сообразуясь со временем, это-то и называется следовать времени. Когда время, указанное небом, не настало, не следует становиться незваным гостем. Когда события еще не развернулись, не следует самому начинать их.

Ныне Вы, мой государь, поступаете таким образом, что еще неполное уже переливается через край, не набравшее силы уже имеет самомнение, не имеющее заслуг стремится преувеличить свои деяния. Небесное время еще не настало, а Вы первым хотите напасть на других. События еще не начались, а Вы хотите положить им начало. Это противоречит пути неба и не соответствует желаниям людей. Если Вы, мой государь, все же поступите таким образом, это причинит ущерб государству и повредит его правителю».

Ван не прислушался к предостережению, и тогда Фань Ли вновь стал увещевать его: «Храбрость противоречит добродетели; оружие — это орудие убийства; соперничество — последнее из человеческих деяний. Замысливать тайные планы, действовать вразрез с добродетелью, стремиться к применению орудия убийства, первому выступать против других — это значит в конце концов быть уничтоженным другими. Позволять себе слишком многое запрещено небесным владыкой. Тот, кто первым поступит так, проиграет».

«Довольно возражений, — отвечал ван. — Я уже принял решение!»

Он действительно двинул войска и напал на У. Сражение произошло близ Пяти Озер. Не будучи в состоянии одержать победу, правитель укрылся в горах Гуйцзи и, призвав Фань Ли, спросил его: «Я не послушался Вас, и вот результат; что же теперь предпринять?»

«Разве Вы, мой государь, забыли? Сохраняя благополучие, следуй небу; устраняя опасность, полагайся на людей; воздерживаясь от деяний, следуй земле».

«Но каким же образом мне в данном случае следует полагаться на людей?» — спросил ван.

Ответ: «Быть скромным в речах и тщательно соблюдать этикет, захватить с собой драгоценности и красавиц, при обращении употреблять почтительные выраже-

ция. А если цель не будет достигнута, то самому остаться у них».

«Хорошо», — ответил ван и приказал сановнику Чжуну¹⁵ отправиться в У для заключения мира. Сказал ему: «Пусть дочь служилого человека достанется служилому человеку, дочь сановника — сановнику. Вдобавок к этому вези с собой священные сосуды нашего государства».

Однако люди У не приняли предложений. Сановник Чжун вернулся и снова отправился туда. «[Наш государь] просит разрешения в качестве простого музыканта стать подданным Вашего государства, — сказал он правителю У. — Он будет следовать за Вами, а Вы, о государь, — распорядитесь его судьбой». И тогда люди У ответили согласием.

Правитель Юе¹⁶ сказал: «[Фань] Ли, управляй за меня государством!» Тот отвечал: «В делах управления народом в пределах страны я не могу сравниться с сановником Чжуном. В делах же, требующих принятия важных решений в отношении враждебных государств за пределами нашей страны, Чжун не может сравниться со мной».

«Согласен», — отвечал правитель и приказал сановнику Чжуну управлять страной, а сам вместе с Фань Ли отправился в У, чтобы служить там в качестве раба.

Прошло три года, и люди У отпустили их. Когда они вернулись к себе, правитель Юе спросил у Фань Ли: «Каким же образом следует воздерживаться от деяний?»

[Фань Ли] отвечал: «Воздерживаясь от деяний, следуй земле. Лишь земля способна объединить все живое. Она совершает все в надлежащее время, порождая все сущее, творя птиц и животных. После этого она дает имена и делит с ними приносимую ими пользу. Доброе и дурное возникает для того, чтобы питать собой живущее. Но оно не может быть порожденным насильно, когда еще не настало его время. Дело не может быть завершено насильно, когда оно еще не закончилось. Следует поступать таким образом, заботясь о делах в Поднебесной. Нужно дожидаться того, что приходит, и только тогда исправлять его. Устанавливать что бы то ни было следует в зависимости от подходящего времени. Нужно уравнивать труд мужчин и женщин, устранить вред, причиняемый народу, чтобы избежать небесной кары. Поля расширятся, амбары будут полны, народ доволен и за-

нят делом, причина смуты исчезнет. Время, совершив круг, вернется; дело же претерпит изменение. Необходимо исходить из постоянных законов неба и земли, и тогда можно будет достичь успеха в Поднебесной. Пока же дела не претерпели изменений, а время не совершило круговорота, следует заботиться о народе и соблюдать поучения в ожидании этого».

Правитель сказал: «Государство, принадлежащее мне, недостойному, — это Ваше государство...»

П Р И М Е Ч А Н И Я
У К А З А Т Е Л И

«ШИ ЦЗИН» *

79. ¹ Песня относится к периоду Чуньцю (VIII — V вв. до н. э.). —

² Песня относится к периоду Чуньцю. — 80.

³ Здесь отражена весьма характерная для крестьян идея поисков «счастливого края», где не было бы угнетения. — 81.

⁴ *Цзя Фу* — по-видимому, сановник чжоуского дома, жил в правление Ю-вана (правил в 781—771 гг. до н. э.). Термин *ван* обозначал в Древнем Китае правителя, государя династии. Ближайшие родственники вана, правители уделов, носили титул *гун*. — 81.

⁵ *Чжоу* — династия, правившая в Китае в XII—XIII вв. до н. э. — 82.

⁶ В новых условиях, сложившихся в Китае в VIII в. до н. э., усиливалась власть правителя и соответственно влияние его родственников и приближенных в ущерб родовой аристократии. Все это создавало почву для расцвета фаворитства, которое осуждается автором песни. — 82.

⁷ *Царства четыре предела* — весь Китай. — 83.

⁸ Тогдашний Китай распался на множество фактически независимых владений, называвшихся «государствами». *Царств мильиарды* («десять тысяч государств») — весь Китай. — 83.

⁹ Древняя китайская религия придавала огромное значение истолкованию различных небесных явлений как предзнаменований несчастья. — 83.

¹⁰ Солнечное затмение считалось предвестником больших несчастий. Здесь имеется в виду затмение солнца, которое произошло 29 августа 775 г. до н. э. — 83.

¹¹ В данном восьмистишье перечисляются сановники Ю-вана. *Наложница* — Бао Сы, фаворитка Ю-вана. — 84.

¹² *Хуан-фу* — сановник Ю-вана. — 84.

¹³ *Город Шан* находился к востоку от чжоуской столицы Лоян (современная провинция Хэнань). — 85.

¹⁴ Ода относится, видимо, к концу правления Ю-вана. — 85.

¹⁵ В словах оды отражается сомнение в добродетельности неба, верховного божества китайской мифологии. — 86.

¹⁶ По традиции считается, что эта песня создана в государстве Тянь, расположенном в Восточном Китае (современная провинция

* Примечания составлены Е. П. Сивицким.

Шаньдун). Написана, по-видимому, во время правления чжоуского Ли-вана (правил в 878—842 гг. до н. э.). — 87.

¹⁷ *Звездная река* — Млечный путь. Созвездие *Ткачихи*, образующее угол из трех звезд (Веги и двух других звезд созвездия Лиры), по мнению древних китайских астрономов, проходит за сутки полный круг по небесной сфере, разделяемой на 12 частей. Причем *семь делений* она проходит за полный день (т. е. с 9 часов утра до 7 часов вечера), а остальные пять за более короткую ночь (с 7 часов вечера до 5 часов утра). — 88.

¹⁸ *Бык в Ярме* — шея созвездия Орла; *Звезда зари* и *Чан-гэн* — Венера; *созвездие Тенет* — созвездие Лавра. — 88.

¹⁹ *Сито* — четыре звезды созвездия Стрельца, две из этих звезд считаются языком созвездия Сита. *Ковш* — под этим названием в древней китайской астрономии разумеются два созвездия — плечо и лук созвездия Стрельца и созвездие Большой Медведицы. Здесь, видимо, имеется в виду последнее. — 88.

²⁰ *Вэнь-ван* — полусторический основатель династии Чжоу, жил в XII в. до н. э. — 89.

²¹ Первоначально племя Чжоу находилось на территории восточной части современной провинции Ганьсу и западной части провинции Шэньси. Затем оно завоевало находившееся к востоку владение племени Инь. — 89.

²² Т. е. разве не своевременно проявилась воля верховного владыки, даровавшего Чжоу престол? Подымется ли дух Вэнь-вана в небо или опустится на землю, например, для принятия жертвоприношений от благодарных потомков? — 89.

²³ *Корень и ветви* — глава дома Чжоу и его родственники, получившие уделы и мелкие владения. — 89.

²⁴ *Воля небес* — вручение небом (верховным божеством) власти в стране какой-либо династии. — 89.

²⁵ Т. е. побужденные потомки дома Инь в своих древних одеждах и шапках, отличных от наших, прислуживают при жертвоприношениях родоначальнику нашей династии Вэнь-вану в нашей столице. — 90.

²⁶ Авторы оды предлагают новой династии помнить, что династия Инь утеряла милость неба, так как оказалась недостойной ее, и стараться избежать ее ошибок. — 90.

²⁷ *У-ван* (правил в 1122—1116 гг. до н. э.) — сын и преемник Вэнь-вана, фактически основавший династию Чжоу. — 90.

²⁸ *Чжоуских три государя* — предки чжоуского дома, Тай-ван, Ван-цзи и Вэнь-ван; *их продолжатель* — У-ван. — 90.

²⁹ Т. е. окружающие Китай племена принесут дань чжоускому двору. — 91.

³⁰ *Шан* (или Инь) — династия, правившая Китаем в XVIII—XII вв. до н. э. Последний ее государь Чжоу Синь отличался крайней жестокостью и распутством, за что небо лишило его престола. Вэнь-ван предупреждает его о близкой гибели. — 91.

³¹ Чжоу Синь казнил приближенных, советовавших ему изменить методы правления. — 91.

³² Чжоу Синь окружил себя такими же злодеями, как и он сам. — 92.

³³ *Срединное царство*, или государство (*чжунго*) — Китай. Согласно представлениям древних китайцев, их страна являлась центром мира. Отсюда и происходит название Китая. — 93.

³⁴ Демонские страны — окружавшие Китай владения некитайских («варварских») народов. — 93.

³⁵ Т. е. небо готово отступить от династии Шан, и тогда династия падет. — 93.

³⁶ Ся — династия, которая предшествовала Шан. Пример ее последнего государя — жестокого злодея — мог бы служить зеркалом и примером для самой династии Шан. — 93.

³⁷ Засуха считалась наказанием, ниспосланным небом. — 93.

³⁸ Князь-Зерно (Хоу-цзи) — бог, покровитель земледельцев. По традиции считается предком племени Чжоу. — 94.

³⁹ Т. е. если весь народ погибнет от голода, некому будет приносить жертвы душам умерших. — 94.

⁴⁰ Т. е. народ близок к полной гибели. — 94.

⁴¹ Точное соблюдение жертвоприношений предкам было важнейшей религиозной обязанностью древнего китайца. — 95.

⁴² По представлениям древних китайцев небо считалось верховным владыкой, с которым мог вступать в непосредственный контакт только правитель государства, но не его подданные. В песне правитель обращается к небу с мольбой в связи с жестокой засухой. — 95.

⁴³ Чжун Шань-фу — первый советник, наставник и телохранитель чжоуского государя Сюань-вана (правил в 827—781 гг. до н. э.). — 95.

⁴⁴ Здесь отражено представление о влиянии воли неба на поведение человека. — 96.

⁴⁵ Т. е. появление у правителя столь мудрого советника, как Чжун Шань-фу, могло произойти только по воле неба. — 96.

⁴⁶ Сюань-вану. — 96.

⁴⁷ В то время правитель не стал еще деспотом, и в обязанности сановника входило указывать правителю на его ошибки. — 97.

⁴⁸ Государство Ци находилось на территории современной провинции Шаньдун. — 97.

⁴⁹ Ю-ван, по преданию, привел государство в упадок. Считается несправедливым, жестоким правителем. — 97.

⁵⁰ Т. е., не принимая мер против усилившихся варварских племен, которые свободно вторгаются в нашу страну, ты умеешь гневаться только на меня за мое правдивое слово (см. также прим. 47). — 99.

«ШУ ЦЗИН» *

¹ Глава «Пань-гэн», названная так по имени главного действующего в ней лица, обычно разделяется на три части; предлагаемый перевод охватывает вторую часть. — 101.

² Пань-гэн — правитель династии Шан-Инь, согласно традиционной хронологии, занимал престол в период между 1401—1374 гг. до н. э. В его правление произошло перенесение поселения пняцев из Гэн (или Син), лежавшего к северу от Хуанхэ и часто подвергавшегося наводнениям в связи с разливами реки, в Инь — более безопасное место к югу от Хуанхэ (на территории современ-

* Примечания составлены С. Кучерой (1—43) и М. В. Крюковым (44—52).

ного уезда Яньши пров. Хэнань). С этого времени страна и династия тоже стали именоваться Инь вместо прежнего Шан. — 101.

³ Некоторые комментаторы соединяют эту часть фразы с предыдущей и дают следующее толкование: «Почему же вы не подумаете о том, что я только ради общего счастья и спокойствия, в согласии с тем, что я слышал [о деяниях] моих предков-правителей, беру на себя заботу о вас и заставляю вас [переселиться в Инь]?». — 102.

⁴ Это утверждение Пань-гэна может вызвать недоумение — порицая народ за отрицательное отношение к переселению, он вдруг заявляет, что это делается в качестве «великого следования» воле этого же народа. Дело, однако, в том, что здесь проявляется своеобразная естественная диалектика мышления древних китайцев. Если бы Пань-гэн, учитывая недовольство народа, согласился бы оставить его в Гэн, то это было бы «малое следование» временным и недалеким интересам народа. Однако он, будучи умным правителем, смотрит на судьбу страны с учетом будущего и понимает, что переселение в Инь продиктовано более глубокими интересами населения, поэтому его поведение — это «великое следование» воле народа, даже если последний в данный момент этого не осознает и ропщет. — 102.

⁵ Пань-гэн использует здесь слово «потонуть», образно связывая опасность, угрожающую людям в случае отказа от переселения в Инь, с метафорой предыдущей фразы. В это слово можно, однако, вложить и совершенно конкретный смысл, если вспомнить, что причиной или по меньшей мере одной из главных причин перенесения поселения на новое место были повторяющиеся наводнения. — 102.

⁶ Пань-гэн имеет в виду беды, которые постигнут народ, если он откажется переселиться в Инь. — 102.

⁷ Скорее всего, здесь говорится об основателе династии Шан-Инь, по имени Тан (или Чэн Тан, правил в 1766—1754 гг. до н. э.). Занял престол после изгнания тирана Цзе. Некоторые комментаторы считают, что речь идет о предках Пань-гэна вообще. — 103.

⁸ Так определяет себя сам Пань-гэн, чтобы подчеркнуть почтительное отношение к своим предкам. — 103.

⁹ Т. е. Чэн Тан. — 103.

¹⁰ С этой фразой связаны большие расхождения среди исследователей текста «Шу цзин». Во-первых, некоторые комментаторы начинают ее только со слов «накажет вас свыше», присоединяя предыдущую часть к вопросу предков Пань-гэна, который тогда звучит следующим образом: «Почему вы не согласны с нашим юным внуком, не помогаете ему и упорно теряете вашу добродетель?» Во-вторых, иначе истолковывая отдельные слова, переводят: «Пыне вы потеряли добродетель и свыше (т. е. небом или предками Пань-гэна. — С. К.) будете наказаны за ваше преступление». — 103.

¹¹ Возможные варианты: «которых я воспитываю», «которыми я управляю». — 103.

¹² Т. е. вопрос не в том, что они вели себя недостойно в данном случае, а в том, что они вообще были плохими. — 103.

¹³ Раковины служили единицей обмена, выполняя функцию денег; нефрит же всегда высоко ценился в Китае, поэтому выражение «собирать раковины и нефрит» означает обогащаться. — 103.

¹⁴ Окончание фразы может иметь и следующую форму: «рассказал вам о нелегких [делах]». — 104.

¹⁵ Иногда первые из этих определений интерпретируют как «неожиданно встретить», а последующие — как «грабители и воры», и тогда данная часть фразы звучит так: «грабящие и обворовывающие внезапно встреченных [людей]». Однако такая интерпретация не очень вяжется с основным содержанием речи Пань-гэна и поэтому не учтена в переводе. — 104.

¹⁶ Речь идет о тринадцатом годе правления У-вана, т. е. 1122 г. до н. э. — 104.

¹⁷ *Цзи-цзы* — иньский сановник, дядя последнего правителя династии Инь Чжоу-сяня (правил в 1154—1122 гг. до н. э.), именуется так по уезду Цзи (около 100 км к юго-западу от нынешнего Тайюаня, провинции Шаньси), данному ему во владение, и по рангу знатности *цзы*. Его собственное имя — Сюй-юй. Первоначально, после разгрома иньской армии чжоусцами под предводительством У-вана (1122 г. до н. э.), он отказался служить победителю, считая его узурпатором. Однако позднее, получив от У-вана новый удел, приехал к нему и будто бы преподнес ему текст «Великого закона», некогда ниспосланного небом Великому Юю. — 104.

¹⁸ *Гуль* — мифическая личность. — 104.

¹⁹ *Пять начал*, по-китайски *у син*, переводится так же, как «пять элементов», или «пять стихий», однако понятие «пять начал» ближе к оригиналу и лучше передает космогонический смысл этого понятия. — 104.

²⁰ Комментарий поясняет, что иероглифы, переведенные как «совершенство правителя», следует интерпретировать как «великий серединный (т. е. без крайностей) путь поведения». Представляется, однако, что для такого толкования нет оснований ни в значении самих иероглифов, ни в дальнейшем тексте «Великого закона». — 105.

²¹ «Шу цзин» является источником, очень трудным для перевода; еще труднее передать лапидарные названия девяти разделов «Великого закона», не снабжая их пространными комментариями. Поэтому для облегчения чтения перевод названий построен с учетом содержания самих разделов, хотя и с некоторым отступлением от буквального смысла иероглифов, составляющих эти названия. Например, вместо мало понятного «во втором — о почтительном использовании пяти дел» дан перевод «об уважительном отношении к пяти способностям [человека]», который значительно точнее указывает на действительное содержание этого раздела. — 105.

²² Концовку этой и последующих фраз можно понимать так же, как «становится таким-то и таким-то», например, вода стекает в море и становится соленой, однако контекст заставляет отдать предпочтение варианту, использованному в переводе. — 105.

²³ В древнекитайской натурфилософии каждому из пяти начал приписывались различные связи с другими элементами и явлениями природы: планетами, цветами, звуками, состоянием погоды, органами человеческого тела; пять начал могли их порождать, руководить ими, воздействовать на них. Здесь указана только одна из этих связей: пять начал — пять вкусов. — 105.

²⁴ На основе наблюдений за движением этих небесных тел вычислялось время и, прежде всего, определялись двадцать четыре сезона годовых сельскохозяйственных работ. — 106.

²⁵ Перечисление пяти проявлений счастья дается в девятом разделе. — 106.

²⁶ Здесь и далее речь идет о чиновниках. — 106.

²⁷ Здесь под счастьем подразумевается предоставление чиновничьего поста. — 106.

²⁸ На состоянии текста «Шу цзин», как и других древнекитайских источников, не могли не сказаться века, прошедшие со времени их составления. Некоторые части были утеряны или изъяты, другие, наоборот, интерполированы или переработаны. Не удивительно поэтому, что данная фраза разрывает ткань повествования: по-видимому это или остаток большого фрагмента, или фраза, привнесенная сюда из другого места. — 106.

²⁹ Предполагается, что это стихотворение является текстом древней песни, древней уже по отношению ко времени составления «Великого закона». Поскольку ее содержание сочетается с духом и идеями «Великого закона», то существует гипотеза, что Цзи-цзы прочел ее У-вану в качестве дополнительного пояснения к изложенной сути этого документа. — 107.

³⁰ Этими тремя качествами должен обладать правитель, чтобы правильно управлять страной. — 107.

³¹ Так как *изысканные яства* поставлялись двору подданными как часть взимаемой с них дани или податей, то последнюю фразу можно, вероятно, трактовать как иносказательное выражение монопольного права правителя на сбор податей со всей страны. — 108.

³² В оригинале здесь стоит перограф, означающий «темный» и объясняемый как «пасмурная погода». Поскольку, однако, о схожих состояниях погоды говорится ниже, а «ясного неба» недостает, то, учитывая общую запутанность данного абзаца, мы следуем за одним из ранних комментариев, именно так поясняющим это место. — 108.

³³ Поскольку и сам текст неясен, и методы гадания, о которых говорится в «Великом законе», либо неизвестны, либо не систематизированы, то точная и понятная интерпретация этого отрывка не представляется возможной. Можно, однако, указать, что целью описанных гадательных действий, по-видимому, было не только предсказание погоды, но и получение ответа об исходе предпринимаемых правителем действий. — 108.

³⁴ Т. е. сомнения, относящиеся к важным государственным делам. — 108.

³⁵ Под *внутренними начинаниями* подразумеваются дела, совершающиеся внутри страны, такие, как жертвоприношения, церемониал инициации, обряды венчания и др. *Внешние начинания* — это походы против других стран. — 109.

³⁶ Т. е. государя, сановников и чиновников и народа. — 109.

³⁷ Дождь должен увлажнять, солнце — высушивать, жара — выращивать, холод — завершать процесс выращивания, а ветер — укреплять растения; все они должны действовать в соответствующее время. — 109.

³⁸ Понятие *своевременный* соотносится с указанной выше сезонностью этих явлений природы. Весь же этот абзац соотносится с последней фразой второго раздела (см. стр. 105), образуя следующую логическую цепь: обладание пятью способностями ведет к формированию определенных устойчивых умственных и физических качеств. Если правитель обладает ими, это находит свое выра-

жение в своевременности возникновения различных явлений природы. — 110.

³⁹ Речь идет об *ошибках правителя*, происходящих от его самонадеянности, которые ведут к беспорядку в стране. — 110.

⁴⁰ Некоторые комментаторы поясняют это место по-другому: правитель должен охватывать все дела, как год вмещает в себя четыре времени; его сановники подчиняются ему, как месяцы году, и управляют мелкими чинами, как месяц днями. Такая образная трактовка, возможная с точки зрения языка, делает непонятным помещение данной фразы именно в восьмой раздел. Однако ее можно принять как дополнительный, параллельный элемент к данной выше интерпретации. — 110.

⁴¹ Согласно китайской традиции, указание времени (в датах, записях хроник и т. п.) дается в следующей последовательности: год, месяц, день — как в предыдущем абзаце, где говорится о порядке в стране. Здесь же они даны в обратной очередности, чтобы уже этим подчеркнуть существование хаоса. — 110.

⁴² В оригинале нет слова *изучать*, учитывая, однако, контекст, и в особенности абзац, начинающийся со слов: «Правитель [должен] каждый год изучать [действие этих пяти явлений природы]», а также логический смысл помещения данного отрывка именно в этом месте, его добавление представляется достаточно обоснованным. — 110.

⁴³ Смысл отрывка в том, что знание космических явлений необходимо для повседневной жизни. Глубокое понимание перемен, происходящих в природе, обеспечивало правильный ритм сельскохозяйственных работ, от результатов которых зависело благополучие и спокойствие страны. — 110.

⁴⁴ Глава «Цзюнь Ши» («Мудрейший Ши») представляет собой запись речи Чжоу-гуна, обращенной к его брату Шао-гуну. Чжоу-гун (умер в 1105 г. до н. э.) — государственный деятель начала правления династии Чжоу и младший брат ее основателя У-вана. Согласно традиции, основатель чжоуского ритуала, музыки, законодательства, принципов управления. Шао-гун (умер в 1053 г. до н. э.) — брат Чжоу-гуна и У-вана. Ши — имя Шао-гуна. — 111.

⁴⁵ *Дань* — имя Чжоу-гуна («неразумный») употреблено в уничижительном смысле. — 111.

⁴⁶ *И Инь* (И Чжи) — советник Чэн Тана. По преданию, сначала был рабом и попал в окружение Чэн Тана в качестве слуги его жены. Чэн Тан, заметив выдающиеся способности И Иня, назначил его своим первым советником. — 112.

⁴⁷ *Бао Хэн* — возможно, это тот же И Инь, имя которого Хэн. Во всяком случае, И Инь играл значительную роль при дворе и во время правления шанского вана Тай-цзя (правил, вероятно, в 1753—1721 гг. до н. э.). — 112.

⁴⁸ *И Шэ* — министр шанского вана Тай-у (правил, вероятно, в 1637—1563 гг. до н. э.), при котором ранее пришедшее в упадок государство вновь укрепилось. Об этом сообщают «Исторические записки» Сыма Цяня, не содержащие, однако, каких-либо сведений о том, кто такой Чэн Ху. — 112.

⁴⁹ *У Сянь* — один из сановников в период правления Тай-у. — 112.

⁵⁰ Этого исторического деятеля не следует путать с У Сянем, жившим при ванае Тай-у, поскольку у него другие фамильные

иероглифы; был советником шанского вана Цзу-и (правил, вероятно, в 1525—1507 гг. до н. э.). — 112.

⁵¹ *Гань Пань* — министр и советник У-дина (правил, вероятно, в 1324—1265 гг. до н. э.), одного из самых выдающихся правителей Шан-Иня. — 112.

⁵² *Го-шу, Хуань Яо, Сань И-шэн, Тай Дянь, Наньгун Ко* — ближайšie соратники чжоуского Вэнь-вана; подробности об их деятельности до нас не дошли. Известно только, что Сань И-шэн и его друзья спасли Вэнь-вана, когда тот был схвачен и заключен в тюрьму последним иньским правителем Чжоу Синем. — 112.

«ДАО ДЭ-ЦЗИН» *

¹ Безымянное и обладающее именем. — 115.

² Согласно Лао-цзы, все социальные явления, поступки людей должны быть подчинены естественной необходимости. Поэтому он отвергал конфуцианское понятие «человеколюбие» (подробнее о нем см. прим. 5 к «Лунь юй»), считая его чуждым сущностной природе человека, а требование его соблюдения неоправданным вмешательством в жизнь общества. — 116.

³ В оригинале содержатся два иероглифа *чу гоу*, которые в одних комментариях (Ван Би и др.) трактуются как «трава» и «собака», а в других — «соломенная собака», которая по древнекитайскому обычаю используется при похоронах, после чего выбрасывается. В том и другом случае *чу гоу* в данном контексте означает существа, в жизнь которых не вмешиваются ни небо ни земля, ни совершенномудрый. — 116.

⁴ *Пять цветов* — желтый, красный, синий, белый, черный; *пять звуков* — пять вариаций гаммы в китайской музыке; *пять вкусовых ощущений* — сладкий, кислый, горький, острый, соленый. Здесь Лао-цзы предостерегает от стремления к роскоши, призывает к умеренности и скромности. — 118.

⁵ *Шесть родственников* — отец и мать, старший и младший братья, муж и жена. — 120.

⁶ Честные и преданные государственные деятели. — 120.

⁷ Слишком много законов, с точки зрения Лао-цзы, опасно для государства. — 125.

⁸ *Одно*, по нашему мнению, означает хаос, состоящий из мельчайших частиц *ци*, как первоначальной формы существования *дао*. *Два* — это легкие и тяжелые *ци*, из которых возникли *три* — небо, земля и человек. — 128.

⁹ *Небо* у Лао-цзы тождественно с *дао*, означающим естественность вещей. Вообще понятие *дао* имеет у Лао-цзы ярко выраженное онтологическое содержание, это — вечное, неизменное, неизнаваемое, бесформенное начало. Лао-цзы рассматривает его как подлинную основу вещей и явлений. — 132.

¹⁰ Приготовление этого блюда требует от повара соблюдения спокойствия и осторожности. — 132.

* Примечания составлены Ян Хин-шуном.

¹ Главы называются по двум первым иероглифам текста. Русские названия глав представляют собой фонетическую транскрипцию этих двух первых иероглифов. Например, название первой главы «Сюэ эр» означает «учиться и...». — 140.

² Поскольку «Беседы и высказывания» были записаны учениками Конфуция, его слова обычно предваряются фразой *учитель сказал.* — 140.

³ *Благородный муж (цзюнь-цзы)* — является в конфуцианстве нормативной личностью, совершенным (прежде всего с моральной точки зрения), гуманным человеком. Качествами такой личности, согласно взглядам конфуцианства, должен прежде всего обладать государь. Поэтому понятия «благородный муж» и «государь», «правитель» у Конфуция часто совпадают. Противоположность «благородного мужа» — «низкий человек» (*сяо жэнь*), человек, лишенный высоких моральных качеств, как правило, синоним простолюдина. — 140.

⁴ *Ю-цзы* — прозвище одного из семидесяти семи ближайших учеников Конфуция — Ю Жо. Вместе с Цзэн-цзы он был наиболее уважаем учителем, что отразилось в приставке только к их фамилиям слова «цзы», выражавшего почтительность. К остальным ученикам Конфуций обращался, называя просто фамилию или имя. — 140.

⁵ *Человеколюбие* (условный перевод термина *жэнь*) — важнейшая этико-философская категория конфуцианства. Человеческая гуманность в понимании Конфуция имеет ограниченный характер. У Конфуция *жэнь* характеризует прежде всего отношения, которые должны существовать между отцами и сыновьями, братьями, государями и чиновниками, друзьями. И только во вторую очередь отношения между людьми вообще. — 141.

⁶ *Цзэн-цзы* — прозвище Цзэн Шэня (второе имя его — Цзы-юй, жил в V в. до н. э.). Цзэн-цзы — один из любимых учеников Конфуция. Ему приписывают авторство книги «Великое учение» («Да сюэ») и «Книги о сыновней почтительности» («Сяо цзин»). — 141.

⁷ Чжоуский государь У-ван раздал своим родственникам-аристократам и сановникам владения; каждый из них должен был иметь тысячу боевых колесниц. Тысяча колесниц характеризует мощь владения. — 141.

⁸ Здесь Конфуций разъясняет, что самое главное не знания и учение, а моральное поведение в конфуцианском духе. — 141.

⁹ *Цзы-ся* (Бу Шан) — ученик Конфуция. — 141.

¹⁰ Этим Цзы-ся говорит, что смысл всей конфуцианской учения сводится к служению родителям и государю. — 141.

¹¹ Конфуций хочет сказать, что знания лишь тогда прочны, когда они выражаются в определенных моральных поступках. — 141.

¹² Цзэн-цзы связывает вопрос об укреплении морали с культом предков, поскольку последний был одним из краеугольных камней конфуцианства. — 141.

¹³ *Цзы-цинь* (Чэнь Кан) — ученик Конфуция. — 141.

* Примечания составлены В. А. Кривцовым.

¹⁴ *Цзы-гун* (Дуаньму Сы или просто Сы, а также Цю) — ученик Конфуция. Отличался красноречием. Происходил из Вэй. — 141.

¹⁵ Перефразируя слова из «Ши цзин», Цзы-лу уподобляет моральное совершенствование человека процессу обработки слововой кости и яшмы. — 142.

¹⁶ Здесь Конфуций, сравнивая правителя, который опирается на мораль, с полярной звездой, окруженной созвездиями, хочет сказать, что такой метод правления будет привлекать к нему людей. — 142.

¹⁷ В дошедшем до нас тексте «Ши цзин» 311 стихов. — 142.

¹⁸ Придавая огромное значение ритуалу как важному средству управления, Конфуций одновременно отрицательно относился к введению наказаний на основе законов. — 143.

¹⁹ *Мэн И-цзы* (Мэн Чжун-сунь) — сановник из Лу, один из учеников Конфуция. — 143.

²⁰ *Фань Чи* (Фань Сюй) — ученик Конфуция, уроженец Лу. Лу — небольшое древнекитайское государство, находившееся на территории современной провинции Шаньдун; родина Конфуция. — 143.

²¹ *Мэн У-бо* — сын Мэн И-цзы, один из учеников Конфуция. — 143.

²² Конфуций считал, что одним из проявлений сыновней почтительности является забота о своем здоровье, чтобы у родителей не было оснований для беспокойства. — 143.

²³ *Цзы-ю* (Янь Янь) — ученик Конфуция из государства У. — 143.

²⁴ *Хуэй* (Янь Хой, Янь Цзы-юань, Янь Юань), ученик Конфуция из Лу. Отличался любознательностью, большим умом и усердием в учении. — 143.

²⁵ Этим Конфуций хочет сказать, что благородный муж (*цзюнь-цзы*) универсален, он не имеет, как вещь, лишь одну функцию. — 144.

²⁶ *Ю* — имя ученика Конфуция Цзы-лу (Чжун Ю, Чжун Цзы-лу, Цзю-лу). — 144.

²⁷ *Цзы-чжан* (Чжуань Сунь-ши) — ученик Конфуция из государства Ци. — 144.

²⁸ *Ай-гун* (Ай Цзян) — правитель Лу. Во время его правления Лу было небольшим и слабым государством. — 144.

²⁹ *Цзи Кан-цзы* — сановник из Лу. — 144.

³⁰ Наряду с ритуалом музыка рассматривалась конфуцианством как средство воспитания. — 145.

³¹ *Линь Фан* (Цю) — происходил из Лу. Был ли он учеником Конфуция, неизвестно. — 145.

³² Цзы-ся приводит три строфы из стихотворения «Ты величава собой», входящего в «Песни царства Вэй» (третья строфа в дошедшем до нас тексте «Ши цзин» отсутствует). В ходе беседы Цзы-ся с Конфуцием выясняется, что, по мнению последнего, точно так же, как красота связана со скромностью и простотой, так и ритуал не может существовать без определенных моральных принципов. — 146.

³³ Династии Ся и Инь были более знамениты, чем государства Ци и Сун, поэтому их ритуалы сохранились лучше. — 146.

³⁴ Согласно традициям и установлениям Чжоу-гуна, такую

большие церемонии имел право осуществлять только «сын неба», правитель династии Чжоу. Однако во времена Конфуция местные правители владений обособились от престола правителя настолько, что сами начали проводить «большую церемонию». Конфуций осуждал это и не желал смотреть на церемонию, проводившуюся правителем владения. — 146.

³⁵ Конфуций уклоняется от прямого ответа, но дает понять, что все знают, как должна проходить церемония (т. е. в каком порядке следует устанавливать деревья предков). — 146.

³⁶ *Ван Сунь-цзя*, будучи в то время сановником в государстве Вэй, по существу сосредоточил в своих руках политическую власть. Здесь он приводит известную поговорку того времени, которая дословно звучит так: «Лучше быть в хороших отношениях с теми, кто на кухне, чем с теми, кто в палатах». — 146.

³⁷ Имеются в виду династии Ся и Шан. — 146.

³⁸ Речь идет о храме Чжоу-гуна в Лу. Поскольку отец Конфуция правил в Лу уездом Цзоу, незнакомец говорит о вошедшем в храм Конфуция как о сыне человека из Цзоу. — 146.

³⁹ Эти слова взяты Конфуцием из старинной книги обрядов «Сянь шэ ли». — 146.

⁴⁰ В Древнем Китае государь в первый день каждого месяца должен был, согласно ритуалу, приносить в жертву барана. Конфуций порицает намерение Цзы-гуна (Сы) отказаться от этого обычая. — 146.

⁴¹ *Дин-гун* — посмертное имя Суна, правителя Лу. Посмертное имя давалось правителям и сановникам. В нем выражалась наиболее характерная черта их деятельности; например, «просвещенный», и т. д. — 147.

⁴² Речь идет о первой песне из «Ши цзин». — 147.

⁴³ *Цай Во* (Цай-юй, Цзы-во или просто Юй) — ученик Конфуция. В Древнем Китае возникновение нового государства ознаменовывалось сооружением алтаря в честь духа земли. На этом алтаре сажалось дерево, порода которого зависела от характера земли данного государства. — 147.

⁴⁴ Конфуций не согласен с утверждением Цай Во о том, что посадка деревьев на алтаре осуществлялась в целях устранения. Он считал, что это делалось в интересах соблюдения ритуала. — 147.

⁴⁵ *Гуань Чжун*, или Гуань-цзы (первое имя И-у, умер в 645 г. до н. э.), — уроженец Ци (крупного древнекитайского государства, занимавшего большую часть нынешней провинции Шаньдун), известный философ, экономист и государственный деятель, получил пост первого министра в 685 г. до н. э. Инициатор ряда важных реформ, способствовавших укреплению экономической и военной мощи страны. По его предложению в Ци была введена новая система административного деления и налогового обложения, осуществлена реформа армии. Одной из основ всех мероприятий Гуань Чжуна была изложенная им концепция социального деления общества. — 147.

⁴⁶ Крупные сановники вроде Гуань Чжуна, согласно ритуалу, имели право вешать в воротах лишь бамбуковую занавеску. Гуань Чжун же, нарушая ритуал, поставил у себя в воротах подобно государю деревянную ширму, которая якобы предохраняла от проникновения злых духов. — 147.

⁴⁷ *Правильный путь*, или *дао*, — одна из основных этических категорий конфуцианства, включающая в себя все остальные категории. Представляет собой воплощение правильного, с точки зрения конфуцианства, этического пути; если человек освоил *дао*, он выполнил свое предназначение. — 148.

⁴⁸ *Уступчивость (жан)* — важнейший элемент китайского ритуала (*ли*). — 149.

⁴⁹ *Шэнь* — см. выше, прим. 6. — 149.

⁵⁰ *Забота о людях (шу)* — категория конфуцианской морали, определяется так же, как «не делай другим людям того, чего не желаешь себе» (глава XII, 2). Китайские комментаторы истолковывают *шу* как «способ осуществления человеколюбия». — 149.

⁵¹ *Шэнь Чэн* — человек из Лу. — 150.

⁵² *Кун Вэнь-цзы* — крупный сановник из государства Вэй. Согласно обычаю, его имя Юй было заменено посмертным именем Вэнь (Просвещенный). — 150.

⁵³ *Цзы-чань* — сановник из государства Чжэн (он же Гун Суньцяо), современник Конфуция. — 150.

⁵⁴ *Цзи Вэнь-цзы* — сановник из Лу, отличившийся осмотрительностью. — 151.

⁵⁵ *Нин У-цзы* (Нин Юэ; У — посмертное имя) — сановник правителя Вэй Чэн-гуна. Когда правление осуществлялось в соответствии с моральным кодексом, проявлял большой ум; когда же Чэн-гун перестал придерживаться морали, Нин Юэ прикинулся глупцом. — 151.

⁵⁶ Дословно: «он довольствуется одной ложкой риса, одним глотком воды и тесным жильем». — 152.

⁵⁷ Дословно: «человеку, ведающему бумагами» (*ши*). — 152.

⁵⁸ Поскольку мудрый проявляет интерес ко всему, что движется, он любит воду. Поскольку человеколюбивый стремится к покою, он любит горы. — 152.

⁵⁹ Во время Конфуция государство *Ци* было сильным, а *Лу* — слабым, но *Ци* отличалось деспотичским характером власти, а *Лу* — моральным. Поэтому Конфуций считает, что *Лу* превосходит *Ци*. — 152.

⁶⁰ Комментаторы дают этой фразе два толкования. Согласно первому, чаши, используемые для вина во времена Конфуция, приняли иную форму, чем раньше. Приверженец старины Конфуций выражает свое недовольство этим. Второе толкование: Конфуций просил не пить много вина. — 152.

⁶¹ *Нань-цзы* — супруга вэйского правителя Лин-гуна — отличалась распутностью. Когда Конфуций посетил Вэй, она пригласила его к себе. Конфуций, строго выполняя ритуальные правила поведения гостя, нанес ей визит, но этим он вызвал неудовольствие Цзы-лу. — 153.

⁶² *Золотая середина*, или золотая мера (*чжун юн*), — образ совершенной морали. Впоследствии о *золотой середине* ученики Конфуция составили целую книгу, получившую название «Чжун юн» и ставшую одной из канонических книг конфуцианства. — 153.

⁶³ *Яо* — один из мифических героев китайской древности. Согласно традиции, правил Китаем в течение 100 лет, с 2356 по 2256 г. до н. э. Почитался как образец мудрого и доброго правителя.

Поскольку его сын Дань Чжу отличался непочтительностью, Яо передал власть *Шуню* (XXIII в. до н. э.), известному своей добродетелью. Шунь в свою очередь передал власть не своему сыну Шан Цзюню, а добродетельному Юю. Великий Юй — один из мифических героев китайской древности, который якобы жил в XXIII в. до н. э. и спас Китай от наводнения, проложив каналы, по которым вода схлынула в океан; он основал первую китайскую династию — Ся, существование которой не подтверждено пока данными археологии. Конфуций считал Яо и Шуня совершенными людьми и образцовыми правителями. — 153.

⁶⁴ *Лао Пэн* — крупный чиновник в период династии Инь, любивший древность. — 153.

⁶⁵ Т. е., когда в стране нет условий для морального поведения, Конфуций чувствует скорбь. — 153.

⁶⁶ *Чжоу-гун* — см. прим. 44 к «Шу цзин». Пользовался огромным авторитетом у Конфуция и его учеников, в их представлении являлся человеком высоких моральных и умственных качеств. — 153.

⁶⁷ Имеются в виду «шесть искусств», почитавшихся конфуцианством: ритуал, музыка, стрельба из лука, управление колесницей, письмо и математика. — 153.

⁶⁸ Т. е. Конфуций был готов обучать за минимальную плату. — 154.

⁶⁹ Конфуций выступает против корыстолюбия на государственной службе. — 154.

⁷⁰ Конфуций дает понять, что нечестно получаемые богатства и знатность для него не имеют никакого значения, так же как и облака на небе. — 154.

⁷¹ Последняя фраза некоторыми комментаторами переводится по-другому: это и есть второй [по значению способ] постижения знаний. Под первым подразумевались врожденные знания. — 154.

⁷² *Гунси Хуа* — ученик Конфуция. — 155.

⁷³ Согласно древнему ритуалу, чиновники должны были приветствовать государя при его приближении к зале. Однако во времена Конфуция чиновники проявляли непочтенье к правителю и приветствовали его, когда он уже вошел. — 156.

⁷⁴ Речь, видимо, идет о первом министре государства У. — 156.

⁷⁵ *Лао* — ученик Конфуция. Он же — Цин Цзы-кай и Цзы-чжан. — 156.

⁷⁶ *Феникс* — мифическая птица, олицетворяла благоденствие и высокий уровень морали в государстве. По преданию, феникс появлялся в правление Шуня, его пение слышали также при чжоуском У-ване. *Лошадь-дракон* с рисунком на спине — мифическое существо, якобы жившее в воде, также олицетворяло благоденствие и высокий уровень морали в государстве. По преданию, лошадь-дракон появилась из Хуанхэ при Фу-си. На спине этой лошади-дракона находился рисунок, который был воспроизведен Фу-си и получил название *ба-гуа* (восемь триграмм). Согласно традиции, они были использованы Фу-си для создания «И цзин». Непоявление феникса или лошади-дракона означало, что государством правит человек с низким уровнем морали. Поэтому Конфуций и говорит, что он потерял надежду осуществить свои замыслы. — 157.

⁷⁷ Конфуций действовал в соответствии с ритуалом. — 157.

⁷⁸ Конфуций заболел, направляясь в Лу, куда он был приглашен на государственную службу. Во время его болезни Цзы-лу заставил учеников прислуживать Конфуцию как сановнику, чем вызвал гнев последнего, поскольку это не соответствовало ритуалу; с его точки зрения, так как он не был сановником, ему нельзя было пользоваться прислугой. — 157.

⁷⁹ Эти слова в устах Конфуция, игнорировавшего материальный интерес, кажутся странными. Поэтому комментаторы обычно придают им иносказательный смысл. Они истолковывают слова «Я жду цены» как «Я жду появления совершенного государя». — 157.

⁸⁰ Этим словам комментаторы придают иносказательный смысл. Сосну и кипарис они рассматривают как символ благородного мужа, который не меняется в трудностях подобно сосне и кипарису во время зимы. — 158.

⁸¹ Эти слова Конфуция комментаторы истолковывают различно. Видимо, Конфуций, говоря, что предки в отношении ритуала и музыки были неискусными людьми, такому определению придавал положительный смысл. Это означало, что предки строго следовали исконным, первоначальным принципам отношений между людьми. Поэтому дальше Конфуций заявляет, что он следует за предками в применении ритуала и музыки. — 158.

⁸² *Минь Цзы-цян* (или *Цань Цзы-сай*) — ученик Конфуция, был моложе учителя на 15 лет. *Жань Бо-ню* — ученик Конфуция, отличавшийся высокоморальным поведением. *Чжун-гун* — прозвище *Жань Юна*, ученика Конфуция. — 158.

⁸³ *Цзи-ши* (Цзи-сунь) — аристократ из Лу. Его богатство превосходило богатство *Чжоу-гуна*, которому государство Лу было дано во владение. Конфуций считал это несправедливым и поэтому осуждал своего ученика *Жань Ю* (Цю), который служил у Цзи-ши и помогал ему обирать народ. — 158.

⁸⁴ *Чай* (Гао Цзы-гао), *Шань* (Цзэн Шань), *Ши* (Цзы-чжан), *Ю* (Цзы-лу) — ученики Конфуция. — 159.

⁸⁵ *Цзи Цзы-жань* — сын Цзи-ши (см. прим. 83). — 159.

⁸⁶ Цзы-гао был молод и недостаточно образован. Поэтому Конфуций считал, что назначение Цзы-гао на должность чиновника принесет ему вред. — 159.

⁸⁷ *Сыма Лю* (Сыма Гэн или Сыма Цзы-лю) — ученик Конфуция. — 160.

⁸⁸ *Циский Цзин-гун* — правитель государства Ци. — 160.

⁸⁹ Эта фраза может иметь и другие толкования, например: «как вы смотрите на убийство людей, лишенных принципов, совершенное, чтобы приблизиться к хорошим людям». — 161.

⁹⁰ *Гао-яо* — судья во время правления Шуна. Его имя стало нарицательным для справедливого судьи. *Тан* — см. прим. 7 к «Шу цзин». *И Инь* — см. прим. 46 к «Шу цзин». — 161.

⁹¹ Цзы-лу служил у вэйского правителя Чу Гун-чжэ, который намеревался привлечь на службу и Конфуция, приехавшего в Вэй из Чу. Поэтому Цзы-лу стал расспрашивать Конфуция о том, что он сделает прежде всего, если вэйский правитель возьмет его на службу. *Исправление имен* в соответствии с действительностью (*чжэи мин*) — один из основных элементов социально-политической теории Конфуция. Смысл учения об исправлении имен состоит в том, что социальная роль каждого члена общества должна

быть не номинальной, а реальной. Это значит, что государь, чиновник, отец, сын должны не только так называться, но и обладать всеми качествами, правами и обязанностями, вытекающими из этих названий. Появление учения об исправлении имен было вызвано серьезными социально-политическими изменениями в китайском обществе, в результате которых название социальных ролей не соответствовало качествам, реальному положению или поведению их исполнителей. Так, вэйский правитель Чу Гун-чжэ, к которому приехал Конфуций, не был законным правителем, поскольку управление Вэй завещалось Лин-гуном не ему, а Ину — сыну Лин-гуна. — 162.

⁹² Конфуцианство рассматривало «Ши цзин», древнейшее собрание китайской поэзии, не как произведение художественного творчества, а прежде всего как воплощение идей о моральном поведении и управлении государством. — 162.

⁹³ *Е-гун* — по-видимому, один из удельных правителей. Каким-либо сведениям о нем не сохранилось. — 163.

⁹⁴ Конфуций хочет сказать, что государством управляют малоспособные люди. — 163.

⁹⁵ Конфуций приводит пояснение к 32-й гексаграмме «И цзин». — 163.

⁹⁶ В государстве Ци, после убийства правителя Жан-гуна, власть была захвачена его сыном Сяо-баем (правил в 685—643 гг. до н. э.), получившим имя *Хуань-гун*. У Хуань-гуна были два савновника — *Шао Ху* и *Гуань Чжун*. Хуань-гун расправился со своим братом Цзю, а заодно и с Шао Ху. Гуань Чжун остался жив и, став первым министром, сделал Ци сплывным и процветающим. — 165.

⁹⁷ Политика Гуань Чжуна (Гуань-цзы) принципиально отличалась от политических взглядов Конфуция. Она во многом совпала с политической возникшей впоследствии школы легистов (*фацзя*). Одобрительный отзыв Конфуция о Гуань Чжуне, зафиксированный в «Лунь юй», имел очень большое значение, так как облегчал слияние конфуцианства с легизмом, начало которому положил Сюнь-цзы. — 165.

⁹⁸ Это значит, что благородный муж постоянно морально совершенствуется, а низкий человек — деградирует. — 165.

⁹⁹ Комментаторы считают, что Конфуций имеет в виду Яо, Шуня, Юя, Тана, Вэнь-вана, У-вана и Чжоу-гуна — идеальных, с конфуцианской точки зрения, правителей Древнего Китая. — 166.

¹⁰⁰ Конфуций говорит, что его интересует ритуал, а не военные дела. — 166.

¹⁰¹ Конфуций выдвигает в качестве примера идеального управления государством «недеяние», т. е. управление, без вмешательства в естественный ход событий (*у вэй*). Характерно, что «недеяние» Конфуция совпадает здесь с теорией «недеяния» школы даосизма. Комментаторы считают, что «недеяние» означает управление государством с помощью морали. — 166.

¹⁰² Во время похода *Цзи-ши* на удел Чжуаньюй ученики Конфуция *Жань Ю* и *Цзы-лу* были мелкими чиновниками Цзи-ши. Конфуций не одобрял поход Цзи-ши против Чжуаньюй. — 168.

¹⁰³ *Горы Дунмын* — место жертвоприношений духам гор в Лу. — 168.

¹⁰⁴ *Чжоу Жэнь* — придворный историк во время династии Шан. — 169.

¹⁰⁵ Удел Чжуаньюй в пределах государства Лу подобен драгоценной черепаховой кости и яшме в шкатулке. — 169.

¹⁰⁶ Жань Ю, не соглашаясь с Конфуцием, считает поход против Чжуаньюй делом справедливым. Би — удел, принадлежавший Цзи-ши. — 169.

¹⁰⁷ Конфуций дает понять, что неурядицы в уделе Цзи-ши вызваны не внешними причинами, а внутренними беспорядками. — 169.

¹⁰⁸ Конфуций говорит об эпохе Чжоу. В первый период *чжухоу* (правители уделов, высшие сановники) еще выполняли свои обязанности по отношению к ванам — приносили дань, доставляли пленных и т. п. Позднее *чжухоу* усилились и перестали подчиняться чжоуским ванам. — 170.

¹⁰⁹ Конфуций говорит о том, что власть из рук *чжухоу* стала переходить к сановникам (*дафу*), а из рук последних — к мелкому чиновничеству. — 170.

¹¹⁰ Бо-юй — сын Конфуция. — 172.

¹¹¹ Конфуций приводит названия первых стихотворений, входящих в «Ши цзин». — 172.

¹¹² Этими словами Конфуций хочет сказать, что ритуал и музыка не могут быть сведены лишь к формальным проявлениям вроде подношения подарков и ударов в колокола и барабаны. — 172.

¹¹³ Это высказывание Конфуция может иметь и другие толкования. Люди, не разбирающиеся в истине, — это низкие люди, наносящие ущерб морали. — 172.

¹¹⁴ В Древнем Китае огонь добывался путем сверления дерева, причем в каждый сезон при разжигании огня использовалась своя порода дерева: весной — вяз, ива; летом — финик, абрикос, тута; осенью — бальзамник; зимой — акация, сандал. Таким образом, за год сменялись многие породы деревьев. Говоря о зерне и добывании огня, Цзай Во хочет сказать, что для круговорота в жизни человека достаточен один год. Поэтому и для траура нужно не больше года. — 173.

«МО-ЦЗЫ» *

¹ «Приближение служилых» («Цинь-ши») — первая глава книги «Мо-цзы». В ней излагаются идеи, близкие по духу с содержанием глав: «Почитание мудрости» и «Почитание единства». Среди специалистов нет единого мнения об аутентичности этой главы. Некоторые полагают, что она, как и другие шесть начальных глав, написана самим Мо-цзы. Другие же оспаривают это, утверждая, что указанные главы принадлежат ученикам — современникам Мо-цзы, третьи вообще считают, что главы, начиная с «Приближения служилых» и кончая главой «Три рассуждения», являются позднейшей интерполяцией в текст книги «Мо-цзы». — 176.

² *Вэнь-гун* (VIII в. до н. э.) — правитель государства Цинь (тогда только небольшая часть нынешней провинции Шэньси). Одно время благодаря своим успешным походам против соседних коче-

* Примечания составлены М. Л. Титаренко.

вых племен был гегемоном среди правителей уделов, объединявшихся в государство Чжоу. Правитель — гегемон (*ба*), так китайская традиционная историография называла правителей нескольких сильнейших государств Древнего Китая в период VII—VI вв. до н. э., которые главенствовали над всеми остальными царствами и не подчинялись чжоуским ванам. — 176.

³ *Хуань-гун* — см. прим. 96 к «Лунь юй». — 176.

⁴ *Гоу Цзянь* — правитель Юе (правил в 497—457 гг. до н. э.). В период его правления Юе значительно укрепилось, а сам Гоу Цзянь стал на некоторое время гегемоном среди древнекитайских правителей. Государство У постоянно враждовало с Юе. Войны между ними происходили с переменным успехом, пока в 471 г. до н. э. Гоу Цзяню не удалось нанести У решительное поражение и уничтожить его. — 176.

⁵ Т. е. правитель не станет жертвой дворцовых интриг. — 177.

⁶ *Цзе* — по преданию, последний правитель мифической династии Ся; его имя — Ли-гуэй; отличался крайней жестокостью. Традиционная историография считает его недостойным правителем, заслужившим наказание. *Чжоу Синь* — см. прим. 30—32 к «Ши цзин». Они утратили доверие неба в результате своих жестоких методов правления и были свергнуты. — 177.

⁷ *Би Гань* — дядя и советник Чжоу Синя; осуждал последнего за жестокость, за что Чжоу Синь приказал вырвать у него сердце. — 177.

⁸ *Мэн Бэнь* — согласно преданиям, богатырь из государства Вэй, отличался огромной физической силой, мог удержать за рога разъяренного быка и даже вырвать их. Впоследствии он переселился в царство Цинь, где в то время был правителем У-ван, любивший устраивать состязания сильных людей. Во время одного из таких состязаний он одержал победу над У-ваном, за что последний был предан мученической смерти. — 177.

⁹ *Си Ши* — одна из прославленных красавиц в китайской древности. Жила в V в. до н. э. в государстве Юе, правитель которого Гоу Цзянь по предложению своего советника Фань Ли отправил ее в качестве подарка правителю соседнего, враждебного государства У Фу Чао (правил в 495—473 гг. до н. э.). Тот настолько увлекся красотой Си Ши, что забросил государственные дела и его страна была разгромлена государством Юе. После этого была утоплена. — 177.

¹⁰ *У Ци* (V—IV вв. до н. э.) — политический и военный деятель государства Чу. Чу являлось одним из сильнейших государств Древнего Китая в VIII—III вв. до н. э. Находилось на юге Китая и охватывало части территорий современных провинций Хубэй, Хунань, Цзянсу, Цзянси и южной части Хэнань. В 222 г. до н. э. было завоевано государством Цинь. — 177.

¹¹ «Подражание образцу» («Фа и») — четвертая глава книги «Мо-цзы». В ней излагаются идеи Мо Ди о значении примера и его влияния на людей. Образцом для людей моисты считают небо, которое является воплощением всеобщей любви, «принисит людям множество пользы и не требует благодарности, его добродетель не тускнеет». — 178.

¹² *Юй* — см. прим. 63 к «Лунь юй»; *Тан* (Чэп-тан) — см. прим. 7 к «Ши цзин»; *Вэнь* (Вэнь-ван) — см. прим. 20 к «Ши цзин»; *У* (У-ван) — см. прим. 27 к «Ши цзин». — 180.

¹³ Ю (Ю-ван) — см. прим. 4 к «Шп цзин». Ли (Ли-ван) — чжоуский правитель, по новейшим данным, правил в 857—842 гг. до н. э., ранее утверждалось, что он правил в 878—842 гг. до н. э. Китайская историческая традиция рисует Ли-вана жестоким тираном. Был изгнан с престола восставшей знатью. — 181.

¹⁴ «Семь бед» — пятая глава книги «Мо-цзы», в ней излагаются социально-политические воззрения Мо-цзы и содержатся поучения, адресованные правителям владений. Семь бед — это результат неправильной расточительной и корыстной политики правителей. Первая беда — расточительство правителя, когда не остается средств даже для укрепления городской стены, в то время как сооружаются дворцы и палаты; вторая — отсутствие взаимопомощи между владениями; третья — обнищание простолюдинов из-за расточительства сановников; четвертая — неправдивость слуг правителя; пятая связана с тем, что правитель крайне самоуверен и не интересуется мнениями своих приближенных и не пресекает интриг соседних правителей; шестая — отсутствие преданности и доверия между правителем и слугами; седьмая связана с тем, что слуги и сановники не проявляют усердия в делах и боятся наказаний.

Отточия в этой и последующих главах означают, что они переведены лишь частично. — 181.

¹⁵ В книге «Мо-цзы» данная глава имеет три части. Здесь приводится часть вторая. Она является наиболее развернутой. В ней излагается один из основных принципов учения Мо Ди, который сводится к тому, что правители должны привлекать к управлению страной способных людей, независимо от знатности их происхождения. Отсюда моисты приходили к утверждению о том, что градация между знатыми и простолюдинами не должна быть вечной. — 181.

¹⁶ Здесь употребляется термин *минь*; его синонимы у Мо-цзы: *го жэнь* (люди государств), *чжун* (массы, толпа). — 182.

¹⁷ «Шицзин», пер. А. А. Штукина. М., 1957, стр. 385. — 183.

¹⁸ «Чжуань» — глава из древней книги, которая не сохранилась. — 187.

¹⁹ «Тап ши» — «Клятва Тапа», глава в древней книге «Ши цзи». Однако в современном тексте этой главы слова, которые цитирует здесь Мо-цзы, отсутствуют. — 187.

²⁰ *Лишань* — горы в нынешней провинции Шэньси. — 187.

²¹ *Лэйцзе* — название пруда около гор Лишань. — 187.

²² *Фуцзе* — местечко в долине в горах Лишань. — 187.

²³ См. прим. 46 к «Шу цзин». — 187.

²⁴ *Фу Юэ* — советник иньского вапа У-дина (см. прим. 50 к «Шу цзин»). По преданию, У-дин, увидев во сне мудреца по имени Юэ, стал искать этого человека всюду и нашел его в местности Фуян (современная провинция Шаньси) среди каторжников, возводивших земляные укрепления. Побеседовав с Юэ, правитель У-дин назначил его своим советником. Благодаря мудрости Фу Юэ государство Инь укрепилось и стало еще могущественнее. Мо-цзы приводит пример с Фу Юэ для подтверждения правильности своего принципа «почитания мудрости». — 187.

²⁵ Постоянные ссылки Мо Ди на примеры совершенномудрых правителей Яо, Шуня, Юя, Тапа, Вэнь-вана, У-вана и жестоких ванов Цзе, Чжоу, Ю-вана, Ли-вана свидетельствуют о том, что

принцип воздаяния за добрые дела и жестокость является одним из важных положений социально-политических и этнических взглядов моистов. — 188.

²⁶ Точно установить личность *Бо Гуня* не представляется возможным. Исследователи книги «Мо-цзы» полагают, что, видимо, речь идет об одном из потомков мифического Шуя. — 189.

²⁷ *Цзи* — Хоу-цзи. См. прим. 38 к «Ши цзин». *Гао-яо* — см. прим. 90 к «Лунь юй». — 189.

²⁸ «*Люй синь*» — глава из книги «Шу цзин». — 189.

²⁹ *Хуан-ди* (Желтый император) — мифический правитель Древнего Китая, почитаемый традицией как родоначальник китайской народности. Считается, что он научил китайцев искусству плавки металлов, изготовлению керамики, повозок и т. д. Покровитель даосизма. — 189.

³⁰ *Бо И* — мифическое лицо; упоминается в книге «Исторических преданий» в главе «Установления Шуя» как лицо, ведавшее храм предков. — 189.

³¹ Имеются в виду Юй, Цзи и Гао-яо. — 189.

³² «Оды Чжоу» — ода из «Ши цзин». В дошедшем до нас тексте «Ши цзин» этой оды нет. — 190.

³³ «Духовидение» («Мин гуй»). Сохранился лишь третий вариант этой главы, в которой излагаются элементы суеверных представлений ранних моистов. Полагаясь на чувственный опыт людей, Мо-цзы «доказывает», что существование духов очевидно; отсюда и происходит название главы. — 196.

³⁴ Сохранились все три части этой главы, в тексте трактата они являются 35, 36, 37-й главами. Принцип «Против судьбы» направлен против конфуцианского преклонения перед судьбой и против даосистского смирения перед роком. Мо Ди считал, что человек своей деятельностью определяет свое будущее. — 196.

³⁵ «Против музыки» («Фэй юэ») — одна из глав книги «Моцзы». Отрицание увеселений и ритуальной музыки является одним из принципов учения Мо Ди. Этот тезис Мо-цзы тесно связан с его критикой расточительности и роскошного образа жизни правящей аристократии, которая, по словам Мо-цзы, все время предавалась удовольствиям и слушанию ритуальной музыки, вместо того чтобы заниматься государственными делами, заботиться об улучшении жизни простолюдинов, которые из-за непомерных поборов лишены нищи, одежды и отдыха. Противники школы моистов использовали этот тезис Мо Ди для того, чтобы обвинить их в отрицании вообще культуры и музыки. Однако такое обвинение, порой встречающееся в отдельных работах и по сей день, не имеет основания. — 197.

³⁶ *Лютня* — струнный инструмент типа русских гуслей, но изогнуто-прямоугольной конфигурации; *цинь* — разновидность лютни, овальной формы; *шэн* — разновидность свирели, состоит обычно из 13 бамбуковых трубок разной длины. — 197.

³⁷ Единственно сохранившийся отрывок этой главы. На том основании, что в главе нет фразы «учитель Мо-цзы сказал», которая присутствует в большинстве глав, относящихся к раннему периоду существования школы моистов, некоторые исследователи считают, что эта глава якобы является позднейшей вставкой и не относится к книге «Мо-цзы». Однако, не предвещая вопроса об аутентичности текста, есть все основания утверждать, что в главе действительно излагаются идеи моистов и их резкая критика кон-

фуцианства, особенно взглядов о роли ритуалов, о неизменности судьбы и о преклонении перед всем древним. — 197.

³⁸ «Гэн Чжу» — название главы, данное по первым двум иероглифам, составляющим собственное имя Гэн Чжу-цзы, ученика Мо-цзы. Глава «Гэн Чжу» содержит запись бесед Мо Ди с разными людьми. Особый интерес представляют изложенные в этой главе идеи Мо Ди о справедливости, о соотношении традиционного и нового в делах и творениях людей, о том, что человеческая деятельность служит источником знаний и делает эти знания постоянными. — 198.

³⁹ «Гун Мэн» — одна из глав книги «Мо-цзы», названная по первым двум иероглифам, составляющим имя одного из последователей Конфуция. Наибольший интерес представляют беседы-споры Мо Ди с последователями Конфуция, и в частности с Гун Мэн-цзы и Гун Мин-гао. — 199.

⁴⁰ *Чжоу-гун Дань* (Чжоу-гун) — см. прим. 44 к «Шу цзин». Конфуцианство, начиная с Конфуция, всегда рассматривало Чжоу-гуна образцом совершенномудрого правителя. Моисты, не отрицая заслуг Чжоу-гуна, считали, однако, образцом совершенномудрого правителя Юя. *Гуань-шу* (XI в. до н. э.) — один из братьев основателя Западного Чжоу — У-вана. После смерти У-вана во время регентства Чжоу-гуна был одним из самых влиятельных лиц в государстве, управляя одной из трех областей, на которые У-ван разделил государство Шан после его завоевания в 1066 г. Гуань-шу выступал против укрепления единой власти правителя Западного Чжоу — Чэна. Позднее Чжоу-гун отстранил Гуань-шу от власти и лишил его владений. Конфуцианская традиция рассматривает Гуань-шу как антипод Чжоу-гуну. Поэтому Мо Ди в споре с конфуцианцами опровергает их взгляды, используя их же аргументы. — 199.

⁴¹ «Вопросы луского правителя» — название главы книги «Мо-цзы» по начальным иероглифам. Китайские историки считают, что здесь речь идет о беседе Мо-цзы с Лу Му-гуном, правителем государства Лу. Му-гун стал правителем Лу в 406 г. до н. э., следовательно, беседа Лу Му-гуна с Мо Ди состоялась, очевидно, когда Мо-цзы был уже в весьма преклонном возрасте. Эта глава представляет большой интерес для понимания учения ранних моистов, особенно их этики и взглядов на познание. — 200.

⁴² *Пэн Цин* (V—IV вв. до н. э.) — один из учеников Мо Ди. — 200.

«СУНЬ-ЦЗЫ» *

¹ *Чжуань Чжу* и *Цао Куй* — известные герои Древнего Китая, прославившиеся своей храбростью. *Чжуань Чжу* жил в VI в. до н. э. в уделе У. Один из высших сановников этого удела — Гуан замыслил убить правившего тогда Лао. Для этой цели он привлек Чжуань Чжу. Устроив пышный пир, на который был приглашен ничего не подозревавший правитель со своей свитой, он приказал повару вложить в большую рыбу, поданную на стол, меч. Когда эта рыба была подана и разрезана, Чжуань Чжу по данному сигналу выхватил меч и заколол Лао, а затем, повернувшись к оторопевшим от

* Примечания составлены Е. П. Спницыным.

неожиданности придворным, переколот и их. Цао Куй жил в VII в. до н. э. в Лу, где служил военачальником. В войне с соседним государством Ци он потерпел поражение, и часть земель Лу отошла к Ци. Тогда луский правитель решил начать мирные переговоры. Во время встречи правителей Цао Куй внезапно выхватил кинжал, приставил его к горлу циского правителя и потребовал возвращения отнятых территорий. — 208.

² Чаншань — гора в Северном Китае, почитавшаяся священной. По легенде, там жила двуглавая змея, непобедимая для врагов. — 208.

³ Царства У и Юе были расположены в районе нижнего течения реки Янцзы. Они постоянно враждовали друг с другом. — 208.

⁴ См. прим. 2 к «Мо-цзы». — 210.

«ЛЕ-ЦЗЫ»

ГЛАВА СЕДЬМАЯ. «ЯН ЧЖУ» *

¹ «Сводное толкование «Мэн-цзы»». — «Собрание классических текстов», т. I, стр. 269. — 212.

² См. стр. 268 наст. изд. — 212.

³ См. «Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая», вступительная статья, перевод и комментарий Л. Д. Позднеевой. М., 1967. — 213.

⁴ Данная глава составлена из отрывков, каждый из которых представляет собой цельное рассуждение по определенному философскому вопросу. Поэтому они здесь разделены интервалами. — 213.

⁵ Ци — см. прим. 48 к «Ши цзин» и 45 к «Лунь юй».

⁶ Скорее всего, Ян Чжу имеет здесь в виду Тянь Чана, который в 481 г. до н. э. убил правителя Ци Цзянь-гуна и, посадив на престол его младшего брата Пин-гуна, захватил фактическую власть в стране. Однако только его внук Тянь Хэ в 379 г. до н. э. узурпировал циский престол, положив таким образом начало новой династии правителей Ци. — 214.

⁷ Сюй Ю — один из четырех философов-отшельников, которые во времена Яо будто бы жили на горе Мяогушэшань (одни источники помещают ее посредине Северного океана, другие — в провинции Шаньси). Остальные — это Не Цюе, Ван И и Пи И. Близкие к даосистской философии, они неоднократно встречаются в произведениях этой школы, особенно в тексте «Чжуан-цзы» (см. стр. 258—259, 279 наст. изд.). Сюй Ю был советником Яо, поэтому тот и предложил ему престол. Верный своим жизненным идеалам, Сюй Ю не только наотрез отказался принять управление над Поднебесной, но и поспешил промыть уши, чтобы ликвидировать всякий след столь противного ему предложения. Близким ему по мировоззрению был и Шань Цзюань, современник Яо и Шуня. Он являлся человеком, постигшим *дао*, поэтому Яо учился у него, а Шунь хотел передать ему свое место правителя. Шань Цзюань не согласился на это и убежал в горы, так что невозможно было найти даже его следов. — 214.

* Примечания составлены С. Кучерой.

⁸ *Гучжу* — название небольшого древнекитайского царства, или удела, находившегося на стыке нынешних провинций Хэбэй и Ляонин, к востоку и северо-востоку от современного Пекина. *Бо И* и *Шу Ци* (XII или XI в. до н. э.) — сыновья правителя этой страны. По праву старшего наследником престола должен был стать *Бо И*, но его отец хотел передать престол *Шу Ци*. Тот, однако, не согласился занять это место в нарушение прав старшего брата. *Бо И* же не желал противиться воле отца. Поэтому оба они покинули *Гучжу* и после долгих скитаний погибли в горах от голода и холода. — 214.

⁹ В некоторых изданиях текста «*Ле-цзы*» здесь стоит иероглиф *гуань* («наблюдать», «созерцать», «взгляды», «мнение») вместо *цюань* («убеждать», «воодушевлять», «побуждать»), и тогда фразу можно перевести следующим образом: «И поэтому слава не определяется [их] мнений». Общий смысл этой и следующей фраз заключается в том, что люди древности следовали естественности и поэтому ни слава, ни наказания не оказывали на них воздействия. — 215.

¹⁰ *Чжань Ци*, или *Чжань Хо*, известный также как *Люся Хуэй* (VII—VI вв. до н. э.), был высоким чиновником в *Лу* и прославился своей добродетелью и моральной чистотой. — 216.

¹¹ *Юань Сянь* (ок. 516 (?) г. до н. э.) больше известен как *Цзысы*, один из учеников Конфуция; одно время был чиновником в *Лу*. После смерти своего учителя жил как отшельник в нищете. — 216.

¹² *Цзы-гун* — см. прим. 14 к «*Лунь юй*». — 216.

¹³ *Четыре части тела (сы ти)* — это голова, туловище, руки и ноги. — 217.

¹⁴ *Бочэн Цзы-гао* — мифический персонаж. Жил якобы одновременно с *Яо*, *Шунем* и *Юем*. Его имя встречается в произведениях разных философов IV—III вв. до н. э. — 217.

¹⁵ Скорее всего, здесь имеется в виду *Цинь Гу-ли*, ученик *Мо-цзы*, который в других, непереведенных частях данной главы выступает под своим полным именем. — 218.

¹⁶ В оригинале *гуань-инь*. Эти два иероглифа можно так же перевести, как «*Инь* — заставы», ибо по случайному стечению обстоятельств иероглиф *инь* (начальник) является одновременно и фамилией человека, о котором здесь идет речь. Поэтому иногда принимается написание *Гуань Инь*, т. е. фамилия и имя человека. Что касается личности, которая у *Чжуан-цзы* скрывается за этими знаками, то это некий *Инь Си* (*Инь Гун-ду*), чиновник из государства *Цинь*, начальник заставы *Ханьгугуань*, находившейся в современном уезде *Линбаосянь* провинции *Хэнань*. Согласно легенде, *Лао Дань*, проезжая через эту заставу во время своего путешествия на запад, оставил *Инь Си* произведение в 5 тысяч слов, именуемое «*Дао-дэ цзинь*». Однако комментарий к данному месту «*Чжуан-цзы*» говорит, что *Инь Си* был начальником заставы при *чжоуском Пинване* (правил в 770—720 гг. до н. э.), т. е. задолго до гипотетической даты рождения *Лао Даня* (604 г. до н. э.). По другим источникам, он жил в период *Чжаньго*, т. е. уже после смерти *Лао-цзы*. Сам *Инь Си* будто бы был автором трактата «*Гуань-инь-цзы*» («*Книга учителя Гуань-иня*»), который был затем утерян и ныне существует в версии, авторство которой приписывается *Тянь Тун-сюю* (VIII в. н. э.). — 218.

¹⁷ *Гунь* — см. прим. 18 к «*Шу цзинь*». — 219.

¹⁸ Речь идет о том, что Юй был так поглощен своей работой, что даже не нашел времени для свершения столь важного ритуала, как выбор имени сыну или хотя бы для короткого свидания с семьей. — 219.

¹⁹ *У-ван* — см. прим. 27 к «Ши цзин». *Чэн-ван* (правил в 1115—1079 гг. до н. э.) — второй правитель династии Чжоу. — 219.

²⁰ *Шао-гун* — см. прим. 44 к «Шу цзин». — 219.

²¹ *Сун, Вэй, Шан, Чэнь* и *Цай* — названия древнекитайских государств, находившихся в основном в бассейне Хуанхэ. — 219.

²² *Цзи* — аристократический род, игравший важную роль в Лу. В 533—532 гг. до н. э. Конфуций находился на службе у этого рода. Здесь, скорее всего, имеется в виду Цзи Хуань (VII—VI вв. до н. э.) — глава рода Цзи. — 219.

²³ *Ян Ху* (VI в. до н. э.) — возница Цзи Хуаня. В 505 г. до н. э. он взбунтовался против своего господина. — 219.

²⁴ Т. е. взошел на престол. — 220.

²⁵ Т. е. во всем Китае. — 220.

²⁶ В оригинале тут стоит иероглиф *чэн* — «хвалить», «превозносить», — выступающий также выше в резюме о четырех праведных мудрецах. Однако здесь это, по-видимому, опечатка, ибо «хвалить» не согласуется с контекстом. Можно предположить, что в данном случае более уместным было бы слово «поричать». — 220.

²⁷ *Му* — китайская мера площади, в древности соответствовала полосе земли протяженностью в 240 шагов и шириной в один шаг, длина которого приблизительно равнялась 1,6 м. — 220.

²⁸ 1 *чи* примерно равнялся $\frac{1}{3}$ метра. — 221.

²⁹ Китайские мастера музыки различали двенадцать полутонов, сгруппированных в два ряда по шесть так называемых мужских и женских тонов. Звуки *хуан-чжун* и *да-люй* соответственно открывают мужской и женский ряды. По-видимому, в этом примере они должны символизировать высшую гармонию музыкальных звуков, не подходящих для танца, исполнявшегося под аккомпанемент обыденной, назойливой музыки. — 221.

³⁰ *Фу-си* — один из мифических правителей и мудрецов глубокой старины, demiургов китайской цивилизации. — 221.

³¹ Говоря об «увлажнении высушенных костей», Ян Чжю имеет в виду возвращение человека к жизни, чего, естественно, никакая слава сделать не может. — 221.

³² *Пять движущих начал*, иначе пять элементов, или пять стихий, — это вода, огонь, дерево, металл и земля; см. главу «Великий закон» («Шан шу»), стр. 105 наст. изд. — 222.

«МЭН-ЦЫ» *

¹ *Хуэй-ван*. Его имя Ин, Хуэй (милосердный) — посмертное имя; был правителем государства Вэй в 370—335 гг. до н. э.; после перенесения столицы государства в Далян (современный Кайфын в провинции Хэнань) присвоил себе титул вана, которым обладали чжоуские государи, и стал называться лянским ваном. В этот

* Примечания составлены Л. И. Думаном.

период, в связи с ослаблением общекитайского царства Чжоу, титул вана узурпировали семь правителей крупных царств, в том числе и правитель Вэй. — 226.

² Циский Сюань-ван (Сюань — его посмертное имя) — правитель государства Ци, находился у власти с 342 по 324 г. до н. э. — 226.

³ Беседа Мэн-цзы с циским Сюань-ваном, о которой идет здесь речь, относится к 335 г. до н. э. — 226.

⁴ Циский правитель Хуань-гун — см. прим. 96 к «Лунь юй». В его правление Ци считалось одним из могущественных государств того времени. — 226.

⁵ Цзинь Вэнь-гун — правитель государства Цзинь (правил в 636—628 гг. до н. э.) наряду с циским Хуань-гуном считался одним из семи правителей-гегемонов VII в. до н. э. — 226.

⁶ *Чжун-ни* — имя Конфуция. — 226.

⁷ Ответ Мэн-цзы свидетельствует об отрицательном отношении конфуцианцев к деятельности Хуань-гуна и Вэнь-гуна, которые рассматривались Конфуцием и его последователями в следующих поколениях как узурпаторы, присвоившие себе титул вана. Согласно древнему учению о сыне неба (властителе Поднебесной), воспринятому и в дальнейшем пропагандированному конфуцианцами, титул вана мог носить лишь государь из династии Чжоу, а не его вассалы — правители владений. Следуя конфуцианской традиции, Мэн-цзы не желал продолжать разговор об упомянутых правителях, с его точки зрения являвшихся нарушителями господствующей морали. — 226.

⁸ Т. е. о правлении тех древних государей, которые с точки зрения конфуцианской этики были образцами в моральном отношении и отличались гуманным правлением. Обычно конфуцианская традиция считает такими правителями Яо, Шуня, Вэнь-вана и У-вана. «Путь [древних] правителей» (*ван дао*), пропаганда которого занимала значительное место в конфуцианском учении, — это по существу идеализация социальных отношений в период господства наследственной аристократии. — 226.

⁹ *Ху-хэ* — сановник циского вана. — 226.

¹⁰ По поверью, новый колокол, смазанный кровью животных, приобретает силу для того, чтобы отгонять злых духов. — 226.

¹¹ Мэн-цзы говорит, что и бык, и баран оба невиновны, — почему же выбор пал на барана? — 227.

¹² «Шинцзин», перевод А. А. Штукина. М., 1957, стр. 266. — 227.

¹³ 1 *цзинь (гинь)* — около 600 граммов. — 227.

¹⁴ Мэн-цзы здесь подчеркивает, что любовь и уважение должны быть всеобщими: они должны распространяться не только на своих родственников, но и на чужих людей. — 228.

¹⁵ «Шинцзин», перевод А. А. Штукина, стр. 342. — 228.

¹⁶ *В пределах четырех морей* (Сы-хай), дословно: «четыре моря» — так древние китайцы называли Китай, имея в виду и все соседние народы, якобы являвшиеся вассалами его. Такое название связано с представлением древних китайцев о том, что их страна со всех четырех сторон была ограничена морями. — 228.

¹⁷ *Чу* и *Цинь* — государства в Древнем Китае. Первое из них находилось на юге и охватывало территорию современных провинций Хубэй, Хунань, Цзянсу и Цзянси, Чжэцзян и южной части Хэнань. Второе — на северо-западе, на территории современных

провинций Ганьсу и Шэньси. В V—III вв. до н. э. Цинь являлось одним из самых сильных государств Древнего Китая. — 229.

¹⁸ *Срединное государство* — см. прим. 33 к «Ши цзин». — 229.

¹⁹ *Все варвары (сы-и)*, дословно: «варвары четырех стран света», т. е. некитайские племена на западе, востоке, юге и севере. — 229.

²⁰ *Цзоусцы* — жители древнего государства Цзоу, небольшого владения, которое находилось на территории современной провинции Шаньдун. Впоследствии было захвачено более сильным государством Чу. *Чусцы* — жители государства Чу, являвшегося одним из сильнейших государств Древнего Китая в VIII—III вв. до н. э. В 222 г. до н. э. было завоевано государством Цинь. — 229.

²¹ Т. е. «в пределах четырех морей». См. прим. 16. — 229.

²² По преданию, девять областей на территории Китая существовали якобы еще во времена мифической династии Ся. Судя по высказыванию Мэн-цзы, в его время страна также была разделена на девять областей (*цзю чжоу*), что мало вероятно, так как в этот период существовали несколько крупных государств и целый ряд мелких владений. По-видимому, утверждение Мэн-цзы надо понимать как аллегорию: одно государство стремится подчинить многие. — 229.

²³ Выражение *опугивать народ сетями [закона]* означает привлекать к ответственности и наказывать за совершенные проступки различного характера. По учению Мэн-цзы, такие проступки или даже серьезные преступления совершают те, кто не обладает постоянными добрыми чувствами. Привить эти чувства народу можно, если предоставить ему постоянные занятия, а следовательно, и средства существования. — 230.

²⁴ *Чэн-тан* — см. прим. 7 к «Шу цзин»; *Цзе* — см. прим. 6 к «Мо-цзы»; *У-ван* — см. прим. 27 к «Ши цзин»; *Чжоу* (Чжоусинь) — см. прим. 30 к «Ши цзин». — 231.

²⁵ Эту фразу надо понимать так: поскольку Чжоу-синь нарушил нормы морали, не обладал человеколюбием и долгом справедливости, то, хотя он и находился на престоле, его нельзя считать государем и надо отнести к простолюдинам. Поэтому Мэн-цзы утверждает, что был казнен простолюдин, а не государь. — 231.

²⁶ *Гунь-сунь Чоу* — ученик Мэн-цзы, жил в государстве Ци в период Чжаньго; был талантливым политическим деятелем. — 231.

²⁷ См. прим. 2 к «Мо-цзы». — 231.

²⁸ *Мэн Бэнь* — см. прим. 8 к «Мо-цзы». — 231.

²⁹ *Гао-цзы*, по имени Бу-хай, — ученик Мэн-цзы. — 231.

³⁰ *Бэй-гун Ю* — наемный убийца, известный своей силой и решительностью. — 231.

³¹ *Мэн Ши-шэ* — обладал большой физической силой. Китайские источники не сообщают время и место его деятельности. — 232.

³² *Цзэн-цзы* — см. прим. 6 к «Лунь юй». *Цзы-ся* — см. прим. 9 к «Лунь юй»; отличался чрезмерным честолюбием. — 232.

³³ *Цзы-сян* — ученик Цзэн-цзы. — 232.

³⁴ Т. е. от Конфуция. — 232.

³⁵ Здесь стоит иероглиф *синь* — буквально «сердце», «разум». Мэн-цзы считал, что сердце — орган мысли, оно дает истинное знание человеку. Мэн-цзы отдает преимущество разуму (*синь*), умаляя

значение чувственных восприятий человека. По Мэн-цзы, органы чувств не являются источником знаний, они не размышляют; это — прерогатива разума, сердца. *Ци* — термин, играющий важную роль в учении Мэн-цзы, буквально означает «пар», «воздух»; может быть переведен как «дух», «энергия», «жизненная сила». По мнению Мэн-цзы, *ци* присущи не только миру человека, но и миру природы. Однако в понимании Мэн-цзы *ци* преимущественно имеет этическое содержание. — 232.

³⁶ Иероглиф *чжи* означает волю, стремления, желания, по существу — синоним *синь*. *Чжи* стоит на первом месте, за ним следует *ци*. — 232.

³⁷ Замечание Мэн-цзы о том, что Гао-цзы «никогда не понимал долга, он считал его внешним», тесно связано с учением Мэн-цзы о врожденных качествах человеческой природы. Согласно этому учению, четыре этические основы (*жэнь* — человеколюбие; *и* — чувство долга, справедливости; *ли* — ритуал, требование соблюдения определенных норм поведения; *чжи* — познание, главным образом знание этических добродетелей) заложены в природе человека, хотя и нуждаются в постоянной поддержке, воспитании, совершенствовании. По мнению Мэн-цзы, чувство долга имманентно присуще человеку, оно рождается вместе с ним, чего не признавал Гао-цзы. Он считал, что чувство долга — явление внешнее, приобретаемое не от рождения, а только в процессе общения с людьми. — 233.

³⁸ Государство Сун находилось на территории современной провинции Хэнань, охватывало также часть провинции Аньхуэй. — 233.

³⁹ *Совершенномудрый* (*шэнь жэнь*) — т. е. правитель, подобный мифическим правителям древности. — 233.

⁴⁰ *Тэньский Вэнь-гун* — правитель удела Тэн. Вэнь — его по-смертному имя. — 234.

⁴¹ «Шицзин», перевод А. А. Штукина, стр. 186. — 234.

⁴² *Янь Ху* — управитель у знаменитой в Лу фамилии Цзи. — 234.

⁴³ Сообщение Мэн-цзы о совместной обработке земли в иньскую эпоху подтверждается иньскими надписями, среди которых часто встречаются упоминания о коллективном возделывании земли. По-видимому, приведенные Мэн-цзы понятия *чжу* (взаимопомощь) и *чэ* (служащее для объяснения *чжу* и тождественное ему) свидетельствуют о существовании в Древнем Китае сельской общины, где имела место коллективная обработка общинниками полей, собранный урожай с которых целиком шел в пользу правителя. Это подтверждается и другими китайскими источниками; в частности «Ши цзин». Однако система совместной обработки земли (*чжу*), о которой говорится в тексте, применительно к периоду Инь вряд ли существовала в таком виде, как ее описывает одной фразой Мэн-цзы. Ни аутентичные эпиграфические иньские памятники (надписи на панцирях черепах, костях животных и на бронзовых сосудах), ни более поздние письменные источники ничего не сообщают об этой системе. — 234.

⁴⁴ *Лун-цзы* — мудрец в Древнем Китае. Китайские источники не дают о нем подробных сведений. — 234.

⁴⁵ Дословно: «Когда старики и дети вынуждены валяться в канавах». Китайские источники часто применяют такое выражение

для обозначения голодной смерти широких слоев населения. — 235.

⁴⁶ Система наследственного жалования (*ши-лу*) — заключалась в том, что в Древнем Китае высших сановников, имевших заслуги, награждали наследственным пожалованием (в натуральном, денежном видах или земельным владением), которым в дальнейшем пользовались сыновья награжденных, даже если они не находились на государственной службе. — 235.

⁴⁷ «Шицзин», перевод А. А. Штукина, стр. 294. «Общественное поле» (*гун-тянь*), или в более позднее время «поле гуна (правителя)», по сообщениям китайских источников («Ши цзин», «Мэн-цзы»), обрабатывалось коллективно несколькими семьями, и урожай с него поступал правителю. «Общественным полям» (*гун-тянь*) в китайских источниках противостоят «частные поля» (*сы-тянь*), обрабатывавшиеся каждой отдельной семьей, урожай с которых поступал в распоряжение этой семьи. Такое деление на *гун-тянь* и *сы-тянь*, по-видимому, отражало реальные общественные отношения в Древнем Китае, т. е. общинное землепользование и землевание. — 235.

⁴⁸ *Сян* — название училищ в эпоху Чжоу. На них возлагались также задачи содержания престарелых людей. *Сюй* — название училищ в эпоху Инь, их цель (кроме общеобразовательных задач) — обучение стрельбе из лука. *Сюэ* — общее название государственных школ в эпохи Ся, Инь и Чжоу. *Сяо* — название общеобразовательных школ в период правления династии Ся. — 235.

⁴⁹ *Нормы отношений между людьми* (*жэнь-лунь*) — в первую очередь имеются в виду этические нормы. Соответствует понятию *у-лунь* («пять принципов отношений»), под которым понимают: любовь между отцом и сыновьями, долг справедливости в отношениях между государем и подданными, отношения между мужем и женой, порядок между старшими и младшими, верность, искренность между друзьями. — 235.

⁵⁰ См. стр. 89 наст. изд. Речь идет о *тянь-мин*. По древним китайским понятиям, еще доконфуцианским, власть от одной династии к другой или от одного правителя к другому переходит по воле неба, которое может лишить престола одного правителя и передать его другому. Эти идеи о назначении сына неба (государя) по воле неба прослеживаются уже в чжоуских надписях на бронзовых сосудах, относящихся к XI—X вв. до н. э. Конфуций и его последователи, в частности Мэн-цзы, углубили, развили эти идеи, положив в основу их свое учение об этических нормах в отношениях между людьми. — 235.

⁵¹ *Би Чжань* — сановник тэнского Вэнь-гуна. — 235.

⁵² Система колодезных полей (*цзин-тянь*) в тексте «Мэн-цзы» носит также и другое название — «система колодезных земель» (*цзин-ди*). При этой системе члены общины, состоявшей из восьми семей, помимо обработки своих полей должны были обрабатывать общественное поле, урожай с которого поступал правителю. Общественное поле находилось в центре и было со всех сторон окружено полями членов общины. Такое расположение полей напоминало иероглиф «колодец» 井 Мэн-цзы первым из древних авторов упомянул о ней, считая ее идеальной аграрной и социальной системой далекой древности. Хотя в том виде, как ее рисует Мэн-

цы, она, по-видимому, не существовала, тем не менее она отражала объективно какие-то элементы существовавшей социальной структуры Древнего Китая, системы общинных отношений. Поэтому ее нельзя рассматривать лишь как социальную утопию. — 235.

⁵³ Дословный перевод этой фразы таков: «...тогда можно сидя распределить поля...» — 236.

⁵⁴ Понятие *го чжун* можно перевести и как «в центре государства», т. е. «в центральных областях». Некоторые китайские комментаторы трактуют его как «за пределами столицы». — 236.

⁵⁵ Каждый сановник должен был иметь поле (*гуй-тянь*), урожай с которого шел на жертвоприношения. — 236.

⁵⁶ Т. е. старики и молодые трудоспособные члены семьи, кроме главы ее, получавшего 100 му. — 236.

⁵⁷ Волость (*сян*) — низшая административная единица в сельской местности. — 236.

⁵⁸ Дословный перевод этой фразы таков: «Пусть относятся взаимно по-дружески, когда уходят и приходят», т. е. и дома, и вне его. — 236.

⁵⁹ *Квадратный ли (фан-ли)* — здесь в значении 900 му земли, разделенных на девять равных участков. — 236.

⁶⁰ *Сюй Син* — наиболее крупный представитель школы аграрников, жил в III в. до н. э. — 236.

⁶¹ *Шэнь-пун* — мифический правитель Китая, которому приписывается изобретение земледелия. — 236.

⁶² В китайском тексте приводится иероглиф *ман (мэн)*, означающий «бездомный», «бродяга». Комментаторы текста «Мэн-цзы» приводят иное значение иероглифа *ман* — «сельский житель», «земледелец». Поскольку речь идет о переходе жителя одного царства в другое, мы сочли возможным придать этому иероглифу *ман* значение «споданный». — 236.

⁶³ *Чэнь Лян* — один из бродячих педагогов-проповедников, представителей школы *жуцзя*, «ученых-книжников», основоположником учения которых считают Конфуция. Поэтому школу *жуцзя* называют конфуцианской, хотя их доктрина во многом отличалась от учения Конфуция. *Чэнь Сян* — ученик Чэнь Ляна, последователь школы *жуцзя*; впоследствии отошел от своего учителя и стал приверженцем Сюй Сина и его учения. — 236.

⁶⁴ Дословно у Мэн-цзы сказано: «Если бы один человек сам изготовлял все то, что изготавливается различными ремесленниками и затем использовал бы это, то тогда вся Поднебесная была бы на дорогах», т. е. Мэн-цзы хочет сказать, что нарушился бы ритм жизни, наступил бы хаос в стране, в которой сложились определенные отношения между людьми на основе разделения труда. — 238.

⁶⁵ Здесь изложена сущность представлений Мэн-цзы о характере взаимоотношений между социальными группами. Мэн-цзы объявлял вечным и неизменным законом такое положение, при котором благородные — люди умственного труда — управляют людьми физического труда и кормятся за их счет. — 238.

⁶⁶ *Пять видов... алаков (у-гу)* — это рис, просо, ячмень, пшеница и стручковые (соевые бобы). Метафорическое выражение, означающее хлеба или зерно, пригодное в пищу. — 238.

⁶⁷ И — герой мифов. По преданиям, при Шуне он ведал огнем, помогая наладить порядок на земле и уничтожая излишнюю дикую растительность, затем стал помощником Юя, который рекомендовал его небу в качестве своего преемника. Однако после смерти Юя престол перешел к сыну последнего — Ци, а не к И. Мэн-цзы считает, что так произошло потому, что воля неба была адресована Ци. Другие древние китайские авторы считают, что Ци убил И и стал правителем страны. — 238.

⁶⁸ См. прим. 6 к «Мо-цзы». Поскольку Юй мифический герой, трудно установить, существовали ли все эти реки в действительности. Тем более, что китайский философ и комментатор Чжу Си (1130—1200 гг.) отмечает противоречие в тексте Мэн-цзы с действительностью. У последнего сказано, что Юй направил в Янцзы-цзян реки Жю, Хань, Хуай и Сы, на самом деле только Хань впадает в Янцзы. — 238.

⁶⁹ *Хоу-цзи*. См. прим. 38 к «Ши цзин». — 238.

⁷⁰ *Совершенноумудрый* — здесь Яо. — *Се* — это имя мифического героя, родившегося якобы после того, как его мать проглотила яйцо ласточки. По традиции считается родоначальником племени Шан. *Сы-гу* — название должности сановника, ведавшего просвещением и моральным воспитанием народа. — 238.

⁷¹ *Фан-сюнь* — прозвище Яо. Оно означает «славный, знаменитый своими подвигами». — 239.

⁷² *Гао-яо* — см. прим. 90 к «Лунь юй». — 239.

⁷³ Здесь для обозначения Китая приведен знак *Ся*, употребляемый в качестве названия династии Ся. В древних китайских источниках этот знак или сочетание двух иероглифов — *Хуа-ся* применялись для наименования Китая без периферии, населенной некитайскими племенами. — 239.

⁷⁴ *Цзы-гун* — см. прим. 14 к «Лунь юй». — 239.

⁷⁵ *Цзы-ся*, *Цзы-чжан* и *Цзы-ю* — см. соответственно прим. 9, 27 и 23 к «Лунь юй». — 239.

⁷⁶ *Ю-жо* — см. прим. 4 к «Лунь юй». Своим обликом Ю-жо был похож на Конфуция, который в тексте вместо имени назван совершенноумудрым. — 240.

⁷⁷ Мэн-цзы, ссылаясь на Цзэн-цзы, ученика Конфуция, подчеркивает, что последний был единственным в своем роде и Ю-жо не может сравниться с ним. — 240.

⁷⁸ Так Мэн-цзы в нескольких словах дает отрицательную характеристику Сюй Сина, выходца с юга, которого он называет южным варваром. — 240.

⁷⁹ Мэн-цзы намекает на то, что Цзэн-цзы остался верен своему учителю Конфуцию, в то время как Чэнь Сян изменил своему наставнику — Чэнь Ляну, последовав за выходцем с юга, «варваром» Сюй Сином. Мэн-цзы обращает на это внимание в связи с тем, что Китай вел в то время войну с южными племенами. — 240.

⁸⁰ Приведя эти слова из «Ши цзин», Мэн-цзы хотел сказать, что даже птицы ищут лучшего, предпочитая свет тьме, а вот Чэнь Сян променял лучшее на худшее. См. «Шицзин», перевод А. А. Штукина, стр. 204. — 240.

⁸¹ Эта фраза из «Ши цзин»; стихотворный ее перевод см. в кн.: «Шицзин», перевод А. А. Штукина, стр. 455. *Жун* — западные некитайские племена. *Ди* — северные некитайские племена. *Цзин* — другое название государства Чу. *Шу* — название небольшого вла-

деня по соседству с Чу, находилось на территории современной провинции Аньхуэй. — 240.

⁸² У Сюй Сина. — 240.

⁸³ Вань Чжан — ученик Мэн-цзы. — 240.

⁸⁴ Дафу — с глубокой древности до III в. до н. э. название высших чинов в государственном аппарате, условно можно перевести — сановники. Таких сановников было три категории (по старшинству): цин, дафу, ши. При династии Цинь (III в. до н. э.) и в дальнейшем дафу стали титулами знатности, дарованными за заслуги. — 241.

⁸⁵ Юг от Южной реки комментируется древними китайскими авторами по-разному. Одни считают, что это отдаленная территория, населенная южными «варварами», т. е. некитайскими племенами. Другие полагают, что Южная река — одна из девяти крупных рек Китая, находившаяся на крайнем юге. Третьи указывают, что Южная река (Паньхэ) находилась на юге от столицы Яо, но отнюдь не на далеком юге. — 241.

⁸⁶ По мнению некоторых комментаторов, в данном контексте иероглиф *чжуно* следует понимать как столицу, центр государства, а не как Срединное государство. — 241.

⁸⁷ Через весь контекст о Шуне у Мэн-цзы проходит одна главная мысль: Шунь был более достойным человеком, чем сын Яо, поэтому все шли за советом к Шуню и все воспевали его за добродетели. Но эти нравственные качества Шуня и его практическая деятельность — все это шло от неба. — 241.

⁸⁸ Соответствует выражению: «Глас народа — глас божий». — 241.

⁸⁹ Ци — сын Юя. — 242.

⁹⁰ Дань-чжу — см. прим. 63 к «Лунь юй». — 242.

⁹¹ И-инь — см. прим. 46 к «Шу цзин». Чжоу-гун — см. прим. 44 к «Шу цзин». — 242.

⁹² Да-дин — старший сын Чэн Тана, назначенный наследником престола; умер еще при жизни отца. — 242.

⁹³ Вай-бин (в иньских надписях на костях животных и панцирях черепах — Бу-бин) правил в 1759—1758 гг. до н. э. — средний брат Да-дина. — 242.

⁹⁴ Чжун-жэнь (правил в 1757—1754 гг. до н. э.) — младший брат Да-дина. — 242.

⁹⁵ Тай-цзя, Да-цзя (правил в 1753—1721 гг. до н. э.) — сын Да-дина. — 242.

⁹⁶ Бо — столица государства Шан. — 243.

⁹⁷ Здесь под Тан имеется в виду мифический правитель Яо. Тан — это владение, которое якобы было пожаловано Яо до того, как он стал правителем Китая. Находилось оно на территории современной провинции Хэбэй. Юй — по преданию, прежнее владение Шуня, до того как он стал правителем Китая. Находилось на территории современной провинции Шаньси. Впоследствии Юй по названию владения стало фамилией потомков Шуня. Здесь в тексте под Юем имеется в виду Шунь. — 243.

⁹⁸ Различные принципы передачи власти, о которых идет здесь речь, обозначались разными иероглифами: добровольная передача престола, уступка власти обозначалась иероглифом *шань*, а наследование трона сыновьями или братьями — иероглифом *цзи*. И хотя Конфуций считал оба принципа равно справедливыми, следует ска-

зять, что они отражают различные этапы исторического развития и свидетельствуют об эволюции общественного строя в доклассовом обществе: на первом этапе родового общества существовала выборная власть старейшин, которую китайская историография при смене вождей племени характеризует как добровольную передачу власти (*шань*), в дальнейшем выборную власть сменила наследственная, что было признаком разложения первобытнообщинного строя, провозвестником сложения классового общества. Ее возникновение следует отнести к периоду мифического Юя. В эпохи Инь и Чжоу передача власти по наследству стала неизбежной, прочно утвердившейся. — 243.

⁹⁹ В противоположность Мэн-цзы, который считал, что человек от рождения стремится к добру, т. е. признавал врожденную доброту человеческой природы, Гао-цзы утверждал, что природа человека ни добра и ни зла, ей не свойственны от рождения человеколюбие и справедливость. — 243.

¹⁰⁰ Критикуя Гао-цзы, Мэн-цзы подчеркивает, что если признать правильным утверждение Гао-цзы, то в таком случае для того, чтобы воспитать в человеке человеколюбие и справедливость, нужно сначала «изувечить» его, так же как для того, чтобы сделать чашу из ивы, надо сначала срубить иву. И конечно, если так поступать с человеком при воспитании его, все люди будут отрицательно относиться к чувствам человеколюбия и справедливости, считая их бедствием. — 243.

¹⁰¹ Возражая Гао-цзы, утверждавшему, что природа человека не разделяется на добрую и недобрую, подобно тому как поток воды в своем течении не различает востока и запада, т. е. направления, Мэн-цзы подчеркивает, что воде свойственно стремление течь вниз, так же как природе человека — стремиться к добру. Но, как силой можно добиться изменения течения воды и заставить ее подняться даже на гору, так и человека можно побудить делать недоброе, несмотря на его положительные нравственные качества, заложенные в нем от рождения. В этом смысле, говорит Мэн-цзы, природа человека подобна природе воды, т. е. и та и другая могут измениться под воздействием внешней силы, под чьим-либо влиянием. — 243.

¹⁰² *Гун Ду-цзы* — ученик Мэн-цзы. — 244.

¹⁰³ *Ю-ван* — см. прим. 4 к «Ши цзин». *Ли-ван* — см. прим. 13 к «Мо-цзы». — 244.

¹⁰⁴ *Сян* — сводный брат Шуня. Традиционная историография изображает его недостойным человеком, антиподом Шуня. — 244.

¹⁰⁵ *Гу-соу* — отец Шуня, изображается китайскими историкографами плохим, жестоким отцом. — 244.

¹⁰⁶ Утверждения Мэн-цзы расходятся со свидетельствами других источников, в частности «Историческими записками» Сыма Цяня, который указывает, что *Вэй-цзы Ци* (Вэй — название владения, цзы — титул, Ци — собственное имя) — старший брат Чжоу Синя, а не дядя. *Би Гань* — см. прим. 7 к «Мо-цзы». — 244.

¹⁰⁷ Эту фразу трудно перевести, так как у различных авторов (Легг, Понов и др.) она дана по-разному. Мы даем свой вариант перевода, исходя из китайского комментария к тексту Мэн-цзы. — 244.

¹⁰⁸ Поэтический перевод этого отрывка, не совсем точно передающий понятие *у* (вещь) как тело, дан А. А. Штукиным:

Небо, рождая на свет человеческий род,
Тело и правило жизни всем людям дает.
Люди, храня этот вечный закон, хороши,
Любят и ценят прекрасную доблесть души

(стр. 95—96 наст. изд.). — 245.

¹⁰⁹ *И-я* — повар у циского правителя Хуань-гуна, славился утонченностью вкуса. — 245.

¹¹⁰ *Мастер Куан*, прозвище Гу-куан (слепой Куан) — известный в Древнем Китае слепой музыкант, был учителем музыки при дворе цзиньского правителя Пин-гуна (VI в. до н. э.). — 245.

¹¹¹ *Цзы-ду* — прозвище сановника в государстве Чжэн, был знаменит своей красотой. Его фамилия и имя — Гунсунь Э. — 245.

¹¹² Здесь Мэн-цзы акцентирует внимание на том, что наряду с общностью у разных людей вкусовых, зрительных и слуховых восприятий сердца людей также имеют общие врожденные свойства. — 246.

¹¹³ Здесь Мэн-цзы хочет сказать, что тот, кто стремится к полному и всестороннему раскрытию качеств своего сердца-разума, познает свою природу (природные качества, этические начала), дарованную ему небом, и этим он познает небо. — 246.

¹¹⁴ В этом контексте иероглиф *мин* (судьба) различными авторами трактуется по-разному: то как воля неба, то как судьба, жизнь. — 246.

¹¹⁵ Смысл этого абзаца заключается в следующем. Когда ты добиваешься чего-либо, что находится внутри нас (например, усовершенствования этических качеств, данных природой), то это может иметь успех; если же ты добиваешься того, что находится вне нас (что зависит от пути неба), то это обречено на неудачу. — 246.

¹¹⁶ *Все вещи (вань-у)* — Мэн-цзы имеет в виду не только овеществленную материю (применительно к человеку — тело его), но и духовные качества, начала, моральные принципы. — 246.

¹¹⁷ *Искренность (чэнь)* — употребляется Мэн-цзы в значении синтезированного, обобщенного выражения этико-моральных качеств как некий эталон поведения человека. — 246.

¹¹⁸ Мэн-цзы этим хочет сказать, что если правитель не будет доверять гуманным и мудрым политическим деятелям, то они покинут страну, и тогда государственные дела будут заброшены, и государство придет в упадок. — 246.

¹¹⁹ *Духи земли и зерна (шэ-цзи)* — духи, которым приносят жертвы государю; олицетворяли в Древнем Китае государство, династию. — 247.

¹²⁰ Говорится о том, что угрожающее положение для духов, олицетворяющих государство, династию, ставит под угрозу существование самого государства, династии. — 247.

¹²¹ Здесь имеется в виду разрушение прежних храмов, поставленных в честь этих духов, и перенесение храмов или алтарей в другое место, сами же духи остаются теми же. — 247.

¹ См. *Сыма Цянь*. «Ши цзи». — В серии «Сы бу бэй-яо», т. 16. Шанхай, 1936, гл. 63, стр. 36 — 46. Рассказ «Ши цзи» является контаминацией двух притч, находящихся в главах семнадцатой и тридцать второй «Чжуан-цзы». — 248.

² Названия *Гунь* и *Пэн* иногда переводят как «кит» и «феникс». Однако у Чжуан-цзы они выступают как символ чего-то огромного, необъятного в противоположность малым и ограниченным — цикаде и голубю. Поэтому отождествление их с китом и фениксом не представляется правильным и в переводе сохранены оригинальные названия. — 249.

³ «Рассказы из Ци» — в оригинале «Ци се». Эти иероглифы интерпретируются или как название литературного произведения, или как имя человека. Если судить по построению фразы, первая версия кажется более обоснованной. — 249.

⁴ Последнюю фразу можно понимать также следующим образом: «Улетает, чтобы отдыхать шесть лун». — 249.

⁵ Здесь речь идет о том, что эта огромная птица, когда она парит на высоте девяноста тысяч ли, снизу кажется пылинкой, когда же она смотрит вниз, то ей тоже все кажется ничтожно малым. — 249.

⁶ Иная интерпретация — однодневный гриб. — 250.

⁷ Некоторые интерпретаторы считают *мин-ли* названием черепахи, которая в китайской традиции служит синонимом долголетия. — 250.

⁸ Слово *чунь* означает «китайская цедрела» (*cedrela sinensis*). Выражение *да-чунь* можно понимать и буквально, т. е. как «большая цедрела» и как название одного конкретного экземпляра, поэтому сохранено китайское название. — 250.

⁹ *Пэн-цзю* — мифическая личность. Он будто бы прожил восемьсот лет. О нем упоминается в стихотворении «Вопросы к небу»:

Царь неба за фазаний суп
Хранил Пэн Цзю за веком век...
Ужель обманутых надежд
Восьмисотлетний не пзбег?

(«Антология китайской поэзии», т. I. М., 1957, стр. 178). Чжуан-цзы, однако, считает, что в сравнении с долголетними деревьями жизнь Пэн-цзю была короткой. — 250.

¹⁰ *Тан*, или Чэн Тан — см. прим. 7 к «Шу цзин». — 250.

¹¹ *Цзи* — один из советников Чэн Тана. В «Ле-цзы» он выступает под именем Ся Гэ. — 250.

¹² *Тайшань* — восточная из пяти священных гор Китая, так называемых У-юе. Находится в современной провинции Шаньдун, ее высота — 1533 м. — 250.

¹³ *Жэнь* — мера длины, примерно равная сажени. — 250.

¹⁴ Вероятнее всего, имеется в виду философ IV в. до н. э., известный также как Сун Син, Сун Кэн, или Сун Цзинь. Подробнее о его взглядах говорится в тридцать третьей главе «Чжуан-цзы» (см. стр. 288 наст. изд.). — 251.

* Примечания составлены С. Кучерой.

¹⁵ Согласно пояснению комментария, эта фраза подразумевает установление четкой границы между собой и внешним миром (обществом), который не должен влиять на наши мысли и поступки. — 251.

¹⁶ *Шесть элементов природы (лю ци)* — это: женское начало — инь, мужское начало — ян, ветер, дождь, мрак и свет; или же: ветер, жара, влага, огонь, суша и холод. — 251.

¹⁷ Согласно информации одного из комментариев, *Нань-го Цзы-ци* (буквально: Цзы-ци из Южного предместья; в Древнем Китае очень часто людям давались прозвища по их месту жительства) был младшим сводным братом правителя Чу, Чжао-вана (правил в 515—489 гг. до н. э.).

Янь Чэн Цзы-ю был учеником Нань-го Цзы-ци. Янь — это фамилия, Чэн — посмертное имя, Цзы-ю — второе имя. Дальше Цзы-ци, обращаясь к нему, называет его «Янь» — это его первое имя, которое обозначается иным иероглифом, чем фамилия Янь. Не исключено, что это то же лицо, что и Янь Янь, ученик Конфуция, так как у них совпадают первое и второе имена, однако их фамилии, хотя обе и звучат «Янь», пишутся разными знаками; комментаторы не принимают их за одно лицо. — 251.

¹⁸ Описание состояния *Нань-го Цзы-ци* и сравнения, использованные Чэн Цзы-ю, отражают одну из характерных черт даосистской философии и ее полумагических упражнений — отрешение от впечатлений внешнего мира и достижение внутренней концентрации как пути постижения истины. — 251.

¹⁹ Противопоставление «то» и «это», как мы считаем, вместе с тем означает здесь сопоставление внешнего мира, т. е. объективного, и меня, т. е. субъективного. Существование этих двух миров, их восприятие и познание взаимно обусловлены; объективное и субъективное — это как бы две стороны единого целого. — 253.

²⁰ Сотню костей можно понимать также как множество, несколько сот костей. *Девять отверстий*: глаза, уши, ноздри, рот, анус и наружные отверстия уретры. *Шесть внутренних органов*: сердце, печень, селезенка, легкие, почки и «врата жизни» (у женщины — матка, у мужчин — пространство между почками, где, согласно китайской медицине, вырабатывалась и хранилась сперма). — 253.

²¹ Один из парадоксов софистов, с которыми полемизировал Чжуан-цзы. Прием софистов заключался во временном смещении намерения и его реализации. — 254.

²² *Великий Юй* — см. прим. 63 к «Лупь юй». — 254.

²³ Смысл двух последних риторических вопросов, согласно пояснению комментариев, сводится к утверждению, что *дао* существует повсюду, поэтому оно не может никуда уйти, чтобы прекратить свое существование, речь же всегда что-то выражает, и поэтому невозможна такая ситуация, чтобы речь была неподходящей для выражения хотя бы какого-то смысла. — 254.

²⁴ Согласно объяснению некоторых комментариев, в последней части фразы речь идет о достижениях конфуцианской и моистской школ и что именно эти достижения даосист Чжуан-цзы, будучи противником как конфуцианства, так и моизма, стремился использовать для того, чтобы доказать их неправоту. Другие же комментаторы считают, что под «светом» (*мин*) Чжуан-цзы подразумевал «разум совершенный», т. е. *дао*. — 254.

²⁵ На наш взгляд, в данном абзаце, как и выше, но в более подробной и обстоятельной форме Чжуан-цзы, используя противопоставление местоимений «этот» и «тот», излагает свои взгляды на взаимную обусловленность и диалектическое единство противоположностей: объективного и субъективного, внешнего и внутреннего мира, правды и неправды, жизни и смерти и т. п., причем противопоставление «объективный» и «субъективный» является здесь основным и исходным. Сохранение в переводе местоименной противоположности продиктовано желанием избежать чрезмерной модернизации текста и по мере возможности сохранить для читателя стиль оригинала. Л. Д. Позднеева дает другой перевод: «[Каждая вещь — это «я», [но каждая] — это и «не-я». Каждый не видит свое «не-я», но поймет это, [лишь] познав себя [как «не-я»]...» («Атеисты, материалисты, диалектики...», стр. 141). Что касается понятия *ось дао*, то *дао* как естественную гармонию природы, можно понимать также как постоянное вращение вокруг оси, при котором противоположности поочередно переходят одна в другую. В данном случае понятие *ось дао* указывает момент, в который объективное не приобрело своей пары, т. е. еще не начало переходить в свою противоположность — субъективное — и наоборот, субъективное еще не начало переходить в объективное. — 255.

²⁶ *Палец* можно также перевести как «понятие», «знак», «свойство». Чжуан-цзы отрицает здесь правильность парадоксов одного из софистов — Гунсунь Луна (IV в. до н. э.), который утверждал, что белая лошадь не является лошастью, так как понятие «лошадь» означает форму, а понятие «белая» означает цвет, а то, что означает цвет, не означает формы. Иначе говоря, смешение признаков «белизны» и «лошадности» дает в результате новое качество, не являющееся ни «лошадью», ни «белизной». — 255.

²⁷ Т. е. такими, какими их называют люди. — 255.

²⁸ Ибо люди их таковыми не называют. — 255.

²⁹ *Си Ши* — см. прим. 9 к «Мо-цзы». — 255.

³⁰ Т. е. к *дао*. — 255.

³¹ Существует и другая трактовка последней части данной фразы: «онерется на субъективное [восприятие]». Кажущееся противоречие этих двух трактовок снимается содержанием всей данной главы Чжуан-цзы. Обезьяны исходили из субъективного восприятия, их хозяин же соотносывался с естественным течением событий. — 256.

³² Объясняя понятие «двойное поведение», комментарии расходятся в деталях. В общем оно означает: «следовать правде и неправде Вселенной», «и внешний мир, и я каждый получает свое», «не отрываясь от правды и неправды, постичь то, что не является правдой, и то, что не является неправдой». — 256.

³³ *Чжао Вэнь* — малоизвестная личность. Комментарий поясняет, что он был мастером игры на цине, струнном инструменте, похожем на лютню. Сравнение состояния *дао* с игрой Чжао Вэня на цине следует, по-видимому, понимать следующим образом: когда он играл, то звучали одни и те же звуки другие звуки, т. е. имели место возникновение и ущерб, а когда он не играл, то такое явление отсутствовало, и все звуки пребывали в своем *дао* — естественном порядке, гармонии и целостности. — 256.

³⁴ *Мастер Куан* — см. прим. 110 к «Мэн-цзы». *Хуэй-цзы* (Хуэй Шн) — один из известных философов-софистов и политический

деятель периода Чжапъго. Перевод данного отрывка текста Чжуан-цзы иногда дается в такой форме, как будто бы речь шла об одно-временных действиях: Вэнь играл, Куан отбивал такт тростью, а Хуэй-цзы пел или читал нараспев, опираясь о платан. Если, однако, сопоставить годы правления Шин-гуна (557—532 гг. до н. э.), при котором состоял Куан, и годы жизни Хуэй-цзы (вероятно, 380—305 гг. до н. э.), современника Чжуан-цзы, который описал их встречу, то очевидна несостоятельность такой трактовки. По-видимому, Чжуан-цзы употребляет их имена как символы мастерства в определенной области. — 256.

³⁵ *Рассуждения о твердости и белизне* — это еще один из парадоксов Гунсунь Луна, в котором тот утверждал, что твердость, белизна и камень — это два, а не три философских понятия, так как мы или взором воспринимаем белый камень и тогда не ощущаем его твердости, или на ощупь ощущаем его твердость, не воспринимаемая его белизны. — 256.

³⁶ Эту фразу, по-видимому, следует понимать таким образом: если существует начало, то существует и конец, а тогда каждому началу предшествует другое начало, которому в свою очередь предшествует иное начало. Так же и ниже: неизбежно что-то предшествовало, что имело ему предшествовавшее. — 257.

³⁷ Под *осенним волоском*, возможно, подразумевается осенняя паутинка. — 257.

³⁸ Использование в этом противопоставлении *горы Тайшань* объясняется не столько ее физическими размерами, сколько тем фактом, что, будучи главной среди так называемых священных гор Китая, она ассоциировалась в представлении тогдашних китайцев с огромностью неба, которому на ней совершались жертвоприношения, и вообще с чем-то великим в символическом, или переносном, смысле. Не менее наглядным является противопоставление продолжения жизни младенца и *Пэн-цзу*, который в китайской традиции и культуре занимает примерно такое же место, как Мафусанг в европейской. — 257.

³⁹ Под *два и один* — это три, вероятно, следует понимать: единство, его название (= два) и новое качество — их обих вместе (= один). — 257.

⁴⁰ В оригинале — *лю хэ* («шесть соединений»), что у Чжуан-цзы означает: небо, земля, а также четыре стороны света, т. е. пространство, замыкающее человека со всех сторон. В переносном смысле это выражение может означать Вселенную. — 257.

⁴¹ Т. е. не решают спора. — 258.

⁴² Комментарий поясняет, что первоначально эти качества резко не различались, формируя бесконечный, совершенный круг, теперь же они приобрели угловатость квадрата и находятся в состоянии застоя. — 258.

⁴³ *Цзун*, *Гуй* и *Сюйло* — названия трех некитайских, периферийных и малоизвестных племен. — 258.

⁴⁴ Т. е. живут как степные дикари в отличие от цивилизованных китайцев. — 258.

⁴⁵ *Не Цюэ* и *Ван И* — согласно китайской традиции, современники Яо, славившиеся своей мудростью. Ван И был учителем Не Цюэ. — 258.

⁴⁶ Иная интерпретация: человек питается овощами и домашними животными. — 259.

⁴⁷ Мао Цян и Ли Цзи — прославленные красавицы древности. Первая была наложницей правителя государства Цзинь по имени Сянь (правил в 676—651 гг. до н. э.), вторая — правителя государства Юе. — 259.

⁴⁸ Т. е. Хуанхэ и Ханьшуй. — 259.

⁴⁹ Цюй-цяо-цзы и Чан-у-цзы — малоизвестные личности, мнения комментаторов о них расходятся. Возможно, что Цюй-цяо-цзы был последователем учеников Конфуция, но здесь он выступает как даосист и, скорее всего, как ученик Чан-у-цзы. Имена, под которыми они фигурируют у Чжуан-цзы, — это прозвища, и поэтому не исключено, что они являются вымышленными персонажами. — 259.

⁵⁰ В оригинале *фу-цзы* (учитель) — термин, обычно используемый для обозначения Конфуция, отсюда и версия, что Цюй-цяо-цзы был его последователем, а также предположение, что ниже он приводит слова Конфуция. Однако комментарию дают и другую версию, что Чан-у-цзы был учителем Цюй-цяо-цзы и поэтому последний, обращаясь к нему, называл его *фу-цзы*. Тогда в переводе слово «учитель» можно заменить местоимением «Вы», а последнюю фразу абзаца понимать следующим образом: «Каково [все-таки] Ваше мнение?» — 259.

⁵¹ *Хуан-ди* — см. прим. 29 к «Мо-цзы». — 259.

⁵² В оригинале в этом месте стоит имя собственное Цю, которое носил Конфуций, поэтому сторонники версии, что Цюй-цяо-цзы привел слова Конфуция, переводят данное место так: «Разве мог Конфуций понять это?» Однако Цю, согласно комментарию, — это также имя Чан-у-цзы, и он использует его вместо местоимения «я». Эта интерпретация и положена в основу перевода. — 259.

⁵³ В период Чуцзяо по меньшей мере две местности назывались *Ай*: одна в современной провинции Шаньдун, вторая в Цзянси. Возможно, что еще одна находилась в районе Линьтуна (Шэньси), где и была пленена Ли Цзи (см. прим. 47). — 260.

⁵⁴ Согласно комментарию, *великое пробуждение* — это смерть, *великий сон* — это жизнь. — 260.

⁵⁵ Термины *правитель* и *пастух*, вероятно, следует понимать не в прямом социальном смысле, а в переносном философско-психологическом, т. е. глупец считает, что он ясно знает, что он любит и ценит (т. е. что в его чувствах занимает высокое место «правителя»), а что он презирает и отвергает (т. е. что в его чувствах занимает низкое место «настуха-раба»). С точки зрения идей относительности, которые здесь развивает Чжуан-цзы, такое строгое разграничение может быть только мнимым. — 260.

⁵⁶ В некоторых изданиях памятника эта фраза помещена ниже, после слов: «и тоже не о чем тут спорить», однако в данном месте она лучше и логичнее вписывается в контекст. Выражение *хуа, шэн*, переведенное здесь как *изменения названий, [соответствующие изменениям вещей]*, некоторые комментаторы интерпретируют как «перемены правды и неправды». — 261.

⁵⁷ Ответ Тени касается возможности передвижения, и поэтому она называется чешуйку на брюхе змеи, при помощи которой змея ползет, и крылья цикады, благодаря которым последняя может летать. — 261.

⁵⁸ Глава переведена не полностью. Под «Великим Учителем» (буквально — «Великим Предком-Учителем») подразумевается *дао*,

которое существует объективно и направляет действие всей природы и поэтому является учителем всех и вся. — 262.

⁵⁹ В оригинале *тянь*, что означает «небо», а также «природа», и именно в этом смысле оно выступает и здесь. Противопоставление неба и человека или неба, земли и человека часто встречается в древнекитайской философии, поэтому в переводе сохранено первое значение слова *тянь*, однако материалистическая интерпретация термина *тянь* как «природа» представляется более правомерной для передачи идей Чжуан-цзы, кстати сказать, не только в данном отрывке. — 262.

⁶⁰ Противопоставление *небо — человек* может также означать противопоставление естественного созданному человеком, т. е. тому, что в определенном смысле является искусственным. — 262.

⁶¹ *Настоящий человек* — это мудрец, философ, постигший даосистское учение. — 262.

⁶² Буквально: «его лоб — выдается вперед». В представлении древних китайцев, лоб настоящего человека в отличие от обычных людей был особенно высок и выступал вперед, а так как настоящий человек отличался внутренним спокойствием, простотой и великодушьем, то эти качества проявлялись также во внешнем виде лица. Поэтому перевод: *его лицо [выражает] простоту* — отражает переносный смысл оригинала. Свободное от чувств сердце — это также разум, лишенный напрасно будоражающих его мыслей; спокойное поведение — это состояние бездействия. В итоге картина идеального даосиста, который прост и великодушен, лишен эмоций, пребывает в состоянии спокойствия и бездействия. — 262.

⁶³ То, что выше неба и более настоящее, чем правитель, — это *дао*. — 263.

⁶⁴ Эта интерпретация дана на основании одного из комментариев. Ее смысл: и чувства и верность, имеющиеся в *дао*, — непостоянные, кажущиеся, и поэтому оно бездействует. Такое толкование совпадает с пояснением другого комментария, который атрибуты *дао* определяет как «отражение» и «эхо». Тогда текст приобретает следующий вид: «*Дао* — лишь отражение, эхо; оно не действует и лишено формы». Такие определения соответствуют тому, что о *дао* пишется и в других местах текста «Чжуан-цзы». — 263.

⁶⁵ Т. е. положило начало их существованию. *Верховный владыка неба* — это высшее божество древнекитайского пантеона. — 263.

⁶⁶ *Праначало* — состояние первоначального хаоса, когда еще не произошло разделение двух основных начал: активного — *ян* и пассивного — *инь*, взаимодействие которых создало *вань-у* — тьму вещей. Поскольку понятия «онерезать (существовать раньше)» и «не быть высоким» не противоположны друг другу, один из комментариев интерпретирует «раначало» как «пять атмосферных небесных явлений», и тогда становится возможной следующая, более логичная версия: «*Дао* выше, чем небо, но не высокое». — 263.

⁶⁷ *Шесть точек пространства*: восток, запад, юг, север, зенит, надир. — 263.

⁶⁸ Вся эта фраза означает, что *дао* не зависит ни от пространства, ни от времени. — 263.

⁶⁹ *Цзы-сы*, *Цзы-юй*, *Цзы-ли* и *Цзы-лай* — четыре малозвестных даосистских мыслителя. Возможно даже, что это вымышлен-

ные персонажи, тем более, что они называются не по фамилиям, а по именам или даже прозвищам, которые можно перевести как «Приносящий Жертвы», «Управляющий Повозкой», «Вспахивающий Землю» и «Приходящий». Эти наименования показывают, что речь идет о простых людях, которые тем не менее постигли *дао* и являются настоящими мудрецами. — 263.

⁷⁰ Хорошее здоровье, согласно представлениям тогдашней китайской медицины, обеспечивалось гармонией начал *инь* (влажного, холодного, пассивного) и *ян* (сухого, горячего, активного) и их взаимодействием. Нарушение этой гармонии вызывало болезнь. — 263.

⁷¹ Сравнивая эту метафору с почти идентичной гиперболой, использованной Чжуан-цзы в другом месте (ср. стр. 259), комментаторы предполагают, что вместо иероглифа *цзи* — «петух» должен стоять знак *луань* — «яйцо». В таком случае фразу можно было бы перевести следующим образом: «Предположим, что он превратил бы мою левую руку в яйцо, тогда я бы старался, [чтобы она стала] петухом». — 264.

⁷² Буквально: «...в колеса». — 264.

⁷³ *Меч Мо-е*, по преданию, известный меч Хэ-люя правителя государства У (правил в 514—496 гг. до н. э.). Меч отличался прекрасным качеством, достигнутым в результате самопожертвования жены мастера, которая бросилась в нечь, где плавился металл, так как, согласно поверьям, принесение в жертву женщины ускоряло плавку и улучшало качество металла. По ее имени и был назван знаменитый клинок. — 264.

⁷⁴ Перевод последней фразы при кажущейся ее простоте связан с некоторыми филологическими трудностями и порождает разные толкования. Настоящая трактовка дана на основе одного из комментариев. Общий смысл фразы: как сон и пробуждение, так и жизнь и смерть — явления естественные и не следует из-за них беспокоиться. — 265.

⁷⁵ *Ци* — одно из древнейших государств; находилось на восточной окраине тогдашнего Китая, в современной провинции Шаньдун; существовало в XII—XI вв. до н. э. Его поглощением в 221 г. до н. э. Цинь завершило процесс создания единой Китайской империи. — 265.

⁷⁶ Описанное событие произошло в 481 г. до н. э. Циский государь Цзянь-гун погиб от руки своего сановника и аристократа, настоящая фамилия которого Чань Хэн. — 265.

⁷⁷ В оригинале — *шэнь*, что означает «тело», «туловище», «я», «сам», «лично», поэтому «сохранить свое разбойничье тело» и означает *сохранить разбойничью суть*. — 266.

⁷⁸ *Гуань Луи-фэй* — сановник последнего правителя династии Ся, тирана Цзе. Согласно традиционной историографии, был казнен в 1767 г. до н. э. *Би Гань* — см. прим. 7 к «Мо-цзы». *Чан Хун* — сановник чжоуского вана Цзиня (519—477 гг. до н. э.); согласно «Цзочжуань», был убит в 492 г. до н. э. в результате интриг: иероглиф, использованный Чжуан-цзы для определения его смерти, можно перевести также как «вспороть живот». *У Цзы-суй* был советником усюкого вана Фу Чая (правил в 495—473 гг. до н. э.). Своими советами, не совпадавшими с мнением вана, У Цзы-суй вызвал гнев Фу Чая, который припудил его покончить с собой, а тело велел бросить в Янцзыцзян. — 266.

⁷⁹ *Чжи* — лицо, неоднократно выступающее у Чжуан-цзы в качестве яркого противника Конфуция и его морали. Согласно Чжуан-цзы, Чжи будто бы был младшим братом друга Конфуция — луского сановника Чжань Циня. Однако в этом сообщении Чжуан-цзы имеется большая неувязка, так как Чжань Цинь жил примерно за сто лет до Конфуция. Чжи будто бы стоял во главе девяти тысячной банды, грабившей и убивавшей по всему тогдашнему Китаю. Из-за этого он и получил свое прозвище — по имени мифического разбойника Чжи. — 266.

⁸⁰ Существует несколько версий, объясняющих эту поговорку. Согласно самой древней из них, чуский государь Сюань (правил в 369—340 гг. до н. э.) пригласил к себе (вероятно, в 354 г. до н. э.) правителей других китайских государств. Гости из Лу и Чжао преподнесли ему вино. Чжаоское вино было хорошим, а луское плохим, однако виночерпий чуского правителя, не получив взятки от Чжао, выдал хорошее чжаоское вино за луское и наоборот. Правитель Чу, рассерженный тем, что Чжао преподнесло ему плохое вино, пошел на эту страну походом и осадил ее столицу Ханьдань. — 266.

⁸¹ *Доу* и *ху* — меры объема, в частности используемые для измерения зерна. В древности десять *доу* равнялись одному *ху*. В настоящее время один *доу* — около десяти литров, пять *доу* составляют один *ху*. — 267.

⁸² Т. е. предоставляя им высокие посты в государстве. — 267.

⁸³ Т. е. смертной казнь. — 267.

⁸⁴ Если рыба поднимется из глубины, то ее легко поймать; а если людям показывать оружие, то оно может попасть в руки разбойников, т. е. нельзя способствовать неправильным действиям. *Ли ци* (острое оружие) имеет и другие толкования, но общий смысл одинаков: нельзя людям показывать то, что должно быть тщательно спрятано. — 267.

⁸⁵ Смысл данного высказывания Чжуан-цзы раскрывается полнее, если сопоставить его с тем местом, где Чжуан-цзы говорит об игре Чжао Вэня на цине (см. стр. 256 наст. изд.). С его точки зрения, отсутствие музыки (как и отсутствие мер, безменов, правил мудрецов и т. п.) является более естественным и близким *дао*, чем ее исполнение, в котором всегда существует элемент искусственности и имеет место возникновение и ущерб. — 267.

⁸⁶ *Ли Чжу* — согласно преданию, жил в XXVII в. до н. э. и отличался такой силой зрения, что на расстоянии в сто шагов замечал волосок. — 268.

⁸⁷ *Гоу* и *шэн* — буквально крюк и веревка, здесь — инструменты для разметки кривых и прямых линий. — 268.

⁸⁸ *Гун-чуй* — мифический мастер, славившийся своей искусностью. — 268.

⁸⁹ *Цзэн Цан* (505—437 гг. до н. э.) — один из самых известных учеников Конфуция, прославившийся своей сыновней почтительностью. *Ши Цю* (VI в. до н. э.) — сановник государства Вэй, пример чиповничьей верности правителю. — 268.

⁹⁰ Т. е. в Хуанхэ. — 268.

⁹¹ Комментарий поясняет, что *Жо* — это имя духа океана. Далее в тексте говорится о Бэй-хай *Жо*, что можно перевести и как *Жо* — Северный Океан (в таком случае *Жо* будет просто названием Северного Океана) и как *Жю* из Северного Океана, что соответст-

вует толкованию комментария: дух Северного Океана по имени Жо. Однако трактовку комментария трудно согласовать с другим текстом «Чжуан-цзы», где говорится: «Владыкой (*ди*) Северного Океана является Ху». Поэтому в переводе сохранено оригинальное название. — 268.

⁹² Иная интерпретация: «Узнал крошечную частицу *дао*», хотя и совпадает с пояснением одного из комментариев, представляется грамматически неоправданной. — 268.

⁹³ *Бо И* — см. прим. 8 к «Ян Чжу». — 268.

⁹⁴ *Вэйлюй* — согласно преданиям, огромная, в десятки тысяч ли, скала. Она находилась будто бы посредине Тихого океана, к востоку от Фусана, т. е. Японии. — 269.

⁹⁵ С точки зрения традиционных представлений древних китайцев, Китай — это весь мир, Поднебесная, т. е. нечто огромное, но в то же время еще осязаемое, не выходящее за пределы их сознания. Поэтому приращение этой громады к зернышку проса производило несомненно очень сильное воздействие и особенно красноречиво поясняло мысль Чжуан-цзы китайскому читателю. — 269.

⁹⁶ Т. е. весь Китай. — 269.

⁹⁷ *Пять правителей (у ди)* — пять мифических вождей, которые, согласно традиции, правили Китаем в III тысячелетии до нашей эры. *Три основателя [династий] (сань ван)* — основоположники трех первых китайских династий: Ся, Шань-Инь и Чжоу. — 269.

⁹⁸ «Шестикишние» — это конфуцианское «Пятикишние» («И цзин», «Ши цзин», «Шу цзин», «Чуньцю», «Ли цзи») и «Юе цзин» — произведение, посвященное музыке, которое было утеряно еще в III в. до н. э. — 269.

⁹⁹ Иная интерпретация: количество венцев безгранично. — 269.

¹⁰⁰ В пояснении смысла этой фразы расходятся и комментаторы, и переводчики. Иногда ее толкуют следующим образом: «[Он] с пониманием обращается к [вещам] прошлого и настоящего, не беспокоясь древностью [первых] и не вставая на цыпочки, чтобы схватить [последние], зная, что время никогда не останавливается в своем движении; или же: «[Он] свидетельствует, что прошлое и настоящее — одинаковы. Поэтому в почтенном возрасте не унывает, а в юном — не старается схватить [и остановить] время, так как знает, что время не останавливается». — 269.

¹⁰¹ Имеется в виду путь естественного движения природы. — 270.

¹⁰² Противопоставление: *ценное и ничтожное* (буквально: ценное и дешевое) — дано здесь в самой общей форме по отношению ко всем венцам и существам. Следует иметь в виду, что и в данной фразе, и ниже, в рассуждениях Жо, оно может относиться и к человеку, и тогда его можно переводить как «знатные и низкие», соответственно меняя контекст, например: «Если смотреть на это исходя из *дао*, то люди [сами по себе] не [разделяются] на знатных и престолюдинов...» — 271.

¹⁰³ В некоторых изданиях текста «Чжуан-цзы» в конце этого предложения стоит иероглиф *дэ* («смотреть», «рассматривать»), и тогда последняя часть фразы может быть переведена следующим образом: «...означает смотреть [на них исходя из] относительных величин». Однако такая версия в оригинале менее ясно передает релятивистский характер рассуждений Чжуан-цзы. — 271.

¹⁰⁴ Яо хотел отречься в пользу *Шуня*, который, однако, не согласился принять престол, в течение тридцати лет оставался лишь помощником Яо и занял его место только после смерти последнего. Благодаря своей возвышенной морали оба они правили очень долго и оставили по себе добрую память. Плохой и слабый яньский правитель *Куай* (правил в 320—312 гг. до н. э.), желая обрести популярность у подданных, решил повторить подвиг Яо и отказался от трона в пользу своего первого министра *Цзы Чжи*. Тот, однако, не последовал примеру Шуня и принял престол. В результате вспыхнула борьба за власть, в которой и Куай и Цзы Чжи были убиты, а на престол взшел сын Куая Шин (Чжао-ван, правил в 311—279 гг. до н. э.). — 272.

¹⁰⁵ *Тан*, или Чэн Тан — см. прим. 7 к «Шу цзин». *У-ван* — см. прим. 27 к «Ши цзин». Борьба за власть *Бай-гуна*, внука чуского правителя Шин-вана (правил в 528—516 гг. до н. э.), выступившего против своего же рода, кончилась неудачно, и в 478 г. до н. э. Бай-гун покончил с собой. — 272.

¹⁰⁶ *Ци-цзы* и *Хуа-лю* — два (из восьми) чудесных коня чжоуского Му-вана (1001—947 гг. до н. э.), на которых он совершил путешествие к мифической правительнице Запада Си-ван-му. — 272.

¹⁰⁷ Т. е. при династиях Ся, Шань-Инь и Чжоу. — 272.

¹⁰⁸ Пояснение комментария развивает диалектику мысли Чжуан-цзы: «Вещи следуют своей судьбе и поэтому в их действиях нет постоянства... Вещи или накапливают малое и оно становится великим, или разделяют великое и оно становится малым». Иначе говоря, малое и великое, как ценное и ничтожное, непрерывно смеются друг друга. — 273.

¹⁰⁹ Последнюю часть фразы можно адресовать непосредственно самому Хэ-бо в форме: «ведь [ты] несомненно изменишься сам по себе». — 273.

¹¹⁰ Т. е. тщательно взвешивает, чего ему избегать и с чем вступать в контакт. — 274.

¹¹¹ *Куй* — одноногое мифическое существо темно-голубого цвета, похожее на безрогого быка. Его рев звучал, как гром. Из его кожи был сделан барабан, звук которого был слышан на расстоянии в пятьсот ли. — 274.

¹¹² Слово *лянь*, использованное в оригинале, означает не только «жалеть, сочувствовать», но и «любить». По-видимому, общий философский смысл всего абзаца один: неважно отсутствие или присутствие тех или иных качеств. Важно понимание естественности этого явления. — 274.

¹¹³ Возможный вариант: «...ребрами, и это все же похоже [на передвижение при помощи ног]». Соответствующим образом меняется и вопрос к ветру. — 275.

¹¹⁴ В настоящее время эта река больше не существует. Во время Чжуан-цзы она текла по территории нынешних провинций Хэнань и Шаньдун. — 275.

¹¹⁵ Речь идет о чуском Вэй-ване (правил в 339—329 гг. до н. э.). — 275.

¹¹⁶ *Хуэй-цзы* был другом и постоянным собеседником Чжуан-цзы, поэтому в тексте «Чжуан-цзы» неоднократно встречается его имя. В этих беседах, как и в данном случае, Хуэй-цзы ведет полемику с Чжуан-цзы. — 275.

¹¹⁷ *Лян* — столица Вэй, одного из самых крупных китайских государств этого периода. Отсюда и всю страну называли Лян. Хуэй Ши был там первым министром при Хуэй-ване (правил в 334—319 гг. до н. э.). — 275.

¹¹⁸ *Юань-чу* (жар-птица) — мифическая птица из породы фениксов. — 275.

¹¹⁹ *Хао* — река в провинции Аньхуэй, один из южных притоков Хуайхэ. — 276.

¹²⁰ Из этой главы приведена лишь небольшая часть. В ней имеется большое количество названий растений и представителей фауны, идентификация которых невозможна, поэтому в переводе сохранены их оригинальные названия. Обиций смысл всего отрывка: все существа возникают из одного вещества и затем не умирают, а беспрерывно трансформируются. — 276.

¹²¹ *Вабинь* — буквально: «одежда жаб и жемчужниц» — растение, произрастающее на грани воды и суши так, что его корни находятся в земле, а само оно скрыто под водой. — 276.

¹²² *Уцзу* — буквально «воронья попка» — вид травы, растущей на берегах водоемов. — 276.

¹²³ По мнению некоторых комментаторов, иероглиф *сюй* следует почитать не как название бабочки, а как *шао* — немного. В таком случае фраза приобретает следующий вид: «Бабочки очень быстро изменяются и превращаются в насекомых». — 276.

¹²⁴ Название *цюйдо* с некоторой натяжкой можно перевести как «похожий на дрозда-пересмешника». *Ганьюйгу* буквально означает «излишние сухие кости». *Сыми* можно перевести как «это бедствие». *Шиси* означает «поедающие укус» и является названием мелкой мошки, зарождающейся в посуде, где хранится укус. Эти названия, как и некоторые другие, встречающиеся в этом отрывке, вряд ли использовались древними китайцами для определения конкретных представителей мира животных и растений. Скорее всего, это плод творческой фантазии Чжуан-цзы, поэтому китайские словари, поясняя их, цитируют только его. — 276.

¹²⁵ *Илу* — буквально означает «взращенный большой телегой», что, по-видимому, имеет значение древнего жука. *Цзюю* можно перевести как «девять замыслов» (иногда переводится как «старое насекомое»), *хуанхуан* переводится как «желтое насекомое». Эти названия также придуманы Чжуан-цзы. *Фуцюань* — это, по мнению одних исследователей, светлячки, по мнению других, — насекомые, поедающие листья тыквы. *Маожуй* означает буквально «смотрящий пристально вниз на заливные поля», поэтому иногда это название отождествляют с комаром. *Янси* по смыслу «прислужница овец», т. е., по-видимому, это понятие означает траву, особо любимую этими домашними животными. *Цинин* можно перевести как «синее спокойствие», более всего это название подходило бы для червей, съедающих тела покойников, если, однако, в представлении Чжуан-цзы они порождали леопардов, то, по-видимому, он придавал этому названию какое-то другое значение. — 276.

¹²⁶ Иероглиф *чжи* (знание) обозначает в этой главе аллегорическую личность. — 277.

¹²⁷ В древнекитайском космогоническом мировоззрении существовала определенная и постоянная связь между пятью первоначалами, пятью сторонами света, пятью цветами и т. д. В рамках этой связи северу соответствовал черный, а югу — красный цвет.

Однако в данном отрывке «Чжуан-цзы» выступают несколько иные ассоциации: на *Севере* света мало, он мрачен, темен и такова же мифическая река, которая там течет, отсюда ее название — *Черная Вода*. На юге же, о котором речь пойдет ниже, света много, он ясен, поэтому и течет там Белая Вода. Кроме того, Черная Вода и *Тайственный Холм* символизируют здесь непознаваемое *дао*. — 277.

¹²⁸ *Недеяние (у вэй)* — одно из основных понятий даосистской философии, означает отсутствие действия, мешающего или идущего вразрез с естественным развитием природы. Здесь оно выступает в форме *у вэй вэй*. Добавление последнего *вэй* («говорить, называть, иметь значение») непонятно. Иногда это сочетание переводится как «Немое (Молчащее) Недеяние» или поясняется как «настоящая правда, которая поэтому не может быть высказана». Мы переводим его как *Выражающий Недеяние*. — 277.

¹²⁹ Точный перевод и пояснение этих аллегорических названий связаны с большими трудностями, которые вызвали значительные расхождения и среди комментаторов «Чжуан-цзы». Можно, однако, указать, что *Белая Вода* символизирует чистоту и просветление, а *Возвышающийся Безумец* парадоксальностью своего названия — условность знания и относительность понятия «мудрец». — 277.

¹³⁰ Выражение «государств дворец» следует понимать условно, лишь как нечто отличное от жилищ обыкновенных людей. — 277.

¹³¹ *К этому* — здесь и в следующей фразе, а также ниже, где текст повторяется, означает «состояние настоящей правоты», т. е. *дао*. — 277.

¹³² Т. е. Вселенная; подробнее см. выше прим. 40. — 279.

¹³³ *Пи И* — учитель Ван И, у последнего учился Не Цюэ. См. также выше, прим. 45. — 279.

¹³⁴ Согласно одной версии, *Чэн* будто бы был наставником *Шуна*, человеком, постигшим *дао*. Согласно другой — иероглиф *чэн* следует понимать в его первоначальном значении «помощник», т. е. *Шунь* обращается к своему советнику или чиновнику. — 280.

¹³⁵ Иероглиф *вэй*, переведенный в этой и последующих фразах как «доверенная», «доверенный», по мнению некоторых комментаторов, следует понимать как «скопление», «соединение» и т. п., что, однако, на наш взгляд, менее логично выисывается в контекст. Если же интерпретировать его как в предлагаемом переводе, то тогда философский смысл отрывка ясен: человек не владеет своим телом, жизнью и т. д., ибо все это принадлежит небу и земле, т. е. природе, и дао человеку лишь во временное пользование. — 280.

¹³⁶ Девятипотоверстные животные — это млекопитающие (согласно комментарию, человек и звери), а восьмипотоверстные, согласно комментарию, — это птицы и рыбы. И у тех и у других семь верхних отверстий, но у рыб и птиц лишь одно нижнее — клоака. См. также прим. 20. — 280.

¹³⁷ Нет ворот для прихода и ухода жизни и нет жилищ для ее пребывания, следовательно, нет и препятствий для ее распространения, благодаря чему жизнь и может пронизывать всю тьму вещей. — 280.

¹³⁸ Интерпретация последних фраз из-за неясности текста вызывает большие расхождения при переводе. Для сравнения приведем перевод Л. Д. Позднесовой: «[Определение] мудрого сохранится: ведь прибавляя к нему — не прибавишь, убавляя от него — не убавишь. Глубочайший, он подобен океану, величайший, он кончается,

возвратившись к началу. Держаться вне [всей] тьмы вещей, вмещающая их неистощимую способность к движению, — таково учение благородного мужа. Вместе со [всей] тьмой вещей исчерпывать способности и не истощаться — таков этот путь» («Атенсты, материалы, диалектики Древнего Китая», стр. 248—249). — 281.

¹³⁹ *Основа* — это прачало, т. е. *дао*. — 281.

¹⁴⁰ Здесь Чжуан-цзы вновь возвращается к своей любимой идее условности существования, причем рассматривает ее в двойном плане: общей условности бытия, жизни и, используя образы *Йо* и *Цзе*, условности моральных критериев и оценок, даваемых в конкретных случаях. — 281.

¹⁴¹ Комментарий суживает объем понятия *правила отношений между людьми*. Конкретизируя смысл данной фразы, комментарий поясняет, что если перед мудрецом встанет возможность продвижения по общественной лестнице, то он ей не сопротивляется, но и не предпринимает никаких действий, если от него ускользает возможность сделать карьеру. См. также стр. 270 наст. изд. — 281.

¹⁴² Так как иероглиф *оу*, с которого начинается вторая часть фразы, означает и «пара» (отсюда — спариваться, сливаться, как в данном переводе) и «случайно», то иногда дается и такая трактовка: «случайно и непреднамеренно (несознанию) реагировать на них — это *дао*», но нам она представляется философски и грамматически менее обоснованной. — 281.

¹⁴³ Чжуан-цзы показывает здесь причины и условия появления так называемых совершенномудрых правителей и качества, которыми они обладали. К числу последних он относит прежде всего глубокое понимание основных законов естественных процессов и общественных явлений. Это делается им, очевидно, для противопоставления соответствующих даосистских концепций конфуцианским. — 281.

¹⁴⁴ *Дунго-цзы*, или Дунго Шунь-цзы — малоизвестный мыслитель V—IV вв. до н. э. Жил в государстве Вэй. — 282.

¹⁴⁵ *Чжоу* — кругом; *пянь* — повсюду; *сянь* — повсеместно. — 282.

¹⁴⁶ *Дворец Полного Бытия*, в котором ничего не находится, — образное выражение, означающее место пребывания *дао*. Поскольку, однако, как только что было сказано, *дао* пребывает везде, то это название тождественно бесконечности и Чжуан-цзы тут возвращается к своей излюбленной идее «странствий в бесконечности». — 282.

¹⁴⁷ В оригинале здесь стоит выражение *у у чжэ*, что можно перевести как «вещь вещей». Комментарии поясняют этот оборот как *дао* или как «мудрец». Учитывая и основной смысл самого выражения и приведенное выше высказывание Чжуан-цзы о том, что «дао неотделимо от вещей» (стр. 282 наст. изд.), интерпретация *у у чжэ* как *дао* представляется более оправданной. — 283.

¹⁴⁸ Согласно одному из комментариев, эту фразу следует понимать следующим образом: «Беспредельное (*дао*) проявляется в ограниченном, но по-прежнему остается беспредельным». Иначе эту мысль можно выразить еще и так: «Границы — *дао* — это *дао*, ограниченное вещью, в которой оно находится». — 283.

¹⁴⁹ *Скопление* — это нагромождение жизненной силы, т. е. приход в жизнь; *рассеивание* — это распад этого нагромождения, т. е. уход в смерть. — 283.

¹⁵⁰ Некоторые элементы содержания данной главы: упоминание о Чжуан-цзы с позиции постороннего наблюдателя, оценки школы Мо Ди, которая пользовалась известностью лишь в III в. до н. э., и другие позволяют предположить, что ее автором был не сам Чжуан-цзы и что она написана в III в. до н. э., вероятнее всего, вскоре после смерти философа. — 283.

¹⁵¹ В данном случае под *небесным человеком* подразумевается высокопоставленный человек. — 283.

¹⁵² Последнюю часть фразы после слова «главным» можно понимать и так, что речь идет о накоплении и увеличении запасов мяса и зерна для пропитания народа. — 284.

¹⁵³ *Шесть направлений* — это четыре стороны света, зенит и надир. — 284.

¹⁵⁴ Некоторые комментаторы поясняют эту фразу следующим образом: «Передвигались, проишая во все шесть направлений; изменялись, подражая четырем временам года; действовали, применяясь к обстоятельствам; и так было везде и всюду». — 284.

¹⁵⁵ Перечисленные книги, за исключением «Юе цзин» («Книга музыки»), о которой, кроме ее названия, ничего не известно, входят в конфуцианский канон, так называемое «Тринадцатикнижие». — 284.

¹⁵⁶ Т. е. Мэн-цзы и Конфуций. — 284.

¹⁵⁷ Другая версия здесь и ниже — «направляют». — 284.

¹⁵⁸ Числительное «сто» в древнекитайском языке заменяло понятие «все». Так его и следует понимать в данном случае. — 284.

¹⁵⁹ *Множество умений* — это знания, почерпнутые в упомянутых выше шести произведениях. — 285.

¹⁶⁰ Буквально: «количеством и качеством [обрядов]». — 285.

¹⁶¹ О *Цинь Гу-ли* известно только, что он был учеником *Мо Ди*. — 285.

¹⁶² «Фэй юе» («Против музыки») и «Цзе юн» («Бережливое употребление») — это соответственно 32 и 20 — 21-е главы нынешнего текста «Мо-цзы». — 285.

¹⁶³ Существует и иная интерпретация: «не носить траурных одежд». — 285.

¹⁶⁴ Приведенные названия — это определения разных видов музыки или, точнее, разных мелодий, возможно сопровождавших танцы или пантомимы, которые будто бы исполнялись во времена правления перечисленных мифических и исторических личностей. — 286.

¹⁶⁵ По китайскому обычаю, тело покойника укладывали во *внутренний гроб (гуань)*, который вставлялся в большой деревянный ящик — *внешний гроб (го)*, — и только затем тело хоронили. — 286.

¹⁶⁶ Определения: *семислойный, пятислойный, трехслойный, двухслойный* по отношению к гробам являются буквальным переводом иероглифов оригинала. По-видимому, под этими определениями следует понимать толщину гробов, которые делались, как правило, из сплошных брусков или досок, а не из тонких листов дерева, накладываемых слоями друг на друга. Такую интерпретацию дает в своем переводе Л. Д. Позднесва (см. «Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая», стр. 316). — 286.

¹⁶⁷ *Цунь* — мера длины, ныне равная 32 мм. — 286.

¹⁶⁸ Т. е. при жизни. — 286.

¹⁶⁹ Т. е. во время похорон и вообще в случае смерти кого-либо из родственников. — 286.

¹⁷⁰ Т. е. со всеми народами. — 286.

¹⁷¹ В оригинале «триста знаменитых гор», но, по мнению комментаторов, это ошибка переписчиков. Такое мнение подтверждается и контекстом, в котором речь идет о борьбе с водной стихией, и сообщениями других источников о действиях, приписываемых Юю. — 286.

¹⁷² В тексте памятника здесь выступают два иероглифа, означающие волосы на теле человека, и поэтому возможен перевод: «стерлись волосы на его икрах и голених». Однако комментарий поясняет, что в первом случае речь идет о мясе и такая трактовка, лучше передающая образ человека, изнуренного тяжелым трудом, принята за основу перевода. — 287.

¹⁷³ После смерти Мо Ди сформировалось несколько школ его последователей, в частности в главе с *Сялли Цинем* и *Дэн-лин-цзы* (известен также как *Сявлин-цзы*). Об *У Хоу*, *Ку Хо* и *Цзи Чи* ничего, кроме данного сообщения, неизвестно. Сочетание иероглифов *у хоу* иногда переводят буквально как «пять правителей», однако комментаторы текста «Чжуан-цзы» сходятся на том, что это фамилия и имя человека. — 287.

¹⁷⁴ В настоящее время нет произведения, которое называлось бы «Мо цзин» («Каноническая книга Мо Ди»); существует лишь книга «Мо-цзы», написанная учениками этого мыслителя и содержащая его и их высказывания. Возможно, однако, что речь идет здесь о каких-то записях высказываний Мо-цзы, которые его ученики, а вслед за ними и Чжуан-цзы называли «Мо цзин», желая подчеркнуть свое почтительное к ним отношение, и которые затем были положены в основу нынешнего текста «Мо-цзы». Кроме того, возможно, что Чжуан-цзы употребил название «Мо цзин», имея в виду главы (*цзин*), ч. 1 и ч. 2. («Канонические»), которые написаны поздними моистами, современниками Чжуан-цзы, но выдавались за произведения самого учителя, т.е. Мо-цзы. — 287.

¹⁷⁵ Т. е. неправовыми. — 287.

¹⁷⁶ *Сун Цзянь* — см. прим. 14. *Инь Вэнь* — мыслитель IV в. до н. э. Определение их философской принадлежности вызывает споры: их причисляют и к моистам, и к конфуцианцам, и к даоистам, и к логикам. По-видимому, правильнее всего считать их самостоятельными философами. До наших дней сохранился трактат «Инь Вэнь-цзы», авторство которого приписывается Инь Вэню. — 288.

¹⁷⁷ *Гора Хуашань* — одна из пяти священных гор Китая, на которых испокон веков исполнялись обряды жертвоприношений, а в середине века строились храмы и монастыри, принадлежащие разным религиозным течениям. Находится в провинции Шэньси; на ней построены в основном даоистские монастыри и молельни. Одна из ее вершин имеет форму плоско-усеченного конуса, вероятно, такую форму придали своим шапкам Сун Цзянь и Инь Вэнь. — 288.

¹⁷⁸ *Внутри морей* — т. е. в Китае. — 288.

¹⁷⁹ Мера объема сыпучих тел, ныне около одного литра. Однако пять литров зерна в день — это, особенно по китайским стандартам, очень много. Возможно, что отношение — количество зерна

к продолжительности времени здесь иное, чем предполагает комментарий. — 288.

¹⁸⁰ Сун Цзянь и Инь Вэнь вежливо обращаются к народу как *учителям*, скромно называя себя *учениками*. — 288.

¹⁸¹ *Пэн Мэн, Тянь Пянь и Шэнь Дао* — сравнительно малоизвестные мыслители IV в. до н. э., упоминания о которых встречаются в разных древних источниках. Они не оставили никаких произведений. И лишь о Шэнь Дао существует предположение, что он является автором реконструированного из фрагментов трактата «Шэнь-цзы». — 289.

¹⁸² Оригинал очень неясен и интерпретируется по-разному, например: «Он мог осуществлять наказания в виде порки, согласуясь со временем». — 289.

¹⁸³ Комментарий поясняет, что *бэнь* — *начало* (а также корень, основа) — это состояние небытия, с которого все начинается, тогда как *вещь* — это бытие, которое приобрело конкретную форму (оболочку). — 290.

¹⁸⁴ См. прим. 16 к «Ян Чжу». — 290.

¹⁸⁵ Выделение трех принципов сделано на основании специальных работ, посвященных исследованию данной главы «Чжуан-цзы» в сравнении с текстом «Дао дэ цзин». С филологической точки зрения возможны и другие существующие трактовки: «построил учение на постоянстве небытия или на постоянстве бытия и небытия». — 290.

¹⁸⁶ Приведенное высказывание Лао Даня является сокращенной парафразой XXVIII главы «Дао дэ цзин», где содержатся следующие противопоставления: мужественность и женственность, моральная чистота (белый цвет) и порочность (черный цвет), слава и бесчестье. — 291.

¹⁸⁷ Вторая часть фразы очень неясна и интерпретируется по-разному, например: «[его учение] не отклонилось от своих истоков»; или: «его высказывания не прекращались». — 292.

¹⁸⁸ Данное сообщение о том, что записи речей Хуэй-цзы могли заполнить пять повозок, показывает, что он был очень плодотворным мыслителем. К сожалению, уже к ханьскому времени (I в. до н. э.) из всех его произведений остался лишь один трактат, который впоследствии тоже был утерян, поэтому текст «Чжуан-цзы», в котором о Хуэй Ши и его философских рассуждениях говорится не один раз, является одним из главных источников наших сведений об этом оригинальном философе. Приведенные здесь высказывания, несомненно, принадлежат самому Хуэй-цзы. Существует даже гипотеза, что в данную главу «Чжуан-цзы» включены фрагменты из его произведения, которое называлось «Хуэй-цзы». — 292.

¹⁸⁹ *Юе* — одно из южных государств, во время Чжуан Чжоу включало часть территорий современных провинций Чжэцзян, Цзянсу и частично Шаньдун. — 292.

¹⁹⁰ *Янь* — северокитайское государство, находившееся примерно в районе нынешнего Пекина. — 293.

¹⁹¹ *Инь* — столица государства Чу, находилась в нынешнем уезде Цзянлин провинции Хубэй. — 293.

¹⁹² В оригинале: «у лошади имеется яйцо (яйца)»; наш перевод основан на том, что использованный здесь иероглиф *луань* означает яйца птиц, икру рыб и т. п. — 293.

¹⁹³ Существуют и другие трактовки, например: «У горы есть рот». Представляется, однако, что версия, данная в переводе как более парадоксальная, лучше соответствует духу оригинала, сочетаясь с изречением: «Город Ин вмещает в себя всю Поднебесную». — 293.

¹⁹⁴ Комментаторы и исследователи очень расходятся в трактовке этого софизма. Дается, например, общеподлинное толкование: «свойства беспредельны, вещи неисчерпаемы», — которое возможно и с точки зрения языка и находится в соответствии с произведениями других философов (в частности, «Гунсунь Лун-цзы»), однако контекст заставляет отдать предпочтение толкованию иероглифов в их конкретном смысле. Существует также предположение, что во второй части фразы не должен повторяться иероглиф, переведенный здесь как «прикасаться», а должен стоять знак, обозначающий ухо, и тогда фраза будет звучать: «Уши не глухнут» или «уши не отрываются [от звука]», т. е. звук непрерывно в них проникает. Имеются и другие мнения. — 293.

¹⁹⁵ Это утверждение парадоксально для современного человека, который привык к тому, что металлическое долото вставляется в деревянную рукоятку так, что она его охватывает, а не наоборот. Дело, однако, в том, что в Древнем Китае как каменные, так и бронзовые орудия труда делались с отверстием или зажимом. В них вставлялась деревянная рукоятка, которая таким образом охватывалась данным орудием. — 293.

¹⁹⁶ Возможный вариант: «Щенок не является собакой». — 293.

¹⁹⁷ *Чи* — единица длины, примерно равная $\frac{1}{3}$ метра. — 293.

¹⁹⁸ *Хуань Туань* и *Гунсунь Лун* — уроженцы государства Чжао, жившие примерно в III в. до н. э. Гунсунь Лун — см. прим. 26. О Хуань Туане ничего не известно. — 293.

¹⁹⁹ Никакой другой информацией о *Хуань Ляо* мы не располагаем. — 293.

²⁰⁰ Т. е. мог быть блестящим оратором и только. — 296.

²⁰¹ Так как последний иероглиф фразы означает и «опасность», и «быть близким к», а расстановка знаков прерывания также вызывает споры, то интерпретация данного предложения бывает разной, например: «Осуществил [только] один [из обликов *дао*], хотя сам он претендовал на нечто большее: что он приблизился к самому уважаемому *дао*». — 294.

²⁰² Наша интерпретация дана на основе одного из комментариев. Существуют и другие, например: «Это [как бы пытаться] заглушить эхо, издавая звуки, или соревноваться в беге с собственной тенью»; или: «своим голосом будил лишь эхо, состязался в беге лишь с собственной тенью». — 294.

«ГО ЮН» *

¹ Глава «Чжоу юй» посвящена изложению событий в Чжоу — домене сына неба. Она состоит из трех частей. Первая из них охватывает конец периода Западного Чжоу, когда столица находилась в Хао (современная провинция Шэньси), и начальный период

* Примечания составлены М. В. Крюковым.

Восточного Чжоу, после перенесения столицы в Лоп (современная провинция Хэнань). — 295.

² Ю-ван — см. прим. 4 к «Ши цзин». — 295.

³ Бо Ян-фу — один из ближайших сановников Ю-вана. — 296.

⁴ Согласно преданиям, высыхание рек было предзнаменовани-ем падения династии. — 296.

⁵ Поражение Ю-вана и его пленение кочевыми племенами жу-нов относятся к 771 г. до н. э. Сын Ю-вана, Пин-ван, вынужден был покинуть прежнюю столицу и переселиться на восток. — 296.

⁶ Раздел «Ци юй» содержит описание событий в государстве Ци, самом восточном из древнекитайских владений. Основанное в XI в. до н. э., Ци первоначально не играло сколько-нибудь значи-тельной роли в политической истории Древнего Китая. Его укреп-ление относится к началу VII в. до н. э. — 296.

⁷ Хуань-гун — см. прим. 96 к «Лунь юй». — 296.

⁸ Гуань-цзы, или Гуань Чжун — см. прим. 45 к «Лунь юй». — 296.

⁹ Глава «Чжэн юй» повествует о событиях в государстве Чжэн. Сын чжоуского Ли-вана был пожалован наследственным владением в местности Чжен (современная провинция Шэньси) и стал пер-вым правителем нового государства Чжэн под именем Хуань-гуна. — 298.

¹⁰ Ши Бо — историограф при дворе чжоуского Ю-вана. — 298.

¹¹ «Тай ши» — одна из глав «Шу цзин», представляющего собой запись речей ванов и их ближайших сановников. — 298.

¹² Глава «Юе юй» посвящена описанию событий, имевших ме-сто в VII—V вв. до н. э. в государстве Юе. Возникшее на террито-рии современной провинции Чжэцзян, это государство по своему этническому составу резко отличалось от населения северокаитай-ских государств. — 299.

¹³ Гоу Цзянь — см. прим. 4 к «Мо-цзы». — 299.

¹⁴ Фань Ли (точные годы жизни неизвестны) — выдающийся политический деятель V в. до н. э., родом из государства Чу. Был советником юеского правителя Гоу Цзяня, позднее жил в государ-стве Ци. — 299.

¹⁵ Сановник Чжун — первый министр государства. — 301.

¹⁶ Т. е. Гоу Цзянь. — 301.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Ай-гун 144, 147, 151
 Бай-гун 272
 Бао Хэн 112
 Би Гань 177, 244, 266
 Би Чжань 235
 Бо Гунь 189
 Бо И (миф.) 189
 Бо И 214, 216, 268, 269
 Бо Ян-фу 296
 Бочэн Цзы-гао 217
 Бо-юй 172
 Бэй-гун Ю 231, 232
 Бэй-хай Жо (миф.) 268—270,
 273, 274
 Вай-бин 242
 Ван И 258, 259
 Ван Сунь-цзя 146
 Вань Чжан 240, 241
 Вэй-цзы Ци 244
 Вэнь (Вэнь-ван) 89—91, 111,
 113, 180, 181, 183, 188, 199,
 235, 244, 286
 Вэнь-гун (тэнский) 234—236
 Вэнь-гун (цзиньский) 176, 226
 Гань Пань 112
 Гао-цзы 231—233, 243, 244
 Гао-яо 161, 189, 239
 Гоу Цзянь 176, 299
 Го-шу 112
 Гуань-шу 199
 Гуань Лун-фэн 266
 Гуань Чжун (Гуань-цзы) 147,
 164, 165, 213, 214, 296, 297
 Гуй 84
 Гу-куан — см. Куан
 Гун Ду-цзы 244
 Гунси Хуа 155
 Гунсунь Лун 293
 Гунсунь Чоу 231—233
 Гун-цзы Цзю 164, 165
 Гун-чуй 268
 Гунь (миф.) 104, 219
 Гу-соу (миф.) 244
 Да-дин 242
 Дань — см. Чжоу-гун
 Дань-чжу (миф.) 242
 Дин-гун 147
 Дунго-цзы 282
 Дэн Лин-цзы 287
 Е-гун 163
 Жань Бро-лю 158
 Жань Цю — см. Цзы-ю
 Жань Ю 158, 162, 168, 169
 И (миф.) 238, 242, 243
 И Инь (И Чжи) 112, 161, 187,
 242, 243
 И Чжи — см. И Инь
 И Шэ 112
 Инь (Цзи-фу) 81, 82, 97
 Инь Вэнь 288
 И-я 245
 Ку Хо 287
 Куай 272
 Куан (Гу-куан) 245, 256, 267
 Кун Вэнь-цзы 150
 Кун-цзы (Чжун-ни) 144—146,
 151, 156, 158, 160, 161, 163,
 166, 168—171, 174, 218, 219,
 226, 239, 240, 242, 243, 245,
 254, 268, 269, 280

Лао 156
Лао Дань — см. Лао-цзы
Лао Пэн 153
Лао-цзы (Лао Дань) 218, 280,
291
Ле-цзы 251
Ли (Ли-ван) 181, 185, 199, 244
Ли Цзи 259, 260
Ли Чжу 268
Лиш-гун 166
Линь Фан 145
Лун-цзы 234, 245

Мао Цян 259
Мишнь Цзы-цян 158
Мо Ди — см. Мо-цзы
Мо-цзы (Мо Ди) 178, 181, 187,
191—193, 196, 197, 199, 200,
218 254, 268, 285—287
Мэн 213
Мэн Бэнь 177, 231
Мэн И-цзы (Мэнсунь) 143
Мэн У-бо 143
Мэн Ши-шэ 232
Мэнсунь — см. Мэн И-цзы
Мэнсунь Ян 216—218
Мэн-цзы 226—235, 237, 238, 240,
247

Нань-го Цзы-ци 251, 252
Наньгун Ко 112
Нань-цзы 153
Не Цюэ 258, 259, 279
Пин У-цзы 151

Пань-гэп 101
Пи И 279
Пэн Мэн 289, 290
Пэн Цин 200
Пэн-цэу (миф.) 250, 257

Сань И-шэн 112
Се (миф.) 238
Си Ши 177, 255
Синь 236
Сун Цзянь 288
Сунь Жун-цзы 251
Сунь-цзы 201, 203, 204, 206
Сы — см. Цзы-гун
Сыма Ню 160
Сюань-вап 226—231
Сюй Синь 236, 237, 240

Сюй Ю 214
Ся 93, 112
Сян (миф.) 244
Сянли Цинь 287

Тай Дянь 112
Тай-у 112
Тай-цзл 112, 242
Тан — см. Чэн Тан
Тянь 214
Тянь Нян 289, 290
Тянь Чэн-цзы 265

У (У-ван) 90, 91, 104, 112, 113,
180, 181, 183, 188, 199, 219,
231, 244, 272, 286
У Сянь (советник иньского ва-
на Тай-у) 112
У Сянь (советник иньского ва-
на Цзун) 112
У Хоу 287
У Цзы-суй 266
У Ци 177
У-дин 112, 187

Фан-сюнь — см. Яо
Фань 84
Фань Ли 299—301
Фань Сюй — см. Фань Чп
Фань Чи (Фань Сюй) 143, 152,
161—163
Фу Юэ 187
Фу-си (миф.) 221

Хо 282
Хоу-цзи (миф.) 238
Хуан Ляо 293
Хуан-ди (миф.) 189, 259, 277,
286
Хуан-фу 84
Хуань Туань 293
Хуань Яо 112
Хуань-гун (цзекский) 164, 165,
176, 226, 296
Хуань-гун (чжэпский) 298
Ху-хэ 226
Хуэй — см. Янь Юань
Хуэй Ши (Хуэй-цзы) 256, 275,
276, 292—294
Хуэй-цзы — см. Хуэй Ши
Хэ-бо (миф.) 268—274

Цао Куй 208
Цзай Во (Юй) 147, 150, 152,
158, 172, 173
Цзе 177, 181, 185, 188, 199, 216,
218, 220, 231, 263, 272, 281
Цзи (миф.) — см. Хоу-цзи
Цзи 250
Цзи Вэн-цзы 151
Цзи Кан-цзы 144, 151, 161
Цзи Цзы-жань 159
Цзи Чи 287
Цзи-сунь — см. Цзи-ши
Цзи-фу — см. Инь
Цзи-цзы 104, 107
Цзи-ши (Цзи-сунь) 158, 168,
169
Цзин-гун 160
Цзу-и 112
Цзы Чжи 272
Цзы-гао (Чай) 159
Цзы-гун (Сы) 141, 142, 144,
146, 150, 151, 153, 156—158,
160, 163, 165, 166, 167, 172,
173, 216, 239
Цзы-ду 245
Цзы-лай 263, 264
Цзы-ли 263, 264
Цзы-лу (Ю, Чжун-ю) 144, 150,
151, 153—155, 157—159, 161,
164, 166, 168, 169, 171, 173
Цзы-сы 263, 264
Цзы-ся (Шан) 141, 143, 145,
146, 152, 158, 161, 239
Цзы-сян 232
Цзы-цинь 141
Цзы-чан 150
Цзы-чжан (Шн) 111—113, 144,
145, 158—160, 166, 167, 171,
174, 239
Цзы-ю (Жань Цю, Цю) 143,
151, 152, 158, 159, 168, 169,
239
Цзы-юй 263, 264
Цзэн Цан 268
Цзэн-цзы (Шэнь) 141, 149, 232,
240
Цзюй 84
Цзя Фу 81
Цзя-бо 84
Ци (миф.) 242
Цинь Гу-ли 285, 287
Цинь-цзы 218
Цю — см. Цзы-ю
Цюй-цяо-цзы 259

Чай — см. Цзы-гао
Чан Хун 266
Чан-у-цзы 259
Чжань Цзи 216
Чжао Вэнь 256
Чжи 266, 267
Чжоу 177, 181, 185, 188, 199,
216, 218, 231, 242
Чжоу Жэнь 169
Чжоу-гун (Дань) 111—113, 153,
158, 199, 218, 219, 239, 240,
242—244, 286
Чжоу-цзы 84
Чжуан Чжоу — см. Чжуан-цзы
Чжуан-цзы (Чжуан Чжоу)
261, 275, 276, 282, 291,
292
Чжуань Чжу 208
Чжун 301
Чжун Шань-фу 95—97
Чжун-гун 158, 159
Чжун-жэнь 242
Чжун-ни — см. Кун-цзы
Чжун-ю — см. Цзы-лу
Чжун-юнь 84
Чэнь 280
Чэн Тан (Тан) 112, 161, 180,
181, 183, 188, 199, 231, 242,
243, 250, 272, 286
Чэн ван 219
Чэнь Лян 236, 239
Чэнь Сян 236—238, 240
Чэнь Ху 112

Шан — см. Цзы-ся
Шан Цзюнь 219
Шань 159
Шань Цзюань 214
Шао Ху 164
Шао-гун (Шн) 111—113, 219
Шн — см. Шао-гун
Шн — см. Цзы-чжан
Шн Бо 298
Шн Цю 268
Шу Ци 214
Шунь (миф.) 153, 156, 161, 166,
183, 187, 188, 199, 214, 215,
218, 219, 221, 238—242, 244,
258, 265, 272, 280, 286
Шэнь — см. Цзэн-цзы
Шэнь Дао 289, 290
Шэнь Чэн 150
Шэнь-нун (миф.) 236

Ю — см. Цзы-лу
Юань Сянь 216
Ю-ван 97, 181, 185, 188, 199, 244,
295, 296
Ю-жо — см. Ю-цзы
Ю-цзы (Ю-жо) 140, 142, 239
Юй (миф.) 104, 156, 180, 181,
183, 188, 189, 199, 217—219,
238, 239, 241—243, 254, 286,
287
Юй — см. Цзай Во

Ян Ху 219, 234
Ян Чжу (Ян-цзы) 213—218,
220—222, 224, 268
Ян-цзы — см. Ян Чжу
Янь Хуэй — см. Янь Юань
Янь Чэн Цзы-ю 251, 252
Янь Юань (Хуэй, Ян Хуэй)
143, 150—152, 154, 157—159
Яо (Фан-сюнь) (миф.) 153, 156,
166, 183, 187, 188, 199, 214,
215, 219, 221, 238, 242, 244,
258, 263, 265, 272, 281, 286

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Безначальное 123
 Безымянное 115
 Боги 94
 (см. также *дэ*)
 Большое (великое)
 — и малое 133, 221, 227, 229,
 250, 269, 271
 Бытие 126, 257
 — и небытие 115
 Вещь (вещи, все существа)
 115, 122, 127—129, 195, 222,
 255, 271, 273, 287, 289, 292
 — изменение 115
 — начало 121
 — разнообразие 119
 — свойство 240
 — тьма 276, 278—281, 284, 285,
 288, 289, 291—294
 — и дао 116, 130, 283
 Внутреннее
 — и внешнее 251
 Война 86, 124, 131, 193, 201—
 207, 209, 210, 285, 288
 — как путь обмана 202
 Войско (армия) 194
 — как орудие несчастья 124
 Воля
 — и *ци* 232
 Выгода 148, 149, 192
 — взаимная 193
 — корыстная 193
 Высокое
 — и низкое 115
 Гегемон 210, 231
 Глубочайшее 115
 Государственные дела 105
 Государство 155, 164, 170
 — управление 160—163, 174,
 181, 182, 196, 234, 240
Дао 115—121, 124—128, 130—
 132, 134, 135, 169, 170, 202,
 234, 246, 254—259, 262, 263,
 266—268, 271, 273, 275, 277,
 279, 283—285, 288—291, 293,
 294
 — как вещь 122
 — как основа всех вещей 133
 — естественное 129
 — небесное 136—138
 — совершенное 280—282
 Движение
 — и покой 122
 Добро 86, 129, 138, 142, 143, 199,
 243
 — и зло 115, 120, 165
 Добродетель 112, 113, 123, 129—
 131, 142, 143, 156, 190, 251,
 277, 300
 — высшая 117
 (см. также *дэ*)
 Долг 92, 142, 145, 162, 167, 173,
 220, 233, 243, 297
 — сыновний 91
 — перед старшими 84
 Долголетие 222, 246
 Духи 95, 97, 98, 146, 158, 183,
 188, 196, 199, 200, 222, 241,
 247, 291, 292
 Душа
 — и тело 117
Дэ (мораль) 121—123, 126, 131,
 164, 242
 — высшее 126
 — глубочайшее 117
 — низшее 126

- постоянное 123
- и вещи 129, 130
- Единство 126, 192
 - противоположного 255
- Естественное
 - и человеческое 274
- Естественность 121, 123
- Желания 125, 216, 247
 - (см. также страсти)
- Жертвы (жертвоприношения)
 - 93—95, 97, 143, 145, 146, 189, 241, 247, 273
- Жизнь 129, 214, 253, 280
 - определение 244, 281
 - и смерть 137, 158, 215—217, 219, 254, 262, 263, 278, 281, 286, 291
- Закон (законы) 98, 143, 202, 284, 289
 - Великий 104, 105
 - неба и земли 302
 - тьмы вещей 285
- Земля 94, 96, 126, 127, 202, 251, 285, 301
 - (см. небо)
- Зло 84, 85, 91, 92
 - и добро 86
- Знание (знания) 116, 130, 134, 136, 144, 156, 157, 161, 185, 251, 281, 289, 290
 - источник 196
 - большое 252
 - врожденные 170
 - малое 252
- Имя (имена) 125, 162
 - исправление 161
 - обладающее 115
- Инь*
 - и *ян* 128, 263, 264, 269, 272, 279, 281, 284, 296
- Истинное (истина) 214, 283, 292, 294
 - и ложное 254, 289
- Качества
 - моральные 105
- Любовь 235
 - взаимная 192, 193
- всеобщая 180, 181, 193, 195, 285
- отдельная 193
- Метод 179
- Милосердие 228, 239, 277
- Мир 251
- Мораль 149, 163, 166, 168, 169, 172
 - (см. *дэ*)
- Мудрость 149, 176, 186, 188, 265, 299
 - определение 152
 - почитание 181, 182, 187, 191
 - естественная 279
- Музыка 169, 170, 172, 173, 198, 284, 286
 - (см. ритуал)
- Название
 - и сущность 256
- Наказание 102, 143, 162, 191, 219, 222
- Народ 82, 83, 85, 90—94, 97, 98, 101—104, 108—110, 113, 115—117, 125, 136, 137, 141, 144, 150, 161, 162, 166, 174, 176, 177, 181, 183, 189, 226, 242, 247, 267, 288, 296, 298
 - и правительство 132 (см. правитель)
- Начала (начало) 104, 105
 - движущие 222
 - духовное 283
- Небесный владыка (верховный владыка, царь небесный) 89—91, 93—96, 104, 107, 111, 112
- Небо (небеса) 82, 83—85, 86, 89—95, 97—99, 102—104, 111, 126, 127, 135, 156, 157, 180, 183, 188, 194, 195, 199, 202, 240—242, 262, 263, 285, 298
 - как образец 179
 - веления 111, 112, 170, 246
 - воля 112, 113, 143, 165, 174, 194, 195
 - всеобщность 180
 - желания 196
 - путь 150, 299, 300
 - сын 96, 107, 181, 191, 192, 241, 247
 - и земля 115, 116, 122, 125, 222, 233, 251, 255, 257, 265,

- 272, 278—280, 283, 291, 292, 302
- Небытие 118, 128, 257
- Недеяние 115—117, 126, 128, 129, 133, 283
- Полководец 135, 202, 205
- Польза 180, 188, 193, 285
- Порок 171
- Постоянство 119, 130, 131, 245
- Почтительность (уважительность) 155
- к родителям (сыновняя) 120, 142—145, 149, 163, 231
- к старшим братьям 140, 141
- Правда
- истинная 127
- и неправда 255, 256, 261
- Правитель (вац, государь, царь) 86, 87, 89—94, 96, 99, 102, 108, 110, 112, 122, 128, 147, 169, 176—178, 181, 183, 185, 186, 189, 192, 206, 273, 299
- совершенство 105
- благородный 124, 176
- жестокий 181, 235
- мудрый 191, 230, 237, 297
- просвещенный 219, 283
- совершенномудрый 137, 180, 182—184, 186—188, 196
- человеколюбивый 230, 234
- и народ 106, 107, 119, 120, 155, 160, 190, 299
- Правление (управление)
- человеколюбивое 235, 236
- Праисточник 283
- Праначало 263
- Предзнаменования 108, 110
- Прекрасное
- и безобразное 115
- Природа 136, 254
- закон 273
- шесть элементов 251
- Прошлое
- и будущее 200
- Пустота 118
- и полнота 269, 289
- Путь
- правильный 153, 154, 168 (см. также *дао*)
- Разделение
- и нераздельное 257
- Разум 222, 233
- Ритуал (церемония) 126, 142, 143, 145—147, 149, 153, 155—157, 159, 166, 167, 169, 172—174, 198, 234, 244, 246, 277, 278, 284
- и музыка 145, 162, 172
- Слава 190, 213—215
- и позор 118, 251
- Смерть 136, 216, 217 (см. жизнь)
- Совершенномудрый 115, 116, 118, 121—124, 129, 133, 134, 136, 138, 156, 170, 178, 182, 189—192, 196—199, 220, 234, 237, 238, 245, 246, 254, 256, 257, 259, 266, 267, 277, 283
- Совершенство
- совершенства 222
- и несовершенное 128
- Софисты 293
- Спорное
- и бесспорное 257, 258
- Справедливость 120, 126, 131, 142, 165, 171, 191, 194, 198, 231, 233, 243, 246, 267, 277, 283
- Страсть (страсти) 115, 116, 128, 130, 134, 222 (см. также желания)
- Судьба 93—95, 196, 197, 219, 246, 262, 270, 280, 301
- Сущее 117
- и дао 125
- Счастье 105, 111
- и благополучие 125
- и несчастье 196, 197
- Тождество
- и различие 292
- Трудное
- и легкое 115, 133
- Ученость 120, 141
- Форма 127, 270
- телесная 280
- и тело 253
- Хаос 122, 185, 186, 191, 246
- Ци* 102, 128, 296 (см. воля)

Человек (муж) 117, 126, 127,
149, 151, 163, 168, 198, 213,
222, 251, 269—271, 290, 291
— качества 150, 174
— мораль 161
— природа 171, 243, 244, 246
— способности 105
— благородный 79, 80, 82, 140—
142, 144, 148—150, 152, 157,
158, 160, 164—167, 170, 173,
174, 181, 288
— добродетельный 150, 172,
215
— лишенный человеколюбия
(необладающий человеко-
любием) 147, 148, 161, 164,
179
— мудрый 115, 148, 149, 152,
155, 158, 167, 176, 177, 184,
185, 187—189, 192, 215, 279,
284
— небесный 283
— низкий 82, 83, 144, 148, 152,

157, 161—168, 172, 173, 181,
187, 238
— святой 283
— совершенный 222, 251, 259,
279, 283
— человеколюбивый 141, 148,
152, 153, 155, 158, 164, 165,
167, 171, 179, 197, 199, 234
— и небо 262
— и отношение к животным
227
Человеколюбие 116, 120, 126,
135, 141, 145, 147, 148, 152,
153, 155, 159—161, 163—165,
167, 168, 171, 179, 181, 195,
198, 199, 202, 227, 231, 239,
243, 244, 246, 247, 258, 267,
268, 283
(см. человек)
Чувства 234, 244

Ян (см. *инь*)

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕГО КИТАЯ	5
«ШИ ЦЗИН»	78
«ШУ ЦЗИН»	100
«ДАО ДЭ ЦЗИН»	114
«ЛУНЬ ЮЙ»	139
«МО-ЦЗЫ»	175
«СУНЬ-ЦЗЫ»	201
ЯН ЧЖУ	212
«МЭН-ЦЗЫ»	225
«ЧЖУАН-ЦЗЫ»	248
«ГО ЮЙ»	295
ПРИМЕЧАНИЯ	303
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	355
ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ	359

Древнекитайская философия. Собрание текстов
Д 73 в двух томах. Т. I. М., «Мысль», 1972.

363 с. (АН СССР. Ин-т философии. «Философ. наследие»).

В предлагаемой читателям антологии древнекитайской философии приводятся памятники мысли, относящиеся к двум основным этапам развития философской мысли в Древнем Китае: этапу зарождения философских воззрений, который охватывает период VIII—VI вв. до н. э., и этапу расцвета философской мысли — этапу соперничества «ста школ», который традиционно относится к VI—III вв. до н. э. В первый том преимущественно вошли отрывки из произведений конфуцианцев, даосистов и моистов.

ДРЕВНЕКИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
СОБРАНИЕ ТЕКСТОВ
в двух томах
Том I

Редактор *Л. В. Литвинова*
Младший редактор *Е. К. Тюленева*
Оформление художника *В. В. Максина*
Художественный редактор *С. М. Полесицкая*
Технический редактор *М. И. Мартынова*
Корректор *Т. М. Шилленко*

Сдано в набор 17 марта 1972 г. Подписано в печать 26 июня 1972 г. Формат бумаги 84×108¹/₃₂, № 1. Усл. печатных листов 19,32. Учетно-издательских листов 20,47. Тираж 55 000 экз. Заказ № 236. Цена 1 р. 53 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15

Ордена Трудового Красного Знамени Ленинградская типография № 1 «Печатный Двор» им. А. М. Горького Главполиграфпрома Комитета по печати при Совете Министров СССР, г. Ленинград, Гатчинская ул., 26.

