



КЛАССИЧЕСКОЕ КОНФУЦИАНСТВО

В ДВУХ ТОМАХ

ЛУНЬ ЮЙ
МЭН-ЦЗЫ
СЮНЬ-ЦЗЫ

Переводы, статьи, комментарии
А. С. Мартынова

КЛАССИЧЕСКОЕ КОНФУЦИАНСТВО

ТОМ ПЕРВЫЙ

КОНФУЦИЙ
ЛУНЬ ЮЙ

Санкт-Петербург
«Издательский Дом „Нева“»
Москва
Издательство «ОЛМА-ПРЕСС»
2000

ББК 84.5 Кит
К 47

Оформление художника *А. Тишкина*

К 47 Классическое конфуцианство: переводы, статьи, комментарии А. Мартынова и И. Зограф. В 2 т. Т. I.— СПб.: «Издательский Дом „Нева“»; М.: «ОЛМА-ПРЕСС», 2000.—384 с. (серия «Мировое наследие»)

ISBN 5-7654-0636-X
ISBN 5-224-00933-2

ББК 84.5 Кит

В двухтомник «Классическое конфуцианство» включены тексты, оказавшие решающее влияние на формирование философской мысли Китая.

В «Лунь Юе», написанном в форме бесед Конфуция с учениками, «мудрец из Лу» излагает свое духовно-этическое учение.

© А. Мартынов, перевод, вступительные статьи, комментарии, 2000

© «Издательский Дом „Нева“», 2000

© «ОЛМА-ПРЕСС», 2000

ISBN 5-7654-0636-X
ISBN 5-224-00933-2



КОНФУЦИЙ
ЛУНЬ ЮЙ





ВВЕДЕНИЕ

Десять лет назад, размышляя в своей замечательной статье «Литература в поисках реальности» над проблемами литературного метода, Лидия Гинзбург писала: «Французский реализм не стремился найти средства адекватной передачи спонтанного процесса жизни, ее нерасчлененного течения... он рационалистически обрабатывал модели действительности» [8, с. 31] (разрядка моя. — А. М.). На наш взгляд, затронутые здесь фундаментальные проблемы соотношения гуманитарного знания с реальностью, пожалуй, особенно актуальны для исторического знания в целом и для истории мысли в особенности, поскольку любая доктрина, а тем более описание этой доктрины, по словам Н. А. Бердяева, — не что иное, как «погром бытия как конкретной целости» [3, с. 34]. Но, к сожалению, наука история до сих пор не имеет и вряд ли когда-нибудь будет иметь в своем распоряжении какие-либо иные средства для решения подобных проблем. Поэтому она волей-неволей вынуждена прибегать к «погромам» спонтанного и нерасчлененного потока жизни, которые, к счастью, совершаются только на бумаге.

Такой характер исторического знания неизбежно придает ему, мягко выражаясь, весьма относительный, достаточно субъективный и преходящий характер, что, естественно, порождает в обществен-

ном сознании вполне обоснованное и довольно стойкое недоверие к полученным таким «погромным» способом результатам. Все это, разумеется, в полной мере относится и к нашей работе, которая, конечно же, не является полным и адекватным изображением общественной и духовной жизни Древнего Китая, ибо вначале Конфуций учинил над ней «погром», выделив лишь актуальные для него моменты, затем мы проделали то же самое над доктриной Конфуция. Поэтому просим читателей относиться к нашей работе всего лишь как к изложению того понимания Конфуция и его последователей, которое сложилось у авторов за три десятилетия изучения различных сторон духовной культуры традиционного Китая. Авторы вовсе не намерены выдавать свои воззрения за «вполне научные и единственно правильные», а рассматривают их лишь как один из возможных вариантов интерпретации китайского духовного наследия.

Подготавливая эту книгу к печати, авторы исходили из твердой уверенности в том, что конфуцианскую доктрину ожидает великое будущее. Мы убеждены, что наряду с христианским учением конфуцианство в недалеком будущем станет одной из важнейших частей единой этики объединенного человечества. Оставляя в стороне политический аспект этой проблемы, отметим, что процесс образования единой этики человечества будет сопряжен с большими трудностями духовного порядка. Великие учения, может быть за исключением буддизма, плохо приспособлены к слиянию друг с другом и плохо воспринимаются извне, с позиций другого учения и другой идеологии. Конфуцианство здесь может служить одним из наиболее ярких примеров.

Общеизвестно, что среди великих восточных учений и читателями, и слушателями наиболее трудно воспринимается именно конфуцианство. По нашему мнению, это объясняется двумя причинами. Первая трудность, как правило, заключается в том, что, знакомясь с конфуцианством, носитель современного европейского сознания не воспринимает его как нечто серьезное и актуальное, он попросту

не понимает, почему данное учение заслуживает названия «философия». Если нынешнее общественное сознание со времени возникновения «историзма» в XIX в. свое основное внимание направляет на неумолимые процессы развития общества и все оценивает в связи с фазами этого процесса, то людей эпохи чунь цю (период «Весны и осени», 722—481 гг. до н. э.) интересовало совсем другое. Им казалось, что важнейшей стороной общественной жизни являются конкретные человеческие взаимоотношения. Если мы рассматриваем процесс развития общества как его экономическое движение от первобытной дикости к индустриализации и постиндустриальному обществу, то мыслители периода чунь цю оценивали свое общество, время и каждый конкретный человеческий поступок как вклад в созидание или разрушение гармонии общественной жизни. Сегодня мы не склонны считать жестокость и хамство, господствующие в межчеловеческом общении в нашей стране, свидетельством подлинной дикости общества, полагая, что истинным показателем его развития является высокий технологический и научный потенциал. Однако для человека периода Чунь цю именно характер человеческого общения был определяющим. Нам даже в голову не приходит трансформировать все несовершенство нашего общения в серьезные «исторические» характеристики переживаемого времени. Мы спокойно уповали и продолжаем уповать на то, что некие всеисильные законы развития общества сами по себе вынесут нас в «светлое будущее» или по крайней мере поднимут нашу жизнь на уровень европейских стандартов. Как нам представляется, несостоятельность этой точки зрения становится все более и более очевидной. В противоположность нам современники Конфуция, озабоченные прежде всего состоянием общественной гармонии, ритуала и музыки, пристально следили за каждым общественно значимым человеческим контактом, опасаясь, как бы Поднебесная не утратила свой Путь. Кто более прав, пусть решит история. Заметим только, что исправлять мировоззрение предков — занятие бесполезное. Предки же, наоборот, могут внести весьма значительную коррекцию в однобо-

кость наших представлений. Именно этим, по нашему мнению, актуальны и ценны в настоящее время заповеди древнего мудреца из княжества Лу, учение которого может существенно дополнить наше понимание окружающего мира.

Несколько слов о составе и названии книги. Мы выбрали название «Классическое конфуцианство», тем самым желая подчеркнуть, что в нашу работу включены тексты, которые на протяжении существования традиционного Китая считались основополагающими. Именно в «Лунь юе» мысль Конфуция предстает перед нами в самом живом и непосредственном виде — в общении с учениками. Но и сам «Лунь юй», что было обнаружено в процессе работы, оказался неоднородным. Прodelанная работа убедила нас в правоте английского китаевода Д. Лесли, который в качестве наиболее достоверного материала выделил в «Лунь юе» девять первых глав [83, с. 27–28]. Именно им отведено основное внимание в данной книге. Каждая из девяти глав сопровождается подробными пояснениями, которые, как мы надеемся, дадут возможность читателю легко войти в контекст первоначальной конфуцианской мысли. Остальные главы «Лунь юя», за исключением десятой, по общему мнению, не имеющей никакого отношения к конфуцианской мысли, а являющейся фиксацией различных ритуальных установлений, также переведены и снабжены краткими примечаниями.

Можно сказать, что в общем историко-философском плане у Конфуция были только два достойных продолжателя, которые развили и систематизировали наследие своего духовного Учителя. Это Мэн-цзы (372–289 гг. до н. э.) и Сюнь-цзы (313–238 гг. до н. э.). Мэн-цзы, сочинения которого были включены в средние века в состав «Сы шу» («Четверокнижия»), унаследовал гуманистическую сторону учения «совершенного мудреца» из княжества Лу и прославился своей пропагандой доктрины жэнь чжэн — «гуманного правления». Непрестанное духовное совершенствование, особенно тех, кто обладает властью, — один из великих заветов наиболее талантливой и глубокой продолжатель Конфуция. В центре фило-

софских исканий Сюнь-цзы оказалась другая сторона конфуцианского учения — его ориентированность на роль нормативного фактора общественной жизни, что заставляло заботиться в первую очередь о строгой выдержанности норм общественного поведения и совершенстве государственных институтов.

В отличие от великого гуманиста Мэн-цзы, Сюнь-цзы можно назвать родоначальником социологии в Китае. По нашему мнению, именно эта своеобразная триада включает в себя все то существенное, что было выработано конфуцианской духовной традицией в древности, а именно — две фундаментальные ориентации на гуманизм и нормативность, объединяемые непрерывным процессом духовного совершенствования человека.

В заключение несколько слов о вступительной статье. По нашим наблюдениям, главная трудность у тех, кто стремится освоить философское наследие Древнего и традиционного Китая, возникает не от незнания исторической обстановки или процесса эволюции философских доктрин, а из-за весьма смутного представления о значении тех основных категорий, которыми пользовалась древне-китайская философия. Поэтому во вступительную статью, которая должна способствовать вхождению читателя в конфуцианский философский контекст, мы включили ряд этюдов о фундаментальных категориях традиционной китайской мысли, таких как созидательная сила *дэ*, *жэнь* — гуманность, или человечность, *ли* — ритуал, или надлежащие правила поведения, и *вэнь* — просвещенность, или великие заветы предков, зафиксированные в письменных текстах. Таким образом, наша вводная статья делится на две части: после краткого жизнеописания Конфуция и двух разделов с общей характеристикой его учения в первой части следует вторая часть — основная, целиком посвященная наиболее важным категориям его доктрины.

Однажды, вероятно в минуту откровенности, любимый ученик Конфуция Янь Юань, вздохнув, сказал: «Чем больше я взираю снизу вверх на путь Учителя, тем выше он становится, чем больше

я стараюсь проникнуть в его учение, тем тверже оно оказывается. Когда ты ищешь его впереди, оно неожиданно оказывается сзади» [9-11]. Нам остается лишь выразить надежду на то, что наши читатели не окажутся в таком положении. В противном случае они могут утешаться тем, что у них были весьма достойные предшественники.

Поскольку приводимые в нашей работе тексты отнюдь не предназначены для одноразового сплошного прочтения, то нам показалось целесообразным сохранить в данной книге традиционную китайскую разбивку не только по главам, но и по параграфам. В основу членения текста «Лунь юя» положена разбивка Ян Боцзюня [47], с помощью которой и сделаны все отсылки на текст «Лунь юя» в данной книге, что позволяет быстро найти нужное место. Например, 9-11 означает: глава 9, параграф 11. Ссылки на литературу даются по кодовой системе, список литературы приложен в конце работы.

А. Мартынов

КОНФУЦИЙ, ЕГО ЖИЗНЬ И УЧЕНИЕ

Конфуций. Его жизнь и миссия. Во всех мировых религиях личность и жизненный путь основоположника превращаются как бы в часть самого учения. Наиболее четко это было сформулировано в буддизме, где возникла концепция *триратны* (трех драгоценностей), или же трех прибежищ. Вот как об этом сказано в «Дхаммападе»: «...кто нашел прибежище в Будде, в Дхамме и в Сангхе, кто владеет подлинным знанием, видит четыре благородные истины» [10, с. 91]. По всей вероятности, реальная жизнь царевича Гаутамы Сиддхарты, протекавшая в Северной Индии в VI–V вв. до н. э., прошла мощный процесс трансформации в недрах религиозно-философской доктрины. В результате Гаутама превратился в Будду, а Будда в доктрине *трикайи* стал синонимом мира.

Не так обстояло дело в конфуцианстве. Составленное Сыма Цянем (145—89 гг. до н. э.) жизнеописание Конфуция носит все признаки реальной жизни аристократа невысокого ранга периода Чунь цю, не очень преуспевшего в карьере. Между героем этой биографии и Конфуцием как «отцом нации» определенно существует какое-то несоответствие, которое говорит о том, что Конфуцию суждена была счастливая посмертная судьба: его значение и его образ непрерывно росли в течение многих веков и, пожалуй, никогда не были так велики, как во второй половине XIX в., то есть в Китае

накануне модернизации. И этот удивительный феномен, по нашему мнению, нельзя приписать исключительно благоприятному для «совершенномудрого из Лу» направлению развития китайской культуры в последующие века. Нам представляется, что судьбоносный для Китая момент был заложен в самой биографии Конфуция и что сам Конфуций хорошо ощущал его. Поэтому, хотя жизнь Конфуция и не трансформировалась последующим развитием его учения в житие, хотя культовое оформление его памяти и не превратило наставника из Лу в сверхъестественное существо, Конфуций, его личность и биография — это неотъемлемая часть конфуцианского учения, поскольку миссия, возложенная на себя мудрецом из Лу, была уникальна и состояла, как и все миссии подобного рода, в спасении мира.

Конфуций родился в 551 г. до н. э. в семье обедневшего аристократа. Место его появления на свет на горе Нишань точно известно. Более того, оно превращено в туристический объект. Это время отмечалось в Китае резким повышением политической активности и бурным развитием государственной жизни на местах. Номинально существовавшая Чжоуская империя сохранила за собой, пожалуй, лишь ритуальные функции. Реально Китай был раздроблен на множество мелких и крупных княжеств, которые боролись за существование. Естественно, что эта борьба не всегда укладывалась в строгие нормативные установления, выработанные древнекитайской культурой, и поэтому современники воспринимали свою эпоху как кризисную, как время, когда Поднебесная утратила Дао-путь, а «ритуал и музыка» пришли в упадок. Миру требовался спаситель, и безвестный аристократ из слабого в военном отношении, но славного культурными традициями княжества Лу решил взвалить эту миссию на свои плечи.

Поначалу это решение почти не сказывается на нем. Конфуций ведет обычную жизнь небогатого служилого человека. В 535 г. он хоронит мать, в 533 г. женится, получает небольшую должность и начинает служить. Но уже беседа между ним и правителем не-

большого владения, состоявшаяся в 525 г., говорит о том, что духовные устремления молодого чиновника отнюдь не исчерпываются его служебными обязанностями. Он много и напряженно думает над проблемами страны, о чем свидетельствуют его заключительные слова в той беседе: «Коли Сын Неба не навел порядка в делах правления, можно расспросить дикарей четырех стран света» [14, с. 96]. Еще красноречивее об интенсивных духовных поисках молодого философа свидетельствует то напутствие, которое он получил в Лои от Лао-цзы. Обстоятельства этого дела таковы. В 519 г. [о спорах по поводу датировки этого события — 25, с. 61] луский аристократ по прозвищу Наньгун Цзиншу (Почтенный дядюшка из Южного дворца) обратился к правителю княжества с просьбой разрешить ему и его учителю Кун Цю съездить в столицу империи. Разрешение было получено, и Конфуцию представилась возможность ознакомиться с напряженной духовной жизнью Лои. Наибольшие впечатления, согласно Сыма Цяню, на него произвели встречи с Лао-цзы. Для нас в данном случае не важно, действительно ли имели место эти контакты или это вымыслы последующего предания. Нам важна та оценка молодого философа, которую Сыма Цянь счел нужным сохранить. Поднося прощальный «словесный подарок» уезжающему Конфуцию, Лао-цзы сказал: «Ясный ум глубоко исследует и приближает себя к смерти. [Происходит это из-за] любви обсуждать других людей. Обширно рассуждающий охватывает многое и подвергает себя опасности. [Происходит это из-за] выявления зла в других людях. [Подобная опасность грозит и близким], поскольку ни один человек, будучи сыном, не принадлежит только себе, ни один человек, будучи чиновником, не принадлежит только себе» [60, цз. 47, с. 225; Л. С. Переломов дает несколько иной вариант — 25, с. 59]. Подведем некоторые предварительные итоги. Нам кажется, что упомянутые выше эпизоды дают возможность определить направление духовных поисков молодого Конфуция: необходимость наведения порядка в стране через исследование и переоценку людей. Отметим мимоходом, что

предостережение Лао-цзы, выразившее, по сути дела, один из ведущих мотивов раннего даосизма о важности физического самосохранения в обществе, совершенно верно предугадывало опасный характер возложенной на себя Конфуцием спасительной миссии.

Второй период жизни Конфуция можно начинать с так называемого переворота, вызванного петушиными боями в 517 г. За этот период (с 517 по 497 гг. до н. э.) Конфуций вполне сложился как администратор и достиг вершины своей политической карьеры, занимая посты главы Ведомства общественных работ и верховного судьи. За это время Конфуций сумел проявить себя как решительный сторонник сильной княжеской власти и противник аристократического сепаратизма, что и привело к крушению его карьеры. В теоретическом плане наибольший интерес представляют его беседы с циским князем Цзин-гуном об управлении государством. Ни у кого из исследователей не вызывает сомнений в подлинности та беседа, которая была затем включена в «Лунь юй» [12-11]. Знаменитый ответ Конфуция о том, что для успешного правления государством необходимо, чтобы «государь был государем, подданный — подданным, отец — отцом, а сын — сыном», ясно показывает, что уже в этот период (517—514 гг. до н. э.) политик-теоретик берет в Конфуции явный верх над администратором-практиком. Выражаясь более привычным для нас языком, можно сказать, что весь смысл ответа Цзин-гуну заключается в стремлении достичь тождества между бурной и не всегда приглядной социальной реальностью и идеалом, выработанным в сфере духовной культуры. Это одна из столь же великих, сколь и неисполнимых задач, которые мыслитель из Лу поставил перед всем человечеством.

Третий период в жизни Конфуция — период странствий, которые продолжались в течение 13 лет (с 497 по 484 г. до н. э.). Чтобы еще раз подчеркнуть значение нормативного фактора в китайской политической жизни этого времени, напомним, что последней каплей, переполнившей чашу терпения Конфуция и заставившей его принять окончательное решение покинуть Лу, был инци-

дент с жертвенным мясом. Как известно, после того как при дворе были приняты певички из Ци, Конфуций понял, что служить в Лу будет невозможно, но какие-то надежды на исправление положения у него все-таки оставались. Когда же фактический правитель княжества Цзи Хуаньцзы, увлеченный новым приобретением, забыл после жертвоприношений Небу и Земле наделить сановников жертвенным мясом, Конфуций решил оставить службу [25, с. 114]. За время странствий Конфуций посетил княжества Вэй, Цзинь, Сун, Чэнь и Чу. В дороге он неоднократно подвергался опасности, и два связанных с этим эпизода заслуживают особого внимания. Мы имеем в виду инциденты в местности Куан и княжестве Сун.

На пути из княжества Вэй в княжество Чэнь Конфуций должен был проехать через местечко Куан, захваченное мятежным вэйским сановником Гунсунь Шу. Поскольку местечко Куан, входившее во владение Пу (северная часть уезда Чанхуан, провинция Хэнань), располагалось недалеко от княжеств Чу и Цзинь и поскольку оно отложилось от Вэй, то жители его пребывали в состоянии повышенной настороженности. Они ошибочно приняли Конфуция за луского политика Ян Ху, сочли это для себя опасным и заточили Конфуция с учениками в тюрьму, где Учителю пришлось провести целых пять дней. Во время заключения совершенномудрый не пал духом. Позднее он объяснял свое мужество тем, что, являясь единственным наследником вэнь Вэнь-вана (о значении термина вэнь см. ниже, в специальном разделе), он находился под покровительством Неба [9-5]. Подобное объяснение несет достаточно яркую мессианскую окраску и превращает странствующего политического советника в «единственного» — единственного духовного наследника Вэнь-вана, находящегося под защитой Неба.

Второй эпизод развивался почти по сходному сюжету. В 492 г. на пути из охваченного политическими интригами княжества Вэй Конфуций со своими учениками остановился на территории княжества Сун. Под большим деревом он со своими спутниками занялся ритуальными церемониями. Командующий сунскими вооруженны-

ми силами Хуань Туй по какой-то причине питал к Конфуцию сильную неприязнь. Узнав об остановке Конфуция, он решил послать людей тайно спилить дерево, надеясь таким образом погубить совершенномудрого. Конфуций не пострадал и воспользовался этим эпизодом, чтобы еще раз подчеркнуть свою уникальную миссию. На советы учеников как можно скорее удалиться из опасного места Учитель ответил, что Хуань Туй с ним ничего сделать не может, поскольку Небо породило в нем, Конфуции, силу дэ (о содержании этого термина разговор пойдет ниже, в специальном разделе, посвященном этой категории). Здесь же отметим только, что и ученики наставника из Лу, и Сыма Цянь расценили этот эпизод как настолько важный, что он был включен как в «Лунь юй» [7-23], так и в жизнеописание Конфуция. Вне всякого сомнения, в данном случае Конфуций счел нужным подчеркнуть уникальность своей миссии в этом мире и свою особую одаренность Небом. Нам кажется, что два эти эпизода могут служить достаточно убедительными свидетельствами того, что Конфуций был не просто странствующим советником, не просто учителем своих учеников, но считал себя избранником Неба, которому поручено наставить Поднебесную на правильный Дао-путь.

В 484 г. Конфуций вернулся в родное княжество Лу, и это можно считать началом четвертого, заключительного периода его жизни. В этот период Конфуций главным образом занимался научно-педагогической работой. Он продолжал наставлять учеников, работал над совершенствованием обрядов, в частности музыки своего княжества, и завершил летопись «Чунь цю» («Весны и осени»). Можно сказать, что в этот период, пожалуй, с наибольшей силой проявились те стороны деятельности Конфуция, которые были свойственны ему как представителю китайского «осевого времени». Он хотел оставить потомкам определенным образом препарированное и интерпретированное светское культурное наследие, которое могло бы стать базой для обучения и формирования нового человека — «совершенного мужа» (*цзюнь цзы*).

Завершая краткое жизнеописание Конфуция, считаем нужным предупредить, что оно сделано в традициях «классического конфуцианства», то есть в традициях, не противоречащих духу самого «Лунь юя». В других источниках образ Конфуция мог быть нарисован другими красками и наделен принципиально иными чертами. Не говоря уже о его оппонентах (моизм, даосизм), даже в интеллектуальных направлениях, близких по духу магистральному направлению конфуцианской мысли, образ Конфуция претерпевал довольно значительную трансформацию. Так, выдающийся ханьский мыслитель Хэ Сю (129—182 гг.), по сути дела, превратил Конфуция в мага и предтечу династии Хань. Еще дальше пошли ханьские комментаторы текста «Сяо цзин» («Книга о сыновней почтительности»), у которых наставник из Лу превратился в «Сюань Цю» («Сокровенного Конфуция»), вручающего небесные мандаты на царствование [об этом — 79, с. 524—530]. Дальше всего, пожалуй, зашли авторы поздних ханьских «пророческих книг» (*ту чань*), у которых Конфуций окончательно превратился в пророка и предсказателя [об этом — 80, с. 47—112]. Можно отметить, что определенный вклад в дело трансформации образа Учителя внес и великий историк Сыма Цянь, для которого, по всей видимости, Конфуций был отнюдь не духовным отцом нации, а всего лишь одним из очень многих представителей китайской древности. Представителем, впрочем, обладавшим определенными сверхъестественными свойствами. На это явно указывает такой эпизод.

Летом 492 г. во время пребывания в княжестве Чэнь Конфуций узнал, что в Лу во время пожаров пострадали храмы предков правящей фамилии. Услышав новость, Конфуций сказал: «Беда непременно должна была случиться с храмами Хуань и Си. Так ли это?» Конечно, так оно и было. От пожара пострадали именно храмы Хуань-гуна (711—694 гг. до н. э.) и Си-гуна (659—627 гг. до н. э.). Поскольку для китайцев того времени пожар в храме предков являлся не несчастным случаем, а небесным знамением, то данный эпизод рисует нам Конфуция как знатока «взаимоотноше-

ний между Небом и человеком». С другой стороны, согласно комментариям [60, цз. 47, с. 227], уверенность Конфуция в том, что от пожара пострадали именно храмы Хуань-гуна и Си-гуна, базировалась на том, что деятельность этих князей особенно не соответствовала надлежащим нормам поведения. Как можно видеть, конфуцианская традиция если и допускала соприкосновение Конфуция со сверхъестественным, то делала это в весьма осторожной форме.

«Одинокое движение». Адекватное понимание конфуцианства вплоть до настоящего времени оказывается затемненным тем или иным господствующим в современном сознании фактором, что, как правило, приводит к чрезмерным акцентам на одних положениях и полному игнорированию других. Остановимся лишь на двух важнейших современных интерпретациях конфуцианства, которые условно можно назвать «гуманистической» и «конформистской». Начнем с интерпретации «гуманистической».

В 1989 г. в Цюйфу пышно отпраздновали юбилей «совершенного мудреца» из княжества Лу. Подавляющая часть авторов специальной литературы о Конфуции и конфуцианстве, вызванной к жизни этим юбилеем, высказывала редкое единодушие в своей оценке: наиболее важная часть духовного наследия Конфуция — этическое учение, в котором главное место занимает доктрина специфически понятого гуманизма (*жэнь*) «совершенного мужа» (*цзюнь цзы*). Между тем несколько десятков лет назад взгляд на конфуцианство был совершенно иным. Классической считалась интерпретация М. Вебера, не потерявшая своей значимости и поныне.

В основе веберовского подхода к конфуцианству, сформировавшегося в период драматической модернизации Китая в первой четверти XX в., лежит фундаментальное положение этого философа, историка и социолога о том, что в конфуцианской традиции наиболее примечателен и важен рационализм, который преследует цель рациональной адаптации к миру, что резко отличает его от пуританского рационализма, стремившегося к рациональному до-

минированию над миром, что и привело к возникновению капитализма в Европе, а затем и к процессу модернизации во всем мире. Веберовский тезис совершенно определенно устарел, причем в обеих своих частях: и применительно к Европе, и применительно к Китаю. Особенно, с точки зрения синоведа, устарела первая его часть — характеристика конфуцианской традиции, — которая несет на себе совершенно отчетливые черты революционных китайских движений того времени, и прежде всего радикального студенческого «движения 4 мая» 1919 г., проходившего под лозунгом «Долой конфуцианскую лавочку!». Сейчас, на рубеже XXI столетия, обстановка существенно изменилась: мир довольно настойчиво размышляет над тем, почему целый ряд обществ Восточной Азии, сохранивших фундаментальные конфуцианские этические ценности, «ушел в отрыв» в своем экономическом и социальном развитии.

Изменившееся положение настоятельно требует верификации веберовского тезиса. Выдержит ли он эту операцию? Мы склоняемся к отрицательному ответу на этот вопрос. Выдвигая на первое место «адаптацию», Макс Вебер хотел подчеркнуть «безличность» китайского общества и застойный характер его исторического развития. По всей вероятности, взятое «в целом», в исторической ретроспективе, именно таким оно тогда и представлялось. Однако действительность наших дней, включая успехи синологической науки, более не позволяет говорить о «застойности» и тем паче заставляет усомниться в «конформизме» и безличности. Наглядная демонстрация Восточной Азией не только своих экономических, но и огромных этических ресурсов заставляет по-новому взглянуть на конфуцианское наследие и обратить внимание на те моменты, которые ранее в значительной степени игнорировались. В данном разделе мы намеревались выделить два таких момента, а именно «этатизм» и личностный радикализм — «одинокое движение», — которые были унаследованы Конфуцием от своих «совершенномудрых» предшественников.

Об этатизме. Нам кажется, что для каждого, кто внимательно прочтет первые девять глав «Лунь юя» — древнейшую часть конфуцианского наследия, станет совершенно ясно, что Конфуций, будучи человеком, вовлеченным в политику, стремился создать учение прежде всего для людей, имевших отношение к политике. Иными словами, он был по преимуществу политическим мыслителем и учителем политической мудрости. В своих беседах и наставлениях он обращался не к будущим отшельникам и не к отцам семейств — он обращался к будущим политическим деятелям. Об этом убедительно свидетельствует его биография. Переезжая из одного княжества в другое, он фактически менял княжеские дворы, в каждом из которых стремился воздействовать прежде всего на систему государственного управления, а не на моральное или духовное состояние общества в данном княжестве. В этом глубочайшее отличие Конфуция от трех других «детерминирующих личностей» человеческой истории — Сократа, Христа и Будды, отличие одновременно и личное, и общественное, ярко выявившее примат этатистского начала в китайской цивилизации.

О конформизме. Как известно, согласно ритуально-религиозному мировоззрению, господствовавшему в Китае в доконфуцианскую эпоху и с наибольшей полнотой отраженному в «Ши цзине» («Книге песен»), преуспевание человеческого коллектива и даже само его существование целиком зависели от получаемой свыше благодати. Источником этой благодати были сакральные сферы, которые ниспосылали ее на землю. Передавалась эта благодать по каналу сакральной связи, установленной посредством ритуала между духами и государем — главным действующим лицом ритуала, который далее распространял эти полученные свыше сакральные дары на все подвластное ему пространство. Иными словами, в китайской цивилизации, в отличие, скажем, от европейской, государь был верховным жрецом, монополизировавшим связь общества с сакральными силами, и монопольным устроителем и гарантом жизни в своем государстве. В посюстороннем мире он был уникальным

и единственным, что и отражено в древней формуле *юй и жэнь* («я, единственный человек...») [«Шу цзин», 83, с. 293]. Подобная ситуация в сущности означала, что вся политическая жизнь и вся проблематика государственного управления сводились к одной личности; более того, они были как бы воплощены в ней. Таким образом, политической монополии на власть была придана четкая и крепкая персоналистическая форма. Именно эту монополию и дерзнул нарушить Конфуций, но, забегая вперед, скажем, что сделал он это в одиночку, как совершали свои деяния и древние мудрецы, предпочитавшие *ду юнь* («одинокое движение»), тем самым как бы «монополизируя» нарушение монополии.

Совершенно очевидно, что покушение на государственную высокосакрализованную монополию должно быть сопряжено и с определенной силой духа, и с незаурядной гражданской смелостью. Возвращаясь к М. Веберу, зададим себе вопрос: действительно ли тривиальные конформисты — люди, нищие духом, — совершили этот духовный перелом в китайской истории? По нашему мнению, история формирования и развития конфуцианского учения свидетельствует как раз об обратном. Оторванным от жизни доктринером, мечтавшим преобразовать всю Поднебесную, превратить господствовавший в ней хаос в идеальную социально-политическую гармонию, объехал одинокий мудрец из небольшого княжества Лу почти весь тогдашний Китай и нигде не нашел отклика. Есть ли в нем хоть что-нибудь от конформиста? Ни грана. Это, скорее, негибачаемый и одинокий прожектор. Такими же были и все его виднейшие последователи, пропорционально силе духа, отпущенной им природой. Каждый читавший «Лунь юй» знает, что сам Конфуций оценивал свои требования к действительности как невыполнимые, тем не менее настаивая на их выполнении. Он совершенно справедливо полагал, что обществу нужны не только выполнимые программы, но и идеалы, может быть и невыполнимые, но зато верно ориентирующие и позволяющие поддерживать тот духовный уровень жизни, который на базе одних прагматических идеалов возник-

нуть не может. Разумеется, носители подобных идеалов не конформисты, а их антиподы. И как таковые они обречены на одиночество и четко осознают это. Эту черту ранних конфуцианцев можно проследить и на филологическом уровне: *ду* («одинокий» и «самостоятельный») — этот эпитет прочно входит в конфуцианский обиход. В высшей степени характерно, что сын Конфуция, Юй, в беседе с одним из учеников изобразил своего отца «одиноким стоящим» (*ду ли*) [16-13]. Его высокая миссия требовала, чтобы даже по отношению к своему собственному сыну он выдерживал дистанцию — *юань ци цзы* [там же]. И это не случайно, ибо свою собственную миссию, совершенно справедливо трактуемую им как уникальное предназначение уникальной личности, Конфуций скроил по модели очень древней, взяв за основу функции священного царя, «единственного», по одному из самоопределений (*юй и жэнь*).

Надо учитывать, что конфуцианство как политическая доктрина возникло именно на отрицании представлений о священном царе, безраздельно господствовавших во времена Конфуция. Стремясь перенести политическую проблематику из ритуально-религиозной сферы в этическую и тем разрушить монополию священного царя, Конфуций вместе с тем заимствовал из этого комплекса представлений несколько очень важных архаичных элементов, среди которых была и доктрина «единственного». Разумеется, в учении Конфуция «единственный» превратился из царя-мироустроителя в хранителя культурной традиции и учителя. Но это вовсе не означало, что новый персонаж в сфере политических представлений утратил свою «единственность». Более того, Конфуций дополнил доктрину «единственности» рядом новых моментов. Как известно, уникальность священного царя обосновывалась его монопольной коммуникацией с высшими силами и якобы присущими ему сверхъестественными внутренними потенциями. Все это приписывал себе и Конфуций. Но вдобавок к двум старым, ритуально-религиозным по своему характеру факторам мудрец из княжества Лу добавил еще и уникальную миссию наследования «просвещенности» (*жэнь*) Вэнь-вана

и политической мудрости Чжоу-гуна. Если учесть, что этот новый «единственный» нигде не мог найти применения своей доктрине, о чем он неоднократно высказывался в «Лунь юе», то его уникальность начинает сильно напоминать «одинокость», самое обыкновенное (не только духовное, но и психологическое) одиночество, которое прорвалось в его искренней и не соответствовавшей общепринятым нормам скорби в связи с кончиной Янь Юаня, единственного внутренне созвучного ему ученика. Уникальность и «единственность» Конфуция, роднившие его с идеальными государями древности, отразились и в оценках последующих поколений. Так, еще при жизни Конфуция в среде его учеников были попытки трактовать своего учителя как некоронованного государя [9-12], оформившиеся затем в доктрине *су ван*. В ханьское время Конфуций прочно вошел в список священных царей, тем самым еще раз доказав близость характера своей миссии их мироустроительным усилиям. Ханьские конфуцианцы рассматривали Конфуция как явление неповторимое. Бань Гу, например, считал, что с кончиной Конфуция «прервалось и сокровенное слово Учителя» [37, т. 5, с. 3087]. Этой же уникальностью Конфуция и его миссии объясняется и недоумение Гу Цзегана (уже в наше время), который вопрошает, почему после Конфуция не появлялось других «совершенномудрых» [41, с. 122].

Как известно, Конфуций нигде не сумел внедрить свою доктрину в качестве единственного и всеохватывающего мировоззрения. Княжества Древнего Китая и после Конфуция в значительной мере продолжали опираться на прежние религиозно-ритуальные представления. Положение мало изменилось и после того, как при династии Хань конфуцианство было признано официальной доктриной империи. Монархия и после объединения Китая продолжала опираться на отличный от конфуцианства круг идей, основанный на ритуальном фундаменте. Входило в этот круг представлений и учение о государе как «единственной» и уникальной личности. Полагалось считать, что император «лично и без усталости занимается де-

сятью тысячами государственных дел» и что именно он «ветром чистого и спокойного воздействия» на мир способен вызвать «покой и гармонию совершенного правления» [58, с. 1–27]. Тем самым надобность всего остального государственного аппарата как бы ставилась под сомнение. Идеалом считалось такое положение дел, когда в государстве не было никаких чиновников. В результате чего последователям Конфуция, которые и составляли этот самый государственный аппарат, приходилось на протяжении двух тысячелетий существования империи непрерывно доказывать свою надобность, которая ставилась под сомнение доктриной «единственного». Не отрицая полностью уникальность монарших возможностей, конфуцианцы апеллировали к множественности и многообразию дел. В диалоге Мэн-цзы со сторонником поголовного земледелия Чэнь Сяном есть прекрасное описание Поднебесной во времена императора Яо, в котором отразились и близость конфуцианства к концепции священного царя, особенно к его ипостасям мироустроителя и культурного героя, и признание его уникальности, и желание эту уникальность преодолеть, внедрившись в государственный механизм: «Во времена императора Яо Поднебесная не была еще упорядочена, потоки вод текли вдоль и поперек, заливая всю Поднебесную. Буйно разрастались деревья и травы, стремительно множились звери и птицы. Пять хлебных злаков не поднимались. Звери и птицы теснили человека так, что дороги от их следов пересекались по всей Поднебесной. Яо, будучи одним — *ду*, был встревожен этим и выдвинул Шуня, чтобы упорядочить [Поднебесную]. Шунь поручил И ведать огнем...» и т. д. [82, т. I, с. 126].

Надо сказать, что теоретическая борьба конфуцианства с политической монополией императоров развивалась в жанре «вечного пата». Два тысячелетия спустя после Мэн-цзы в официальных документах можно найти рассуждения на ту же тему — как прорвать монополию «единственного». Одним из подобных примеров может служить доклад главы министерства ритуала в Нанкине Цинь Цзиня, отправленный минскому императору Ши-цзуну (1522–1566 гг.) на

втором году правления под девизом *цзяцзин* (1523 г.), в котором император порицается за *ду юнь* («одинокое движение») [53, цз. 194, с. 544].

Подведем некоторые итоги. Конфуций поставил перед собой грандиозную задачу — подорвать монополию старого «единственного» (священного царя) и заменить его новым «единственным» (совершенным мудрецом). Начинание Конфуция не получило поддержки в официальных сферах. Можно сказать, Конфуций вел эту борьбу в двух ипостасях: как харизматический учитель, то есть «единственный», и как теоретик, не нашедший отклика, то есть «одинокий». Ни одна из двух ипостасей не имеет ничего общего с конформизмом. То же самое можно сказать и о его истинных последователях: Конфуций не одолел старого «единственного» и завещал эту борьбу своим ученикам, которые и вели ее вплоть до конца Срединной империи. Правда, Конфуций сумел придать этой борьбе легальные формы (*цзянь* — критика-увершение), однако от этого она не перестала быть подлинной политической борьбой, а значит, занятием весьма опасным, что также плохо согласуется с конформизмом. Поэтому ее участники — подлинные конфуцианцы — вполне заслуженно получили в китайской традиции абсолютное противоположное конформизму наименование — «совершенные мужи одинокого Пути» (*ду син чжи цзюнь цзы*). Эти мужи приходили в мир не для того, чтобы к нему приспособливаться, а чтобы его переделать в соответствии со своими идеалами. Нам кажется, что именно этот момент в конфуцианстве и упустил Макс Вебер.

Конфуцианское знание и гносеологическая проблематика «Лунь юя». Прежде чем перейти непосредственно к рассмотрению специфической гносеологической проблематики конфуцианства, необходимо сказать несколько слов о кардинальном различии между конфуцианским гносисом и современным научным знанием и, соответственно, современной научной проблематикой. Изменение мира и приспособление его к нуждам человека — так можно определить в самом широком плане главную цель современного научного знания

и главную эпистемологическую установку. В результате такого подхода к знанию и миру человек оказывается в нем зависимой величиной. По отношению к знанию он выступает преимущественно как объект, а по отношению к миру — как зависимая переменная величина. Человек меняется оттого, что меняется мир, и в том направлении, в котором меняется мир. Человек познается как часть и продукт этого меняющегося мира, что особенно наглядно демонстрируется социологией. Иными словами, человек познается преимущественно как объект. Знание в этом случае течет как бы мимо индивидуального человеческого бытия, причем информационный поток приобретает такую самостоятельность, что человека, вполне в духе С. Лема, можно рассматривать как биологическое обеспечение этого потока.

Отправная точка традиционного китайского сознания, нашедшего свое наиболее адекватное выражение в конфуцианстве, прямо противоположна. Оно исходит из того, что окружающий мир совершенен и гармоничен. Единственным элементом, нарушающим гармонию этого мира, является человек, а заодно и созданное им общество. Поэтому во избежание катастрофы необходимо все силы приложить для установления гармонии в человеке и обществе. Вывод из этой посылки очевиден — надо найти причины дисгармонии в человеке и обществе, устранить их и тем усовершенствовать человека. Таким образом, традиционный китайский гносис, как, по всей вероятности, и гносис всех остальных высокоразвитых традиционных культур, возник одновременно с появлением в общественном сознании представлений о необходимости улучшения человека и развитием соответствующих тому институтов — прежде всего практики самосовершенствования. Иными словами, традиционное китайское познание отличалось от современного двумя важнейшими чертами: оно было преимущественно самопознанием и имело своей главной целью самосовершенствование. Конфузию оставалось только придать этой гносеологической установке доктринальный и систематический характер, то есть создать учение о «совершенном муже» (*цзюнь цзы*).

По всей вероятности, «додоктринальный» период существования практики самосовершенствования был достаточно длительным, поскольку в «Лунь юе» в беседах Конфуция с учениками мы находим уже хорошо разработанную гносеологическую проблематику и твердое убеждение в том, что «становление» человека происходит через учение, которое понималось преимущественно как самопознание, направленное на достижение самосовершенствования. Показательно в этом плане, что сам Конфуций в своей предельно краткой характеристике определил себя прежде всего как познающего субъекта и как меняющегося в результате этого познания человека [2-4]. Действительно, если проанализировать это высказывание Конфуция с гносеологической точки зрения, то можно сказать, что оно состоит исключительно из этапов познания и принесенных этим познанием результатов. Этапы познания: начальный — 15 лет, «устремление к учению», второй — 40 лет, освобождение от заблуждений, третий — 50 лет, постижение «велений Неба» (*тянь мин*). Этапы достижения совершенств: первый — 30 лет, завершение «становления», второй — 60 лет, приобретение умения следовать «велениям Неба», третий — 70 лет, приобретение умений следовать велениям своего сердца, не нарушая установленных норм.

Надо полагать, что последнюю стадию Конфуций рассматривал в качестве завершающей, совершенно ясно давая этим понять, что конечным совершенством является совершенство индивидуального поведения, достигнутое, что очень важно для нашей темы, неустанным учением, начатым в 15 лет.

Сложившуюся в конфуцианстве гносеологическую проблематику можно охарактеризовать по объекту познания, цели познания и различному характеру полученных знаний.

Объект познания. В отличие от современного научного знания, объектом которого является весь эмпирический мир, конфуцианский гносис имел строго ограниченный характер. Чжу Си писал по этому поводу: «В учении ценится прежде всего познание Дао-пути» [68, с. 965]. Любопытно отметить, что современный китай-

ский глагол «знать» (*чжи дао*) состоит из двух слов и по-древне-китайски буквально значит «знать Путь», а один из синонимов конфуцианской доктрины звучал как *дао сюе*, то есть «наука о Пути». В пределах классического конфуцианства Дао-путь употреблялся преимущественно в двух значениях. Первое — оптимальное состояние, или функционирование. В этом случае чаще всего говорили о Дао-пути Поднебесной или государства. Второе — оптимальное поведение, которое представлено чаще всего как Дао-путь совершенномудрых, или Дао-путь древних государей. Оптимальное поведение, трактуемое как образец и завет, порождало и третье значение Дао — завет, или учение. Естественно, всякий, кто хотел превратиться в «совершенного мужа», должен был постичь Дао-путь. Конфуций был убежден, что «воля благородного мужа должна быть устремлена на Дао-путь» [4-9]. Сердцевину традиционного конфуцианского объекта познания составлял *чжи жэнь чжи дао*, то есть «Дао-путь познания людей». Познание этого объекта осуществлялось не накоплением информации, а методом постижения, которое, как мы видели на примере Конфуция, заняло всю его жизнь. Таким образом, можно сказать, что конфуцианская жизнь — это прежде всего жизнь, отданная познанию Дао-пути. Длительность этого процесса подчеркивал и Чжу Си, который писал: «Дао-путь — не есть то, что можно постичь сразу» [68, с. 965].

Цель знания. Цель конфуцианского знания — этическая трансформация (*хуа*), или превращение обычного человека в «совершенного мужа». С помощью неустанного учения последователь Конфуция достигал «просветления» (*мин*), преображался этически (*кэ цзи* — «преодолевал себя») и завершал свое становление. Как говорил философ Ю-цзы, «когда основа заложена, то возникает Дао-путь» [1-2]. Познание же Дао-пути вводило в сферу совершенной мудрости. Причем, надо особо отметить, в овладении Дао-путем основная трудность приходилась именно на гносис. Считалось, что «осуществлять Дао-путь не трудно, трудно — его познать» [1-2].

Характер знания. Конфуций и его ученики в тексте «Лунь юя» различают следующие виды знаний:

- 1) «Знать два по одному».
- 2) «Знать четыре по одному».
- 3) «Знать десять по одному».

«Знать два по одному» — низшая ступень гносиса. Эту ступень можно определить как знание последовательности в каком-либо процессе, или причинно-следственное знание, поскольку оно иногда определяется как *ван лай*, то есть «знание грядущего на основании прошедшего». Этот вид знания находится в наибольшей близости к современному научному знанию. Анализируя соответствующий параграф «Лунь юя» [5-9] и его интерпретацию философом Чжу Си, современный исследователь конфуцианской философии Чжао Цзибинь совершенно справедливо предостерегает от примитивного арифметического понимания этих видов знания, подчеркивая, что «знать два по одному» может включать в себя не только знание будущего на основании изучения прошлого, но и «знание скрытого на основании изучения проявившегося» [69, с. 4–5].

«Знать четыре по одному», принимая во внимание интерпретацию Чжао Цзибиня, можно охарактеризовать как познание целого по его части, или как системное познание. Нам кажется, что подобная интерпретация вполне правомерна, если учесть, что в этой числовой модели имеются в виду углы и «четыре угла» символизируют целое, а один угол — его часть. Это тем более вероятно, что соответствующее высказывание Конфуция носит явный эпистемологический характер: «<...> не возвращайся к тому, кто по одному углу не смог [узнать оставшиеся] три» [7-8]. Этот вид знания, согласно Чжао Цзибиню, можно интерпретировать как переход от частного к общему. В подтверждение своего толкования Чжао приводит толкование этого высказывания Конфуция знаменитым ханьским комментатором «Лунь юя» Чжэн Сюанем (127–200 гг.), который писал: «Когда говорят о тех, кто понимает один угол, то хотят

сказать, что эти люди не понимают всего рода данных предметов» [69, с. 5].

«Знать десять по одному». В тексте «Лунь юя» обладателем такого знания без каких-либо пояснений ученик Конфуция Цзы-гун называет другого ученика — Янь Юаня. Чжао Цзибинь считает, что «десятку» в данном случае следует считать символом полноты и что познание этого типа, скорее всего, можно рассматривать как способность к постижению «единства», которому Конфуций придавал столь большое значение. По мнению Чжао Цзибиня, здесь имеется в виду как раз то «единство», о котором Конфуций высказывался в главе «Вэйский князь Лин-гун» [гл. 15]. Такое сближение тем более вероятно, что и данное высказывание, и рассуждение о «знании десяти по одному» родились в беседах Конфуция с одним и тем же учеником — Цзы-гуном — на одну и ту же тему — эпистемологическую. Приведем эту беседу. «Учитель спросил: „Сы! Ты считаешь меня человеком, который многое изучил и [многое] запомнил?“ Цзы-гун ответил: „Да. А разве не так?“ Учитель ответил: „Нет, не так. Я только пронизал [это многое] единым“» [15-3]. По-видимому, операции «пронизания единым» Конфуций придавал очень большое значение, поскольку упоминание о ней можно найти и в главе «Там, где пребывает гуманность...» [4], где она возникает в беседе с Цзэн-цзы как характеристика учения дао Конфуция. «Учитель сказал: „Шэнь, [весь] мой Путь пронизан единым“» [4-15]. Легко заметить, что в обоих диалогах речь идет о «едином» одного и того же рода, о постижении единства как вершины знаний.

Подведем некоторые итоги. «Знать два по одному» — первый шаг реального знания, который можно еще охарактеризовать как «знание-проникновение» (*чжи дэ тунда*). «Знание четырех по одному» Чжао Цзибинь рассматривает как «умозаключение»; к этому можно добавить, что оно имеет признаки абстрактного (*лэй* — «род», «вид») и системного («четыре угла»). Знание «десяти по одному» — это постижение полноты и единства мира, что для ки-

тайцев было равнозначно постижению Дао-пути и достижению «совершенной мудрости», что уже означало переход из эпистемологической сферы в этическую.

Как известно, конфуцианское знание (что, собственно, и является его отличительной особенностью) непосредственно включено в практику этического самосовершенствования, в результате чего гносеологическая и этическая проблематика образуют в нем единое целое. Наиболее полно это слияние осуществляется на самом высшем уровне, который олицетворяют *шэны*, «совершенные мудрецы», представляющие собой одновременно вершину гносеологических и этических достижений. При этом надо подчеркнуть, что эти качества большинству *шэнов* дарованы от рождения. Как правило, *шэны* принадлежат далекому и идеальному прошлому и эмпирически в данном мире не наблюдаются. Тем не менее вплоть до самого последнего времени вера во всеведение *шэнов* была столь велика, что некоторые конфуциански мыслящие люди серьезно полагали, что «совершенные мудрецы могут по своему усмотрению управлять процессом жизни и смерти». Впрочем, большинство конфуцианцев считало такой подход крайностью. Правда, однако, и то, что он возник не на пустом месте, о чем свидетельствует отмеченная Конфуцием связь между «гуманностью», являвшейся, по его классификации, непосредственно предшествующей «совершенной мудрости» ступенью совершенства, и долголетием [об этом — 6-23].

На основании диалога Конфуция со все тем же Цзы-гуном, который, по всей видимости, несмотря на свое познание типа «два по одному», больше всех интересовался отвлеченными вопросами, можно сказать, что «обладающие гуманностью» — предмет наиболее сильного интереса Конфуция — по степени своего совершенства уступали только «совершенномудрым». Причем их отличие, как можно судить по данному диалогу, состояло главным образом лишь в степени благотворного воздействия на внешний мир. И «совершенномудрые», и «гуманные» по своему уровню знаний принадлежали к тем, кто «по одному знает десять».

Ступенью ниже находились «знающие», или «мудрые». Неоднократно встречающееся в «Лунь юе» сопоставление «знающих» и «гуманных» всегда имеет цель подчеркнуть превосходство последних, поскольку обладание двумя высшими ступенями мудрости приносило с собой и высшие этические совершенства, прежде всего большую созидательную и благотворную силу *дэ*, свойственную *иэнам*, и безукоризненную практику общения «знающих десятку», основанную на приобретенной ими искренности. Об этом их качестве так и говорили — «искренность знающих десятку». А безукоризненность общения, по конфуцианским понятиям, представлялась одной из главных черт «совершенного мужа» (*цзюнь цзы*). Необходимо подчеркнуть, что на всем протяжении долгой истории конфуцианства этико-гносеологическая проблематика с точки зрения ее ценностной шкалы оказалась неизменной. Эмпирическое знание, даже в гуманитарной сфере, занимало низшую ступень конфуцианского гносиса. Не случайно *Цзы-гун*, с которым связана большая часть гносеологической проблематики в «Лунь юе», стал среди сунских конфуцианцев живым олицетворением неэффективности эмпирического знания и постоянно противопоставлялся Янь Юаню, «знавшему десятку». По всей вероятности, нерушимая доминанта в гносеологии этической проблематики и в ориентации на «постижение», или «проникновение», позволила конфуцианской идеологической традиции успешно поддерживать в правящих государственных структурах необходимый обществу этический уровень. Но та же доминанта помешала возникновению в китайском обществе естественных наук, что так пагубно отразилось на Китае в период его болезненной модернизации. В этом плане конфуцианство могло похвастаться немногими именами. Это одинокий раннецинский мыслитель Янь Сичжай (Янь Юань, 1635–1704 гг.), которого китайцы считали своим Джоном Дьюи, и Вэй Юань (1794–1857 гг.) и Гун Цзычжэнь (1792–1841 гг.), представители направления *цзин ши*.

А. Мартынов

ОСНОВНЫЕ КАТЕГОРИИ КЛАССИЧЕСКОГО КОНФУЦИАНСТВА

Категория *дэ*

Вводные замечания. Созидательная сила, или потенция, *дэ*, вне всякого сомнения, не является ни наиболее важной, ни наиболее часто употребляемой категорией в конфуцианском учении. Однако мы предпочли начать именно с нее, поскольку она была тем отправным пунктом эволюционного процесса в древнекитайской духовной культуре, который начался с приходом к власти династии Чжоу и достиг своего расцвета в официальном общественном мировоззрении в период образования единой китайской империи при династии Хань. Такое положение сохранялось с некоторыми перерывами вплоть до крушения Срединной империи в начале XX в. Случай — отметим это обстоятельство — беспрецедентный и уникальный во всемирной истории. Содержание этого процесса в связи с категорией *дэ* можно определить как постепенное расширение права на обладание *дэ* и выделение ее различных аспектов. В этом плане важнейшие категории конфуцианской доктрины, такие как *жэнь*, *вэнь* и *ли*, могут быть интерпретированы как разновидности *дэ*. Так, *жэнь* может быть истолкована как «гуманное или гуманистическое *дэ*», *ли* — как «нормативное *дэ*», а *вэнь* — как «просвещенное *дэ*». Кроме того, напомним, что Конфуций обосновывал свою реформаторскую духовную деятельность как раз наличием у него некой уникальной и ниспосланной ему Небом специфической потенции *дэ*.

Все это заставляет нас начать нашу вступительную статью о важнейших категориях именно с благоустроительной и созидательной силы дэ.

Всем, кто занимается проблемами духовной культуры традиционного Китая, хорошо известна удручающая полисемия этой категории, приводящая к бесконечным дискуссиям и мешающая осознанию особенностей одной из самых изумительных традиционных культур в истории человечества. Нам представляется, что борьба с этой полисемией методом навязывания какого-то одного, нормативного, значения не может привести к положительным результатам. Намного перспективнее, на наш взгляд, другой подход: поставить обнаруженную полисемию в более широкий контекст, который бы сообщал ей достаточно отвлеченное, но тем не менее весьма ошутимое единство, придающее логическую стройность всем фиксируемым в различных текстах значениям данной категории. По нашему убеждению, для более или менее адекватного постижения всей китайской духовной культуры в целом и того, что мы называем «классическим конфуцианством», подобная операция, то есть установление через более широкий контекст какого-то общего, исходного, значения для категории дэ, а через это и содержания ее конфуцианского варианта, является совершенно необходимой. Можно предположить, что подобное единство дэ, равно как и более четкое выделение ее разновидностей, неизбежно возникает при соотношении данной категории с самыми простыми и глубокими основами социального бытия, с бережным отношением ко всему наделенному жизнью (вспомним аналогичное «не убий» в христианстве) — к появлению, становлению и сохранению жизни, включая, разумеется, и ее воспроизведение, и создание необходимых общественных условий для ее нормального протекания, словом, установление какого-то определенного миропорядка, основы и формы которого могут сильно различаться в разных культурах. Что же касается древнекитайской культуры, то главным условием нормального течения жизни в древнекитайском социуме считалась некая необходи-

мая для общественной жизни упорядоченность мира. В связи с этим нам представляется целесообразным сказать несколько слов об антитезе «хаос — космос».

«Хаос — космос». Как хорошо известно, в основе представлений о миропорядке многих древних культур лежит антитеза «хаос — космос». Но это свойственно не только древним культурам. Так, Н. А. Бердяев, мысли которого на данный счет вряд ли можно считать устаревшими, говоря об изоморфизме вселенной и общества, курсивом выделяет следующую мысль: «в мире общественном, как и в великом мире, как и во всей вселенной, борются космос и хаос» [3, с. 38]. Если в христианской культуре эта антитеза оттеснена на задний план противопоставлением «добро — зло», то в китайской культуре, как в древности, так и в средневековье, именно антитеза «хаос — космос», не позволившая оттеснить себя с авансцены ни одной религиозной доктрине, равно как ни одному этическому учению, занимает доминирующее положение в общественном сознании, вне зависимости от того, о какой сфере идет речь. Но особенно это относится к доконфуцианскому периоду китайской духовной культуры и императорской идеологии в более поздние века.

«Хаос и космос», «добро и зло». Разница между двумя этими фундаментальными антитезами, на наш взгляд, сводится к следующему: противопоставление «хаос — космос» принадлежит к тому типу или периоду общественного сознания, когда человек ощущает себя в качестве неотъемлемой части космоса, части, подчиненной всем космическим закономерностям. Тогда как противопоставление добра и зла характерно для того типа или периода в развитии человеческой духовной культуры, когда антропоцентрический принцип занимает если не главенствующее, то, по крайней мере, достаточно самостоятельное положение. Правда, при этом надо иметь в виду, что антитеза «хаос — космос», которая объемлет гораздо более общий контекст, может в качестве одной из своих частных вместиать и противопоставление «добро — зло», как это и случилось,

скажем, с китайскими народными верованиями, главным образом основанными на даосском фундаменте. Но это не меняет дела, поскольку частность не может выступать в качестве общего всеобъемлющего принципа.

Иными словами, соотнося наиболее важные категории китайской мысли, категории, так сказать, первого ряда, не с антитезой «порядок — хаос», а с противопоставлением «добро — зло», мы рискуем в лучшем случае существенно сузить их значение, а в худшем — существенно его исказить, как это имеет место при интерпретации императорского дэ в качестве просто «добродетели». Зачастую это приводит к глубокому непониманию чужой культуры. При такой интерпретации властители Поднебесной превращаются из повелителей огромной Срединной империи в насмерть перепуганных людей, озабоченных исключительно своим примерным поведением и добрыми делами. Тогда как антитеза «хаос — космос» возвращает им более подходящий облик могущественных создателей упорядоченного мироздания. В этом контексте дэ представляет собой тот энергетический запас, который дает возможность совершать «правильное» движение, движение только в одном направлении — к космосу, к упорядоченности. Иными словами, одно из самых общих определений дэ следующее: дэ — некая созидательная сила, направленная от хаоса к космосу. Подобное определение позволяет, предварительно и в самом общем виде, очертить то место, которое категория дэ занимает в текстах Древнего и императорского Китая. И действительно, как можно убедиться на конкретном материале, дэ служит характеристикой самых различных проявлений активности (или потенциальных возможностей такого проявления) в самых разных областях, указывая на их созидательную направленность. Диапазон здесь, естественно, весьма широкий — от самосовершенствования души во время богослужения до мироустройства и государственного строительства.

Отметим, кстати, что, согласно древнекитайским представлениям, мироустройство и государственное строительство восприни-

мались как понятия почти тождественные, правда с приматом государственного фактора. Понятно, что в деле государственного строительства наивысшим достижением могло считаться создание новой универсальной империи. Именно это произошло при смене династий в XII или XI в. до н. э., когда чжоусцы завоевали Инь. По мнению чжоусцев, это могло случиться лишь благодаря исключительной силе дэ их основателей, что отражено в песнопениях книги «Ши цзин». Поскольку данная раннечжоуская концепция дэ и была отправным пунктом для Конфуция, мы считаем, что на этот момент следует обратить особое внимание.

Раннечжоуское дэ. По нашему мнению, в древнекитайском обществе при образовании империи Чжоу (XII—XI вв. до н. э.) произошел некий радикальный сдвиг в общественном мировоззрении, сдвиг, сопровождавшийся резким ослаблением власти религиозных верований и значительным усилением светского фактора, что и привело к появлению в общественном сознании категории дэ — неких сверхъестественных потенций, присущих не потусторонним силам, а миру людей.

Если в глубокой древности все благополучие в мире сохранялось с помощью той благодати, которую человеческий коллектив вымаливал у сакральных сфер посредством ритуальных действий, то в дальнейшем эта проблема, бывшая, несомненно, подлинным «основным вопросом» для человека древности, все более усложнялась. «Благодать», вещь целиком потусторонняя и пришлая, внешняя по отношению к человеку, неизменно должна была породить в сознании древних естественный вопрос: а не имеет ли и сам человек какого-либо более прямого касательства к своему благополучию? Нам кажется, что скачок в понимании этих проблем произошел именно в момент образования империи Чжоу и произошел он главным образом по двум причинам.

Сам факт смены высшей власти всегда заостряет общественное внимание на ее природе и характере того фундамента, на который эта власть опирается. Кроме того, перед новыми владыками Под-

небесной, несомненно, встал трудноразрешимый вопрос взаимоотношений с прежним официальным пантеоном, что не могло не привести к сдвигу официального сознания в светскую сторону. В силу этого официальное мировоззрение Чжоу разделило созидательную работу в обществе на две части: одна часть по-прежнему была сохранена за Небом, тогда как другая перешла к исключительному, «единственному», человеку, наделенному сверхъестественными потенциалами. Таким человеком для империи Чжоу стал Вэнь-ван, отец непосредственного завоевателя власти над Поднебесной — У-вана. Именно ему были приписаны сверхъестественные созидательные способности, «антропологизированная» разновидность благодати, которая и легла в основание новой империи. Таковым, по нашему мнению, было традиционное чжоуское понимание категории дэ.

Можно отметить, что уже сам современный состав данного иероглифа указывает на явную «антропологичность» дэ, чем он резко выделяется в группе «благотворных влияний». Категория дэ в этом контексте как бы противопоставлена различным видам благодати, ниспосылаемым свыше и легко отличимым по радикалам № 113, указывающим на их очевидное сакрально-ритуальное происхождение. Кроме того, между категорией дэ и всей группой «благих влияний» имеется довольно значительное смысловое расхождение. Благодать, ниспосланная свыше, — внешняя по отношению к человеку, тогда как категория дэ, напротив, как бы олицетворяет внутренние способности самого человека.

Выделением из благодати дэ человеческий коллектив заявил о своих правах на часть созидательной работы. Правда, будучи очеловечено, дэ затем вновь быстро переместилось на Небо, но начало было уже положено, и дэ стало постепенно превращаться в категорию человеческой этики. Растекаясь живительными ручьями по всей духовной культуре, оно выделяло в ней тех самых главных «созидателей», на которых указывало время. Учитывая ярко выраженный этатистский характер традиционной китайской культуры, сохранявшийся на протяжении всего периода ее суще-

ствования, можно смело утверждать, что первое место среди этих «созидателей» принадлежало монархам, посредникам между сакральной и профанной сферами, которые и породили эту форму «благодати». Но прежде чем перейти непосредственно к характеристике силы дэ у основателей династии Чжоу, необходимо напомнить одно обстоятельство: государь древности был не только властителем людей, но и космократором. В плане актуальной для нас антитезы «хаос — космос» можно сказать, что именно носитель высшей политической власти и был тем основным агентом, который всеми имевшимися в его распоряжении силами осуществлял продвижение мира в сторону большей упорядоченности. Естественно, возникает вопрос: какие же силы находились в его распоряжении? Разумеется, сразу же хочется отметить, что эти силы должны были соотноситься с самим мирозданием и, таким образом, не могли быть простыми человеческими возможностями. Следовательно, речь должна идти о сверхъестественных силах. По всей вероятности, в эпоху ранней китайской государственности эти силы имели вид ниспосланной сверху благодати. Этот наиболее простой способ достижения благополучия никогда не исчезал из традиционной китайской политической идеологии, что и нашло отражение в официальных ритуальных песнопениях различных династий. Однако, как известно, при переходе власти от Инь к Чжоу имело место довольно радикальное изменение сложившегося идеологического комплекса, сопровождавшееся существенным ослаблением в духовной культуре религиозной доминанты в пользу светского начала [79, с. 342]. Нам кажется, что выдвигание на уровень сакральной благодати благой персональной силы дэ основателей династии Чжоу было одним из наиболее ярких проявлений этого сдвига. Таким образом, категория дэ как составная часть доктрины «небесного мандата», обосновывавшего переход власти от Инь к Чжоу, заняла очень важное место в идеологии новой династии. Об этом можно судить по одному из наиболее знаменитых чжоуских гимнов — «Цинмяо» («Чистый храм»), который открывает в «Ши цзине» раздел

чжоуских гимнов. Для придания тексту большей наглядности мы считаем необходимым привести здесь этот гимн в нашем собственном переводе, основанном на комментариях Ян Хэмина и Ли Чжунхуа:

О, как чист и величествен это храм!
Как строги и спокойны помощники!
Как устрашающе грозны воины!
Все принимают [свыше] совершенную благодать силы дэ.
[Все они] отвечают [тому, кто] на Небе,
Стремительно съехавшись в храм.
[Сколь] огромно сияние [этого ритуала?],
[сколь] величаво преемство!
[Это торжество] никогда не наскучит людям!
[75, т. 2, с. 440].

Несколько слов об исторической ситуации, в которой протекала данная церемония. В седьмом году правления чжоуского Чэн-вана (в 1109 г. до н. э. по традиционной хронологии) Чжоу-гун, занимавший тогда пост регента при малолетнем государе, завершил строительство новой столицы династии Чжоу, в которой, по всей видимости, и был сооружен новый храм предков новых повелителей Поднебесной. Храм получил название «Цин мяо» («Чистый храм»). Этот эпитет, по мнению многих комментаторов, характеризовал благую силу дэ духовного основоположника Чжоу Вэнь-вана. Чжоу-гун устроил в нем торжественное жертвоприношение Вэнь-вану, которое символизировало дальнейшее продолжение столь успешно начатого им дела — сохранение чжоуской имперской государственности. Совершенная благая сила дэ Вэнь-вана была, в глазах Чжоу-гуна, как бы гарантом продолжения успехов. А значит, ее необходимо было передать потомкам, ради чего и была устроена торжественная государственная церемония.

Комментаторы «Ши цзина» давно заметили, что три следующие за «Цин мяо» чжоуских гимна как бы оформляют различные

аспекты государственного управления: в «Вэй тянь» оформляется ритуал, в «Вэй цин» — музыка и в «Ле вэнь» — государственная структура [75, т. 2, с. 444—455]. Все три гимна имеют непосредственное отношение к нашей теме, поскольку в них затрагивается проблема *дэ* и роль *дэ* в новой государственной структуре. Так, в первом песнопении прямо заявляется о связи *дэ* и *тянь мин* («Небесного веления», или «Небесного мандата») [75, т. 2, с. 444—447] — тема, которая достаточно четко отражена и в тексте «Шу цзин» («Книги документов»). «Вэй цин» связывает чистоту и «сияние *дэ* Вэнь-вана» с нормативной системой и ритуалом [75, т. 2, с. 48—451]. Наконец, третий гимн, «Ле вэнь», в первых же строках декларирующий непосредственную связь *дэ* с благодатью [75, т. 2, с. 451—455], поднимает очень важную тему роли *дэ* во всей государственной раннечжоуской структуре. Главное здесь заключается в том, что сподвижники У-вана и наследники Вэнь-вана, ближайшие родственники и важнейшие участники создания Чжоуской империи, будучи сами носителями *ле вэнь*, которое толкуется комментаторами как «совершенное *дэ* подвигов» [75, т. 2, с. 453], как бы берут в этом гимне на себя обязательства поступать только в соответствии с *дэ* и использовать на службе только тех, кто обладает такими же способностями — «*бу сянь вэй дэ*» [75, т. 2, с. 451]. Иными словами, можно сказать, что весь государственный аппарат раннего Чжоу оформлялся на базе *дэ*. В этой государственной структуре, которая была столь же сакральной, сколь и политической, операция принятия веления свыше осуществлялась как сакральная на всех ступенях политической иерархии, а не только во взаимоотношениях императора с Небом. И на всех этих ступенях в роли принимающего должен был неизбежно оказаться носитель *дэ*. Именно так, по нашему мнению, и следует понимать выражение «*бу сянь вэй дэ*». Не теряя своей сакральности, «единственное» *дэ* «единственного» человека, нисходя по ступеням политической иерархии, все множилось и множилось. Именно этой «множественностью» объясняется одна из наиболее часто встречающихся в «Ши

цзине» разновидностей дэ — дэ инь, «звучание дэ», которое, как правило, соотносилось с пирами — мероприятиями, по понятиям того времени, несомненно, официальными. Среди комментаторов нет согласия в том, чье же дэ доминировало на этих застольях. Нам кажется, что во взаимодействии дэ участвовали две стороны — и гости, и хозяева. Если гости были заняты преимущественно демонстрацией своего дэ, тем самым как бы легитимируя свое присутствие на пиру и свое место в политической иерархии, то хозяин, кроме того, должен был выступать для своих гостей не только образцом, но и источником их дэ. Именно такая ситуация описана в песнопении «Цзи цзуй» («Опьянение») из раздела «Да я» («Большие оды»), где есть такие строки: «Напившись вина и насытившись дэ, пожелаем государю десять тысяч лет, пожелаем ему огромного счастья» [75, т. 2, с. 335—336]. Комментаторы считают, что в этом произведении описывается пир, который был устроен Чжоу-гуном сразу после жертвоприношения предкам. Пир являлся как бы продолжением ритуала. Если при жертвоприношении дэ приходило к его участникам из сакральной сферы, то на пиру шла передача гостям дэ их хозяина. На примере этих же строк можно заметить и то, сколь небольшое расстояние отделяло дэ от благодати, обрести которую — и долголетие (*вань нянь*), и благополучие (*цзин фу*, «блистающую фортуна») — гости желают хозяину. Сходную ситуацию можно обнаружить и в песнопении «Цзя лэ» («Восхваление»), в котором восхваляется совершенное дэ хозяина пира Чэн-вана [75, т. 2, с. 343—345]. Именно благодаря совершенству своего дэ Чэн-ван сумел добиться получения благодати от Неба, воцарения мира в государстве и обеспечил своим потомкам пользование этой благодатью на бесконечно долгий срок.

Попробуем суммировать свои наблюдения над раннечжоуским дэ. Нам кажется, что ситуации, описанные выше, не оставляют сомнения в родстве категории дэ с благодатью. Дэ — это особый вид благодати — опосредованный. Это тот случай, когда благодать не напрямую приходит на землю из сакральных сфер, а опосреду-

ется определенной личностью, как бы задерживаясь в ней, антропоморфируясь, и лишь затем распространяется на весь человеческий коллектив. Разумеется, для того, чтобы человек сделал подобную заявку на благодать, нужны определенные исторические условия и достаточно веские причины. Вероятно, все это имелось в момент образования Чжоу, когда основателям династии потребовалось новое, более сложное обоснование своей власти. В этой ситуации Чжоу-гун и решил превратить Вэнь-вана в источник благодати, положив начало ее светской истории. Правда, надо сказать, что в этом «уникальном» качестве с самого начала содержались некоторые отступления от «уникальности». Так, задуманное Чжоу-гуном вначале как некое действительно уникальное внутреннее достояние Вэнь-вана, дэ не сумело, по разным причинам, удержать эту уникальность. Культ предков, объединившись с концепцией дэ, сразу же присовокупил к ней процесс ее постепенного накопления у предков. Высоко сакрализованная политическая структура превратила государственный аппарат управления в некое сплоченное единство, основанное именно на дэ. Но «единственность», причем очень важная «единственность», тем не менее сохранилась. Эта «единственность» носителей дэ, по сути дела совершенно особой разновидности дэ — дэ императорского, сохранилась в операции вручения Небом своего «единственного» мандата «единственному» кандидату. В этом пункте концепция дэ как уникального, «единственного» достояния не нарушалась никогда. И главным содержанием этого главного дэ было государственное строительство.

Категория дэ у Конфуция и в конфуцианстве. Может быть, ни в чем так не отражается весь радикализм произведенного Конфуцием сдвига в древнекитайской духовной культуре, как в трактовке категории дэ. Если Чжоу-гун был озабочен закреплением через культ исключительного дэ Вэнь-вана, то Конфуций, несмотря на все разнообразие значений дэ, встречающихся в «Лунь юе», прежде всего занят наличием дэ у «совершенного мужа» и возможностями его (дэ) проявления. Это означает, что из сферы государ-

ственного управления и культа Конфуций перенес проблематику дэ в сферу этики и образования, место «единственного» избранника Неба заняли многочисленные «совершенные мужи». Или, говоря иными словами, в доктрине мудреца из княжества Лу право на созидательную работу на благо общества закреплялось — или, по крайней мере, провозглашалось — за гораздо более широким и более демократическим слоем людей. Разумеется, все это не могло не придать категории дэ в ее трактовке Конфуцием и конфуцианцами принципиально новых значений.

Как мы уже упоминали вначале, содержание категории дэ как «антропоморфизированного» эквивалента благодати в любой системе взглядов сводилось к фундаментальным проблемам «жизни» и «порядка». Все отличия ограничивались лишь степенью акцентирования двух этих фундаментальных характеристик упорядоченного мира или космоса. Если говорить в этом плане о конфуцианстве, то, по мнению многих, вся суть конфуцианского учения заключалась в решительном предпочтении «порядка», на чем и были основаны широко известные обвинения конфуцианцев в «неестественности» и лицемерии. Думается, настаивать на абсолютной беспочвенности этих упреков не приходится. Однако, придавая им слишком большое значение, можно существенно исказить сам пафос конфуцианской теории — учения прежде всего гуманистического. Дело в том, что, отдав предпочтение «порядку», конфуцианцы выбрали, если так можно выразиться, самую возвышенную его форму — ненасильственный этический порядок, чаще всего представленный как совокупность правил должного поведения (*ли*). Ненасильственность конфуцианского политического порядка, как известно, в четкой и образной форме была сформулирована самим Конфуцием, который сказал, что управлять с помощью силы дэ означает уподобиться Полярной звезде, которая остается на своем месте, тогда как все остальные звезды движутся вокруг нее [2-1]. Этот подход к силе дэ и государственному порядку Сыма Цянь совершенно справедливо расценил как близкий к даосскому. С заявления об

этом знаменитый историк и начал в «Ши цзи» («Записки историка») свой трактат о *ли* [60, т. 1, с. 154]. Однако надо заметить, что конфуцианский и даосский «порядок» опирались на совершенно разные основания, о которых следует сказать несколько слов.

Одна из наиболее важных черт конфуцианства — выверенный, хотя и не очень стойкий баланс между «порядком» и «жизнью», представленный тесной связью категорий *ли* и *жэнь*, где первая категория олицетворяет «порядок», вторая — относится к «жизни». Отличительной особенностью этого синтеза является то, что под «порядком» конфуцианцы, по сути дела, подразумевали две разные вещи — «порядок» внутренний и «порядок» внешний. Если последователь Конфуция ценой тяжелых внутренних усилий, «преодолевая себя» (*кэ цзи*) [12-1], достигает установления «внутреннего порядка», то в этом случае внешний «порядок» действительно может оказаться ненасильственным. При этом надо заметить, что если конфуцианская упорядочивающая деятельность направлена прежде всего внутрь, то «гуманность» (*жэнь*) имела внешний адрес. Подобная разнонаправленность давала возможность охватить все уровни социального бытия: индивидуальное существование, семью и государство. Можно заметить, что мир как целое мало интересовал конфуцианцев. Наибольший масштаб в учении Конфуция представлен, как правило, Поднебесной, понимаемой преимущественно как предельная политическая общность, что воспринималось одновременно и как вся сфера цивилизованной жизни всего человечества.

Вторым радикальным отличием конфуцианского *дэ* является его окончательная десакрализация, десакрализация, так сказать, третьего этапа. Если в глубокой древности нерасчлененная «благодать» — синтез необходимого обществу гуманизма — целиком относилась к сакральным сферам, то с момента ее «антропоморфизации», произведенной Чжоу-гуном, степень ее сакральности несколько уменьшилась и продолжала уменьшаться по мере наследования власти в царствующей династии. Императорское *дэ* нахо-

дилось как бы на грани сакрального и профанного. Появились многие «приватные», частные дэ, лишённые уже какой-либо сакрализованности, как, например, дэ жен, друзей и невест. Однако в главной общественной деятельности, в государственном управлении, сакральность как самой работы, так и способностей к ней — то есть обладание силой дэ — устойчиво сохранялась. Конфуций же окончательно перенес дэ в профанную сферу, правда сделав для себя исключение. Как известно, великий философ считал, что то дэ, которым он обладает, порождено Небом [7-23]. Во всем же остальном конфуцианское дэ, в отличие от дэ Неба, Вэнь-вана и его августейших наследников, оказалось погруженным в сферу межчеловеческих отношений, отчего в нем просто не могли не произойти радикальные перемены. При этом надо заметить, что дэ в учении самого Конфуция существенно отличается от позднейшего конфуцианского дэ, в связи с чем, как нам кажется, целесообразно в общеконфуцианской трактовке дэ специально выделить дэ в учении Конфуция.

Как мы уже упоминали выше, Конфуций считал себя носителем дэ, причем придавал этому дару сакральный характер. «Небо породило во мне благую силу дэ...», — заявил мудрец в связи с опасным инцидентом в княжестве Сун [7-23]. Однако, из-за общей десакрализации, дэ в его учении не могло не превратиться в объект исследования, и начинателем этого «гносеологического» подхода к дэ был сам мудрец из княжества Лу. Первое, что обнаружил на этом пути великий учитель, это то, что дэ в его понимании представляет собой большие трудности для распознавания: «Ю, как мало людей, способных распознать тех, кто наделен силой дэ» [15-4]. Надо сказать, что это высказывание Конфуция представляется нам знаменательным. По нему можно судить, какая пропасть разверзлась между дэ Вэнь-вана, о ритуальном оформлении которого мы писали в начале статьи, и скромным «приватным» продолжателем его дела, дэ которого даже распознать трудно. Именно с этого высказывания Конфуция, как нам кажется, начало в традиционной

китайской культуре свой путь новое дэ, дэ как тайное внутреннее духовное достояние.

Из других «гносеологических» высказываний Конфуция следует остановиться на противопоставлении циского князя Цзин-гуна мудрецам древности Бо И и Шу Ци. По мнению Конфуция, все- сильный Цзин-гун, обладавший при жизни тысячей колесниц, по четверке лошадей в каждой, после своей смерти не был признан своим народом в качестве носителя дэ, тогда как Бо И и Шу Ци, принципиально отказавшиеся от власти, по единодушному мнению, этим качеством обладали [16-12]. Это, по нашему мнению, второе важное радикальное изменение в подходе к дэ. Таким образом, успешное выполнение властных функций еще не дает основания претендовать на обладание дэ. Иными словами, в конфуцианском понимании, в отличие от дэ императорского, между дэ и властью опять-таки разverzается пропасть, что еще раз доказывает тенденцию перехода дэ, даже в сакральной сфере государственного управления, в более «приватное» состояние. Можно даже сказать больше: между дэ и властью возникло некоторое противопоставление и, следовательно, противостояние. Так, Тай Бо — обладатель высшего дэ — трижды отклонял предложение принять власть над Поднебесной, а народ тем не менее неустанно прославлял его [см. 8-1]. В том, что это противопоставление у Конфуция не было случайным, убеждает и высказывание о Вэнь-ване, который, обладая двумя третями территории Поднебесной, продолжал служить династии Инь, достигнув тем самым наивысшего проявления чжоуского дэ [8-20].

Продолжая тему «гносеологического» подхода к дэ, можно отметить попытки Конфуция определить внутреннее содержание этой категории методом отрицания. По мнению «совершенномудрого», дэ следовало отличать от силы и умения, даже если это умение носило виртуозный характер. Именно эту цель преследуют его высказывания о тысячеверстом скакуне [14-33] и знаменитых виртуозах древности: стрелке И и лодочнике Ао [14-5]. Следует отметить также тему «вредителей дэ» (дэ чжи цзэй) [17-13],

впоследствии получившую развитие у Мэн-цзы [48, с. 58]. Под этой категорией людей Конфуций подразумевал главным образом сельских жителей, которые склонны жить по обычаям и обстоятельствам, а не по внутреннему этическому императиву.

Следующее радикальное изменение в подходе к дэ у Конфуция произошло в святой святынь традиционной китайской культуры — в политическом управлении. Раннечжоуское дэ и дэ императорской идеологии сориентированы на «единственного» носителя. Всем же остальным дозволяется приводить свое дэ в согласие с августейшим. В конфуцианстве же возникают два равноправных субъекта — государь и подданный, но эта двойственность, так сказать, вторична. Конфуцианская доктрина, по сути дела, знает только один тип обладателей дэ — тех людей, которые достигли этой благой силы путем внутреннего совершенствования. Поэтому и у монарха, и у цзюнь цзы («совершенного мужа») дэ по своей природе едино. Его можно назвать мерой внутреннего этического совершенства. Естественно, что и в сфере государственного управления подобное дэ стремится к тому, чтобы передать этическое совершенство тем, кто подпадает под такое управление. Именно в этом смысле, как нам кажется, следует понимать знаменитое высказывание Конфуция о двух методах управления. Конфуций рассуждал следующим образом: когда народом управляют посредством приказов и успокаивают его при помощи наказаний, то народ стремится избежать их и при этом теряет стыд. Когда же народом управляют посредством дэ и сохраняют спокойствие в нем посредством должных норм поведения, то народ сохраняет чувство стыда и потому может придерживаться норм поведения [2-3]. Можно сказать, что конфуцианская мечта заменить государственное управление этическим воздействием привела к коренному изменению содержания политического дэ, превратив его во внутреннее состояние и личностное достояние.

Столь же частный характер имеет и основной тип конфуцианского дэ — дэ «совершенного мужа». На этот счет Конфуций

оставил такой завет своим последователям: «Направьте свою волю на Дао-путь, основывайтесь на силе дэ и опирайтесь на гуманность. Развлекаясь же и отдыхая, упражняйтесь в искусствах» [7-6]. В этом наставлении Конфуция, по сути дела, представлен основной тип конфуцианского дэ — дэ, достигнутого учебой и самосовершенствованием, внутреннее достояние этически безупречной личности, по содержанию своему близкое к категории жэнь («гуманность»), но возникшее в процессе строгого самоограничения (кэ цзи). Подчеркивая эту нормативную сторону, Цзыся прямо указывает на то, что великое дэ не переходит через барьеры, малое дэ может ходить туда и обратно [19-11].

Десакрализация дэ, произошедшая в учении Конфуция, не привела к упрощению этой категории. Соотнесенное главным образом с процессом трансформации обычного человека в «совершенного мужа», дэ как бы утратило свое значение. Прежде всего дэ можно рассматривать как результат процесса обучения и самосовершенствования. Именно в этом значении дэ употреблено Конфуцием при характеристике успехов своих учеников. Судя по тому, что Учитель поставил дэ син («поведение, согласное с дэ», «высоко нравственное поведение») на первое место среди результатов обучения [11-3], можно сказать, что он считал дэ син наиболее важным. «Совершенный муж» хранил приобретенное дэ как свое наиболее ценное внутреннее достояние: он заботился о нем [4-11], опирался на него [7-6] и вместе с Учителем огорчился, когда это достояние не находило себе применения [7-3]. Если среди обладателей дэ большинство оказывалось невостребованным, это означало, что Поднебесная переживала трудные времена. Когда же обстановка улучшалась и «совершенные мужи» получали возможность проявить свои дарования, тогда из тайного внутреннего достояния дэ трансформировалось в могучую благотворную силу воздействия и все общество могло убедиться в том, что дэ «совершенного мужа», предназначенное для благого воздействия на окружающих, «подобно ветру», тогда как дэ обычных, или «маленьких»,

людей предназначено лишь для приема этих благих влияний и потому «подобно траве» [12-19].

Сделав дэ принадлежностью преобразованного и обученного человека, Конфуций стремился демократизировать систему политического управления, монополизированного аристократией. Но связав политику с обучением, он существенно изменил и само представление об управлении, выделив в нем гуманистический аспект, закрепленный за категорией жэнь, нормативный аспект, связанный с категорией ли, и «просвещенность» — зэнь. Все эти отдельные аспекты управления можно рассматривать как производные от общей благотворной потенции, обозначавшейся категорией дэ.

Подведем некоторые итоги нашим попыткам установить некое исходное содержание категории дэ. Нам кажется, что дэ своим появлением обязано некой фундаментальной перемене в общественном сознании Древнего Китая — ослаблению прямой власти религии над обществом. Это привело к переориентации от ниспосылаемой свыше благодати на персонифицированную в лице монарха чудесную, по-прежнему сакральную, но несравненно более конкретную созидательную энергию или устроительную силу. «Обмирщение» созидательной силы имело следствием расслоение ее некогда единого семантического поля на множество иерархически расположенных слоев, где верхнюю позицию занимало дэ суверена, по содержанию своему остававшееся и сакрализованным, и связанным с культом. Данное значение просуществовало до самых последних дней Средней империи. В нижних же слоях эта категория была переосмыслена как некое достойное исполнение человеком своей социальной роли, о чем и свидетельствует ее употребление в «Книге песен» в значении «внутреннее достоинство».

Конфуций добавил к пониманию дэ несколько существенных моментов. Мечтая ни много ни мало заменить в деле государственного-общественного созидания одного мироустроителя на множество «совершенных мужей», которые не всегда находились у дела, луский совершенномудрый перевел некогда высокосакрализованное дэ

из культа в этику и оторвал его от аристократической кровно-родственной системы, превратив дэ в результат процесса самосовершенствования и образования.

Категория *жэнь* («гуманность», или «человечность»)

Конфуцианский гуманизм. Как нам представляется, говоря о гуманизме, целесообразно проводить некоторое различие между гуманистической традицией и гуманистическими периодами. Если гуманистические традиции — явление устойчивое, широко распространенное и в той или иной мере обязательно присутствующее в любой культуре, пережившей «осевое время» или усвоившей мировую религию, то периоды гуманизма не столь универсальны и гораздо более кратковременны. Гуманистическую традицию в определенном смысле можно рассматривать как длинную тень своего или чужого периода гуманизма, отбрасываемую на дальнейшее развитие духовной культуры. Такие кратковременные периоды известны всем основным центрам человеческой культуры. Их пережили и Индия, и Греция, и Израиль. Не миновал в своем развитии этот благотворный период и Китай. Если сравнить в этом отношении Китай и Европу, то обнаружатся весьма интересные различия. Если Европа переживала подобные периоды по крайней мере дважды, то Китай — только один раз, а именно во времена Конфуция. Но зато Китаю сразу удалось создать такую прочную гуманистическую традицию, которая в дальнейшем превратилась в один из важнейших компонентов официальной культуры китайского общества и не прерывалась вплоть до крушения Срединной империи. Основным ядром этой гуманистической традиции, несомненно, являлось конфуцианство. Огромная научная и научно-популярная литература в Китае и за его пределами, сопутствовавшая недавнему юбилею Конфуция (1989 г.), убедительно продемонстрировала, что конфуцианская гуманистическая традиция до сих пор продолжает оставаться замет-

ным направлением в духовной жизни самого населенного района земного шара — Восточной Азии — и, вне всякого сомнения, является наиболее важной частью духовного наследия, оставленного традиционной культурой Древнего и императорского Китая.

С нашей точки зрения, конфуцианское учение представляет собой одно из наиболее замечательных духовных достижений человечества периода «осевого времени» или «философского прорыва». На долю этого учения выпала исключительно трудная задача: совершить в Китае переход от безличной «государственной науки» к индивидуальному философскому размышлению отдельно взятой личности. Понятно, что подобный переход осуществим лишь при наличии в обществе определенного гуманистического пафоса. И пафос этот действительно наличествовал, поскольку проявлялся не только в конфуцианстве, но и в других философских направлениях, и не только у философов, но и просто у образованных людей. Любопытное свидетельство на сей счет содержится в летописи «Цзо чжуань» («Традиция историка Цзо»), которое подтверждает актуальность категории жэнь в китайском общественном сознании во времена, непосредственно предшествовавшие появлению конфуцианского учения.

В 565 г. до н. э. мать луского князя Чэн-гуна (590—573 гг. до н. э.) по имени Му Цзян, попавшая в результате своих дворцовых интриг в сложное положение, предприняла гадание по «И цзину» («Книге перемен»), и гадатель предрек ей благоприятный исход событий. Но искушенная в жизни княгиня не поверила его предсказаниям и дала свое толкование гаданию, основываясь на сы дэ — «четырёх свойствах», или «четырёх фазах», каждого процесса или каждой рассматриваемой ситуации. Определяя юань («начальную фазу»), она сказала: «Необходимо воплощать в себе гуманность (жэнь), достаточную для возвращения людей» [36, т. 2, с. 847]. Насколько можно судить по конкретной ситуации, своим высказыванием княгиня Му Цзян признавала, что ей этого сделать не удалось. Му Цзян употребила термин жэнь в довольно отвлеченном

значении, подразумевая, что ей не удалось сплотить вокруг себя верных людей. Следовательно, в жэнь здесь вложено некое довольно абстрактное значение какого-то благотворного влияния на окружающих, которого у Му Цзян не хватило. Нам кажется, что, при всей неопределенности жэнь в данном контексте, высказывание луской княгини является несомненным свидетельством наличия в общественном сознании древнекитайского общества определенного поворота к гуманизму.

Предпосылки и характер конфуцианского гуманизма. Было ли время возникновения философских школ в Древнем Китае действительно кризисным? Думаем, что в этом можно серьезно сомневаться. Скорее, эти века (VI—III вв. до н. э.) отмечались бурным прогрессом в общественной жизни, выразившимся прежде всего в усилении политической активности в отдельных княжествах. Обществу становилось тесно в узких рамках кровно-родственных отношений. Именно это обстоятельство воспринималось современниками Конфуция как полное крушение всего общественного порядка, как утрата Поднебесной «своего Пути» [3-24]. Все сходились на том, что необходимо было либо воссоздать старый, либо создать новый общественный порядок. Именно эта сверхзадача и вызвала к жизни в Древнем Китае новые силы и новое явление в духовной культуре — философские школы.

Общественный порядок в Китае того времени обладал двумя особенностями. Во-первых, он состоял из двух сфер, находившихся в сложном взаимодействии друг с другом, — сферы «людей» и сферы «духов». Иными словами, являлся скорее не общественным, а космическим, являлся миропорядком. А во-вторых, из-за совмещения сакральных и политических функций в одном лице миропорядок в Китае был монолитным, без какого-либо разделения на «цесарство» и «богово», а потому легко отождествлялся с политическим порядком, или государственным управлением. Поэтому все возникшие в этот период философские школы, естественно, не могли быть ничем иным, как доктринами государственного управления.

В доконфуцианском миропорядке можно выделить три главные определяющие черты: примат кровно-родственных отношений, сакральность и монополизм. Первая черта давно уже отмечена в специальной литературе и хорошо освещена в книге Л. С. Васильева «Проблемы генезиса китайского государства». Добавим только, что система кровно-родственных отношений определяла в известной мере и сакральность, и монополизм. Взаимоотношения с небожителями строились на кровно-родственной основе, поскольку «духи не принимали жертв не своего рода». Тем же принципом руководствовались и носители политической власти, выделяя прежде всего своих родственников. Главный инструмент управления государством — благая сила *дэ* — также должен был принадлежать к определенной кровно-родственной группе, быть с ней того же «рода» (*лэй*). От положения той или иной группы населения в общеимперской системе кровно-родственных отношений зависел и характер государственной власти на этой территории. Так, например, один политический деятель периода правления императора Сян-вана (651–619 гг. до н. э.), некто Фу Чэнь, писал в 636 г. в своем критическом докладе императору: «Я, подданный, слышал, что наилучший способ управления государством [заключается в] опеке народа с помощью благой силы *дэ*. За ним следует [метод] родственного отношения к родственникам согласно степеням родства» [36, т. 1, с. 363]. Разумеется, такая дифференциация была чревата серьезными конфликтами. Один из них произошел непосредственно в императорском домене в 635 г. Когда в ответ на оказанные услуги император Сян-ван решил передать одну местность своего домена правителю княжества Цзинь, население этой местности воспротивилось, заявив: «Разве здесь есть не родственники государя?» [36, т. 1, с. 377].

Несмотря на то что период Чжоу (XII–III вв. до н. э.), по общему мнению синологов, отличался гораздо меньшей религиозностью, нежели предшествовавшая ему эпоха Инь-Шан (традиционная хронология — XVIII–XII вв.), государство и в сравнительно

близкие к появлению школ годы продолжало рассматриваться как некий институт, созданный прежде всего для взаимоотношений с сакральной сферой. Самым высоким его предназначением считались ритуальные функции. Так, довольно известный персонаж китайской древности Цзе Чжитуй, объясняя причину своего отказа от княжеских милостей, походя затронул и те представления о государстве, которые были господствующими в его время. «Небо, — рассуждал Цзе Чжитуй, — не прекращает существования княжества Цзинь. Поэтому Небо обязательно должно было найти этому княжеству главу. А кто же может быть главой цзиньских жертвоприношений, как не государь!» [36, т. 1, с. 363]. Сказано достаточно определенно: для того времени глава государства — это прежде всего глава жертвоприношений. Аналогичными были и рассуждения политиков в княжестве Чжэн в 680 г. до н. э. во время возникшей там усобицы: «Если государь главенствует у алтарей земли и злаков, то кто же среди народа внутри государства не признает себя подданным государя?» [36, т. 1, с. 184—185]. Выделение сакральных государственных функций как главных имеет и веские филологические подтверждения. Так, все в той же летописи «Цзо чжуань» под двадцать восьмым годом правления Чжуан-гуна (666 г. до н. э.) можно прочесть такую запись: «Построили город Мэй. Но столицей он не называется. Столицей называется лишь тот город, где имеется храм предков прежних государей» [36, т. 1, с. 218]. Нелишне заметить и то, что название алтарей земли и зерна (*шэ цзи*) со временем превратилось в синоним государства. Иными словами, мы можем со всей уверенностью говорить, что государство в доконфуцианский период было сакрализированным институтом.

Подобному характеру государства соответствовала и организация интеллектуальной деятельности в тот период. Она протекала главным образом в рамках так называемой государственной науки (*гуань сюе*). Основное внимание этой науки было сосредоточено на характере взаимодействия двух сфер — сакральной и профанной. Об этом говорит и то, что доступ к «государственной науке» имели

прежде всего жрецы, шаманы, прорицатели и астрологи. К ним примыкал узкий круг аристократии, как правило состоявшей в близких родственных отношениях с царствующей особой. Посторонним в эту сферу доступа не было.

Однако ко времени появления конфуцианства этот сакральный порядок кое в чем сильно обветшал. Его уже нельзя было назвать теократическим, поскольку государственная власть — несомненно супранатурального характера — осуществлялась уже не по воле небесных сил, а от имени носителя власти на земле. Соответственно, и судьба государства зависела уже не от получаемой сверху благодати (фу, лу), а непосредственно от персональных, хотя и сверхъестественных качеств правителя. Духи отошли на второй план, довольствуясь вспомогательными функциями гарантов благополучия. Акцент же на персональных, также сверхъестественных, качествах физически закреплял за царствующей особой ее право на власть. Пока носитель власти был жив, его благая сила дэ, посредством которой осуществлялось (разумеется, теоретически) конкретное государственное управление, не подлежала перемене [36, т. 1, с. 377]. Но эта трансформация легитимности в персональное свойство носителя власти имела и обратную сторону, порождая политическую нестабильность и превращая всякое княжеское недомогание в серьезную политическую проблему. В летописи «Цзо чжуань» можно прочесть такие рассуждения по поводу болезни цзиньского князя, датированные 541 г. до н. э.: «Нынче правитель предался излишествам и заболел. Он не может больше опекать алтари земли и злаков. Разве может быть бедствие тяжелее, чем это?» [36, т. 3, с. 35].

Ко времени появления Конфуция в значительной мере были расшатаны все три главные опоры традиционного миропорядка. Государственная жизнь плохо совмещалась с патриархальными устоями, ориентированными на естественную стабильность статуса каждого лица, тогда как государственная структура требовала более динамичных принципов. «Государственная наука» под влиянием накопленного опыта все более склонялась к мысли об исключитель-

ной важности светской этики, неуклонно передвигая центр тяжести с «Пути Неба» к «Пути человека». Вдобавок к этому реальная политическая ситуация, как во всей империи, так и в отдельных княжествах, непрерывно ставила под сомнение тождественность благой силы дэ и реальной политической власти.

Задача Конфуция заключалась лишь в том, чтобы закончить эти процессы, подняв их на теоретическую высоту, и сформулировать новые принципы. И Конфуций справился с этой задачей блестяще. Патриархальной этике он противопоставил идеи «абстрактного гуманизма», идеи построения межчеловеческих отношений на основе «гуманности» (жэнь) и государственной сакральности — идеал светского порядка, устроенный силами «совершенных мужей» (цзюньцзы). Их содружество должно было положить конец политическому монополизму сакрализованного властителя, по крайней мере в теоретическом плане, сделав политические проблемы предметом приватного и профанного обсуждения.

Правда, надо сказать, одна из особенностей китайской культуры в целом, включая конфуцианство, заключалась в том, что новое в Китае никогда не стремилось к ниспровержению старого, предпочитая сосуществование с ним. Так случилось и с учением Конфуция. Ни одна из его новаций не привела к полному уничтожению предшествовавшего. Государство осталось сакральным и продолжало быть таковым на протяжении всего императорского периода, вплоть до революции 1911 г. Однако этой сакральности приходилось мириться со светской стороной государственности, представленной конфуцианцами. Кровно-родственные отношения играли в обществе исключительную роль вплоть до новейшего времени, да и продолжают играть ее поныне. Но в политической сфере, особенно в императорский период, они были оттеснены на второй план сообществом конфуциански образованных «совершенных мужей». Они же подорвали и монаршую монополию на власть, взяв на себя функции наследников «совершенномудрого» и на этом основании став советниками и критиками при дворе Сына Неба.

Каждый из трех упомянутых выше сдвигов в духовной культуре Древнего Китая, вызванных учением Конфуция, сопровождался либо прямой гуманизацией общественных отношений, либо определенными явлениями, как правило сопутствующими периодам гуманизма. Правда, эти перемены охватывали довольно узкий круг людей, но надо иметь в виду, что именно эти люди в дальнейшем превратились в творцов и носителей официальной культуры. Идеи «абстрактного гуманизма» в дополнительных пояснениях, пожалуй, не нуждаются. Что же касается замены сакрализованного порядка светским, то она повлекла за собой пристальное внимание к кандидатам на государственные должности, проблемам подготовки чиновников и связанным с этим вопросам обучения и становления человеческой личности. Замена же персонального, физического *де* государя доктриной «совершенного мудреца» привела к появлению в Китае человека нового типа — носителя культурного наследия, того наследия, на базе которого и создавался новый миропорядок. А быть носителем главных создающих потенций в обществе — это, по нашему мнению, и есть высшее предназначение и высшее достижение гуманизма, по крайней мере китайского.

«Абстрактный гуманизм» (Проблема другого человека). Как уже понял читатель, предшествовавшая Конфуцию эпоха ни гуманизмом, ни гуманностью не отличалась. Время от времени людей приносили в жертву, и жизнь человека, особенно в глазах власть имущих, не представляла большой ценности. Так, в летописи «Цзо чжуань» можно прочесть о том, что в 641 г. до н. э. правитель княжества Сун решил совершить человеческое жертвоприношение духу реки Цзюйшуй. Советники отговорили князя от этой затеи. Интересно отметить, что в их аргументации нарождающиеся гуманистические идеи играли еще явно вспомогательную роль. На первое место по-прежнему выдвигались соображения сакрального характера: считалось, что при совершении жертвоприношений народ выполняет функции хозяина, принимающего и угощающего гостя — духа. Но если гостя угощать хозяином — че-

ловеком, то какой же дух станет это есть?! [36, т. 1, с. 375; 45, с. 246].

В предшествующее Конфузию время человек еще не был вычленен из общественной структуры. Три главенствующие структуры, на основе которых строились все нормы межчеловеческих отношений, полностью поглощали его. Кровно-родственная структура указывала ему место в патриархальной иерархии, сакральная освящала это место и превращала человека в служителя духов, а политическая — в служителя всех вышестоящих. Думаем, сакральная и кровно-родственная системы в дополнительных комментариях не нуждаются. Проиллюстрируем лишь, до какой степени человек мог раствориться в политической иерархии. В 535 г. до н. э. чуский политик Юй Уюй, пытаясь воспрепятствовать князю принимать беглых, произнес пространную речь, в которой дал четкое описание строения общества по вертикали: «Низы служат верхам, а верхи служат духам. Поэтому князь считает вельможу в ранге *гуна* своим рабом, *гун* считает вельможу в ранге *дафу* своим рабом, *дафу* считает благородного в ранге *ши* своим рабом, *ши* считает того, кто из группы низших служащих *цзао*, своим рабом, *цзао* считает носильщиков юй своими рабами, носильщик юй считает слуг *ли* своими рабами, *ли* считают слуг *ляо* своими рабами, *ляо* считают невольников *пу* своими рабами, *пу* считают невольников *тай* своими рабами, у лошадей есть конюх, у волов — пастух» [36, т. 3, с. 1223]. Иными словами, во всей этой пирамиде каждый был рабом вышестоящего и считал своим рабом того, кто стоял ниже. Естественно, что в подобной системе найти человека, человека самого по себе, было просто невозможно. Примечательно и то, что иерархия не ограничивается людьми, а включает в себя лошадей и волов. Человеку еще предстояло выделить себя из окружающего мира.

Надо сказать, что такие иерархии кажутся незыблемыми лишь на первый взгляд. Все эти пирамиды, такие основательные в период стабильности, во времена социально-политических кризисов рушатся как карточные домики. И тогда, в момент их крушения, на

арене появляется человек. В войне всех против вся и нападающим, и страдающим оказывается именно человек. Так ли это было на самом деле, или ситуация, в силу определенных закономерностей общественного развития, только казалась таковой ее наблюдателям — вопрос особый. В данном случае важно другое: кризис государственной власти в эпоху Конфуция позволил увидеть то, что было заслонено различными общественными структурами в периоды стабильности, а именно — просто человека. Естественно, первая задача философа в это время заключалась в том, чтобы научить человека не быть разбойником по отношению к себе подобному. Создать новый социальный порядок, в котором хоть в какой-то мере учитывались бы интересы человека вообще, «абстрактного человека». Именно в ответ на это требование, как нам кажется, и родились в Древнем Китае первые философские школы, знаменовавшие собой переход от должностного, «государственного» размышления в рамках так называемой государственной науки (*гуань сюе*) к приватной индивидуальной умственной деятельности.

Поскольку все эти школы были порождены одной общей сверхзадачей — создать новый общественный порядок, — то в центре всех учений находилась проблема управления, и все они являлись прежде всего доктринами политического управления. Но поскольку они пытались создать новый порядок не на сакральной или кровнородственной основе, а на базе реальных человеческих ресурсов и посредством норм, выработанных человеческим общением, то всем им пришлось обратиться к проблемам отдельного человека, к проблемам его индивидуального существования, его жизни и безопасности.

И прежде чем строить новый порядок, базирующийся не на сакральных, а на светских принципах, общественному сознанию Древнего Китая необходимо было выделить из окружающего мира главный строительный материал для этого начинания — человека. В этом отношении, как мы уже упоминали выше, много было сделано в рамках «государственной науки». Однако ее внимание сосре-

доточивалось главным образом на носителях власти и лицах, имевших к ним непосредственное отношение. Все находившееся за этими пределами пребывало на уровне обыденного сознания, согласно которому человек был всего лишь частью окружающего мира, частью тех «покрытых пухом, которые кормятся на земле». Выражение это (*ши ту чжи мао*) принадлежит уже упоминавшемуся выше чускому придворному Юй Уюю и довольно красочно характеризует осознание людьми того времени своего положения в окружающем мире. Следы этих воззрений можно обнаружить и у Конфуция. Характерно, что Конфуций, полагавший, что главными скрепами нового порядка станут любовь и гуманность, начинал не с человека, а с животного мира. Так, о нем известно, что, занимаясь ловлей рыбы, Конфуций никогда не употреблял больших сетей, перегораживавших все русло реки, и никогда не стрелял птиц в гнезде [7-27]. Правда, некоторые комментаторы видят в этом лишь скрупулезное выполнение древних ритуальных норм, но мы склоняемся к тому, что скорее прав сунский неоконфуцианец Син Бин, интерпретировавший это место в «Лунь юе» как «говорящее о гуманном сердце Конфуция» [49, с. 161].

Однако, несмотря на соответствующее заявление самого «совершенномудрого», его величие заключается, конечно, не в том, что он унаследовал, а в том, что он внес нового в мировоззрение своей эпохи. А это новое, в интересующем нас плане, очевидно, сводится к двум пунктам. Конфуций выделил человека, «абстрактного человека», из животного мира и из системы кровно-родственных отношений. Правда, как мы уже отмечали выше, особенность китайской культуры заключалась в том, что замена старого новым никогда не носила тотального характера, а скорее напоминала частичное замещение и восполнение. Вплоть до конца традиционного Китая во многих философских системах этой страны человек не выделялся из мира, а растворялся в нем или рассматривался как его непосредственная составляющая. И тем не менее сделанное Конфуцием невозможно переоценить. Именно он заложил основы китайского

гуманизма и светской этики, которые стали важнейшими компонентами в системе традиционного образования. Правда, нельзя упускать из виду и того, что это были первые шаги гуманизма.

Сколь низок был статус человека в момент старта нового мировоззрения, можно судить по эпизоду с конюшней, закономерно, на наш взгляд, выделенному современным биографом Конфуция Куан Ямином [43, с. 29]. Суть его в следующем: вернувшись со службы и узнав, что его конюшня горела, Конфуций в первую очередь спросил о людях, а не о лошадях. Толкование этого эпизода вызвало довольно жаркие споры в специальной литературе. Думается, правы Куан Ямин и поддержавший его Чэнь Цзэнхуэй, придавшие этой сцене символическое значение и увидевшие в ней проявление нового подхода к человеку [71, с. 116]. Новизна этого подхода станет намного яснее, если учесть, что в то время лошади, о которых так и не спросил Конфуций, стоили гораздо дороже, чем люди: за одну лошадь с упряжью давали пять рабов [71, с. 117].

Однако было бы большой ошибкой отмахнуться от тех замечаний, которые в адрес Куан Ямина сделаны профессором Цай Шансы. Чтобы конкретно исторически представить себе первые шаги древнекитайского гуманизма, надо учитывать, что шкала ценностей, по которой следует оценивать первые гуманистические ростки в учении Конфуция, располагала интересующие нас компоненты в таком порядке: родственник — человек — вещь. Цай Шансы считает, что и в эпизоде с конюшней Конфуция следует оценивать именно по этой мерке. Но даже если воспользоваться той шкалой, на которую указал Цай Шансы, то учение Конфуция, в котором «совершенномудрый из княжества Лу» изложил свои мысли о построении нового общественного порядка исключительно силами людей, не только ослабило зависимость человека от сакральной сферы, но и навсегда вывело его из предметного мира. «Совершенные мужи» должны были пройти сложный процесс этической трансформации, чтобы стать достойными носителями власти, а объект этой власти — народ — также утрачивал неподвижность, обретая право

на некоторые закономерные реакции на действия властей. В этом — величайшее достижение основоположника официальной идеологии императорского Китая. И по-видимому, Конфуций сам это чувствовал.

Что же касается взаимоотношений между понятиями «родственник — человек», то и здесь Конфуций, несмотря на все его заверения, выступил смелым новатором, фактически создав новую общность людей, общность не по родству, а по учению. В специальной литературе неоднократно отмечалось, что в «Лунь юе» прослеживается определенное противопоставление между сыном Конфуция Юем и ближайшим учеником Янь Юанем. Юй, по-видимому, был достаточно посредственным учеником. Во всяком случае, в самом просторном из всех посвященных ему в «Лунь юе» упоминаний Бо Юй на все вопросы своего отца об изучении классических текстов дает отрицательные ответы. В результате собеседник Юя приходит к весьма обоснованному заключению, что их общий учитель «держит своего сына на расстоянии» (*юань ци цзы*) [16-13]. Совершенно иной характер носили взаимоотношения учителя и его любимого ученика Янь Юаня. Если Бо Юй упомянут в «Лунь юе» только трижды, то Янь Юань — 21 раз, из них 20 — положительно. Примечательно, что, по признанию самого Конфуция, Янь Юань относился к нему как к отцу [2-2], и Конфуций скорбел о нем как о сыне, восклицая: «Увы! Небо погубило меня! Небо погубило меня!» [71, с. 117–118].

В этом же контексте, как нам кажется, следует рассматривать и знаменитое изречение одного из первых учеников Конфуция Цзы Ся: «В пределах четырех морей все люди — братья» [12-5]. Это высказывание, в настоящее время столь самоочевидное и, казалось бы, не имеющее никакого отношения к философии, при перенесении его на шкалу «вещь — человек — родственник» превращается в теоретическое обобщение предпринятых ранними конфуцианцами гигантских духовных усилий по прорыву монополии кровно-родственных отношений и сближению понятий «человек» и «родствен-

ник». При этом надо учесть не только то обстоятельство, что вся предшествующая духовная культура Древнего Китая строилась на решительном разделении этих понятий, но и то, что продвижение в этом направлении было сопряжено для ранних конфуцианцев с некоторыми специфическими трудностями. Дело в том, что не кто иной, как Чжоу-гун, духовным наследником которого считал себя Конфуций, являлся одним из наиболее бескомпромиссных сторонников данного принципа и, собственно, именно на этом фундаменте и построил империю Чжоу, начальный период которой был для Конфуция политическим идеалом. Об этике в тексте «Ши цзина», пользовавшегося особым почтением Конфуция, остались весьма примечательные высказывания. Мы имеем в виду песнопение «Цветы груши». Начиналось оно такими словами: «[Подобно тому, как] цветы груши не могут не зацвести, обычный [чужой] человек не может сравниться с братьями» [75, т. 2, с. 14]. А ведь сам Конфуций сказал, что в трехстах песнопениях «Ши цзина» нет ни одного неверного слова [2-2].

Песнопение «Цветы груши» возникло потому, что некоторым представителям правящего рода показалось, что Чжоу-гун нарушает кровно-родственный принцип. Дело в том, что новые правители Поднебесной должны были как-то инкорпорировать побежденных в свою политическую структуру и предоставить им определенные политические права, сохранить ряд уделов в руках представителей предшествовавшей династии Шан. Именно это обстоятельство — вручение власти не родственникам — и привело, по одной из версий, к созданию чжоуским вельможей Шаому, гуном в годы царствования императора Ли-вана (878—841 гг. до н. э.), песнопения «Цветы груши» [36, т. 1, с. 363].

«В пределах четырех морей все люди — братья» — это высказывание, по сути дела, достаточно точно отражает отношение не только к «абстрактному человеку», но и к патриархальной морали. Первые китайские гуманисты вовсе не хотели порывать с системой кровно-родственных связей, они лишь хотели распро-

странить ее на более широкую сферу. Надо сказать, что эта неспособность или нежелание конфуцианских гуманистов перейти данные самой природой границы многое определили в развитии китайской духовной культуры. Влияние кровно-родственной системы на духовную жизнь нельзя оценить однозначно. Несомненно, это влияние было одним из наиболее сильных стабилизирующих факторов. Но, с другой стороны, оно же являлось и одной из причин застоя. Оно же в известной мере затрудняло и построение гражданского общества в период модернизации Китая. Возможно, именно из-за этой половинчатости конфуцианскому гуманизму, на наш взгляд, немного недоставало пафоса. Но возможно, именно поэтому он оказался столь прочен и побил все рекорды долговечности. Кроме того, надо отметить, что конфуцианская доктрина завоевала в обществе достаточное пространство. Система родства не мешала конфуциански образованным людям создавать свои сообщества на политических, философских или эстетических основаниях, не говоря уже о всекитайском сообществе «образованных людей», связанных общностью конфуцианского учения. Далеким, но достаточно ощутимым аналогом затруднений, возникавших при образовании духовных общностей на основе взаимоотношений «учитель — ученик» и «ученики одного учителя» в конфуцианской школе, может служить проблема «Бога и брата», которую обсуждали ранние христиане. И это не единственная аналогия. «Обширная любовь», о которой мы поговорим ниже, перекликается с Нагорной проповедью еще более определенно.

Гуманность (жэнь). Подавляющее большинство современных исследователей Конфуция сходятся на том, что центральное место в его учении отведено категории гуманности (жэнь). Однако дальше этого пункта единодушие специалистов не простирается. Удручающая полисемия этой категории приводит к тому, что практически каждый находит в ней что-либо близкое себе, выделяет его из длинного ряда значений, который можно составить на основании ста четырех упоминаний этой категории в «Лунь юе», и предлагает

считать это главным. Приведем наиболее типичные точки зрения всем известных специалистов по истории китайской мысли. Так, Го Можо полагал, что определяющим в жэнь является мотив самопожертвования, Хоу Вайлу видел здесь прежде всего характеристику народа и «совершенного мужа» (цзюнь цзы), тогда как Люй Чжэньюй — лишь прирожденные способности, или дар природы. Чтобы хоть как-то преодолеть этот разноречивый, Фэн Юлань недавно предложил выделить в жэнь два значения: этическое и психологическое [63, с. 3]. Опираясь на эту точку зрения как, по нашему мнению, на наиболее перспективную, мы хотим продолжить работу Фэн Юланя по систематизации и уяснению значений категории жэнь.

Вначале заметим, что понятие жэнь существовало и до Конфуция. Так, в летописи «Цзо чжуань» неоднократно можно встретить жэнь, иногда даже в очень курьезных значениях. Например, именно этим словом обозначается знание меры в употреблении спиртных напитков [36, т. 1, с. 202]. Но в учении Конфуция сам статус слова жэнь резко изменяется. Оно превращается в важнейшую категорию его доктрины, обозначающую различные аспекты созидательного действия и надлежащего поведения, направленные на создание и поддержание общественной гармонии ненасильственными средствами. Иными словами, в учении Конфуция жэнь становится главным обозначением конфуцианского гуманизма, о котором мы говорили выше.

Если учесть, что конфуцианская доктрина в первую очередь была направлена на анализ и коррекцию поведения, то, согласно традиционным китайским воззрениям, поведение можно прежде всего поделить на внутреннее (нэй) и внешнее (вай), то есть поведение в семье и вне ее. Выражаясь более современным языком, поведение можно разделить на этическое и политическое. Если из этического исключить внутрисемейное, которое основывалось на многовековом обычае и, строго говоря, ни в каком учении не нуждалось, то внешнее поведение распадается на поведение в обществе

(социально-этическое) и в государстве (политическое). Каждая из этих частей, в свою очередь, разделялась на две: внутреннее и внешнее. В результате получается деление «по квадрату», которое дает следующие группы значений категории жэнь: этическое внутреннее и этическое внешнее, политическое внутреннее и политическое внешнее, которые, как нам представляется, охватывают все случаи употребления категории жэнь в «Лунь юе».

Добавим к этому, что внутренний аспект можно трактовать как психологический, и тогда этическое внутреннее и политическое внутреннее могут рассматриваться как две составляющие психологической группы значений, объединенные тем, что обе описывают процесс внутреннего усвоения гуманистических ценностей. Различие же их в том, что в первом случае сознание сориентировано на общество, а во втором — на государство.

Довольно трудно сказать, какой подвид отношений, основанных на жэнь, тревожил Конфуция больше всего. Пожалуй, только степень пространности рассуждений великого Учителя позволяет сказать, что в первую очередь «совершенномудрый» был озабочен внутренним аспектом. Да это и понятно с точки зрения учебной практики: ведь Конфуций ставил себе задачу подготовить на «помосте под абрикосовым деревом» достойных носителей власти. Поэтому он и интересовался прежде всего проблемой внутренней трансформации, тем, какие внутренние перемены делают людей способными достойно выполнять возложенные на них политические функции.

Выше мы уже упоминали о том, что первые философские школы возникли в Древнем Китае в эпоху глубокого общественно-политического кризиса и потому почти все ставили своей целью создание нового порядка, хотя этот новый порядок зачастую трактовался в конфуцианстве как возрождение некоей мифической идеальной древности. Эта доминанта порядка, естественно, определяла специфический подход к кандидатам на государственные посты. Как минимум эти образованные и «преобразованные» люди,

которые, по мнению Конфуция, могли потрудиться на государственном поприще, не должны были порождать противоположность порядка, то есть хаос (*луань*). А отвратить от социального беспорядка, как полагал Конфуций, могла только гуманность. Негуманный человек, считал мудрец из княжества Лу, в этом отношении представлял собой гораздо большую опасность, чем отважный рыцарь, ненавидящий бедность [8-10]. Этот довольно массовый источник опасности в состоянии ликвидировать только гуманизация, которая приносит в души людей покой и тем предотвращает их возможное разрушительное влияние на внешний мир [4-4].

Гуманность и покой как причина и следствие — вот ось конфуцианских рассуждений о гуманности, определяющая смысл многих высказываний в «Лунь юе» на эту тему. Ограничимся только двумя примерами — конкретным и образно-обобщающим.

Учитель сказал о человеке, не обладающем гуманностью, что он не может долго жить в стесненных обстоятельствах, равно как не может и долго пребывать в радости. Наделенный же гуманностью покоится в гуманности, тогда как наделенный мудростью всего лишь использует гуманность [4-2].

Проанализировав данное высказывание с точки зрения предложенного нами подхода к семантическому полю категории *жэнь* как к «квадрату», легко определить, что в данном высказывании речь идет о внешнем, социальном, эффекте негуманного поведения, носитель которого вне зависимости от социального положения, от бедности или богатства, становится источником социального беспокойства. Доминирующая смысловая связь «от гуманности — к покою» представлена в этом высказывании с предельной четкостью.

Второе высказывание, взятое изолированно, выглядит довольно загадочным. Однако интерпретация его как образного резюме к теме «через гуманность — к покою» придает ему, как мы полагаем, вполне определенный и довольно четкий смысл. Учитель сказал: «Мудрый любит [смотреть] на воду. Гуманный наслаж-

дается горами. Мудрый — деятелен. Гуманный — спокоен. Мудрый наслаждается [жизнью]. Гуманный [обретает] долголетие» [6-23].

В отличие от первого высказывания, здесь явно речь идет о внутренней, психологической, гуманности — гуманности, так сказать, не имеющей четких внешних ориентиров. Поэтому мы бы определили ее как психологическую разновидность общего характера, то есть не имеющую четкой социальной или политической ориентации. Эта разновидность гуманности, так же как и ее социологический вариант, в смысловом отношении оказывается тесно связанной с покоем. Причем в данном случае акцент сделан на внутреннем покое, который и приводит к наиболее благоприятному, по традиционным китайским представлениям, результату — долголетию.

Итак, чтобы стать пригодным к созиданию нового порядка, социально-политической гармонии, надо стать гуманным. Но что же надо делать, чтобы стать гуманным?

Конфуций полагал, что гуманность является внутренней потенцией каждого человека, что она таится внутри каждого человека и реализуется только из себя самого, а не извне [12-1]. Все дело за тем, как ее выявить. По мнению Конфуция, эта операция посильна для большинства людей. «Совершенномудрый» так сформулировал это положение: «Есть ли [такие люди, которые] могут в течение целого дня посвятить все свои силы человечности? Я еще не видел таких, у которых бы на это не хватило сил. Но я еще не встречал и тех, кто бы это делал» [4-6].

Нам кажется, что согласовать эти два, на первый взгляд прямо противоположных, мнения можно лишь в том случае, если понимать гуманность как общую человеческую потенцию. Для того чтобы она могла реализоваться, требовалось проделать одну небольшую операцию: на основе имеющихся у каждого человека чувств «сыновней почтительности» (сяо) и уважения к старшим [1-2] надо было «преодолеть себя» (кэ цзи) [12-1]. Вся беда в том, что эта операция кэ

цзи, которую, по всей видимости, следует понимать как полное преодоление в себе всего эгоистического, была невероятно трудной. Но имелись и обнадеживающие результаты. Как известно, любимый ученик «совершенномудрого» Янь Юань добивался таких успехов в кэ цзи, что мог пребывать в состоянии гуманности не один день, а целых три месяца [6-7].

Преодоление самого себя и полный внутренний покой — вот те необходимые предпосылки, с которыми следовало выходить на общественную арену. Такой человек был в состоянии проявить по отношению к себе подобным «обширную любовь» или, по крайней мере, поставить их с собой на одну доску. Именно на этот вариант, как на наиболее легкий и наиболее вероятный, Конфуций возлагал особые надежды и неоднократно возвращался к нему в своих высказываниях. Его наиболее известное изречение на этот счет не оставляет никакого сомнения в том, что такая способность и такая возможность могли возникнуть только у гуманного человека. Разъясняя эту разновидность социально-этической гуманности — так сказать, конкретное человеколюбие, — Конфуций говорил: «Что же касается человеколюбия, то [оно состоит в следующем]: [если ты сам] стремишься к становлению, то помогай и становлению других, [если ты сам стремишься] к успешному завершению [этого дела], то способствуй и успехам других. Если человек в состоянии брать в качестве примера то, что находится вблизи от него, то такой образ действий можно назвать человеколюбивым» [6-30].

Лишь достигнув такой степени внутреннего совершенства, по мнению Конфуция, человек обретал способность вести себя в обществе подобающим образом, ибо, совершив кэ цзи (преодоление себя), он тем самым спонтанно приобретал и совершенную нормативность поведения — фу ли (обращался или возвращался к нормативности). [Формулу кэ цзи фу ли: см. 12-1.] Причем надо отметить, что для человека, совершившего операцию кэ цзи фу ли, и нормы поведения, и музыка — важнейшие, с точки зрения конфуцианцев, формы проявления социальной активности — обрета-

ют свой подлинный смысл, тогда как для человека, лишённого человеколюбия, все это — лишь пустая формальность [3-3].

Мудрец из княжества Лу был уверен, что преображенный посредством *кэ цзи фу ли* человек в совершенстве овладевает всеми нормами общественного поведения, преображаясь в «совершенного мужа», вполне пригодного для того, чтобы возложить на себя бремя власти. Подобный преображенный человек уже не мог употреблять ее во зло или в своих узкокорыстных целях, поскольку не обладал ни своекорыстием, ни жаждой власти, отсутствие которой можно считать проявлением особой разновидности человеколюбия — политической гуманности.

В целом можно сказать, что конфуцианский гуманизм безусловно составляет эпоху в духовном развитии всего человечества. Конфуцию принадлежит громадная заслуга привнесения в общественное сознание главной идеи «абстрактного гуманизма»: к другому, вне зависимости от того, какое место он занимает в обществе, надо подходить как к самому себе, с позиций равенства, и помнить при этом, что этот другой достоин любви. Вместе с тем вся предыстория конфуцианского гуманизма говорит о том, что хотя эти простые идеи отнюдь не являются самоочевидными и путь к ним труден и долог, но все культурное человечество, несмотря на особенности исторического и культурного развития отдельных регионов, постепенно приходит к ним. Поэтому опыт обретения гуманизма одной из наиболее древних и наиболее стабильных цивилизаций на нашей планете, несомненно, является не просто любопытным, но подлинно актуальным и в наши дни, когда стремление сделать свое общество более гуманным набирает новую силу.

Категория *ли*

Согласно подсчетам Ян Боцзюня, категория *ли* встречается в «Лунь юе» 74 раза [47, с. 318]. Как и в случае с категориями *жэнь* и *дэ*, семантическое поле *ли*, даже в пределах одного текста

«Лунь юя», плохо поддается какому-либо логическому упорядочению и, соответственно, весьма неудобно для толкования и подыскания какого-либо одного, наиболее приемлемого для большинства случаев, лексического эквивалента. По нашему мнению, некоторую помощь здесь может оказать учет той эволюции, которую эта категория проделала от глубокой древности до времени Конфуция. В самом сжатом изложении эта эволюция представляется в следующем виде.

На первом этапе — от глубокой древности и вплоть до конца иньского периода (то есть до XI—X вв. до н. э.) — важнейшим видом взаимоотношений в обществе были отношения всего коллектива с сакральными сферами. Эти отношения рассматривались как единственный источник благодати и единственный гарант благополучия и продолжения существования всего коллектива. Отношения такого рода поддерживались при помощи комплекса различных жертвоприношений, который представлял собой довольно сложную систему. Определенный и, как правило, строгий распорядок совершения сакральных актов, равно как и сами эти акты, получил обобщающее обозначение *ли*, что в данном случае лучше всего переводить как «ритуал». *Ли* в значении ритуала сопутствовала китайской традиционной культуре на всем протяжении ее существования, сохраняя это значение, естественно, в том секторе культуры, где жертвоприношения продолжали играть определяющую роль. Такой идеологической сферой традиционного Китая была императорская идеология, в рамках которой жертвоприношения всегда рассматривались в качестве главного средства обретения благополучия, а потому — важнейшего государственного дела. Императорская идеология, в интересующем нас плане, представлена в официальных документах и текстах официальных ритуальных песнопений различных династий [21, с. 281–288].

Вот, для примера, несколько случаев функционирования категории *ли* в сугубо ритуальных контекстах. Ограничимся примерами лишь из двух, наиболее благополучных в китайской истории, ди-

настий — Тан (618—907) и Сун (960—1279), — как на наиболее характерном для всего императорского периода материале. Так, танский император Сюань-цзун (712—756 гг.), прославившийся как любитель изящных искусств и покровитель знаменитых танских поэтов, в специальном указе о жертвоприношениях в предместье столицы от 742 г. писал: «Если духи ниспосылают благодать, то ритуал (ли) не может не отреагировать [на их действия]. Навечно сказано [также и о том, что] на жертвоприношениях император должен присутствовать лично». Он же в 746 г. писал по поводу введения нового, совместного приношения Небу и Земле: «Совершенномудрый, руководствуясь изменениями во времени, устанавливает то, что должно исполнять. Тот, кто царствует, непременно должен в зависимости от желаний вносить изменения в ритуал (ли)». Как можно видеть, в обоих танских документах значение категории *ли* не может вызывать никакого сомнения. Это — наиболее общее обозначение ритуальной практики, государственных жертвоприношений сакральным силам.

Перейдем к сунским примерам. Император Тайцзун (976—997 гг.), отвечая в 985 г. представителям высшей администрации на предложение совершить торжественное жертвоприношение Небу на горе Тайшань, что означало установление на вверенной ему территории совершенного порядка, написал следующее: «Дао-путь еще не проник в простой народ, доверие к власти еще не полностью охватило все владения и уезды. Как же можно объявлять [Небу], что небо и земля обрели прочное положение, и совершать [на горе Тайшань] обряд (ли) в Облачном павильоне». О том же говорится и в повторном отказе Тайцзуна в связи с троекратным предложением организовать восхождение на гору Тайшань: «Я, император, слышал, что в древности среди императоров ванов и ди, счастливо принявших веление Неба, не было таких, которые бы не совершили восхождения и жертвоприношения на горе Тайшань... В нынешнем году в 21-й день 11-го месяца предполагается совершение [жертвоприношения на Тайшане]. Всем имеющим отношение к этому делу

чиновникам, вплоть до тех, кто [непосредственно] заведует обрядами (*ли*), ревностно исполнять свои служебные обязанности». И наконец, указ об отказе от этой церемонии: «Надлежит отказаться от совершения обряда (*ли*), подъема и совершения жертвоприношения».

Совершенно очевидно, что в ритуальном контексте, который — подчеркнем это — сохранялся на всем протяжении существования традиционного Китая, термин *ли* употреблялся для выражения внешнего оформления общения человеческого коллектива с сакральными силами — с Верховным владыкой, или Небом, в данном случае — и, следовательно, может быть передан в переводе как «обряд» или «ритуал». Свидетельством того, что под ним подразумевали, как бы сказали в 60-е годы, именно «план выражения», может служить синонимичность его в данном контексте с термином *и* (знак, состоящий из «человека» слева и «долга» справа). Высокое значение этой категории в ритуальном контексте базируется на религиозных представлениях о важности строгого соблюдения норм при общении с сакральными силами. Это безусловно сакральное и безусловно первичное значение, на что указывает и сам состав знака, было тем самым фундаментом, на котором при последующем развитии культуры возводились дополнительные этажи.

Нам представляется, что процесс десакрализации и расширения сферы применения категории *ли* начался с концом эпохи Инь. В этом плане знаменательно одно высказывание из «Ли цзи» («Записи ритуала»): «Иньцы почитали духов, они всем народом служили духам. На первом месте для них были духи, а обряды (*ли*), обращенные к ним, — на втором... Чжоусцы же почитают обряды (*ли*) и посредством их служат духам. Они почитают духов, но держатся от них на расстоянии». Эта типично чжоуская позиция нашла отражение и у Конфуция, который также рекомендовал соблюдать дистанцию в отношении с духами [6-22]. Свидетельства десакрализации категории *ли* прослеживаются по целому ряду источников, сохранивших материал доконфуцианского периода. При-

ведем здесь лишь одно, из «Ши цзина», которое казалось важным и древним китайцам, поскольку его процитировали в дальнейшем в знаменитой главе «Ли цзи» под названием «Ли юнь» («Движение и перемены ритуала»), где впервые в китайской истории высказывались мысли об эволюции общества. Мы имеем в виду широко известные в Древнем Китае строки из входящей в «Ши цзин» песни «Сян шу» («Посмотрите на крыс...»), где говорится:

Посмотрите на крыс, у них есть тело.

Ты — человек, а у тебя нет норм поведения.

Если же у человека нет норм поведения,

То не лучше ли ему поскорее умереть.

Как можно видеть, безвестные авторы этих суровых строк, сравнив крысу, совершенную от природы, и человека — существо от природы несовершенное и нуждающееся в культурном оформлении своего социального бытия, — решительно отдали предпочтение крысе, сочтя человека, лишенного или не признающего надлежащих норм поведения, стоящим намного ниже крыс. С этим согласны все комментаторы, расходящиеся в более конкретном адресате указанных строк.

Нам кажется, что приведенные выше строки из песни «Сян шу» позволяют сделать несколько вполне определенных выводов. Прежде всего эти строки как нельзя более точно выражают тот самый поворот в культуре раннего Чжоу, о котором говорилось в книге «Ли цзи». Поворот от религиозной сущности включенного в акт сакральной коммуникации термина *ли*, имеющего там значение «нормы сакрального обряда», к его организующей и контрольной функции в обществе, где оно приобретает значение «надлежащие нормы социального бытия», нормы, без которых человек не может считаться человеком. *Ли* как бы сообщало человеку его статус «человека». Это наиболее общее и наиболее «гуманистическое» значение категории *ли*, которая в данном случае оформляет уже не взаимоотношения человеческого коллектива с сакральной сферой,

а отношения человека с человеком, несомненно присутствовало в духовной жизни чжоуского общества задолго до Конфуция, но, вне всякого сомнения, не на него падал акцент в ту эпоху. Перейдя из сакральной сферы в профанную, категория *ли*, естественно, оказалась наиболее актуальной в той социальной сфере, где роль нормирования была наиболее важной, то есть в политической, располагавшейся тогда в непосредственной близости к сакральным сферам. Иными словами, наиболее «заорганизованным» поведением оказалось поведение государя и самых высших государственных лиц. Трудно сказать, являются ли достоверными рассказы о решительных действиях Конфуция во время встречи циского и луского князей в Цзягу, но вся соль этих историй сводится именно к первостепенному значению ритуала в международных делах. Позволим себе вкратце напомнить эти эпизоды.

В 499 г. до н. э., когда Конфуций достиг вершины своей карьеры и занимал должность верховного судьи, должна была состояться важная межгосударственная встреча между луским князем Дингуном и правителем Ци Цзин-гуном. На подготовительном этапе

Лу Конфуций непосредственно участвовал в организации этой встречи, определял ее протокол и состав делегации. Но наиболее важные моменты его вмешательства произошли на завершающем этапе встречи, когда привезенные циской стороной актеры исполняли музыкальную программу. Эта программа вызвала гнев и решительные протесты Конфуция. Он дважды прерывал представление. Первый раз — по причине «варварского характера» музыки, второй — усмотрев в игре актеров нечто оскорбительное для своего государя и потребовав немедленной казни исполнителей, что и было исполнено. Протесты Конфуция произвели большое впечатление на циского князя Цзин-гуна, который понял, что его «знания должного неудовлетворительны».

Чтение летописи «Цзо чжуань» («Комментарий ученого Цзо»), где на каждом шагу попадаются категорические оценки типа *ли* е или *фэй ли* («соответствует надлежащим формам поведения» или

«не соответствует надлежащим формам поведения»), наглядно убеждает в том, что для официальной доконфуцианской культуры наиболее актуальным было понимание категории *ли* в социально-политическом аспекте. *Ли* превращалось, по сути дела, в главное средство выражения статуса вступивших в общение лиц, их места в социально-политической иерархии. Это вполне соответствовало духу чжоуской политической культуры, сориентированной на создание государственного механизма, в котором управление осуществляется «посредством людей» (*жэнь чжи*) или «посредством норм поведения» (*ли чжи*).

Необходимо отметить, что в качестве средства управления *ли* включало в себя достаточно сильный контрольно-ограничительный момент, распространявшийся даже на самые высшие государственные лица.

Показательны в этом отношении два эпизода с лускими князьями, Инь-гуном в 718 г. до н. э. и Чжуан-гуном в 671 г. до н. э., получивших негативную оценку со стороны ближайшего окружения. Инь-гун захотел поехать в местность Тан посмотреть, как там «стреляют рыбу», на что ему было сказано, что правитель должен заниматься только полезными для народа делами и что, даже находясь на охоте, он не стреляет в зверей и птиц, непригодных ни к употреблению, ни для жертвоприношений. Считалось, что иначе он может *луань чжэн* («внести беспорядок в управление»). Что касается Чжуан-гуна, то он вознамерился отправиться в соседнее княжество Ци посмотреть на церемонию жертвоприношения алтарю Земли. Ближайшее окружение князя выступило против, мотивируя свою позицию следующим образом: «Надлежащие нормы поведения (*ли*) предназначены для того, чтобы исправлять народ. Поэтому на съездах князей обучаются нормам взаимоотношений верхов и низов, а также устанавливают нормы повинностей, на аудиенциях выправляют различия в титулах и поддерживают порядок между старшими и младшими, а во время карательных походов наказывают [тех, кто поступает] несоответствующим образом»

[36, т. 1, с. 207]. Подводя итог рассмотрению того понимания *ли*, которое наиболее полно представлено в летописи «Цзо чжуань», можно сказать, заимствуя формулировку Люй Шаогана, что этот аспект *ли* «отражал в межчеловеческих взаимоотношениях общественный статус человека» [36, т. 1, с. 687]. «А также его функции, права и обязанности», — добавим мы от себя.

Не отменив ни одного из предшествующих пониманий категории *ли*, Конфуций резко изменил центр тяжести в семантическом поле этой категории. Взяв за основу значение *ли* как «надлежащих норм поведения», он основное внимание уделил нормам поведения «совершенного мужа», что сразу резко изменило содержание *ли*, превратив эту категорию из средства выражения общественного статуса в один из важнейших показателей внутренних совершенств *цзюнь цзы*. Это вовсе не означало, что Конфуций отрицал за *ли* важнейшие контрольно-регулятивные функции социально-политического характера. В соответствии с основным пафосом своей доктрины великий наставник из княжества Лу просто хотел опосредовать социальный статус человеческим совершенством — задача, как и многое в учении «совершенномудрого», по всей вероятности, из числа принципиально неразрешимых. При таком повороте в понимании *ли* на первое место выходили два не очень заметных момента: момент персональной самодисциплины и роль *ли* в процессе формирования человеческой личности. Проблема обязательного внутреннего самоограничения при помощи *ли* [6-27, 9-11] как одного из необходимых условий трансформации обычного человека в «совершенного мужа» с последующим усвоением присущих ему норм поведения прекрасно выражена совершенномудрым из Лу в его ответе Янь Юаню, где он советует своему любимому ученику преодолеть самого себя и обратиться к надлежащим нормам поведения (*ли*). По мнению Конфуция, если бы человек мог хотя бы в течение одного дня преодолеть себя и обратиться к надлежащим нормам поведения, то вся Поднебесная перешла бы к гуманности. [12-1].

Нам кажется, что это положение играет исключительно важную роль в учении Конфуция. Едва заметная связь между «надлежащими нормами поведения» и «гуманностью», которую можно проследить и в доконфуцианский период [36, т. 1, с. 688], обретает у Конфуция прочный фундамент, трансформируясь в отношения формы и содержания: «гуманность» «совершенного мужа» — содержание, а его «надлежащие нормы поведения» — и средство достижения «гуманности», и средство ее выражения. Это положение в достаточно категорическом виде выражено и в другом известном изречении Конфуция: «Если, став человеком, [вы] не стали гуманным, то зачем [в данном случае] говорить о нормах поведения? Если, став человеком, [вы] не стали гуманным, то зачем [в данном случае] говорить о музыке?» [3-3]. Это правило, по мнению Конфуция, имело силу и в ритуальной сфере: «Когда говорят: церемонии, церемонии (или: „ритуал, ритуал“. — А. М.), то разве говорят лишь о подношении яшмы и шелка? Когда говорят: музыка, музыка, то разве говорят лишь о колоколах и барабанах?» [17-11]. Подведем итог: во имя гуманизма и для выражения своего гуманного отношения к окружающим «совершенный муж» должен был ограничить себя совершенно особыми правилами поведения.

Чтобы понять все значение этой новой, конфуцианской, интерпретации категории *ли*, надо учесть, что предложенное Конфуцием понимание давало китайскому обществу значительно расширенное содержание и гораздо более либеральное понимание данной категории. Действительно, вместо средства выражения строго фиксированного социально-политического статуса, который в большинстве случаев совершенно не зависел ни от качеств, ни от воли его носителя, совершенномудрый из Лу стал интерпретировать *ли* как способ и выражение индивидуальных достижений в деле самосовершенствования каждого последователя своей доктрины, каждого, кто хотел стать «совершенным мужем». По тем временам это был весьма значительный и сопряженный с большими последствиями для всей дальнейшей истории традиционного Китая демократиче-

ский сдвиг. По сути дела, Конфуций впервые в истории своей страны конституировал новую общность людей, поставив в ряд с общностью по кровно-родственной линии и с общностью по политическим интересам общность по доктрине, по внутренним человеческим совершенствам.

Естественно, чтобы войти в это новое общество, требовалось пройти мучительный процесс трансформации из обычного человека в настоящего «совершенного мужа». Конфуций называл этот процесс «становлением» (*ли*) и считал, что важнейшим инструментом этого становления также является категория *ли*, которая при этом слегка меняет свое значение, превращаясь из внутренних норм поведения «совершенного мужа» в совокупное нормативное наследие, накопленное в течение многих веков «культурного» существования. Не случайно поэтому многие авторы при переводе некоторых высказываний из «Лунь юя» выражают сомнения, переводить ли знак *ли* как название какого-то определенного сочинения или предпочесть более неопределенный вариант — общее обозначение различных, прежде всего письменных, установлений.

Прекрасной иллюстрацией *ли* как инструмента становления и как обозначения всего нормативного достояния общества может служить следующий совет Конфуция: с помощью «Книги песен» воспрянуть духом, с помощью норм поведения (*ли*) достичь становления (*ли*), с помощью музыки завершить свое совершенствование [8-8].

Та же мысль выражена Конфуцием и в его беседе с сыном о важности изучения классиков, где сказано: «Не изучив надлежащих норм поведения, не [завершишь] становление» [16-13]. Неразрывная связь между *ли* и становлением утверждается Конфуцием и в заключительном высказывании «Лунь юя», где он еще раз напоминает о том, что, не постигнув веления Неба, вы не располагаете ничем, посредством чего можно стать совершенным мужем, а не постигнув надлежащих норм поведения, вы не располагаете ничем, посредством чего можно осуществить становление, подобно

тому, как, не постигая смысла речей, вы лишены возможности понять других людей [20-3].

Завершая разговор о темах, поднятых Конфуцием в связи с категорией *ли*, вернемся к идеалу человека, выдвигаемому мудрецом из Лу, — идеалу, неотъемлемой чертой которого была гуманность, достигнутая через самоограничение. Чтобы закрепить в себе эти черты на всю жизнь, Конфуций советовал такому человеку следующее: не смотреть на то, что не соответствует надлежащим нормам поведения (*ли*), не слушать то, что не соответствует надлежащим нормам поведения, не говорить о том, что не соответствует надлежащим нормам поведения, и не действовать так, как не предписано надлежащими нормами поведения [12-1].

Радикальная трансформация категории *ли* в конфуцианской доктрине привела к появлению целого ряда более частных тем, связанных с *ли*. Отметим здесь лишь одну из них — историко-политическую. Необходимость выделения в семантическом поле категории *ли* ряда значений, связанных с *ли* как с неким специальным объектом изучения, привела к обнаружению меняющейся сущности объекта изучения, его явной историчности, что, как нам представляется, было важнейшим фактором формирования в китайском историческом сознании концепции поступательного исторического развития. Свидетельством тому может быть следующее заявление Конфуция: «[Династия] Инь унаследовала ритуал (*ли*) [династии] Ся. [При этом] можно выяснить, что она отбросила, а что добавила. [Династия] Чжоу унаследовала ритуал [династии] Инь. [При этом] можно узнать, что она отбросила, а что добавила. [Таким образом] можно узнать, [каким будет] некто, кто будет наследовать [династии Чжоу], будь это хоть через сто поколений» [2-23].

Естественно, что в данном разделе вступительной статьи мы не стремились к тому, чтобы охватить все 74 случая употребления категории *ли* в «Лунь юе». Наша задача заключалась лишь в том, чтобы читатель легко мог определить в тексте, к какой из трех важнейших разновидностей отнести данный случай категории *ли* —

к сакральному ритуалу, официальному этикету или нормам поведения «совершенного мужа». Правда, мы должны предупредить, что иногда в «Лунь юе» встречаются случаи нарочитого смешения различных значений категории *ли*. Проницательный В. В. Малявин особо отметил один из них — расспросы Конфуция в храме [3-15]. Когда Конфуций задавал вопросы о *ли* в храме предков царствующего дома, он имел в виду ритуал совершаемых там сакральных обрядов; когда же он отвечал на разговоры недоумевающих, посчитавших его вопросы свидетельством полного незнания *ли*, он употребил *ли* совсем в другом значении — как надлежащие нормы поведения «совершенного мужа», исполняющего роль ученика [14, с. 96—97].

В заключение постараемся дать ответ на простой вопрос в связи с категорией *ли*: почему она обладала столь широким семантическим полем, или, говоря иными словами, почему столь разные вещи назывались одинаково? По нашему мнению, ответ на этот вопрос может быть только один: для древнего китайца эти вещи не представлялись столь уж разными. И сакральный обряд, и официальный этикет, и надлежащие нормы поведения *цзюнь цзы* — все это были «нормы», которые, даже утратив сакральность, не потеряли своей сакрализованности, своего особенного значения в общественной жизни, поскольку, как мы говорили в самом начале нашей статьи, духовная культура этого общества была сориентирована на исключительную важность сохранения общественной и космической гармонии, строгого соблюдения норм в каждом жесте и в каждом поступке [об этом же у В. В. Малявина — 14, с. 132].

Категория *вэнь*

Духовный наследник Вэнь-вана и Чжоу-гуна, Конфуций был связан с *вэнь* особенно тесными и даже таинственными узами. Это заставляет включить *вэнь* в число тех категорий, на которых мы решили остановиться подробнее в данной статье.

Как и все важнейшие категории древнекитайской культуры, *вэнь* имеет весьма обширное семантическое поле, которое на первый взгляд не сулит исследователю ничего хорошего.

Действительно, с одной стороны, первоначальное значение знака — «узор», с другой — в имени Вэнь-вана *вэнь* обычно переводят как «просвещенный», с третьей — в одном из высказываний Конфуция в «Лунь юе» *вэнь* явно указывает на средство привлечения дальних народов ко двору и приведение их к покорности (*фу*). Совершенно очевидно, что отыскать в подобном семантическом поле некое общее, объединяющее значение, которое бы сообщало этому полю известную логику и выявляло скрытую структуру, — дело отнюдь не легкое. Но — немаловажное, поскольку наличие этого знака в имени-тителе Вэнь-вана говорит о том, что категория *вэнь* была тесно связана с характером и развитием древнекитайской культуры, что в ней отразилась некая важная особенность китайской культуры. Это и заставляет нас попытаться определить содержание *вэнь* в контексте культурных изменений, вызванных деятельностью Конфуция.

Как известно, Конфуций в Китае был одним из наиболее ярких представителей того времени, которое в культурной истории принято называть «осевым» и которое самым радикальным образом раздвинуло духовные горизонты человечества. От монопольного господства традиций человек переходил к сочетанию коллективного разума с индивидуальным размышлением и, естественно, с большим энтузиазмом учился новому для него занятию. Это и породило знаменитый античный интеллектуализм Древней Греции. Этим же знаком была отмечена и древнекитайская духовная культура. Однако читатель не найдет у Конфуция ни грандиозных спекулятивных построений, ни изящных арабесок мысли.

Сила Конфуция заключалась в другом. Он говорил о простых вещах, но как бы увиденных впервые или заново. Он открывал новые интеллектуальные перспективы и выдвигал совершенно новые радикальные концепции. Поэтому, как признается всеми ис-

следователями, он повсюду был первым: первый философ, первый историк, первый учитель, первый археолог и т. д. В связи с категорией *вэнь* в первую очередь следует отметить два его фундаментальных духовных новшества: новую концепцию культуры и концепцию «совершенного мужа».

По сути дела, до Конфуция не существовало осознания предшествовавшего духовного опыта как некоего духовного целого, которое фиксируется в прошлом, транслируется в настоящем, воздействуя при этом на настоящее и будущее. Поскольку Конфуций был первым, то на его долю выпали сразу три важнейшие культурные операции: как знаток предания (в первую очередь ритуального) он был занят составлением того письменного корпуса, который на два с половиной тысячелетия стал ядром китайской культуры, — классических текстов; как учитель он воздействовал с помощью этих текстов на своих учеников; как «совершенный мудрец», то есть «учитель десяти тысяч поколений», он стремился передать будущему свое понимание мира в неоспоримой, канонической форме.

В «Беседах и рассуждениях» можно проследить присутствие категории *вэнь* во всех трех культурных операциях, но прежде всего, конечно, в первой. *Вэнь* как понятие фигурирует во многих высказываниях Конфуция. Правда, к чести Конфуция, надо сказать, что сам он никогда не связывал существование классических текстов, о роли которых в образовании человека часто упоминается в «Лунь юе», со своим именем, хотя хорошо известно, что значительная часть его жизни ушла именно на составление и редактирование этих текстов.

Статус текста определяется моделью культуры. И в связи с этим необходимо отметить, что в Китае именно Конфуций был зачинателем культуры нового типа, в основу которой легли «классические тексты». До Конфуция, в период господства так называемой государственной науки (*гуань сюе*), должности и знания передавались главным образом по наследству, а профессионально значимые тексты служили базой для продолжения профессиональ-

ной деятельности и были в силу этого достоянием немногих, не вызывая у остальных большой потребности в ознакомлении с ними. С приходом Конфуция понемногу начинает утверждаться совершенно иная модель культуры, согласно которой текст становится квинтэссенцией социально-политического опыта, необходимого всем, кто в той или иной мере участвует или собирается участвовать в государственном управлении. Как фиксация важнейшего социально-политического опыта текст превращался в необходимый элемент культуры правящего класса, что резко повышало его статус. Выражения «учиться» (*сюе*) и «изучать тексты» (*сюе вэнь*) были для Конфуция синонимичны.

Одним из наиболее выразительных примеров интерпретации *вэнь* как актуального наследия может служить знаменитое высказывание Конфуция о династии Чжоу, где он говорит о том, что отличительным признаком совершенства чжоуского правления было именно «цветение» *вэнь* [3-14].

Интерпретируя это высказывание, следует иметь в виду, что уверенность Конфуция в возможности реставрации раннечжоуских порядков не в малой степени базировалась на том, что от того времени осталось значительное количество письменных свидетельств. Наличие именно этого «цветущего» *вэнь* начала Чжоу давало Конфуцию точку опоры и позволяло на протяжении всей его деятельности сохранять энтузиазм и веру в возможность осуществления идеальных политических порядков в Поднебесной.

На основании этого высказывания можно определить и тематику наиболее ценимых Конфуцием письменных свидетельств. Это, вне всякого сомнения, тексты, связанные с *ли*, с социально-политическими установлениями. Не мешает в этой связи отметить и одно из важнейших противоречий в учении Конфуция — противоречие между политикой и этикой. Начав свою политическую деятельность как потенциальный политический реформатор, Конфуций соскользнул затем (возможно, незаметно для самого себя) преимущественно на этические позиции, на работу по воспитанию «совершенных

мужей». В результате в «Лунь юе» наиболее актуальным для него текстом оказывается не какое-то сочинение ритуального характера, а «Книга песен», откуда можно было много почерпнуть для становления человеческой личности.

Вторая важнейшая операция, связанная с категорией *вэнь* в культуре традиционного типа, вернее, в той ее разновидности, которую хотел утвердить Конфуций, — это операция передачи. Вся особенность и историческая конкретность данного аспекта *вэнь* прекрасно изображены в эпизоде взятия Конфуция под стражу в местности Куан. Попавший по недоразумению в тюрьму, философ сохранял присутствие духа благодаря рассмотрению собственной деятельности как уникальной миссии сохранения и передачи истинного наследия Вэнь-вана, заключенного именно в *вэнь*. Об этом можно судить по знаменитому восклицанию Конфуция о том, что после смерти Вэнь-вана *вэнь* перешло к нему [9-5]. Совершенно очевидно, что главный предмет рассуждений этого отрывка — *сы вэнь* («это самое *вэнь*»), которым был наделен Вэнь-ван. Таким образом, *вэнь* в данном отрывке приобретает значение не просто для фиксации предшествующего опыта, а как уникальное духовное наследие Вэнь-вана, которое Небо решило сохранить и передать последующим поколениям через Конфуция.

Как можно видеть, в этом эпизоде совершенно наглядно проявилась содержательная интерпретация *вэнь*, которая заключена в самом имени Вэнь-вана: *вэнь* — это определенный склад души, можно даже сказать, ее доминирующий элемент, который, по мнению Конфуция, заключался в неоспоримом предпочтении мирных средств при разрешении социально-политических проблем. Трудно добавить что-либо более определенное о содержательной стороне этого *вэнь* Вэнь-вана. Отметим только, что у Вэнь-вана это природный дар, или дар Неба, тогда как у Конфуция — чисто культурный феномен, результат вполне осознанного духовного наследования, правда, не совсем понятно как осуществившегося. Главным же в данном эпизоде несомненно является не содержание *вэнь*, а не-

обходимость его передачи. Эта необходимость столь велика, что осуществляется, как считал Конфуций, по воле Неба. Уверенность полуатеиста Конфуция в этом последнем моменте помогла ему сохранить мужество в минуты смертельной опасности. Таким образом, мессианские черты личности Конфуция и известная сакрализация его деятельности основываются прежде всего на этой второй культурной операции, на операции передачи. В связи с этим можно вспомнить и лучше понять настойчивые утверждения самого Конфуция, что он не создает, а лишь передает, излагает, поскольку именно передача носила наиболее четко выраженный сакральный характер.

Несмотря на то что Конфуций проделал колоссальную работу по превращению предшествовавшего культурного наследия в каноническую письменную традицию, несмотря на то что в сохранении *сы взнь* Вэнь-вана он видел свою главную миссию, осуществляемую по воле Неба, отнюдь не этим темам отводится главное место в «Лунь юе». Выделение всех высказываний с употреблением данной категории достаточно красноречиво свидетельствует о том, что Конфуций как практикующий философ и как учитель в первую очередь был занят проблемой трансформации человека в «благородного мужа». Эта трансформация должна была осуществляться главным образом посредством изучения человеком письменного наследия. Совершенномудрый из княжества Лу мечтал превратить письменную традицию во всеобщее достояние, сделав ее изучение непременным условием для всех, кто готовил себя к государственной деятельности и хотел превратиться в подлинного «благородного мужа». «Благородного мужа» по своему духовному миру, а не просто по рождению. По сути дела, он выдвинул концепцию преобразования человека через его образование. Образованный человек, по Конфуцию, — это преобразованный человек. Для того чтобы преобразование осуществилось, ученик конфуцианской школы должен был усвоить рекомендуемые тексты. Так, в беседе со своим сыном, о которой мы упоминали выше, философ

высказал мысль, что только через классическое наследие происходит становление (ли) человека [16-13]. В другом месте Конфуций придал этой мысли более отвлеченный характер и более краткую афористическую форму, заявив, что «Книга песен» воодушевляет, «Записи ритуала» способствуют становлению человека, музыка же завершает его образование [8-8]. Будучи первым в истории Китая педагогом, Конфуций мечтал о том, чтобы учеба человека не ограничивалась лишь годами ученичества, а стала его постоянным занятием. Конфуций был убежден: если повседневная деятельность оставляет какие-то силы, то следует посвятить их изучению текстов (вэнь) письменного наследия [1-6]. Конфуций придавал учебе столь важное значение, что сделал ее квалификационным принципом в классификации людей: знающие от рождения стоят выше всех; узнавшие через учение следуют за ними; ниже располагаются те, кто начал учиться, столкнувшись с трудностями; те же люди, которые столкнулись с трудностями, но не стали учиться, стоят ниже всех [16-9].

С содержательной стороны все обучение Конфуция один из его учеников определил следующим образом: учитель обучал четырем вещам: вэнь, практическому поведению, верности и доверию [7-25]. Комментируя это высказывание, Ян Боцзюнь определяет в данном случае вэнь как «письменное наследие» [47, с. 78]. Думается, что это не единственно возможное толкование. Если учесть, что два последних предмета обучения неоспоримо носят характер индивидуальных человеческих качеств, а третий предмет, понимаемый как правила или особенности должного поведения, можно присоединить к ним, то возникает явная необходимость дать и категории вэнь сходную интерпретацию. Иными словами, вэнь в данном высказывании явно имеет синтезирующее значение, соединяя в одно целое и средство обучения — письменные тексты, и результаты обучения — вэнь как «просвещенность», как качество человека. Именно это качество должно было преобразовывать личность человека. Приобретая посредством изучения письменного

наследия (*вэнь*) «обширную ученость» (*бо сюе*), человек как бы «расширял» свою личность. Об этом хорошо сказал любимый ученик Конфуция Янь Юань: «Чем [больше] я взираю снизу вверх [на Путь Учителя], тем выше он становится, чем [больше я стараюсь] проникнуть [в его учение], тем тверже оно оказывается. <...> Учитель очень искусно умеет незаметно и последовательно завлекать людей [на свой Путь]. Он расширил мою [личность] посредством изучения письменных текстов. Он обуздал [ее] посредством надлежащих норм поведения» [9-11]. По мысли Конфуция, человек, обладающий обширной ученостью (*бо сюе юй вэнь*), и сам приобретал дополнительное измерение, становился «обширным». Как известно, Конфуций первым выдвинул концепцию «обученного человека». Здесь мы бы хотели отметить, что этот обученный человек должен был являться и человеком «обширного» внутреннего мира.

Иными словами, можно сказать, что Конфуций как пионер в освоении истории культуры и как педагог-практик отлично понимал двуединый характер культурных ценностей. Он понимал, что оформленное в виде корпуса «классических» текстов культурное наследие будет жить и приносить свои плоды лишь в том случае, если в обществе возникнет определенный слой людей, которые свяжут свою судьбу, свое индивидуальное становление и развитие именно с этой письменной традицией. Надо сказать, в этом отношении Конфуцию сопутствовал полный успех. Сделанный им выбор текстов оказался предельно точным. Показательно, что именно в определенной Конфуцием письменной традиции многие поколения молодых людей императорского Китая на протяжении более двух тысяч лет стремились осуществить свое становление и превращение в «совершенных мужей». Заметим мимоходом, что, строго говоря, интерпретация индивидуального *вэнь* как «просвещенности» затемняет одну из важнейших особенностей китайского «осевого» времени. Мы, естественно, интерпретируем этот термин в духе эпохи Просвещения как «просветление разума», как лишение ра-

зума предрассудков и освобождение его внутренних сил, что было характерно и для древнегреческого интеллектуализма. Однако в конфуцианской школе акцент делался не на возможностях индивидуального интеллекта, а на соединении его с должным образом обработанным культурным наследием, представленным в виде корпуса классических текстов. На соединении процесса самосовершенствования с усвоением текста канонов и держится единство категории *вэнь*, столь очевидно распадающейся на две части — письменное наследие и качество человеческой личности, ибо *вэнь* как качество могло быть достигнуто лишь через усвоение письменного наследия индивидуальным сознанием.

Как можно видеть, китайский вариант «осевого» времени гораздо более консервативен, нежели греческий, он не порывает с преданием во имя индивидуального разума, он хочет лишь заполнить первым второе. Думается, в настоящий момент время категорических оценок в отечественной исторической науке прошло. Поэтому в приведенном выше сравнении Европы и Китая нет никакого оценочного элемента. Вряд ли кто-то сейчас возьмется судить, что лучше, а что хуже. Для нас важно было отметить эту весьма существенную разницу.

Напомним, кстати, что этот упор на передачу и на текст был сделан мудрецом из княжества Лу в тот момент, когда в духовной жизни Китая происходила, по сути дела, настоящая революция. Но «совершенномудрый» во имя стабильности культуры предпочитал, чтобы эта революция выглядела как стремление к реставрации идеальной древности, что он и декларировал в своем знаменитом изречении о скромности своей функции в духовной культуре. «Передавать, а не создавать, — утверждал Конфуций, — верить и любить древность» [7-1].

Напоследок коснемся одного из наиболее важных содержательных аспектов категории *вэнь* в ее значении личного качества. Это качество раскрывается в беседе Конфуция с его учениками Жань Ю и Цзылу по поводу похода главы рода Цзи на владение

Чжуаньюй. Конфуций делает весьма важное для нашей темы сближение категории *вэнь* с одной из важнейших категорий всей традиционной культуры императорского Китая — с *дэ*, интерпретируемую нами как «благая потенция» или «благая сила», в зависимости от конкретного контекста. В данной беседе, как нам кажется, Конфуций употребляет *дэ* в значении «благого влияния». Резко выступив против применения вооруженной силы в отношениях с владением Чжуаньюй — надо сказать, что Конфуций был принципиальным противником войн, — Конфуций в качестве главного инструмента внешней политики выдвинул совокупность *вэнь* и *дэ*. Он заявил: «Я же, Цю, слышал, что правители государств и главы семей не страшатся бедности, а страшатся неравенства, не страшатся одиноких, а страшатся отсутствия покоя. <...> При таком положении, если далекие народы не покоряются, то на них воздействуют просвещенностью (*вэнь*) и благой силой *дэ*... Когда же они приходят, то у них воцаряется мир» [16-1]. Последние слова Конфуция нуждаются в некотором пояснении: по отношению к соседним народам «приходить» означает «являться ко двору» и «переходить под власть». Переход же под благую власть, под власть, основанную на *вэнь* и *дэ*, имеет своим естественным следствием воцарение мира, которое было многовековой мечтой всей конфуцианской политической культуры.

Сближение *вэнь* и *дэ* в приведенной выше беседе Учителя с Жань Ю и Цзылу, по нашему мнению, говорит о многом. Конфуций надеялся, что изучение письменного наследия и приобретение «совершенным мужем» качества *вэнь* сблизит *цзянь цзы* с обладателями благой силы *дэ*. Как великий преобразователь духовной культуры, мудрец из княжества Лу стремился к тому, чтобы небесная благодать, не «мандат Неба», а усвоенный через текст культурно-исторический опыт превратился в источник креативной общественной силы, соизмеримой с силой *дэ*. Иными словами, Конфуций хотел, чтобы общественное созидание обрело светский, культурный и массовый характер.

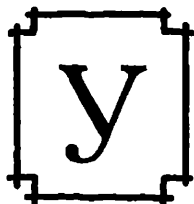
В заключение остается отметить, что те аспекты категории *вэнь*, которые, как мы считаем, являлись наиболее актуальными для Конфуция, будучи соединены, представляют известное целое, отражающее одну из наиболее характерных сторон духовной культуры традиционного Китая, а именно: от письменного знака и текста — к понятию духовного наследия и просвещения, от просвещения — к благотворному общественному созиданию, приводящему к миру, к столь страстно желаемому людьми «великому покою».

А. Мартынов



ЛУНЬ ЮЙ

ГЛАВА ПЕРВАЯ



Сюе эр...
(«Учиться и...»)¹

1-1.

читель сказал: «Учиться и в подходящее время применять [то, чему ты выучился] на практике. Разве не это доставляет радость?»² Разве вы не радуетесь, встретив друга, прибывшего из дальней страны?»³ Разве не является совершенным мужем (цзюнь цзы) тот, кто не печалится, что его не знают другие люди?»⁴

1-2. Ю-цзы⁵ сказал: «Среди людей мало [таких, кто], будучи почтительным к родителям и уважительным к старшим родственникам, был бы склонен выступать против вышестоящих, и совсем нет таких, кто был бы не склонен выступать против вышестоящих, но любил бы устраивать беспорядки. Совершенный муж старательно закладывает основы [своей личности]. Когда же заложены основы, тогда и рождается Дао-путь. Что же касается почтительности к родителям и уважительного отношения к старшим родственникам, то разве [не эти принципы] являются основой гуманности [совершенного мужа]?»⁶

1-3. Учитель сказал: «Сколь редко бывают гуманными те, кто искусен в речах и с приятной наружностью»⁷.

1-4. Цзэн-цзы⁸ сказал: «Я ежедневно проверяю себя в трех отношениях: не проявляю ли я неверности [по отношению] к другим людям, когда намереваюсь [что-либо предпринять], не проявляю ли я недоверия к своим друзьям и применяю ли я на практике то, что получил [от своего учителя]».

1-5. Учитель сказал: «При управлении государством с тысячью колесницами необходимо: [заслужить] доверие почтительным отношением к своим обязанностям, [проявить] заботу о людях, строго наблюдая за государственными расходами; и сделать так, чтобы народ [занимался надлежащим делом] в надлежащее время»⁹.

1-6. Учитель сказал: «Когда юноши находятся дома, они должны быть почтительны к родителям. Когда же они выходят [из дому], они должны быть уважительны к старшим. Они должны быть искренними и пользоваться доверием, сильно любить всех остальных и сближаться с гуманными людьми. Если после выполнения [всех этих обязанностей у молодых людей] остаются еще силы, тогда они могут заняться изучением письменного наследия»¹⁰.

1-7. Цзыся¹¹ сказал: «[Если про того, кто] не придает значения внешней красоте и ценит мудрость, кто умеет отдавать все свои силы служению родителям, кто может пожертвовать собой при служении государю, кто пользуется до-

верием в отношениях с друзьями, мне скажут, что он неуч, я [все равно] назову его ученым»¹².

1-8. Учитель сказал: «Если совершенный муж не имеет внушительного вида, то он не внушает [к себе] почтительного уважения. Даже если он и обладает ученостью, к нему не относятся серьезно. Выше всего ставь верность и доверие. Не имей друзей, которые бы были ниже тебя [по моральным качествам]. Не стыдись исправлять [свои ошибки]».

1-9. Цзэн-цзы сказал: «[Если каждый] с вниманием станет относиться к совершению погребальных обрядов и [при совершении жертвоприношений предкам] устремляться [мыслью] к далеким¹³, то тогда добродетельные благотворные силы в народе будут становиться все сильнее и сильнее¹⁴».

1-10. Цзыцин¹⁵ спросил Цзы-гуна¹⁶: «[Я знаю, что] когда учитель приезжал в какое-нибудь государство, то он непременно наводил справки о методах управления [им]. Он сам спрашивал об этом или ему [сами] рассказывали?» Цзы-гун ответил: «Учитель был мягок и доброжелателен, почтителен, скромен и уступчив. [И таким образом] добивался [своего]. [Поэтому] он узнавал [о методах управления страной] совсем не так, как другие»¹⁷.

1-11. Учитель сказал: «[Пока ваш] отец жив, надлежит взирать на его волю. [Когда ваш] отец скончается, надлежит взирать на его поведение [при жизни]. Не сле-

дует ничего менять в Пути отца в течение трех лет. [Такое поведение] можно назвать почтительностью к родителям»¹⁸.

1-12. Ю-цзы¹⁹ сказал: «В применении ритуала [выше всего] ценится гармония. В Пути древних государей [именно] она почиталась прекрасной. [В делах] и малое, и большое исходило от нее. Но если в делах возникает затруднение, а [вы будете] подходить к гармонии как к гармонии, не облекая ее при применении ритуалом, то из этого ничего не получится»²⁰.

1-13. Ю-цзы сказал: «Если доверие [между людьми] основано на долге, то словам [этих людей] можно верить. Если почтительное отношение [между людьми] основано на надлежащих нормах поведения (или: на правильном ритуале. — А. М.), то они не опозорят [друг друга]. Если при общении [такие люди] не выходят за пределы тех, кто им близок, то [на таких людей] можно положиться»²¹.

1-14. Учитель сказал: «Совершенный муж ест не для того, чтобы насытиться, и живет не для того, чтобы обрести покой»²². [Совершенный муж] умен в делах и осторожен в словах. Он стремится [к общению с теми, кто] обрел Путь, чтобы исправлять себя. [О таком человеке] можно сказать, [что он] любит учиться»²³.

1-15. Цзы-гун спросил: «Как оценить [человека, который], будучи беден, не начинает заискивать, а разбогатев, не становится заносчивым?» Учитель ответил: «Так вести

себя можно. Но еще более похвально, когда [человек], будучи беден, пребывает в веселом расположении духа, а будучи богат, любит надлежащие нормы поведения»²⁴.

Цзы-гун сказал: «Не на это ли намекают строки из „Ши цзина“: „Режут и полируют, вырезают и шлифуют“?»²⁵

Учитель сказал: «Сы! С вами уже можно говорить о „Книге песен“²⁶. Когда я вам говорю о том, что ушло, вы уже знаете о том, что придет»²⁷.

1-16. Учитель сказал: «Не печалься о том, что люди не знают тебя, печалься о том, что ты не знаешь людей»²⁸.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Вэй чжэн... («Осуществляя управление...»)

2-1. Учитель сказал: «Осуществляя управление, [делайте это] при помощи силы дэ. [Такая система управления] будет напоминать Полярную звезду, которая покоится на месте, и окружающие ее звезды, [которые вращаются вокруг нее]»²⁹.

2-2. Учитель сказал: «Если триста стихотворений „Книги песен“ попробовать охарактеризовать одной фразой, то [можно] сказать так: „Их мысль не имеет изъяна“»³⁰.

2-3. Учитель сказал: «Если управлять народом посредством распоряжений и наводить порядок посредством наказаний, то народ станет уклоняться [от распоряжений и на-

казаний] и утратит стыд. Если же управлять народом посредством силы *дэ* и поддерживать в нем порядок посредством надлежащих норм поведения, то народ сохранит стыд и будет управляем»³¹.

2-4. Учитель сказал: «Когда мне было пятнадцать лет, [мои помыслы] устремились к учению. В тридцать лет я закончил свое становление. Когда мне исполнилось сорок лет, я освободился от заблуждений. В пятьдесят лет я познал веление Неба, а в шестьдесят — [научился] следовать [ему]. В семьдесят лет я уже мог следовать желаниям своего сердца, не нарушая [при этом] установленных норм»³².

2-5. Мэн Ицзы³³ спросил [Конфуция] о почтительном отношении к родителям. Учитель ответил: «Не нарушай». Когда Фань Чи³⁴ вез [Конфуция на колеснице], Конфуций сказал ему: «Мэн Сунь спрашивал меня о почтительном отношении к родителям, и я ему ответил: „Не нарушай“». Фань Чи спросил [Конфуция]: «Что это значит?» Учитель ответил: «Когда родители живы, надлежит служить им, соблюдая установленные нормы. Когда же они умрут, надлежит похоронить их, соблюдая установленные нормы, [а затем] совершать им жертвоприношения, соблюдая установленные нормы»³⁵.

2-6. Мэн Убо³⁶ спросил о почтительном отношении к родителям. Учитель ответил: «[Почтительным отношением к родителям является такое, когда] родители опечалены [лишь] во время болезни [своего сына]»³⁷.

2-7. Цзыю³⁸ спросил о почтительном отношении к родителям. Учитель ответил: «Нынче почтительными называют тех, кто может накормить [своих родителей]. Но ведь мы кормим также и лошадей, и собак. Если не питать уважения к родителям, то как мы сможем отличить [одно кормление от другого]?»³⁹

2-8. Цзыся спросил о почтительности к родителям. Учитель ответил: «По выражению лица [ее определить] трудно. Если же в случае необходимости младшие берут на себя труд [старших], если при наличии вина и пищи старшие едят [первыми], то не это ли следует считать почтительным отношением?»⁴⁰

2-9. Учитель сказал: «Когда я беседовал с Хуэем целыми днями, он не возражал мне ни в чем, как глупец. [Однако когда Хуэй] удалился и стал заниматься самостоятельно, [я понял, что] Хуэй может выразить [себя?]. Нет, Хуэй не глуп»⁴¹.

2-10. Учитель сказал: «Наблюдая [над тем], как человек [поступает], старайся уяснить, откуда это происходит, и установить, где он успокоится. Разве может человек скрыть [свой характер]?»⁴²

2-11. Учитель сказал: «Тот, кто бережно относится к старому и узнает новое, может быть наставником [людей]»⁴³.

2-12. Учитель сказал: «Совершенный муж не является [подсобным] инструментом»⁴⁴.

2-13. Цзы-гун спросил [Учителя] о совершенном муже. Учитель ответил: «[Совершенный муж] сначала делает, а потом уже говорит [о сделанном]»⁴⁵.

2-14. Учитель сказал: «Благородный муж ровен и не пристрастен, низкий человек — пристрастен, но не ровен»⁴⁶.

2-15. Учитель сказал: «Учиться и не размышлять — пустое [занятие], размышлять и не учиться — [занятие] опасное»⁴⁷.

2-16. Учитель сказал: «Критикуй неверные суждения, и [порождаемое] ими зло исчезнет»⁴⁸.

2-17. Учитель сказал: «Ю! ⁴⁹ Не научить ли тебя познанию? То, что ты знаешь, считай тем, что ты знаешь, а то, чего ты не знаешь, считай тем, что ты не знаешь. Вот это и есть [подлинное] знание ⁵⁰».

2-18. Цзычжан ⁵¹ учился для того, чтобы стать чиновником. Учитель сказал: «[Для того чтобы быть пригодным к службе, необходимо] многое слышать и устранять [в нем то, что] вызывает сомнения. Об остальном же следует высказываться с осторожностью. И тогда нарекания [на вас] будут сведены до минимума. [Необходимо] многое видеть и исключить [из него то, что] может быть опасным. Остальным же можно руководствоваться, проявляя осторожность. Тогда [ваши] раскаяния будут сведены до минимума. Ваши слова [должны] вызывать мало нареканий, ваши поступки — мало раскаяний: вот путь получения жалованья»⁵².

2-19. Ай-гун⁵³ спросил: «Что надо делать, чтобы народ стал послушным?» Конфуций ответил: «[Если] выдвигать прямых душой и ставить их выше [тех, у кого в душе] кривда, тогда народ станет послушным. Если же выдвигать [тех, у кого в душе] кривда и ставить их над [теми, кто] прям [душой], тогда народ не будет послушен»⁵⁴.

2-20. Цзи Канцзы⁵⁵ спросил: «Как следует поступать, чтобы сделать народ почтительным, верным и старательным?» Учитель ответил: «Общаясь с [народом], сохраняйте внушительный вид, и тогда он станет почтительным. [Если вы будете придерживаться] сыновней почтительности [по отношению к своим родителям], с любовью и заботой [относиться к своим младшим], то тогда народ станет верным. [Если вы будете] выдвигать умелых и обучать неумелых, то тогда народ станет старательным»⁵⁶.

2-21. Некто сказал, обращаясь к Конфуцию: «Учитель, почему Вы не занимаетесь государственным управлением?» Конфуций сказал: «В „Шу цзин“ („Книге документов“.— А. М.) сказано: „Сыновняя почтительность! Только сыновняя почтительность [в ваших отношениях с родителями]. Будьте дружелюбны [со своими] братьями и распространяйте [подобное отношение] на государственное управление. [Ибо] это также является управлением“. Неужели же [участием в управлении] является только деятельность [в аппарате] управления?»⁵⁷

2-22. Учитель сказал: «Я не могу понять, как это возможно быть человеком и не пользоваться доверием. [Ведь

если] у большой повозки нет крепления хомута кольцом, а у малой — крепления хомута крюком, то как можно пользоваться [такими повозками]?!»⁵⁸

2-23. Цзычжан спросил, можно ли знать о том, что будет через 10 поколений. Учитель ответил: «[Династия] Инь унаследовала ритуал [династии] Ся. [При этом] можно выяснить, что она отбросила, а что добавила. [Династия] Чжоу унаследовала ритуал [династии] Инь. [При этом] можно узнать, что она отбросила, а что добавила. [Таким образом] можно узнать, [каким будет] некто, кто будет наследовать [династии Чжоу], будь это хоть через сто поколений»⁵⁹.

2-24. Учитель сказал: «Приносить жертвы духам не своих предков — это лезть. Видеть свой долг и не выполнять его — это отсутствие мужества»⁶⁰.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Ба и («В восемь рядов»)

3-1. Конфуций сказал о роде Цзи: «Если танец в восемь рядов во дворе [перед храмом] вызывает негодование, то что же тогда [в делах этого рода] не вызовет негодования?»⁶¹

3-2. [Представители] трех семей исполняли [при жертвоприношении] песнопение «Юн». Учитель сказал:

«Распорядители здесь сплошь князья,
А Сын Неба застыл в величавом покое»⁶².

Разве эти строки можно исполнять перед алтарем [предков] трех семейств?»⁶³

3-3. Учитель сказал: «Если, будучи человеком, не обладать человечностью, то зачем тогда ритуал, если, будучи человеком, не обладать человечностью, то зачем тогда музыка?»⁶⁴

3-4. Линь Фан спросил [Конфуция] об основах [исполнения] ритуала. Учитель воскликнул: «О, как велик этот вопрос! При совершении [любого] ритуала умеренность лучше излишества. При совершении же похоронных обрядов скорбь лучше [их] пунктуального исполнения»⁶⁵.

3-5. Учитель сказал: «Варвары, имеющие государя, не могут сравниться с Китаем [даже тогда, когда в нем] нет государя»⁶⁶.

3-6. Род Цзи предпринял восхождение на гору Тайшань⁶⁷. Учитель сказал, обращаясь к Жань Ю: «Ты что, не смог уберечь их от этого?» [Жань Ю] ответил: «Не смог». Учитель сказал: «Увы! Но неужели дух Тайшаня не может сравниться с Линь Фаном?»⁶⁸

3-7. Учитель сказал: «У совершенного мужа нет [оснований] вступать в состязание. Это необходимо ему разве что при стрельбе из лука! При подъеме [на возвышение для стрельбы из лука] он совершает поклоны и уступает дорогу своему сопернику. Когда же он спускается, [то совершает такие же действия] при питье вина. И при состязании

зании [такой человек продолжает быть] совершенным мужем»⁶⁹.

3-8. Цзыся спросил [у Конфуция]: «Что означают [строки]: „Изысканная улыбка на прекрасном лице, прекрасные глаза ясны, простота превратилась в узоры“?» Учитель ответил: «Простота предшествует нанесению узоров». [Цзыся] сказал: «Так же, как [она] предшествует ритуалу?» Учитель ответил: «О Шан! С тобой можно говорить о „Книге песен“!»⁷⁰

3-9. Учитель сказал: «Я могу рассказать [вам] о ритуале династии Ся, [но не могу подтвердить это доказательствами, так как] в государстве Ци сохранилось недостаточное количество свидетельств. Я могу рассказать [вам] о ритуале династии Инь, [но не могу подтвердить это, так как] в государстве Сун сохранилось недостаточное количество свидетельств. [Так происходит] потому, что письменных документов и свидетельств мудрых людей [в обоих случаях] недостаточно. Если бы было достаточно, то я мог бы подтвердить свои слова [о ритуале династий] Ся и Инь»⁷¹.

3-10. Учитель сказал: «Во время совершения церемонии *ди* я уйду сразу после возлияния вина. Я не хочу смотреть [на ее продолжение]»⁷².

3-11. Некто спросил [Конфуция] о церемонии *ди*. Учитель ответил: «Я об этом не знаю». И, показав на свою ладонь, добавил: «Тот, кто знает ее сущность, обращается с Поднебесной так, [будто она у него на ладони]»⁷³.

3-12. [Конфуций] совершал жертвоприношение [предкам] так, словно они присутствовали, он подносил жертвы духам так, словно они присутствовали [при этом]. Учитель сказал: «Если я не участвую в жертвоприношении [лично], то [мне кажется, что я вовсе] не совершаю жертвоприношений»⁷⁴.

3-13. Вансунь Цзя⁷⁵ спросил [у Конфуция]: «„Лучше кланяться Цзао, чем Ао“ — что означает эта пословица?» Учитель ответил: «Эта пословица неверна. Тому, кто совершил преступление перед Небом, не о чем молить его»⁷⁶.

3-14. Учитель сказал: «Династия Чжоу исследовала ритуал двух [предшествовавших] династий. О, сколь совершенны ее установления! Я следую за Чжоу»⁷⁷.

3-15. Войдя в Великий храм [предков], учитель обращался [ко всем] с вопросами о каждом [храмовом] действии. Кто-то сказал: «Кто это говорил, что сын уроженца Цзоу знает ритуал? Войдя в Великий храм, он спрашивает о каждом [храмовом] действии». Когда Учитель узнал об этом, он сказал: «Как раз это и есть ритуал»⁷⁸.

3-16. Учитель сказал: «При стрельбе из лука [мишень] из кожи — не главное. Ведь силы [людей] не равны. Это — древнее правило»⁷⁹.

3-17. Цзы-гун хотел отменить [обряд] принесения барана в жертву в первый день [каждого] месяца. Учитель сказал: «Сы! Ты жалеешь барана, а я жалею этот ритуал»⁸⁰.

3-18. Учитель сказал: «Если при служении государю вы до конца выполняете ритуал, то люди почитают это лостью»⁸¹.

3-19. Дин-гун⁸² спросил: «Каким образом государь относится к своим подданным, а подданные — к государю?» Конфуций ответил: «Государь обращается с подданными в соответствии с ритуалом, а подданные служат государю, основываясь на преданности»⁸³.

3-20. Учитель сказал: «Песнь „Гуань цзюй“⁸⁴ веселит, но [не заставляет вас] перейти границы, она печалит, но не наносит [вам] ран⁸⁵».

3-21. Князь Ай-гун спросил у Цзай Во об [алтаре Земли] шэ. Цзай Во ответил: «Государи династии Ся⁸⁶ сажали [у этого алтаря] сосну, иныцы сажали кипарисы, а чжоусцы — каштаны»⁸⁷. И добавил: «Это заставляло народ дрожать от страха»⁸⁸.

Учитель, услышав это, сказал: «Не следует обсуждать то, что уже сделано, не следует критиковать то, что уже совершилось, и не следует обвинять то, что уже минуло»⁸⁹.

3-22. Учитель сказал: «О, как мал был Гуань Чжун⁹⁰ как сосуд!»

Кто-то спросил: «Был ли бережлив Гуань Чжун?» [Конфуций] сказал: «У Гуань Чжуна было „три возврата“. [Кроме того, при нем] чиновники не занимались государственными делами по совместительству. Разве можно [при такой организации работы] быть бережливым?»⁹¹

[Спрашивающий задал другой вопрос]: «В таком случае можно ли считать, что Гуань Чжун знал надлежащие нормы поведения (ритуал)?» [Конфуций] ответил: «Повелитель [его] государства перегородил ворота деревянным заслоном⁹². Гуань Чжун также перегородил [свои] ворота деревянным заслоном. Повелитель [его] государства для установления дружественных отношений с другими государствами соорудил земляное возвышение как подставку для чаш⁹³. Гуань Чжун также соорудил [такое же] земляное возвышение. Уж если Гуань Чжун знал надлежащие нормы поведения, то, [спрашивается], кто же их не знал?»⁹⁴»

3-23. Обращаясь к старшему [музыкальному] наставнику княжества Лу, [Конфуций] сказал: «Музыку можно изучить⁹⁵. Начиная исполнение, [следует добиваться] совместного [вступления инструментов?], продолжая исполнение, [следует добиваться] чистоты и гармонии, ясности [звучания] и его непрерывности. Таким образом следует и заканчивать».

3-24. Чиновник [из пограничной стражи] города И⁹⁶ попросил аудиенции [у Конфуция], говоря [его ученикам]: «Когда достойные мужи прибывают сюда, я непременно добиваюсь встречи с ними». Следовавшие [за Конфуцием ученики] дали [этому человеку] возможность увидеть [Конфуция]. Увидев Конфуция, чиновник из города И [вышел и] сказал [его ученикам]: «Вас всего несколько человек, и какая беда в том, что [вы] не получили места?! [Беда в том], что Поднебесная давно уже утратила [свой] Путь. Но Небо собирается превратить [вашего] учителя в колокол, [возвещающий об этом]»⁹⁷.

3-25. Учитель отозвался о [музыке] Шао [таким образом]: «Она прекрасна в высшей степени и до конца нравственна». Говоря же [о музыке] У, [Конфуций сказал так]: «Она в высшей степени прекрасна, но не до конца нравственна»⁹⁸.

3-26. Учитель сказал: «Как я могу смотреть на людей, которые, занимая высокое положение, не проявляют великодушия, выполняя надлежащие нормы поведения, не выражают почтительности, а участвуя в похоронной церемонии, не скорбят?»⁹⁹

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Ли жэнь...

(«Там, где пребывает гуманность...»)

4-1. Учитель сказал: «Прекрасно [то место, где] пребывает гуманность. И разве обладает мудростью [тот, кто] выбирает [место, где] нет гуманности?»¹⁰⁰

4-2. Учитель сказал: «Не обладая гуманностью, [человек] не может долго жить в стесненных обстоятельствах, [равно как] не может и долго пребывать в радости. Наделенный гуманностью покоем в гуманности, наделенный же мудростью использует гуманность»¹⁰¹.

4-3. Учитель сказал: «[Лишь тот, кто] наделен гуманностью, может [должным образом] и любить людей, и ненавидеть их»¹⁰².

4-4. Учитель сказал: «[Тот, чья] воля устремлена на гуманность, не творит зла»¹⁰³.

4-5. Учитель сказал: «То, к чему стремятся люди, — это богатство и знатность. Но если не следовать надлежащим Путем, то их получить невозможно. То, что ненавидят люди, — это бедность и подлость. Но если не следовать надлежащим Путем, то их избежать невозможно»¹⁰⁴.

Если совершенный муж утрачивает гуманность, то как он может соответствовать своему имени?!

Совершенный муж не изменяет гуманности даже в момент принятия пищи. Он должен обладать ею даже при крайней спешке, даже во время стихийных бедствий»¹⁰⁵.

4-6. Учитель сказал: «Я не видел таких людей, кто бы [по-настоящему?] любил человечность и ненавидел бесчеловечность. Те, кто любит человечность, ставят ее превыше всего. Те же, кто ненавидит бесчеловечность, обретают [тем самым] человечность, не позволяя бесчеловечности иметь к ним отношение»¹⁰⁶. Есть ли [такие люди, которые] могут в течение целого дня¹⁰⁷ посвятить все свои силы человечности? Я еще не видел таких, у которых бы на это не хватило сил. Но я еще не встречал и тех, кто бы это делал»¹⁰⁸.

4-7. Учитель сказал: «Сделанные человеком ошибки [много] говорят о его характере. Изучая эти ошибки, можно распознать гуманность»¹⁰⁹.

4-8. Учитель сказал: «Услышать бы утром о Дао-пути, тогда вечером и умереть можно»¹¹⁰.

4-9. Учитель сказал: «Благородный муж, который [направил свои] стремления к Дао-пути, но [по-прежнему] стыдится плохой одежды и плохой еды, недостойн беседы [о Дао]»¹¹¹.

4-10. Учитель сказал: «Совершенный муж по отношению к Поднебесной не должен иметь ни предвзятости, ни пристрастий. Он должен поступать [только] в соответствии с долгом»¹¹².

4-11. Учитель сказал: «Совершенный муж заботится о своих благих потенциях¹¹³, тогда как маленький человек¹¹⁴ заботится [лишь] о земле. Совершенный муж тревожится о наказаниях, тогда как маленький человек уповает на милосердие»¹¹⁵.

4-12. Учитель сказал: «Тот, кто действует [главным образом] ради выгоды, вызывает большое недовольство»¹¹⁶.

4-13. Учитель сказал: «Можно ли с помощью ритуала уступчивости¹¹⁷ управлять государством? А какие в этом трудности? Если же [вы] не можете с помощью ритуала уступчивости управлять государством, то что тогда делать с этим ритуалом?»¹¹⁸

4-14. Учитель сказал: «Не надо горевать о том, что вы не получили места на [службе]. Беспокойтесь лучше о том, как [вам завершить] самостановление. Не следует горевать о том, что никто не знает [вас]. Лучше исследуйте в себе то, что достойно известности»¹¹⁹.

4-15. Учитель сказал: «Шэнь, [весь] мой Путь пронизан единым». Цзэн-цзы ответил: «Так»¹²⁰.

Когда Учитель вышел, ученики обратились [к Цзэн-цзы] с вопросом: «Как понимать [это высказывание]?» Цзэн-цзы ответил: «Путь Учителя заключен лишь в верности и прощении. Только и всего»¹²¹.

4-16. Учитель сказал: «Совершенный муж понимает свой долг, тогда как низкий человек понимает [только свою] выгоду»¹²².

4-17. Учитель сказал: «Встретив мудреца, думай о том, как сравняться с ним. Встретив неумного человека, исследуй себя самого»¹²³.

4-18. Учитель сказал: «Служа родителям и [видя, что они не правы], убеждай их с мягкостью. Не изменяй почтительности, когда видишь, что они проявляют упорство, и не ропщи, когда устанешь»¹²⁴.

4-19. Учитель сказал: «Не уезжай далеко, пока живы [твои] родители. [А если уж] уехал, то имей постоянное место»¹²⁵.

4-20. Учитель сказал: «Не меняй Путь отца [твоего в течение] трех лет. И это можно будет назвать сыновней почтительностью»¹²⁶.

4-21. Учитель сказал: «Недопустимо не помнить о годах отца и матери. [Это необходимо] и для радости, и для тревог»¹²⁷.

4-22. Учитель сказал: «В древности слов на ветер не бросали, [так как] стыдились не сдержать [обещание]»¹²⁸.

4-23. Учитель сказал: «Человек, [державший себя в определенных] рамках, редко совершает ошибки по этой причине»¹²⁹.

4-24. Учитель сказал: «Совершенный муж предпочитает быть неспешным в речах, но сметливым в делах»¹³⁰.

4-25. Учитель сказал: «Благая сила не бывает одинокой. Она непременно имеет соседей»¹³¹.

4-26. Цзыю¹³² сказал: «Чрезмерность в служении государю приводит к опале, чрезмерность в отношениях с друзьями приводит к их отдалению»¹³³.

ГЛАВА ПЯТАЯ

Гунье Чан («Гунье Чан»)

5-1. Учитель сказал о Гунье Чане: «Ему можно жениться. Хотя [он был] осужден, [но] не совершал преступления». И отдал за него свою дочь¹³⁴.

5-2. Учитель сказал о Нань Жуне: «В государстве, которое обладает Путем, он не пропадет. В государстве же, которое не обладает Путем, он избежит казни». И отдал ему в жены дочь своего старшего брата¹³⁵.

5-3. Учитель сказал о Цзыцзяне: «Этот человек — совершенный муж, но если бы в княжестве Лу не было совершенных мужей, откуда бы он получил такие [качества]?»¹³⁶

5-4. Цзы-гун спросил [у Учителя]: «А каков я, Си?» Учитель ответил: «Ты — сосуд». [Цзы-гун] спросил: «Какой сосуд?» [Учитель] ответил: «Драгоценный ритуальный сосуд»¹³⁷.

5-5. Некто сказал: «Хотя Юн и гуманен, но он не отличается красноречием». Учитель сказал: «При чем тут красноречие? Тот, кто поражает людей своими длинными речами, очень часто вызывает у них неприязнь. Я не знаю, гуманен ли он, но при чем здесь красноречие?»¹³⁸

5-6. Учитель побуждал Цидяо Кая поступить на службу. Тот ответил: «Я еще не могу поверить в [свою готовность?】». Учитель был обрадован подобным ответом¹³⁹.

5-7. Учитель сказал: «[Мой] Путь не осуществляется. [А потому я намерен] построить плот и уплыть в море. Тем, кто последует за мной, будет Ю, не так ли?» Услышав это, Цзылу обрадовался, [на что] Учитель сказал: «Храбростью Ю превосходит меня, но он не проник в суть дела»¹⁴⁰.

5-8. Мэн Убо спросил [у Конфуция], гуманен ли Цзылу. Учитель ответил: «Я этого не знаю»¹⁴¹. Когда же Мэн Убо вновь спросил об этом, Учитель ответил: «Что касается Ю, то его можно отправить в государство с тысячью колес-

ниц заведовать военными делами¹⁴². Но гуманен он или нет, я не знаю».

[Мэн Убо спросил вновь]: «А каков Цю?» Учитель ответил: «Что касается Цю, то его можно было бы послать управляющим в город, где живет тысяча семей, или в род, который имеет сто колесниц¹⁴³. Но гуманен он или нет, я не знаю¹⁴⁴».

«А каков Чи?» — [вновь спросил Мэн Убо]. Учитель ответил: «Что касается Чи, то он может, облачившись в парадное одеяние, стоять при дворе [во время приема] и поддерживать разговор с гостями. Но гуманен он или нет, я не знаю»¹⁴⁵.

5-9. Обращаясь к Цзы-гуну, Учитель спросил: «[Из вас двоих] кто кого превосходит, ты или Хуэй?» Цзы-гун ответил: «Разве я, Си, посмею сравнивать себя с Хуэем? Если Хуэй, услышав об одном, знает о десяти, то я, Си, услышав об одном, знаю [всего лишь] о двух». Учитель сказал: «Я согласен с тобой. Ты не можешь сравниться [с ним]»¹⁴⁶.

5-10. Цзай Юй спал в дневное время. [Увидев это], Учитель сказал: «На гнилое дерево не нанесешь резьбу. Стену с нечистотами не сделаешь белой. Нет смысла упрекать Юя»¹⁴⁷.

Учитель сказал: «Вначале я, [определяя свое отношение к людям], слушал их речи и верил их делам. Нынче же, определяя свое отношение к людям, я слушаю их речи и смотрю на их дела. Что же касается Юя, то разве его можно изменить?»¹⁴⁸

5-11. Учитель сказал: «Я еще не встречал человека с твердым [характером]». Кто-то возразил: «А Шэнь Чэн?» Учитель ответил: «Чэн — [человек] страстей. Разве он может быть твердым?»¹⁴⁹

5-12. Цзы-гун сказал: «Я не хочу делать другим людям того, чего я не желаю, чтобы другие делали мне». Учитель сказал: «Си, для тебя это недостижимо»¹⁵⁰.

5-13. Цзы-гун сказал: «От Учителя можно услышать [о том, что говорится в древних] текстах (?). О природе же человека и о Пути Неба услышать [от Учителя] невозможно»¹⁵¹.

5-14. Пока Цзылу не осуществлял [на практике] то, что он уже услышал [от Учителя], он остерегался слушать [что-либо новое]¹⁵².

5-15. Цзы-гун спросил [у Учителя]: «Почему Кун Вэнь-цзы получил [посмертное имя] Вэнь („просвещенный“)?» Учитель ответил: «[Кун Вэнь-цзы] был умен и любил учиться. Он не стыдился спрашивать у нижестоящих. Поэтому-то ему и дали имя Вэнь»¹⁵³.

5-16. Учитель сказал о Цзычане¹⁵⁴: «Из Пути благородного мужа [Цзычан] обладал четырьмя качествами: его поведение отличалось достоинством, он служил вышестоящим с почтительностью, взращивал народ с милосердием и заставлял народ [делать только] необходимое»¹⁵⁵.

5-17. Учитель сказал: «Янь Пичжун¹⁵⁶ был искусен в поддержании межчеловеческих отношений¹⁵⁷. [Он продолжал] относиться к вам с почтением [даже тогда, когда эти отношения] продолжались долгое время»¹⁵⁸.

5-18. Учитель сказал: «Цзан Вэньчжун держал в доме большую черепаху [породы] цай¹⁵⁹. [Капитали] колонн его дома имели форму горы, а бревна (поддерживающие стропила. — А. М.), были разрисованы изображениями трав. Какой же [характер имела] его мудрость?»¹⁶⁰»

5-19. Цзычжан спросил [у Учителя]: «Министр Цзывэнь трижды назначался на эту должность и не выказал [по этому поводу] никакой радости. Его трижды отстраняли [от этой должности], и он не выказал [по этому поводу] никакого огорчения. Будучи отставным министром, он [всегда] докладывал новому министру [о методах своего] правления. Как его можно охарактеризовать?» Учитель ответил: «Как верного».

[Цзычжан вновь] спросил: «А не является ли он гуманным?» Учитель ответил: «Этого я не знаю. А почему он может быть [назван] гуманным?»

[Цзычжан вновь спросил]: «Цуй-цзы убил государя княжества Ци. Чэнь Вэнь-цзы же, хотя и был собственником сорока лошадей, бросил их и оставил [свою страну]. Но, приехав в другое государство, он сказал: „[Они] подобны нашему сановнику Цуй-цзы“. [Затем Чэнь Вэнь-цзы] покинул эту страну и прибыл в другое государство. И [здесь опять] он сказал: „[Они также] похожи на нашего сановника Цуй-цзы“. [И тогда он опять] оставил и эту

страну. Как можно оценить [Чэнь Вэнь-цзы]?» Учитель сказал: «Как чистого». [Цзычжан вновь спросил]: «А не является ли он гуманным?» Учитель ответил: «Этого я не знаю. А почему он может быть назван гуманным?»¹⁶¹

5-20. Цзи Вэнь-цзы¹⁶² [каждое дело] обдумывал трижды [и лишь] после этого действовал. Узнав об этом, Учитель сказал: «Достаточно и двух раз»¹⁶³.

5-21. Учитель сказал: «Когда государство следовало [должным Путем], то Нин У-цзы [пользовался в нем известностью как] мудрый человек. Когда же государство не имело [должного] Пути, он превращался в тупицу. Если с его мудростью могли сравниться и другие, то глупости его не было равных»¹⁶⁴.

5-22. Находясь в княжестве Чэнь¹⁶⁵, Учитель сказал: «Возвращаемся! Возвращаемся! Малые дети из моей школы и несдержанны, и нерадивы. [При этом они] приобрели изысканные манеры. [В сущности я] не знаю, как ими управлять»¹⁶⁶.

5-23. Учитель сказал: «Бо И и Шу Ци не помнили старого зла. [Поэтому и тех, кто] таил обиду на них, было очень мало»¹⁶⁷.

5-24. Учитель сказал: «Кто называет Вэйшэн Гао прямолинейным [человеком]? [Я знаю, что] кто-то попросил у него уксуса и [тогда Вэйшэн Гао в свою очередь] попросил уксус у соседа и передал [просившему]»¹⁶⁸.

5-25. Учитель сказал: «Искусное слово, приятная внешность, чрезмерная почтительность — [всего этого] Цзо Цюмин¹⁶⁹ стыдился. Я, Цю, также стыжусь этого. Таить злобу, но [стараться] быть с человеком на дружеской ноге — Цзо Цюмин стыдился этого. Я, Цю, также стыжусь этого»¹⁷⁰.

5-26. Янь Юань и Цзылу стояли около Учителя. Учитель предложил: «Пусть каждый из вас расскажет о своих желаниях». Цзылу сказал: «Я бы хотел, чтобы мои друзья совместно со мной пользовались [моими] колесницами, лошадьми и халатами на меху. [И я хотел бы] не сердиться на них, когда они их испортят». Янь Юань сказал: «Я не хотел бы выставять напоказ своих достоинств и распространяться на счет своих заслуг».

Цзылу сказал: «[А теперь] мы хотели бы услышать о желаниях Учителя». Учитель сказал: «Я хотел бы, чтобы старые могли жить в покое, чтобы друзья доверяли друг другу и чтобы о малых детях было кому заботиться»¹⁷¹.

5-27. Учитель сказал: «Все кончено! Я не встречал еще человека, который бы, видя свои ошибки, внутри себя осудил бы себя [за них]»¹⁷².

5-28. Учитель сказал: «В селении из десяти дворов непременно найдутся люди столь же преданные [государю], как и я, Цю. Однако любящих учение, как я, Цю, не найдется»¹⁷³.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

Юн е... («Есть Юн...»)

6-1. Учитель сказал: «Есть Юн, [который] мог бы сидеть лицом к югу»¹⁷⁴.

6-2. Чжун-гун спросил [Конфуция] о Цзысан Боцзы [на тот же самый предмет]. Учитель сказал: «Он [также] мог бы. Он не занимается мелочами». Чжун-гун снова спросил: «[Если человек], находясь в покое, [воспитывает в себе] почтительность, а занимаясь делами, не обращает внимание на мелочи, то разве это не допустимо при управлении народом? [Но если он] небрежен и в момент спокойного [сосредоточения], и в делах, то не слишком ли много в нем небрежности?» Учитель сказал: «Юн говорит правильно»¹⁷⁵.

6-3. Ай-гун¹⁷⁶ спросил [Конфуция]: «Кто из ваших учеников любит учиться [больше всех остальных]?» Конфуций ответил: «Больше всех любил учиться Янь Хуэй. [В результате] он не переносил свой гнев [на других] и не повторял своих ошибок. К сожалению, его жизнь была коротка, и он умер. Нынче же [подобных ему] нет, и я не знаю о таком человеке, который бы любил учиться»¹⁷⁷.

6-4. Цзыхуа был отправлен послом в княжество Ци. Жань-цзы¹⁷⁸ попросил [у Конфуция немного] риса для [его] матери. Учитель сказал: «Дай ей один фу¹⁷⁹». [Жань-цзы] попросил больше. [Учитель] сказал: «Дай ей один юй¹⁸⁰». Жань-цзы передал [матери Цзыхуа] пять бинов¹⁸¹.

Учитель сказал [по этому поводу]: «Когда Чи¹⁸² ехал в княжество Ци, его везли упитанные лошади и он облачен был в [дорогие] и легкие меховые одежды¹⁸³. Я слышал, что совершенный муж помогает нуждающимся, а не увеличивает [достояние] богатых»¹⁸⁴.

6-5. Юань Сы служил управляющим в семействе [Конфуция]. [Конфуций] назначил ему [в качестве зарплаты] 900 [мер] зерна. [Юань Сы] от них отказался. Учитель сказал: «Не отказывайся! Разве ты не сможешь отдать [зерно] соседям, жителям селений или города?»¹⁸⁵

6-6. Обращаясь к Чжун-гуну, Учитель сказал: «Если у теленка от пашущего буйвола вырастут красная шерсть и рога, то разве [духи] гор и рек отвергнут его, хотя он и не предназначался [для этой цели]?»¹⁸⁶

6-7. Учитель сказал: «[Вот каков] Хуэй! Его сердце в течение трех месяцев могло не отклоняться от гуманности. У остальных же [учеников этот срок] измерялся всего лишь сутками»¹⁸⁷.

6-8. Цзи Канцзы¹⁸⁸ спросил [у Конфуция] о Чжун Юне, может ли тот заниматься государственными делами¹⁸⁹. Учитель ответил: «Ю — решителен. [Поэтому] ничто не мешает ему заниматься государственными делами».

[Тогда Цзи Канцзы] вновь спросил: «А как Си, сможет ли он заняться государственными делами?» Учитель ответил: «Си — понимающий. [Поэтому] ничто не мешает ему заняться государственными делами».

[И вновь спросил Цзи Канцзы]: «А каков Цю? Может ли он заниматься государственными делами?» Учитель ответил: «Цю — искусен. [Поэтому] ничто не мешает ему заняться государственными делами»¹⁹⁰.

6-9. Господин Цзи послал Минь Цзыцяня¹⁹¹ управляющим в земли Би. Минь Цзыцянь ответил: «Почтительно отказываюсь от сделанного мне [предложения]. Если же [вы придете] еще раз ко мне, то я буду вынужден [удалиться] за реку Вэнь»¹⁹².

6-10. Бо Ню [тяжело] заболел. Учитель пришел навестить его. Он взял руку [больного], протянутую из окна, и сказал: «Он умрет. Это — судьба. Этому человеку было [суждено заболеть] этой болезнью»¹⁹³.

6-11. Учитель сказал: «О, как мудр был Хуэй! Одна корзинка для еды, одна тыква-горлянка для воды, жил себе в глухом переулке. Если другие [никак] не могли справиться со своими огорчениями, то Хуэй никогда не менял своего радостного настроения. [Вот как] мудр был Хуэй!»¹⁹⁴

6-12. Жань Цю сказал [Учителю]: «В вашем учении мне все доставляет радость, но сил моих [на его освоение] не хватает». Учитель ответил: «Те, у кого недостаточно сил, покидают Путь на середине. Ты же пока что стоишь»¹⁹⁵.

6-13. Обращаясь к Цзыся, Учитель сказал: «Вам следует быть ученым и совершенным мужем, а не ученым и заурядным человеком!»¹⁹⁶.

6-14. Когда Цзыю был управляющим в Учэне¹⁹⁷, Учитель сказал ему: «Заметил ли ты [там стоящих] людей?» Цзыю ответил: «Есть один человек по имени Даньтай Мэмин. Он никогда не ходит по тропкам и никогда не приходит [ко мне] в управу иначе, как по служебным делам»¹⁹⁸.

6-15. Учитель сказал: «Мэн Чжифань не выставлял напоказ [свои заслуги]. [Так, однажды] при отступлении армии он оказался в арьергарде. Но при въезде в городские ворота он хлестнул коня, сказав [при этом окружающим]: „Разве я посмел бы оказаться последним. [Просто] лошадь не хотела идти вперед“»¹⁹⁹.

6-16. Учитель сказал: «Будучи таким же красивым, как сунский [княжич] Чжао, но не обладая красноречием жреца Т., в наше время трудно избежать неприятностей»²⁰⁰.

6-17. Учитель сказал: «Кто выходит [из дома] иначе, чем через дверь?»²⁰¹ Почему же нет никого, кто бы шел таким же [нормальным] путем [в жизни]?²⁰²»

6-18. Учитель сказал: «[Когда в человеке] естественность побеждает образованность, то в результате [мы имеем] дикаря. Когда же образованность побеждает естественность, то в результате [мы имеем] начетчика... Когда же образованность и естественность дополняют друг друга, [человек превращается] в совершенного мужа»²⁰³.

6-19. Учитель сказал: «Жизнь человека [зависит] от его прямоты. Чтобы человек, утративший прямоту, продолжал жить, нужна удача»²⁰⁴.

6-20. Учитель сказал: «[В учении] познающий не может сравниться с любящим, а любящий — с тем, кто получает наслаждение»²⁰⁵.

6-21. Учитель сказал: «С теми, кто выше среднего уровня, можно говорить о высоких вещах. С теми же, кто ниже среднего уровня, о высоких вещах говорить нельзя»²⁰⁶.

6-22. Фань Чи спросил [Конфуция] о мудрости. Учитель ответил: «Старательно выполнять свой долг перед народом и почтительно [служить] духам, но держаться от них на расстоянии. [Вот это и можно] назвать мудростью»²⁰⁷.

[Фань Чи] спросил о человеколюбии. [Конфуций] ответил: «Човеколюбивый вначале преодолевает трудности, а затем пожинает результаты. [Именно такой образ действий] можно назвать человеколюбием»²⁰⁸.

6-23. Учитель сказал: «Мудрый любит [смотреть] на воду. Гуманный наслаждается горами. Мудрый — деятелен. Гуманный — спокоен. Мудрый наслаждается [жизнью]. Гуманный [обретает] долголетие»²⁰⁹.

6-24. Учитель сказал: «Если в княжестве Цзи произойдут [благотворные] перемены, то Лу обретет Путь»²¹⁰.

6-25. Учитель сказал: «Угловатые сосуды гу [теперь] не имеют углов, [но по-прежнему называются] „угловатыми сосудами“! „Угловатыми сосудами“!»²¹¹

6-26. Цзай Во спросил: «Если гуманному [человеку] скажут, что в колоде [якобы] находится гуманный, то

последует ли первый за вторым?» Учитель ответил: «Зачем же ему так поступать? Совершенный муж должен подойти к колодцу, но не должен туда спускаться. [Совершенного мужа] можно обмануть, но нельзя поймать в ловушку»²¹².

6-27. Учитель сказал: «Если совершенный муж приобретает обширную ученость из письменных [источников] и скрепляет себя надлежащими нормами поведения, то он может [не опасаться отклонения] на обочину»²¹³.

6-28. Учитель нанес визит [княгине] Нань-цзы. Цзы-лу был этим недоволен. Учитель торжественно [заверил его], сказав: «Пусть Небо отвергнет меня, если я совершил что-либо неподобающее! Пусть Небо отвергнет меня!»²¹⁴

6-29. Учитель сказал: «Сколько превосходно достоинство „золотой середины“! Как давно уже мало кто обладает им!»²¹⁵

6-30. Цзы-гун спросил: «Как можно оценить [человека, который] оказывает большие благодеяния народу и помогает многим? Можно ли назвать его человеколюбивым?» Учитель ответил: «Зачем ограничиваться человеколюбием! Не следует ли [говорить здесь] о совершенной мудрости? Ведь Яо и Шунь заботились о том же! Что же касается человеколюбия, то [оно состоит в следующем]: [если ты сам] стремишься к становлению, то помогай и становлению других, [если ты сам стремишься] к успешному завершению [этого дела], то способствуй и успехам других. Если

человек в состоянии брать в качестве примера то, что находится вблизи от него, то такой образ действий можно назвать человеколюбивым»²¹⁶.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Шу эр... («Передавать, а не...»)

7-1. Учитель сказал: «Передавать, а не создавать, верить и любить древность, в этом я сравнялся с Лао Пэном»²¹⁷.

7-2. Учитель сказал: «Познавать в безмолвии, не утомляться в учении, наставлять людей без усталости — что из этого [действительно] есть во мне?»²¹⁸

7-3. Учитель сказал: «Когда достоинства не воспитываются, когда изученное не закрепляется, когда узнавшие о долге не могут следовать ему, когда недоброе не может быть изменено — [все] это печалит меня»²¹⁹.

7-4. Когда Учитель не занимался делами и отдыхал, внешний вид его был опрятным и умиротворенным²²⁰.

7-5. Учитель сказал: «Как одряхлел я! Как долго я во сне не видел Чжоу-гуна!»²²¹

7-6. Учитель сказал: «[Направь свою] волю на [поиски] Пути, основывайся на [своих] достоинствах²²², опирайся на человеколюбие²²³ и развлекайся с помощью [благородных] искусств»²²⁴.

7-7. Учитель сказал: «Я никогда еще не отказывался наставлять людей, даже за [одну] связку сушеного мяса»²²⁵.

7-8. Учитель сказал: «Неприлежному — не разъясняй, не затруднившемуся [в выражении своих мыслей] — не выражай их, не возвращайся к тому, кто по одному углу не смог [узнать оставшиеся] три»²²⁶.

7-9. Когда Конфуций ел в обществе человека, находившегося в трауре, он никогда не наедался досыта²²⁷.

7-10. Учитель никогда не пел в тот день, в который ему приходилось плакать²²⁸.

7-11. Обращаясь к Янь Юаню, Учитель сказал: «Действовать, когда тебя используют, и сохраняться, когда тебя отстраняют, — только я да ты можем так поступать!»²²⁹

Цзы-лу спросил: «Учитель, [если Вы] поведете в бой армию, кого Вы возьмете с собой?» Учитель сказал: «Я не возьму с собой ни тех, кто [с голыми руками] идет на тигра, ни тех, кто [не в поисках брода] бросается в реку, ни тех, кто готов умереть без сожаления. Я непременно [возьму с собой] тех, кто занимается делом с осторожностью и добивается успеха [тем, что заранее] составляет план»²³⁰.

7-12. Учитель сказал: «Если есть возможность обогатиться, то я готов стать надсмотрщиком [на рынке]. Если же такой возможности нет, то позвольте мне заняться тем, что мне нравится»²³¹.

7-13. Учитель проявлял осмотрительность по отношению к постам, сражениям и войнам²³².

7-14. Находясь в княжестве Цзи, Конфуций услышал [там] музыку Шао, после чего он три месяца не чувствовал вкуса мяса. Он сказал [по этому поводу]: «Я не представлял себе, что музыка может достигать таких [высот]»²³³.

7-15. Жань Ю спросил [у Цзы-гуна]: «[Наш] Учитель на стороне вэйского князя?» Цзы-гун ответил: «О! Я, [пожалуй, сейчас] спрошу у него об этом»²³⁴.

[Затем Цзы-гун] вошел к Учителю и спросил: «Что за люди были Бо И и Шу Ци?» Учитель ответил: «Они — мудрецы древности». [Цзы-гун вновь спросил]: «Они роптали?» [Конфуций ответил]: «Они стремились к гуманности и обрели гуманность. О каком ропоте [может идти речь]?»²³⁵

[Когда Цзы-гун] вышел [от Конфуция, он сказал]: «Учитель не на стороне [вэйского князя]»²³⁶.

7-16. Учитель сказал: «Есть грубую пищу, запивать ее [простой] водой и спать на согнутой руке [вместо изголовья] — во всем этом также есть [свое] удовольствие. Для меня богатство и знатность, полученные не должным образом, подобны плывущим облакам»²³⁷.

7-17. Учитель сказал: «Если бы мне добавили несколько лет, то в пятьдесят лет я стал бы изучать „Книгу перемен“²³⁸, и тогда, [может быть], смог бы избежать крупных ошибок [в своей жизни]»²³⁹.

7-18. Что касается «правильных слов»²⁴⁰, то Учитель считал, что [они содержатся] в «Книге песен», «Книге документов» и в записях о надлежащих нормах поведения²⁴¹.

7-19. Князь из Шэ спросил у Цзылу о Конфузии. Цзылу не ответил. Учитель сказал ему: «Почему же ты не ответил, что [это такой человек, который] в порыве воодушевления²⁴² забывает о еде, радуясь, забывает о заботах и не замечает, что старость уже наступила?»²⁴³

7-20. Учитель сказал: «Я не принадлежу к тем, кто знает от рождения. Я любил древность и прилежно разыскивал [следы ее повсюду?»]²⁴⁴.

7-21. Учитель [никогда] не говорил об удивительном, о силе, хаосе и духах²⁴⁵.

7-22. Учитель сказал: «Если я иду [с кем-нибудь] втроем, [среди этих людей] обязательно есть человек, у которого я могу [чему-нибудь] научиться»²⁴⁶.

7-23. Учитель сказал: «Небо породило во мне благую силу дэ, и что мне может сделать этот Хуань Туй?»²⁴⁷

7-24. Учитель сказал: «Считаете ли вы, мои ученики, что я что-либо скрываю от вас?! Я ничего не скрываю от вас! Я ничего не предпринимаю без вас. Таков я, Цю»²⁴⁸.

7-25. Учитель учил четверем вещам: образованности²⁴⁹, применению ее на практике, верности [государю] и доверию [к людям]²⁵⁰.

7-26. Учитель сказал: «Совершенномудрый человек — таких мне встречать не приходилось. Совершенного мужа еще можно увидеть»²⁵¹.

Учитель сказал: «Добродетельный человек — такого встречать мне не приходилось. Постоянного человека еще можно встретить. Потеряв [все, такой человек продолжает вести себя так, будто он все по-прежнему] имеет, будучи опустошенным, [такой человек продолжает вести себя так, будто он по-прежнему] наполнен, оказавшись в трудном положении, [такой человек продолжает вести себя так, будто он] — на гребне удачи. О, как трудно быть постоянным!»²⁵²

7-27. Ловя рыбу, Учитель никогда не пользовался сетями. Охотясь, никогда не стрелял [птиц], отдыхающих в гнездах²⁵³.

7-28. Учитель сказал: «Есть люди, которые начинают действовать, не приобретя знаний. Я не таков. Узнав [как можно] больше, я выбираю наилучшее и следую ему. Увидев [как можно] больше, я запоминаю виденное. Это знания второго вида»²⁵⁴.

7-29. С людьми из Хусяня было трудно разговаривать. Поэтому ученики [Конфуция], увидев у ворот местного подростка, заколебались. Но Учитель сказал: «Позволить им прийти и не позволить им уйти [ни с чем] — что же здесь ошибочного? Люди очистились и пришли. И мы позволяем им прийти с их чистотой, но не берем на себя ответственность [за их поведение после] ухода»²⁵⁵.

7-30. Учитель сказал: «Разве человеколюбие далеко от нас? Как только мы захотим быть человеколюбивыми, так [оно] и придет к нам»²⁵⁶.

7-31. Чэнь Сыбай²⁵⁷ спросил [у Конфуция], знал ли [луский князь] Чжао-гун надлежащие нормы поведения. Конфуций ответил: «Он знал надлежащие нормы поведения».

Когда Конфуций вышел, Чэнь Сыбай, поприветствовав Ума Ци²⁵⁸, приблизился к нему и сказал: «Я слышал, что совершенный муж беспристрастен [по отношению к своему государю]. Неужели же совершенный муж [Конфуций] пристрастен? Государь [Чжао-гун] взял в жены из княжества У [женщину] той же самой фамилии, которую ему пришлось назвать „Старший ребенок из княжества У“. Если государь [Чжао-гун] знал надлежащие нормы поведения, то кто же их не знает?!»

Ума Ци сообщил об этих словах [Конфуцию]. Учитель сказал на это: «Я, Цю, — счастливый. Если я делаю ошибку, то люди непременно узнают об этом»²⁵⁹.

7-32. Когда Учитель пел с другими людьми и это получалось хорошо, то он непременно просил повторить песню и сам присоединялся к пению²⁶⁰.

7-33. Учитель сказал: «В образованности²⁶¹ я не уступаю другим людям, но я еще не достиг персональной [манеры] поведения совершенного мужа²⁶²».

7-34. Учитель сказал: «Если говорить о совершенно-мудрых и гуманных, то разве я смею [равняться с ними].

Я лишь непрестанно тружусь, [чтобы стать таким же], и неустанно наставляю других. Вот — все, что можно сказать обо мне»²⁶³. Гунси Хуа сказал [на это]: «А мы, ученики, не можем научиться и этому»²⁶⁴.

7-35. Когда Учитель заболел, Цзылу попросил [у него разрешение] обратиться с молитвой к духам²⁶⁵. Учитель сказал: «А так поступают?»

Цзы-лу ответил: «Поступают. [Например, в „Собрании“ молений“ сказано: „Обращаюсь с молением кверху и низу, к духам Неба и Земли“». Учитель сказал: «[Тогда] я, Цю, давно уже обращаюсь [туда] с молением»²⁶⁶.

7-36. Учитель сказал: «Мотовство ведет к неподчинению, а экономия — к скаредности. [Я предпочитаю иметь дело] со скаредностью, чем с неподчинением»²⁶⁷.

7-37. Учитель сказал: «Совершенный муж — спокоен и великодушен, низкий человек — озабочен и неловок»²⁶⁸.

7-38. Учитель был мягок, но строг, грозен, но не жесток; почтителен, но спокоен²⁶⁹.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

*Тайбо... («Тайбо»)*²⁷⁰

8-1. Учитель сказал: «Можно сказать, что Тай бо обладал высшей благой силой дэ. Он трижды отказывался от Поднебесной. [Причем надо отметить, что] народ даже не

мог [знать мотивов его поступков], чтобы восславить его за это»²⁷¹.

8-2. Учитель сказал: «Почтительность без ритуала становится обременительной суетой. Осторожность без ритуала становится [просто] трусостью. Храбрость без ритуала превращается в бунтарство. Прямота без ритуала — убийственна²⁷².

Если благородные искренни со своими родственниками, то в народе поднимается [тяга] к гуманности. [Если благородные] не оставляют своих старых друзей, то в народе нет подлости²⁷³».

8-3. Когда [учитель] Цзэн был болен²⁷⁴, он созвал своих учеников и сказал им: «Обнажите мои ноги, обнажите мои руки. [Ведь] в „Книге песен“ сказано:

И страхом страшась, весь дрожу я, предвидя
беду!
Как будто приблизившись к бездне глубокой
стою,

Как будто я первым ступаю по тонкому льду.

[34, с. 259]

О ученики мои! Отныне и навсегда я уразумел, что [должен] избежать [вреда и увечий моего тела]»²⁷⁵.

8-4. Когда [учитель] Цзэн был болен, Мэн Цзин-цзы²⁷⁶ пришел навестить его. Цзэн-цзы сказал: «Пение птицы перед кончиной — печально, слово человека перед кончиной — превосходно»²⁷⁷.

[Учитель Цзэн сказал также]: «В Пути [становления личности] совершенный муж дорожит [прежде всего] тремя моментами: его наружность и манера поведения должны быть далеки и от импульсивности, и от расслабленности. Управляя выражением своего лица, [он должен держаться] поближе к тому, что внушает доверие. В направлении речей своих он должен держаться подальше и от вульгарного, и от недостойного²⁷⁸. Что касается дел, [связанных] с ритуальными подношениями, то на это есть профессионалы²⁷⁹».

8-5. Учитель Цзэн сказал: «Наделенный способностями спрашивает у неспособного, многое имущий спрашивает у неимущего, обладающий уподобляется лишенному, наполненный уподобляется пустому, настроенный против не вступает в препирательства — в прошлом мои друзья часто вели себя подобным образом»²⁸⁰.

8-6. Учитель Цзэн сказал: «Является ли совершенным мужем тот, кому можно доверить [на воспитание] малолетнего²⁸¹ сироту [из царствующего рода]²⁸² или судьбу государства, [имеющего] сто ли в [поперечнике]²⁸³, [если известно, что] этот человек не изменит своим принципам ни при каких обстоятельствах? Да, этот человек является совершенным мужем»²⁸⁴.

8-7. Учитель Цзэн сказал: «Ученый муж (*ши*) должен быть и сильным, и твердым, ибо ноша его тяжела, а Путь — долог. Если твоя ноша гуманность, то не тяжела ли она? [Если твой Путь кончается] лишь со смертью, то не долог ли он?»²⁸⁵

8-8. Учитель сказал: «Начни подъем [духа или свое совершенствование] с поэзии²⁸⁶, осуществи становление при помощи надлежащих норм поведения и заверши [свое совершенствование] музыкой»²⁸⁷.

8-9. Учитель сказал: «Народ можно заставить [следовать надлежащим Путем], но нельзя заставить понимать [этот Путь]»²⁸⁸.

8-10. Учитель сказал: «[Если человек] любит героическое и ненавидит бедность, то он приходит к бунту. [Если же человек] слишком ненавидит тех, кто лишен человеколюбия, то он приводит к бунту»²⁸⁹.

8-11. Учитель сказал: «Если человек обладает великолепием талантов Чжоу-гуна²⁹⁰, но при этом горд и скуп, то все остальное в нем не заслуживает рассмотрения»²⁹¹.

8-12. Учитель сказал: «Нелегко найти человека, который бы после трех лет учебы не достиг улучшения»²⁹².

8-13. Учитель сказал: «С искренним убеждением любите учение, под угрозой смерти следуйте добрым Путем. Не входите в государство, которое находится в опасности, не живите в государстве, в котором смута. Когда Поднебесная следует [должным] Путем, проявляйте себя. Когда Поднебесная не следует [должным] Путем, скрывайтесь. Когда в государстве есть Путь, а вы бедны и занимаете низкое положение — это стыдно [для вас]. Когда в государстве нет Пути, а вы богаты и знатны — это также стыдно [для вас]»²⁹³.

8-14. Учитель сказал: «Не следует думать об управлении, не занимая должности [в административном аппарате]»²⁹⁴.

8-15. Учитель сказал: «[После того как] мастер Чжи [переделал] финал „Гуань цзюй“²⁹⁵ — [эта музыка] идет волнами и наполняет уши»²⁹⁶.

8-16. Учитель сказал: «Безрассудный, но не прямой, тупой, но не скромный, бездарный, но недоверчивый — таких людей я не понимаю»²⁹⁷.

8-17. Учитель сказал: «Учись так, словно ты еще не достиг [своей цели. Когда же достигнешь, учись так], словно ты боишься ее потерять»²⁹⁸.

8-18. Учитель сказал: «О, сколь велико это! Сколь велико! [Ведь] Шунь и Юй владели Поднебесной [так, будто] не владели ею [вовсе]»²⁹⁹.

8-19. Учитель сказал: «О, как велик был Яо как государь! О, как он был велик! Как велик! [Ведь] велико лишь одно Небо, [и лишь] Яо взял с него пример. [Его благотворность] была столь обширна-обширна, что народ не мог даже восславить его [надлежащим образом]! О, сколь величественны-величественны его свершения! Сколь блистательны его установления!»³⁰⁰

8-20. [Император] Шунь правил Поднебесной, имея в помощниках [всего] пять человек. [Император] У-ван

сказал [на это]: «[А] я имею десять верных помощников». Учитель сказал [об этом]: «Сколь трудно найти талант, не так ли?! Во времена [правления] Тана и Юя³⁰¹ они расцветали [гораздо пышнее, чем при Чжоу, когда среди 10 помощников] оказалась одна женщина. Так что их было всего девять»³⁰².

[Учитель сказал]: «Имея в своем распоряжении две трети Поднебесной, [Вэнь-ван продолжал] служить династии Инь. [На этом основании] благуя силу дэ династии Чжоу можно назвать наивысшей благой силой!»³⁰³

8-21. Учитель сказал: «Я не могу найти никаких недостатков у императора Юя. Он ел грубую пищу и пил простую воду, но выказывал образцовую сыновнюю почтительность по отношению к духам. [Обычно он] одевался очень скромно, но [его парадное] облачение и головной убор были верхом великолепия. Жилище его было скромным, а все свои силы он отдавал рытью оросительных каналов. [Воистину], у императора Юя я не могу найти никаких недостатков»³⁰⁴.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Цзы хань... («Учитель редко...»)

9-1. Учитель редко говорил о выгоде, велении [Неба] и гуманности³⁰⁵.

9-2. Некий человек из Дасяна сказал: «О, как велик Кун-цзы! Но он еще не прославился, хотя его ученость и

обширна». Учитель, обращаясь к ученикам, сказал [по этому поводу]: «Чем же мне заняться? Управлением колесницами? Или стрельбой из лука? [Пожалуй], я выберу управление колесницами»³⁰⁶.

9-3. Учитель сказал: «Согласно ритуалу, [парадный] головной убор должен быть сделан из конопли. Но сейчас его делают из шелка, так дешевле. В этом [отступлении от нормы] я следую за всеми. Согласно ритуалу, [подданный] приветствует государя внизу [у лестницы, ведущей в зал]. Но сейчас его приветствуют [только] наверху. Это — проявление заносчивости. [По отношению к этому отступлению от нормы] я иду наперекор всем и приветствую [государя] внизу»³⁰⁷.

9-4. Учитель окончательно искоренил в себе четыре [недостатка]. Он не страдал празднымыслием, не был склонен к [излишней и прямолинейной] обязательности, к излишней твердости и эгоизму³⁰⁸.

9-5. Попад в затруднительное положение в местности Куан, Учитель сказал: «С тех пор как умер Вэнь-ван, разве не здесь [во мне] находится *вэнь*! Если бы Небо намеревалось погубить это *вэнь* (*сы вэнь*), то и я, смертный, ничего не узнал бы о нем. Если же Небо не намеревается погубить это *вэнь*, то какое мне дело до людей из местности Куан!»³⁰⁹

9-6. Первый министр³¹⁰ спросил у Цзы-гуна: «Не совершенномудрый ли ваш учитель? Как [получилось, что] он наделен столь многими способностями?» Цзы-гун ответил:

«Вне всякого сомнения, это Небо благоволило его превращению в совершенного мудреца. Поэтому он и наделен столь многими способностями». Услышав это, Конфуций сказал: «Разве первый министр постиг меня? [Просто] в детстве я занимал низкое положение и был вынужден [развить в себе] многие способности, но они имеют второстепенное значение. Разве „совершенному мужу“ нужны многие [способности]? Нет, ему не нужно многое»³¹¹.

9-7. Лао сказал: «Учитель говорил: „Поскольку мною не воспользовались [на государственной службе], то по этой причине [я вынужден был приобрести различные] умения“»³¹².

9-8. Учитель сказал: «Разве я обладаю знаниями?! Нет, я не обладаю знаниями. Но если простой человек задает мне вопрос, о котором я ничего не знаю, то я могу исчерпывающе ответить ему, [рассмотрев этот вопрос] с двух противоположных сторон»³¹³.

9-9. Учитель сказал: «Фениксы не прилетают, планы из реки Хэ не появляются. Боюсь, что моя жизнь подходит к концу»³¹⁴.

9-10. При встрече с людьми в трауре, [или в] парадном облачении, или со слепыми Учитель непременно вставал, даже если они были моложе его. Когда он проходил мимо [таких людей, то] делал это непременно быстро³¹⁵.

9-11. [Однажды], тяжело вздохнув, Янь Юань сказал: «Чем [больше] я взираю снизу вверх [на Путь Учителя],

тем выше он становится, чем [больше я стараюсь] проникнуть [в его учение], тем тверже оно оказывается. Когда ты ищешь его впереди, оно неожиданно оказывается сзади³¹⁶. Учитель очень искусно умеет незаметно и последовательно завлекать людей [на свой Путь]. Он расширил мою [личность] посредством изучения письменных текстов. Он обуздал [ее] посредством надлежащих норм поведения. [Теперь, даже если и] захочешь прекратить [вникать в его учение], то уже не сможешь. Когда я исчерпал все свои способности, мне показалось, что я уже прочно стою [на этом Пути]. Но когда я захотел [самостоятельно] следовать [этим Путем], то оказалось, что я не способен на это»³¹⁷.

9-12. Когда Конфуций серьезно заболел, Цзылу заставил [его] учеников «стать подданными»³¹⁸. Поправившись, Конфуций сказал: «Ю давно уже занялся этими обманными делами! Не имея подданных, вдруг занять их во время болезни. Кого я обманываю этим? Я обманываю этим Небо! К тому же я полагаю, что умереть на руках двух-трех учеников ничуть не хуже, чем умереть на руках у подданных! Кроме того, если я не буду удостоен великого погребения, разве это означает, что я умру посреди дороги?»³¹⁹

9-13. Цзы-гун сказал: «[Предположим, у нас] есть кусок красивой яшмы. [Что лучше сделать с ним]: хранить ли его, запрятав в сундуке, или продать его, запросив хорошую цену?» Учитель сказал: «Продать, продать! Я рассчитываю на хорошую цену»³²⁰.

9-14. Учитель хотел поселиться на землях девяти варваров³²¹. Некто сказал: «Они дикие. Разве возможно [жить среди них]?» Учитель ответил: «Какая может быть дикость там, где живет благородный муж?»³²²

9-15. Учитель сказал: «Когда я из княжества Вэй вернулся в Лу³²³, то музыка [в княжестве Лу] была после этого приведена в порядок. И песнопения из раздела „я“ и гимны заняли подобающее место»³²⁴.

9-16. Учитель сказал: «Когда выходишь [за пределы родного дома], то следует служить князьям и сановникам. Когда же возвращаешься [в родной дом], то следует служить отцу и старшим братьям. Не допускать небрежения в похоронных делах, не сталкиваться с неприятностями из-за опьянения. [Подобные вещи никогда] не представлялись не затруднительными»³²⁵.

9-17. Стоя на берегу реки, Учитель сказал: «Вот так все и уходит. Смену дня и ночи не остановишь»³²⁶.

9-18. Учитель сказал: «Я еще не видел таких людей, которые бы любили внутренние достоинства³²⁷ [человека] так же сильно, как внешнюю красоту»³²⁸.

9-19. Учитель сказал: «Предположим, что [какой-то человек] подобен [насыпанной земляной] горе и ему не хватает только одной корзины земли [для завершения]. Но он останавливается. [С таким человеком] я также приостанавливаю [отношения]. Предположим, что [какой-то чело-

век] представляет собой ровное место. И хотя на [это место] насыпана пока всего одна корзина, но человек продвигается вперед, я буду двигаться вперед [вместе с этим человеком]»³²⁹.

9-20. Учитель сказал: «Пожалуй, только Хуэй может воспринимать то, что ему говоришь, и не чувствовать усталости!»³³⁰

9-21. Говоря о Янь Юане, учитель сказал: «Какое горе, [что он скончался]! Я видел, как этот человек продвигается вперед, но никогда не видел, чтобы он останавливался!»³³¹

9-22. Учитель сказал: «Бывает и так, что росток появится, но не достигнет цветения! Бывает и так, что он достигнет цветения, но не даст плодов!»³³²

9-23. Учитель сказал: «К юности надо относиться осторожно [и с уважением]. Как мы можем знать, что в будущем [эти юноши] не станут равными нам? Если же человек по достижении сорока — пятидесяти лет не добился известности, то осторожность в обращении с ним уже не нужна»³³³.

9-24. Учитель сказал: «Разве человек может не прислушаться внимательно к серьезному предупреждению? [Но весь смысл] серьезного предупреждения состоит в том, [чтобы человек] изменился. Разве человек может не порадоваться ласковому увещанию? Но весь смысл [ласкового увещания] состоит в том], чтобы человек последовал ему. Обрадоваться и не последовать, выслушать и не изме-

ниться — я не знаю, как строить отношения [с такими людьми]»³³⁴.

9-25. Учитель сказал: «Считай главными верность и доверие и не дружи с теми, кто не равен тебе. Если сделал ошибку, то не бойся ее исправить»³³⁵.

9-26. Учитель сказал: «У армии можно отнять командующего, [но даже] у простого человека нельзя отнять его воли»³³⁶.

9-27. Учитель сказал: «В старом конопляном халате стоять рядом с тем, кто одет в меха барсуков и лисиц, и не стыдиться — разве не Ю был способен на это?! Если не завидовать и не домогаться, то зачем надо делать нехорошие дела?»³³⁷ [Услышав эти слова Учителя], Цзылу повторял их затем всю жизнь, на что Учитель заметил: «Разве достаточен этот Путь для добрых дел?»³³⁸

9-28. Учитель сказал: «Лишь в холодный год узнаешь, что сосна и кипарис опадают последними»³³⁹.

9-29. Учитель сказал: «Знающий — не сомневается, обладающий гуманностью — не беспокоится, а отважный — не испытывает страха»³⁴⁰.

9-30. Учитель сказал: «Человек, с которым можно вместе учиться, не обязательно является тем, с кем можно согласовать свои Пути. Человек, с кем можно согласовать свои Пути, не обязательно является тем, с кем можно [прой-

ти свое] становление. Человек, с которым можно пройти свое становление, не обязательно тот, с кем можно взвесить [все в трудных обстоятельствах]»³⁴¹.

9-31. Цветы дерева танди
Они всегда повернуты обратной стороной.
Разве я не думаю о тебе?
Но дом [наш так] далек!³⁴²

Учитель сказал: «Этот человек, вероятно, [еще не думал] о доме. [Когда думаешь о доме], то разве он далек?»³⁴³

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ *

Сянь цзинь («Прежние люди»)

11-1. Учитель сказал: «По отношению к ритуалу и музыке прежние люди были [просты как] дикари. Их потомки относятся к ритуалу и музыке [как просвещенные] благородные мужи. Если выбирать между ними, то я следую за прежними людьми».

11-2. Учитель сказал: «Из тех, кто был со мною в землях Чэнь и Цай, уже никто не подходит к моим воротам».

11-3. [Среди учеников Конфуция были те, которые преуспели] в высоконравственном поведении — это Янь Юань, Минь Цзыцянь, Жань Боню, Чжун Гун. [Были те, кто преуспел] в рассуждениях, это — Цзай Во и Цзы-гун.

* Глава десятая в настоящем переводе опущена. (Прим. ред.)

[Были те, кто преуспел] в делах государственного управления, это — Жань Ю и Цзылу. [Были и такие, кто преуспел] в науке письменного слова, это — Цзыю и Цзыся.

11-4. Учитель сказал: «От Хуэя мне нет никакой помощи. Все, что я ни скажу, вызывает у него радость».

11-5. Учитель сказал: «Какова же сыновняя почтительность у Минь Цзыцяня! Чужие люди никогда не слышали о нем ничего предосудительного от его родителей и братьев».

11-6. Нань Жун [имел привычку] часто повторять строки о белом скипетре³⁴⁴. И Конфуций отдал за него дочь своего старшего брата.

11-7. Цзи Канцзы спросил [Конфуция о том], кто из его учеников любит учиться. Конфуций ответил: «Был Янь Хуэй. К несчастью, его век оказался короток, и он умер. Сейчас же — нет никого».

11-8. Когда Янь Юань умер, [его отец] Янь Лу попросил Конфуция продать свою повозку, [чтобы купить для Янь Юаня] внешний саркофаг. Конфуций ответил: «Каждый отец называет своего сына сыном, вне зависимости от того, обладает тот талантами или нет. Когда умер [мой сын] Ли, то ему приобрели гроб, но [его хоронили] без внешнего саркофага. Я не могу ходить пешком ради этого саркофага. Кроме того, после [занятия должности] в ранге дафу пешком мне ходить не пристало».

11-9. Когда Янь Юань умер, Конфуций воскликнул: «Увы! Небо губит меня! Небо губит меня!»

11-10. Когда Янь Юань умер, Конфуций горестно оплакивал его. Ученики сказали ему: «Учитель, [Ваша скорбь] чрезмерна». Конфуций ответил: «Она чрезмерна? Но если не оплакивать так этого человека, то кого же можно оплакивать так?»

11-11. Когда Янь Юань умер, то ученики [Конфуция] захотели устроить ему пышные похороны. Конфуций сказал: «Не надо». Но ученики устроили Янь Юаню пышные похороны. [В ответ на это] Конфуций воскликнул: «О, Хуэй! Ты относился ко мне как к своему отцу. Я же не сумел отнестись к тебе как к своему сыну, и виноват в этом не я, а мои ученики».

11-12. Цзи Лу задал вопрос о служении духам. Учитель сказал: «Разве можно служить духам, не научившись служить людям?» Цзи Лу сказал: «Осмелюсь спросить о смерти». Учитель сказал: «Разве можно постичь смерть, не познав, что такое жизнь?»

11-13. Минь-цзы вежливо и скромно стоял рядом [с Учителем]. Цзылу имел воинственный и гордый вид. Жань Ю³⁴⁵ и Цзы-гун были спокойны и веселы. Учитель радовался, глядя на них, [но заметил, говоря о Цзылу]: «Что касается Ю, то он, пожалуй, не умрет своей смертью!»

11-14. Когда в княжестве Лу перестроили Большое казначейство, Минь Цзыцян сказал: «Что бы случилось,

если бы казначейство осталось в старом виде? Неужели его обязательно надо было менять?» Этот человек молчалив. Но когда заговорит, попадает в самую точку.

11-15. Учитель сказал [однажды]: «Что лютня Ю делает на моем дворе?» И тогда ученики его стали относиться к Цзылу без уважения. [Заметив это], Учитель сказал: «Ю уже взошел по ступеням крыльца, он только не достиг еще внутренних покоев».

11-16. Цзы-гун спросил: «Кто разумнее, Ши или Шан³⁴⁶?» Учитель ответил: «Ши берет через край, а Шан — не дотягивает». Цзы-гун сказал: «Значит, Ши — лучше?» Учитель ответил: «Брать через край столь же плохо, как и недотягивать».

11-17. Род Цзи был богаче [самого] Чжоу-гуна, но Жань Цю, выколачивая для них налоги, делал их еще богаче. Учитель сказал [о Жань Цю своим ученикам]: «Дети мои, [по-моему, уже] можно бить в барабаны и атаковать его».

11-18. [Учитель сказал]: «Чай — глуповат, Шэнь — медленно соображает, Ши — запальчив, Ю — грубоват»³⁴⁷.

11-19. Учитель сказал: «Что касается Хуэя, то ему оставалась лишь самая малость [до полного совершенства], но он постоянно жил в нужде. А вот Сы не был наделен [небесным предназначением], однако постоянно богател и его суждения по большей части были точны».

11-20. Цзычжан задал вопрос Учителю о пути хорошего человека³⁴⁸. Учитель сказал: «[Хороший человек] не пойдет по стопам других, но и не войдет во внутренние покои [совершенной мудрости]».

11-21. Учитель сказал: «Кто он, тот человек, [что рассуждает об искренности? Является ли он действительно совершенным мужем или только его подобием?]

11-22. Цзылу спросил, должен ли он немедленно применять на практике то, что он услышал [от Конфуция]. Учитель ответил: «У тебя есть отец и старшие братья. Зачем же тебе сразу применять то, что ты услышал». Жань Ю спросил, должен ли он применять сразу то, что он услышал [от Конфуция]. Учитель ответил: «Как только услышал, так сразу и применяй». Гунси Хуа сказал: «Когда Ю спросил о немедленном воплощении услышанного на практике, Вы, Учитель, сказали ему о том, что у него есть отец и старшие братья. Когда же Цю спросил о немедленном воплощении услышанного, то Вы, Учитель, сказали ему, чтобы он воплощал услышанное немедленно. Могу ли я, Чи, задать Вам вопрос, чтобы развеять свои сомнения?» Учитель сказал: «Цю нерешителен, поэтому его следовало подвигнуть. Ю же, напротив, [сразу] устремляется к людям, поэтому его следовало осадить».

11-23. Когда Учитель подвергся опасности в местности Куан³⁴⁹, то Янь Юань вслед за ним [прибыл туда же]. Учитель сказал: «А я полагал, что ты умер». Янь Юань ответил: «Разве я посмею умереть, пока Вы, Учитель, живы?»

11-24. Цзи Цзыжань спросил, можно ли Чжун Ю и Жань Цю назвать великими сановниками. Учитель ответил: «Я полагал, что вы спросите меня о людях необычайных, вы же спросили о Ю и Цю. Тот, кого называют великим сановником, служит государю, следуя Дао-путем. Если же он не может этого, то он уходит в отставку. В настоящее время Ю и Цю можно назвать пригодными сановниками. [Тогда Цзи Цзыжань] сказал: «Если это так, то значит ли, что они будут послушными?» Учитель ответил: «Если потребуют убить отца или государя, то они не послушаются».

11-25. Цзылу отправил Цзыгао управлять местностью Би. Учитель сказал: «Ты нанес вред сыну другого человека». Цзылу ответил: «[В Би] есть народ и алтари земли и злаков. Разве обязательно читать книги, чтобы прослыть образованным?» Учитель сказал: «Именно по этой причине я и не люблю говорунов».

11-26. [Однажды] Цзылу, Цзэн Си³⁵⁰, Жань Ю, Гунси Хуа сидели подле [Учителя]. Конфуций обратился к ним с такими словами: «Дни мои длиннее, чем ваши. Но никто не воспользовался моими [способностями]. Вы [сейчас также] не заняты службой и потому говорите: „Нас не знают“. [Но предположим, что] вы достигли известности. Как бы тогда вы применили свои способности?»

Цзылу с готовностью ответил: «[Предположим], имеется некое государство с тысячью колесниц³⁵¹, которое расположено между большими государствами. Вдобавок к этому оно подверглось вооруженному нападению, да еще и

страдает от голода. Если бы мне поручили управлять им, то через три года [в этом государстве] имелись бы отважные и добропорядочные люди». Учитель улыбнулся и, обратившись к Жань Ю, спросил: «А ты, Цю, что бы сделал ты?»

[Жань Ю] ответил: «[Предположим], имеется некое владение протяженностью в шестьдесят — семьдесят или даже в пятьдесят — шестьдесят ли. Если бы мне поручили управлять им, то через три года народ [в этих землях] жил бы в довольстве. Что же касается ритуала и музыки, то пусть они ждут совершенного мужа».

Обратясь к Гунси Хуа, Конфуций спросил [«А ты, Чи, как бы поступил?»]

[Гунси Хуа] ответил: «Я не могу сказать, что способен на это, но я хотел бы научиться принимать участие в [ритуальных] делах в храме предков и на съездах князей в качестве младшего распорядителя, облаченного в парадное одеяние».

«А как ты, Дянь?» [— обратился Конфуций к Цзэн Си.]

[Цзэн Си в это время] играл на лютне. Отложив лютню, он сказал: «Мои желания отличаются от [того, что высказали] трое [предыдущих] учеников». Конфуций ответил: «Что за беда! Выскажи свои желания, как и все остальные». [Тогда Цзэн Си] сказал: «В конце весны, когда уже завершится весеннее убранство, с пятью-шестью взрослыми и шестью-семью детьми [я пошел бы] купаться на речку Ихэ, [послушал бы, как свистит] ветер у алтаря духа дождей, и, напевая, вернулся бы домой».

Конфуций обрадовался и сказал: «Я присоединяюсь к Дяню».

Когда трое учеников уже вышли, Цзэн Си задержался [подле Учителя] и спросил: «Как Вы оцениваете слова этих трех учеников?» Учитель ответил: «Просто каждый из них высказал свои мысли». [Цзэн Си] опять спросил: «А почему Вы улыбнулись, когда говорил Ю?» Конфуций ответил: «Для того чтобы управлять государством, [действительно] нужен ритуал. [Здесь] его слова не были пустыми. Поэтому я и улыбнулся».

[Цзэн Си вновь спросил]: «Но разве то, о чем говорил Цю, не является государством, [которым также надо управлять при помощи ритуала и музыки]?» [Конфуций ответил]: «Как могут не быть государственными земли протяженностью в шестьдесят — семьдесят или пятьдесят — шестьдесят ли?»

[Цзэн спросил еще раз]: «Разве не является государством и то, о чем говорил Чи?» [Конфуций ответил]: «[Земли, на которых стоит храм предков и где происходят встречи князей, чьи же они, если не княжеские? Но если Чи хочет быть там младшим распорядителем, [то я не знаю], кто же сможет там быть старшим».

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

Янь Юань

12-1. Янь Юань [задал Учителю] вопрос о гуманности. Учитель сказал: «Преодолей себя и обратись к ритуалу. Это и есть гуманность. Если кто-либо в течение одного дня сумеет преодолеть самого себя и обратиться к ритуалу, то [вся] Поднебесная обратится к нему как к человеколюбивому. Ведь [корни] гуманности в нас самих. Разве они в других людях?»

Янь Юань сказал: «Разрешите спросить о главных правилах [при осуществлении гуманности]». Учитель ответил: «Не смотри на то, что не соответствует ритуалу, не слушай того, что не соответствует ритуалу, не говори о том, что не соответствует ритуалу, и не делай того, что не соответствует ритуалу».

Янь Юань сказал: «Хотя я, Хуэй, и не отличаюсь умом, но прошу разрешения действовать в соответствии с этими словами».

12-2. Чжун-гун³⁵² [задал Учителю] вопрос о гуманности. Учитель ответил: «Принимая людей, обращай с ними как с дорогими гостями. Относись к людям так, будто участвуешь в большом жертвоприношении. Не делай другим того, чего не желаешь себе. И тогда не будет обиженных ни в государстве, ни в семье».

Чжун-гун сказал: «Хотя я, Юн, и не отличаюсь умом, но прошу разрешения действовать в соответствии с этими словами».

12-3. Сыма Ню³⁵³ [задал Учителю] вопрос о гуманности. Учитель ответил: «Тот, кто человеколюбив, в речах своих осторожен». [Сыма Ню] спросил: «Неужели того, кто осторожен в словах, можно назвать человеколюбивым?» Учитель ответил: «Поскольку дело [осуществления гуманности] трудно, то разве могут слова [такого человека] не быть осторожными?»

12-4. Сыма Ню [задал Учителю] вопрос о совершенном муже. Учитель ответил: «Совершенный муж не испы-

тывает ни сожалений, ни страха». [Сыма Нью вновь] спросил: «Неужели же того, кто не испытывает ни сожалений, ни страха, можно назвать совершенным мужем?» Учитель ответил: «[Тот, кто является совершенным мужем], исследовав себя, обнаруживает, что стыдиться ему нечего. Поэтому о чем ему сожалеть и чего страшиться?»

12-5. Сыма Нью с грустью сказал: «У всех людей есть братья. Только я совсем одинок». Цзыся сказал: «Я, Шан, слышал, что жизнь и смерть определены судьбою. Богатство и знатность даются Небом. Совершенный муж почтителен и не совершает ошибок. Он с уважением относится к другим людям, соблюдая при этом надлежащие нормы поведения. [И тогда для него] в пределах четырех морей все люди — братья. Разве будет совершенный муж печалиться о том, что у него нет братьев?»

12-6. Цзычжан³⁵⁴ спросил о ясности [ума]. Учитель ответил: «Тот, на кого не действуют ни всепроникающая клевета, ни больно задевающие наветы, может быть назван обладающим ясностью [ума]. Кроме того, тот, на кого не действуют ни всепроникающая клевета, ни больно задевающие наветы, может быть назван и дальновидным».

12-7. Цзы-гун³⁵⁵ задал вопрос о политическом управлении. Учитель ответил: «Когда в государстве достаточно еды и достаточно оружия, а народ доверяет [правителю]».

Цзы-гун сказал: «Если в затруднительном положении возникнет необходимость чем-то пожертвовать из этих

трех вещей, то что будет стоять на первом месте?» Учитель ответил: «[Следует вначале] пожертвовать оружием».

Цзы-гун [вновь] спросил: «Если в затруднительном положении возникнет необходимость чем-то пожертвовать из этих двух вещей, то что будет стоять на первом месте?» Учитель ответил: «[Следует вначале] пожертвовать едой. Начиная с древности, все мы смертны, но народ без доверия не выстоит».

12-8. Цзи Цзычэн³⁵⁶ сказал: «В совершенном муже важна только внутренняя сущность. Зачем ему внешние украшения?» Цзы-гун сказал: «Вы говорите, как совершенный муж. Но, увы! Четверка коней не так быстра, как язык. [Что же касается] украшений, то они [в некотором отношении] подобны сущности, а сущность — подобна украшениям. [Ведь] шкура леопарда, [лишенная волосяного покрова], подобна шкуре барана или собаки».

12-9. Князь Ай-гун, обращаясь к Ю Жо³⁵⁷, спросил: «Как следует поступать, когда год голодный и средств недостаточно?» Ю Жо ответил: «Почему бы не ввести в таком случае налог в десятину?»

Ай-гун [вновь] спросил: «Но почему же я должен вводить налог в одну десятину, когда, похоже, мне не хватает и двух?» Ю Жо ответил: «Разве кто из государей испытывает нужду, когда народ живет в довольстве? Если же народ не живет в довольстве, то кто из государей может жить в довольстве?»

12-10. Цзычжан спросил [Учителя о том, как научиться] воздавать должное благой силе дэ и распознавать за-

блуждения. Учитель ответил: «Придерживайся верности и доверия как главных принципов и исполняй [свой] долг. Это и будет называться „воздать должное благой силе дэ“. Тем, кого мы любим, мы желаем [долго] жить. Тем, кого мы ненавидим, мы желаем умереть. Если же ты желаешь [человеку одновременно] и [долго] жить, и умереть, то это и есть заблуждение. Но [желать этого следует] искренне, не принимая во внимание [свою] выгоду, а только отличительные [черты человека]».

12-11. Цзиский князь Цзи-гун спросил у Конфуция о политическом управлении. Конфуций ответил: «Пусть государь будет государем, подданный — подданным. Пусть отец будет отцом, а сын — сыном». Князь воскликнул: «Прекрасно! Думаю, что если государь не будет государем, подданный [не будет] подданным. Если отец не будет отцом, а сын — сыном, то [не знаю, смогу ли я] есть хлеб, даже если он у меня будет».

12-12. Учитель сказал: «Тот, кто может разрешить тяжбу с полуслова, это — Ю». Цзылу всегда выполнял свои обещания.

12-13. Учитель сказал: «При разборе тяжб я уподобляюсь другим людям. Непременно надо сделать так, чтобы тяжб не было [вообще]!»

12-14. Цзычжан задал вопрос о государственном управлении. Учитель ответил: «Занимайся им, не зная усталости. Осуществляй его при помощи верности».

12-15. Учитель сказал: «Приобрети обширную ученость с помощью текстов. Сообразуйся с надлежащими нормами поведения. И тогда [у тебя] не будет отклонений от [надлежащего] пути»³⁵⁸.

12-16. Учитель сказал: «Совершенный муж способствует завершению [всего] прекрасного в человеке, но не способствует завершению злого. Маленький человек поступает как раз наоборот».

12-17. Цзи Канцзы задал вопрос Конфуцию о политическом управлении. Конфуций ответил: «Управлять означает делать правильным. Если Вы будете руководствоваться правильностью, то кто посмеет быть неправильным?»

12-18. Цзи Канцзы страдал от разбоя и спросил об этом у Конфуция. Конфуций ответил: «Если бы у [Вас самого] не было [излишних] желаний, то они не стали бы грабить даже за награду».

12-19. Цзи Канцзы, спрашивая Конфуция о государственном управлении, сказал: «Как Вы считаете, можно ли достичь Дао-пути, убивая тех, у кого нет Дао-пути?» Конфуций ответил: «Вы же осуществляете управление, так зачем же Вам убивать. Вам только стоит захотеть добра, и народ станет добрым. Ведь благие способности совершенного мужа подобны ветру, тогда как благие способности маленьких людей подобны траве, а трава склоняется, когда дует ветер».

12-20. Цзычжан спросил: «Каким должен быть благородный муж, чтобы его могли назвать выдающимся?» Учитель ответил: «Что ты называешь „быть выдающимся“?» Цзычжан ответил: «Быть известным в государстве и быть известным в семье». Учитель ответил: «Но это означает быть известным и не означает быть выдающимся. Быть выдающимся означает быть прямым по природе своей и любить [исполнение] долга, вникать в речи людей и наблюдать за их наружностью, размышлять о том, как быть учтивым с людьми. И тогда [вы] непременно станете выдающимся и в государстве, и в семье. Что касается „пользующихся известностью“, то наружность их проникнута гуманностью, но поступки — противоречат ей. Только когда [такие люди] живут на покое, они не вызывают сомнений и пользуются известностью как в государстве, так и в семье».

12-21. [Однажды], сопровождая Конфуция в прогулке к алтарю духа дождей, Фань Чи сказал: «Осмелюсь спросить, [как научиться] воздавать должное благой силе дэ, искоренять дурные намерения и распознавать заблуждения?» Учитель воскликнул: «Какой прекрасный вопрос! [Если человек руководствуется принципом] „сначала — дело, а потом — признание“, то не воздает ли он тем самым должное благой силе дэ?! [Если человек] искореняет зло в себе, а не в других, то не есть ли это исправление дурных намерений?! Из-за внезапного гнева забывать и о себе, и о своих родителях — разве это не заблуждение?!»³⁵⁹

12-22. Фань Чи спросил о человеколюбии. Учитель ответил: «Любить людей».

Фань Чи спросил о знаниях. Учитель ответил: «Знать людей».

Фань Чи не понял. Учитель сказал: «Возвышай прямое и отвергай искривленное. Таким путем можно заставить искривленное выпрямиться».

Фань Чи ушел от Конфуция и, встретив Цзыся, сказал: «Только что я видел Учителя и спрашивал его о знании. Учитель сказал, что надо возвышать прямое и отвергать искривленное и тем заставлять искривленное выпрямиться. Как это понимать?»

Цзыся сказал: «Какое богатство в этих словах! Когда Шунь владел Поднебесной, то, выбирая [себе помощников] среди многих, он возвысил Гао Яо³⁶⁰, и тогда все, не обладавшие гуманностью, удалились. Когда Чэн Тан владел Поднебесной, то, выбирая [себе помощников] среди многих, он возвысил И Иня³⁶¹ и тогда все, не обладавшие гуманностью, удалились».

12-23. Цзы-гун спросил о дружбе. Учитель ответил: «Оставаясь верным, следует подавать [друзьям] советы и наставлять на путь истинный. Если они не поддаются, нужно остановиться. И не позорить себя».

12-24. Цзэн-цзы сказал: «Совершенный муж своей ученостью собирает вокруг себя друзей, а с помощью друзей содействует [распространению] гуманности».

13-1. Цзылу спросил [Учителя] о политическом управлении. Учитель сказал: «Будь впереди и трудись». [Цзы-лу] попросил разъяснения. Учитель сказал: «Не знай устал!»³⁶².

13-2. Чжун-гун, будучи главным распорядителем делами в роде Цзи, спросил об управлении. Учитель ответил: «Опирайся прежде всего на должностных лиц. Прощай им мелкие проступки и выдвигай мудрых и способных». Чжун-гун спросил: «Но как распознать мудрых и способных, чтобы повысить их?» Учитель сказал: «Выдвигай тех, кого ты знаешь. Если ты кого-то не знаешь [среди мудрых и талантливых], то неужели же ими пренебрегут другие люди?»

13-3. Цзылу спросил: «Если правитель княжества Вэй привлечет Вас к управлению, что Вы сделаете прежде всего?»

Учитель ответил: «Непременно займусь выправлением имен!»

Цзылу сказал: «В таком случае Вы начнете издалека. Зачем нужно это выправление?»

Учитель ответил: «Ну и необразованный же ты, Ю! Совершенный муж всегда очень внимателен по отношению к тому, чего он не знает. Если имена не выправлены, то слова не согласуются [с истинным положением дел]. Если же слова не согласуются [с истинным положением дел], то дела не завершаются. Если дела не завершаются, то ритуал и музыка приходят в упадок. Если ритуал и музыка прихо-

дят в упадок, то казни и наказания становятся несправедливыми. Если казни и наказания становятся несправедливыми, то народ не знает, как двинуть рукой или ногой. Поэтому совершенный муж, называя [что-либо], должен произносить это [открыто]. А произнося [что-либо], должен действовать [в соответствии со сказанным]. По отношению к своим высказываниям совершенный муж [соблюдает всего лишь одно правило] — в них не должно быть ничего неверного».

13-4. Фань Чи просил [Учителя] научить его полевым работам. Учитель ответил: «[В этом деле] я не смогу соперничать со старым крестьянином».

Тогда Фань Чи попросил учителя научить его огородничеству. Учитель ответил: «[В этом деле] я не могу соперничать со старым огородником».

Когда Фань Чи вышел, Учитель сказал: «Какой маленький человек этот Фань Сюй! Если наверху привержены к надлежащим нормам поведения, то никто в народе не посмеет быть непочтительным. Если наверху привержены к [выполнению] долга, то никто в народе не посмеет проявлять непокорность. Если наверху привержены к [взаимному] доверию, то кто в народе осмелится не выражать своих [подлинных] чувств! [Если в государстве] достигнуто подобное положение, то со всех четырех сторон народ будет стекаться туда, неся на спине своих детей. При чем же здесь полевые работы?»

13-5. Учитель сказал: «Предположим, есть некий человек, который изучил [все] триста стихотворений „Книги

песен“, но когда ему вручили управление, он с ним не справился, когда его послали в соседние страны, он не сумел там вести переговоры. [О таких людях говорят:] „хотя и много знают, но что в этом толку?“»

13-6. Учитель сказал: «[Если человек, который участвует в управлении,] лично ведет себя правильно, то дела идут надлежащим [образом] и без его приказов. [Если же такой человек] лично ведет себя неправильно, то его приказам никто не будет следовать».

13-7. Учитель сказал: «В отношении управления княжества Лу и Вэй похожи как братья».

13-8. Отзываясь о [сыне] вэйского князя Цзыцзине, Конфуций сказал: «Он хорошо разбирается в хозяйстве. Когда он только начал хозяйствовать, он сказал: „Похоже, кое-что набралось“. Когда он немного поднакопил, он сказал: „Похоже, пока хватит!“ Когда же он разбогател, то он сказал: „Пожалуй, это — прекрасно“».

13-9. Когда Учитель ехал в княжество Вэй, возницей у него был Жань Ю. Учитель сказал: «Как много здесь народу!»

Жань Ю спросил: «Поскольку их уже много, то что еще для них надо сделать?»

Учитель ответил: «Их надо сделать богатыми».

Жань Ю [вновь] спросил: «А когда они разбогатеют, что для них надо сделать?»

Учитель ответил: «Обучить их».

13-10. Учитель сказал: «Если бы некто привлек [меня к управлению каким-нибудь государством], то в течение года [я сделал бы положение в этом государстве] удовлетворительным, а через три года добился бы успехов».

13-11. Учитель сказал: «Если бы хорошие люди правили государством в течение ста лет, то они могли бы победить насилие и прекратить убийства».

13-12. Учитель сказал: «После появления [подлинного] государя [стране требуется еще целое] поколение для того, чтобы в ней воцарилась гуманность».

13-13. Учитель сказал: «Какие трудности могут возникнуть у тебя при управлении государством, если ты сам занимаешься выправлением себя самого? Но если ты не занимаешься выправлением себя самого, то как же ты выправишь других?»

13-14. Когда [ученик Конфуция] Жань-цзы воротился [со службы] из дворца, то Учитель спросил его: «Ты что так поздно?» Жань-цзы ответил: «Занимался государственными делами». Учитель сказал: «Это были твои личные дела. Если бы это были государственные дела, то, хотя я и не на службе, я бы знал о них».

13-15. [Луский князь] Дин-гун спросил Конфуция: «Есть ли одно такое слово, которое бы могло обеспечить процветание государству?»

Конфуций ответил: «Нет такого слова, которое [полностью] могло бы соответствовать вашим чаяниям. Люди

говорят: „Быть государем трудно. Министром быть нелегко“. Если вы [по-настоящему] узнаете, как трудно быть государем, то не окажется ли именно это „одно слово“ способным обеспечить государству процветание?»

[Тогда Дин-гун вновь] спросил: «А есть ли одно такое слово, которое бы могло погубить государство?»

Конфуций ответил: «Нет такого слова, которое [полностью] могло бы соответствовать вашим чаяниям. Но люди говорят: „Мне не нравится быть государем из-за того, что никто не противоречит моим словам“. Даже если слова государя хороши, хорошо ли то, что им никто не противоречит? Если же эти слова плохи и им никто не противоречит, то не есть ли это именно те „слова“, которые способны погубить государство?»

13-16. Правитель княжества Се спросил [у Конфуция] о государственном управлении. Конфуций ответил: «[Хорошим государственным управлением следует считать такое,] когда тот, кто живет рядом — радуется, а тот, кто живет далеко, — [спешит] приехать».

13-17. Будучи управляющим в Цзюйфу³⁶³, Цзыся задал [Конфуцию] вопрос об управлении. Учитель ответил: «Не спеши и не гонись за малой выгодой. Если будешь спешить, то не преуспеешь. Если будешь гоняться за малой выгодой, то не завершишь больших дел».

13-18. Обращаясь к Конфуцию, правитель княжества Се сказал: «В моих владениях имеется человек с прямым характером. Когда его отец украл барана, то сын донес на

него». Конфуций сказал: «Прямые характером в наших владениях отличны от ваших. Сыновья покрывают проступки отцов, а отцы покрывают проступки сыновей. Вот в чем заключается прямота».

13-19. Фань Чи спросил [Конфуция] о гуманности. Учитель ответил: «Живя на покое, надо быть предупредительно вежливым, занимаясь [государственными] делами, надо быть почтительным. И быть верным во взаимоотношениях с людьми. Этими правилами не следует пренебрегать, даже отправляясь к варварам».

13-20. Цзы-гун спросил [Конфуция]: «Какого человека можно назвать благородным мужем?» Учитель ответил: «Того, кто может стыдиться своих действий, и того, кто, будучи отправлен в другие страны, не опозорит своего государя. Их можно назвать благородными мужами».

[Цзы-гун] сказал: «Осмелюсь задать вопрос о следующих». Конфуций ответил: «Тот, кто знаменит в патрионии своей почтительностью к родителям, а в селении — своей уважительностью к старшим братьям».

[Цзы-гун] сказал: «Осмелюсь задать вопрос о следующих». Конфуций сказал: «Это — те, чьи слова вызывают доверие и чьи деяния приносят плоды. [При этом они могут быть] ограниченными и маленькими людьми. Их можно поставить ступенью ниже [почтительных]».

[Цзы-гун вновь] спросил: «А каковы те, кто нынче занят управлением?»

Учитель ответил: «О! Это — такая мелочь, которую не следует даже принимать в расчет!»

13-21. Учитель сказал: «[Людей, которые в своем поведении] придерживаются середины, найти [почти] невозможно. И непременно сталкиваешься либо с несдержанными, либо со слишком осторожными. Несдержанные сразу же хватаются за дело, тогда как слишком осторожные не за каждое дело возьмутся».

13-22. Учитель сказал: «У южан есть поговорка: „Люди, лишённые постоянства, не могут быть ни шаманами, ни целителями“. Как хорошо сказано! Будучи непостоянными в своих способностях, [и лекарь, и предсказатель] рискуют столкнуться с неудачей». Учитель сказал [также]: «Не надо предсказывать».

13-23. Учитель сказал: «Совершенный муж гармоничен, но не идентичен. Маленький человек идентичен, но не гармоничен»³⁶⁴.

13-24. Цзы-гун спросил [Конфуция]: «Что за люди те, которых любит вся округа?» Учитель ответил: «[Только на этом основании] нельзя [оценить их положительно]».

[Цзы-гун вновь] спросил: «А что за люди те, кого ненавидит вся округа?»

[Учитель] ответил: «[Только на этом основании] нельзя [оценить их отрицательно]. Намного легче оценить тех, кого любят все хорошие люди в округе и ненавидят все плохие».

13-25. Учитель сказал: «Совершенному мужу легче услужить, чем обрадовать его. Если попытаться обрадовать

его, не согласуясь с Дао-путем, то он не обрадуется. Но в своих взаимоотношениях с людьми он соизмеряется с их возможностями. Низкому же человеку трудно услужить, но его легко обрадовать. Он радуется даже тогда, когда его радуют, не согласуясь с Дао-путем. Что касается его взаимоотношений с людьми, то он требует полного удовлетворения [своих запросов]».

13-26. Учитель сказал: «Благородный муж величав, но не заносчив. Низкий человек — заносчив, но не величав».

13-27. Учитель сказал: «Стойкость и твердость, простота и немногословие приближают человека к гуманности».

13-28. Цзылу спросил: «Каковы должны быть те, кого можно назвать благородным мужем?» Учитель ответил: «Они должны быть серьезными, требовательными к себе и к другим и умеющими радоваться. Во взаимоотношениях с друзьями они должны быть серьезными и требовательными, во взаимоотношениях с братьями они должны уметь радоваться».

13-29. Учитель сказал: «Если хороший человек будет воспитывать народ в течение семи лет, то он может сделать из них даже воинов».

13-30. Учитель сказал: «Отправить на войну необученных людей — это значит [просто] выбросить их».

Сянь вэнь... («Сянь спросил...»)

14-1. Сянь спросил [Конфуция] о стыде. Учитель ответил: «Стыдно, когда государство следует Дао-путем, а [вы думаете только] о жалованье, или когда в государстве нет Дао-пути, а [вы] думаете только о жалованье»³⁶⁵.

[Сянь вновь спросил]: «[Если человек] подавил в себе честолюбие, хвастовство, зависть и алчность, то может ли он считаться человеколюбивым?» Учитель ответил: «[Такого человека] можно считать преуспевшим в трудном деле. Что же касается человеколюбия, то [в данном случае] я не знаю, что сказать».

14-2. Учитель сказал: «Благородный муж, который мечтает жить на покое, недостоин того, чтобы быть благородным мужем».

14-3. Учитель сказал: «Когда государство следует Дао-путем, то речи в нем возвышенны и поступки — прекрасны. Когда у государства нет Дао-пути, то поступки [могут остаться прекрасными, но речи становятся лояльными]».

14-4. Учитель сказал: «Обладатель [больших внутренних] достоинств непременно умеет говорить, но умеющий говорить не обязательно является обладателем больших внутренних достоинств. Обладающий человеколюбием непременно обладает и мужеством, но мужественный не обязательно человеколюбив».

14-5. Наньгун Ко³⁶⁶ спросил у Конфуция: «И был искусен в стрельбе, а Ао — в управлении лодкой. Но они оба не дожили до своей естественной кончины. Юй и Цзи³⁶⁷ работали в поле, но приобрели Поднебесную. [Как это объяснить?]

Конфуций не ответил [на этот вопрос].

Когда Наньгун Ко вышел, Конфуций сказал: «Вот человек, который воистину является совершенным мужем. Вот человек, который действительно ценит благую силу дэ!»

14-6. Конфуций сказал: «Бывают случаи, когда человек, являясь совершенным мужем, не обладает человеколюбием, но случаев, когда человек, будучи недостойным, обладал бы гуманностью, не бывает».

14-7. Учитель сказал: «Когда вы любите кого-либо, то разве вы сможете не обременять его? Когда вы преданы кому-либо, то разве вы сможете не давать ему советов?»

14-8. Учитель сказал: «При подготовке государственных приказов [в княжестве Чжэн] Би Чэнь составлял черновой вариант, Ши Шу обсуждал его содержание, чиновник по внешним связям Цзыюй добавлял красоты стиля, а Цзычань из Дунли завершал доработку»³⁶⁸.

14-9. Кто-то спросил о Цзычане. Учитель ответил: «Это — милосердный человек».

[Спрашивающий] задал вопрос о Цзы Си, [Конфуций] воскликнул: «О, этот человек! Этот человек!»

[Спрашивающий] задал вопрос о Гуань Чжуне. [Конфуций] сказал: «Вот это человек! От рода Бо отобрали городок, в котором жило триста семей, и передали [Гуань Чжуну]. [И глава рода] Бо не сказал по этому поводу ни одного недовольного слова, хотя [принужден был в результате этого] есть скудную пищу»³⁶⁹.

14-10. Учитель сказал: «Очень трудно не роптать, будучи бедным. Не зазнаваться, будучи богатым, [намного] легче».

14-11. Учитель сказал: «Мэн Гунчо был превосходен как старейшина в землях Чжао и Вэй, но он не мог бы быть сановником в [маленьких княжествах] Тэн и Се»³⁷⁰.

14-12. Цзылу задал [Конфуцию] вопрос о совершенном человеке. Учитель сказал: «[Вообрази себе человека] со знаниями Цзан Учжуна, с бесстрашием Гунчо, с отвагой Бянь Чжуан-цзы и с искусностью Жянь Цю. Укрась такого человека ритуалом и музыкой. [Вот такого] человека и можно назвать совершенным».

[Затем Конфуций] добавил: «Что необходимо совершенному человеку в наши дни? [Ему необходимо,] глядя на выгоду, думать о долге, видя опасность, готовиться к самопожертвованию и всю жизнь не забывать старых обязательств. [Вот такого человека] также можно назвать совершенным»³⁷¹.

14-13. Учитель спросил у Гунмин Цзя о Гуншу Вэнь-цзы: «Правда ли, что [твой учитель] никогда не говорит, никогда не смеется и никогда ничего не берет?»

Гунмин Цзя ответил: «Говорящие так несколько преувеличивают. Мой учитель говорит только тогда, когда необходимо. Поэтому его слова не утомляют людей. Он улыбается лишь тогда, когда радуется. Поэтому его смех не утомляет людей. Он берет лишь тогда, когда должно. Поэтому, когда он берет, это не утомляет людей».

Учитель сказал: «Это так? Неужели это так?»³⁷²

14-14. Учитель сказал: «Цзан Учжун, прибыв в Фан, требовал у князя назначение своего преемника [в патронимии?]. Хотя некоторые и считают, что в этом не было принуждения [своего] повелителя, я в это не верю»³⁷³.

14-15. Учитель сказал: «Князь Цзинь Вэнь-гун лживый и бесчестный, а князь Ци Хуань-гун честный и не лживый».

14-16. Цзылу сказал: «Хуань-гун [виновник того, что] убили [его брата] Гун-цзы Цю. [Наставник Гун-цзы Цю] Шао Ху из-за этого покончил с собой. А вот Гуань Чжун не покончил». [А затем он] спросил: «[Можно ли считать Гуань Чжуна] негуманным?» Учитель ответил: «Хуань-гун объединял князей не силой оружия, а способностями Гуань Чжуна. В этом и состояла гуманность [Гуань Чжуна]. В этом и состояла его гуманность»³⁷⁴.

14-17. Цыгун сказал: «Ведь Гуань Чжун не гуманен? Когда Хуань-гун убил Гун-цзы Цю, он не только не покончил с собой, а стал министром». Учитель ответил: «Будучи первым министром у Хуань-гуна, Гуань Чжун вла-

ствовал над князьями и помог [наведению порядка] в Поднебесной. До сего дня народ еще пользуется его благодеяниями. Если бы не Гуань Чжун, то мы бы ходили с распущенными волосами и носили одежду с запахом на левую сторону³⁷⁵. Разве [его способности] можно сравнивать с преданностью каких-то простолюдинов, о которых никто ничего не знает, несмотря на то, что они из преданности кончают свою жизнь самоубийством в канавах?»

14-18. Подданный Гуншу Вэнь-цзы, сановник Чжуань приходил на аудиенцию к государю вместе с Вэнь-цзы. Узнав об этом, Учитель сказал: «[Этот человек] заслуживает посмертного титула „просвещенный“»³⁷⁶.

14-19. [В то время, когда] Учитель рассуждал об отсутствии Дао-пути у вэйского князя Лин-гуна, Канцзы сказал: «Если он таков, то почему его [как государя] не постигло несчастье?» Конфуций ответил: «Внешними связями [у него] занимался Чжуншу Юй, жертвоприношениями в храме предков — Чжу То, а военными делами — Ваньсунь Цзя. При таких помощниках о каком несчастье могла идти речь?»³⁷⁷

14-20. Учитель сказал: «Кто говорит, не имея чувства стыда, тот навлекает [на себя] трудности».

14-21. Чэнь Чэн-цзы убил циского князя Цзянь-гуна. Конфуций, совершив ритуальное омовение, направился ко двору и заявил Ай-гуну: «Чэнь Хэн убил своего государя. Прошу покарать его». Князь ответил: «Объяви об этом троим»³⁷⁸.

Конфуций сказал: «Поскольку я вошел в ряды крупных сановников, то я не смел не доложить [Вам] об этом». Князь сказал: «Доложи об этом троим!»

[Когда Конфуций пришел к троим, объявил о случившемся и потребовал карательного похода, трое ответили ему, что] это невозможно. Конфуций сказал: «Поскольку я вошел в ряды крупных сановников, я не смел не доложить вам об этом».

14-22. Цзылу [задал Конфуцию вопрос] о служении государю. Учитель ответил: «Не обманывай его и противоречь ему».

14-23. Учитель сказал: «Совершенный муж движется вверх, тогда как низкий человек движется вниз».

14-24. Учитель сказал: «В древности учились для себя, тогда как в настоящее время учатся для других».

14-25. Цюй Боюй³⁷⁹ послал человека к Конфуцию. Конфуций усадил его, сел вместе с ним и спросил: «Как обстоят дела у [вашего] господина?» [Посланец] ответил: «Мой господин стремится уменьшить свои ошибки, но не может сделать этого».

Когда посланец вышел, Конфуций воскликнул: «Вот это посланец! Вот это посланец!»

14-26. Учитель сказал: «Не занимая определенного места [в административном аппарате], не следует заниматься планами его работы»³⁸⁰.

Цзэн-цзы сказал: «Мысль совершенного мужа не выходит за пределы его компетенции».

14-27. Учитель сказал: «Совершенный муж стыдится, когда его речи превосходят его поступки».

14-28. Учитель сказал: «В поведении совершенного мужа есть три [правила], которым я не смог следовать: гуманный не беспокоится, знающий не сомневается, отважный не страшится»³⁸¹.

Цзы-гун сказал: «В этом и состоял путь самого Учителя».

14-29. Цзы-гун любил оценивать людей. Учитель сказал: «Сы! Стал ли ты от этого мудрее? Лично у меня на это нет времени».

14-30. Учитель сказал: «Я не печалюсь о том, что люди не знают меня. Я печалюсь только о том, чего я не могу [сделать]»³⁸².

14-31. Учитель сказал: «Не настраиваться [заранее] на ложь, не предполагать [заранее] недоверие, но, столкнувшись с ними, сразу же почувствовать их — разве это не мудрость?»

14-32. Вэйшэн Моу³⁸³ сказал, обращаясь к Конфуцию: «Цю, отчего Вы такой хлопотливый? Неужели лишь для того, чтобы проявить свое красноречие?»

Конфуций ответил: «Разве бы я посмел прибегать к красноречию, если бы [очень] не любил тупоголовых упрямцев».

14-33. Учитель сказал: «Лучшие скакуны ценятся не за силу, а за свои способности».

14-34. Некто спросил [Конфуция]: «Как Вы оцениваете [поступок, когда] отвечают добром на зло?» Учитель сказал: «Как можно [на зло отвечать добром]? На зло надо отвечать надлежащим образом, а на добро надо отвечать добром».

14-35. Учитель сказал: «Никто не знает меня!» Цзыгун сказал: «Почему [Вы, Учитель,] говорите, что Вас никто не знает?» Учитель ответил: «[Нет!] Я не ропщу на Небо и не обижаюсь на людей. [Просто я], изучая то, что внизу, постигаю то, что наверху. [Поэтому только] Небо знает меня!»

14-36. Гунбо Ляо оклеветал Цзылу перед Цзи Сунем. Цзыфу Цзинбо³⁸⁴ сообщил об этом [Конфуцию], сказав: «Вы, Учитель, несомненно были введены в заблуждение [этим] Гунбо Ляо. Но у меня еще достаточно сил, чтобы выставить его труп на обозрение на базарной площади».

Учитель сказал: «Если мое учение реализуется, это — воля Неба. Если моим учением пренебрегают, то это — воля Неба. Разве его судьбу предопределяет Гунбо Ляо?»

14-37. Учитель сказал: «[Самые] мудрые уходят из мира, следом идут те, которые уходят из [определенных] мест, следом идут те, которые уходят от [неблагоприятных] выражений, следом идут те, которые уходят от [неподобающих] слов».

Учитель сказал: «Поступивших так — семь человек».

14-38. [Однажды] Цзылу ночевал в местечке Шимэнь. Страж ворот спросил его: «Ты откуда?» Цзылу ответил: «Я — из [учеников] Конфуция». [Страж ворот] спросил: «Не тот ли это, который знает, что ничего не получится, но все-таки действует?»

14-39. Находясь в Вэй, [однажды] Учитель играл на литофоне. В это время мимо ворот его дома проходил человек, несший корзину [на спине], который воскликнул: «Не переполнено ли сердце у того, кто так бьет в литофон?!» Затем он добавил: «Не вульгарны ли эти звуки?! [Они как бы говорят:] никто не знает меня, [с моими стремлениями] надо кончать! Как сказано в „Книге песен“: „Глубокую воду в одежде своей перейду, а в мелкой воде я одежду приподниму“»³⁸⁵.

14-40. Цзычжан сказал: «В „Шу цзине“ сказано: „Когда Гаоцзун жил в уединении, соблюдая траур, он не говорил в течение трех лет“. Что это значит?»

Учитель ответил: «Почему обязательно упоминать Гаоцзуна? Древние все так поступали. Когда государь умирал, чиновники в течение трех лет получали указания [только] от первого министра»³⁸⁶.

14-41. Учитель сказал: «Когда сверху любят надлежащие правила поведения, то народ повинуетсЯ легко».

14-42. Цзылу задал [Конфуцию] вопрос о совершенном муже. Учитель ответил: «Совершенствуй себя и преисполнись почтительности».

[Цзылу вновь] спросил: «И этого достаточно?» [Учитель ответил]: «Совершенствуй себя для того, чтобы принести покой другим».

[Цзылу спросил еще раз]: «И этого достаточно?» [Учитель ответил]: «Совершенствуй себя для того, чтобы принести покой народу. Даже императоры Яо и Шунь испытывали трудности [в этом деле]!»

14-43. Юань Жан был и кривоногим и низкорослым. Конфуций сказал ему: «В детстве ты был непочтительным ребенком. Когда ты вырос, ты не исправился. Постарев и не умерев [?], ты превратился в дармоеда». С этими словами [Конфуций] ударил его палкой по ногам.

14-44. Юноша из местности Цзюе служил у Конфуция посыльным. Некто спросил [о нем Конфуция], говоря: «[Я думаю, что он будет быстро] продвигаться».

Конфуций ответил: «Я заметил, что он [любит занимать] почетные места и [любит] ходить вместе со взрослыми. Это [не свидетельствует о том, что он] стремится к продвижению. Это свидетельствует о том, что он спешит со своим превращением [во взрослого человека]».

ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ

Вэй Лин-гун («Вэйский князь Лин-гун»)

15-1. Вэйский князь Лин-гун спросил у Конфуция о [правилах] построения войск. Конфуций ответил: «Я постоянно [и много] занимался ритуальными вопросами, но

военные дела я не изучал». И на следующий день Конфуций покинул [Вэй].

15-2. В княжестве Чэнь у Конфуция кончилось продовольствие. Следовавшие [за ним ученики сильно голодали] и болели. Никто из них не мог подняться на ноги. Цзылу с недовольным видом спросил [у Конфуция]: «Неужели и совершенный муж попадает в затруднительные положения?» Учитель ответил: «В затруднительных положениях благородный муж обретает твердость, а маленький человек — превращается в лужу».

15-3. Учитель спросил [Цзы-гуна]: «Сы! Ты считаешь меня человеком, который многое изучал и [многое] запомнил?» Цзы-гун ответил: «Да. А разве не так?» Учитель ответил: «Нет, не так. Я только пронизал [это многое] единым».

15-4. Учитель сказал: «Ю, как мало людей, способных распознать тех, кто наделен силой дэ».

15-5. Учитель сказал: «Не Шунь ли был тем, кто сумел навести порядок [в Поднебесной], практикуя недеяние?! Как он достигал этого?! Он просто сидел в почтительной позе лицом строго на юг и все».

15-6. Цзычжан [задал Учителю] вопрос о правилах поведения. Учитель ответил: «Пусть в словах будут верность и доверие, в делах — искренность и почтительность. Такое поведение пригодно даже для варварских государств.

Если же в словах нет ни верности, ни доверия, а в делах — ни искренности, ни почтительности, то такое поведение окажется непригодным даже в своей [родной] деревне. Пусть эти два принципа будут всегда перед твоими глазами, когда ты стоишь, и — на поперечине упряжи, когда ты едешь в повозке. Сначала усвой их, а потом действуй». Цзычжан записал [эти слова Учителя] на своем поясе.

15-7. Учитель сказал: «Воистину прям был Ши Юй! Он был [прям, как] стрела, когда государство следовало Дао-путем, и остался [прям, как] стрела, когда государство утратило Дао-путь. Воистину совершенным мужем [проявил себя] Цюй Боюй! Когда государство следовало Дао-путем, он — служил. Когда же государство утрачивало Дао-путь, то он сворачивал свои достоинства в свиток и хранил их у себя на груди»³⁸⁷.

15-8. Учитель сказал: «Если не разговаривать с тем, с кем можно говорить, это ведет к потере людей. Если разговаривать с тем, с кем нельзя говорить, это ведет к потере слов. Мудрый человек не теряет людей, но и не теряет слов».

15-9. Учитель сказал: «И благородный муж, наделенный [возвышенными] стремлениями, и гуманный человек не станут цепляться за свою жизнь, [рискуя этим] повредить человеколюбию. Во имя торжества человеколюбия они [готовы] пожертвовать собой».

15-10. Цзы-гун [задал Учителю] вопрос о гуманности. Учитель ответил: «Ремесленник, стремящийся к хорошей

работе, вначале непременно точит свои инструменты. Поселившись в каком-либо государстве, следует служить самому мудрому из местных сановников и дружить с самым гуманным из благородных.

15-11. Янь Юань [задал Конфуцию] вопрос о государстве. Учитель ответил: «[Образцовое государство должно быть организовано следующим образом:] надо ввести календарь династии Ся, ездить на экипажах династии Инь, облачаться в парадную одежду династии Чжоу. [За основу государственной] музыки надо взять мелодии „Шао“. Следует запретить музыку княжества Чжэн и удалить недостойных, ибо чжэнские звуки вредны, а недостойные люди — опасны»³⁸⁸.

15-12. Учитель сказал: «Если человек не продумывает далекое, он непременно сталкивается с неприятностью в близком».

15-13. Учитель сказал: «Итак, все кончено! Я еще не встречал людей, которые бы [умели] столь же сильно любить [внутренние] достоинства, как наружную красоту».

15-14. Учитель сказал: «Разве не является Цзан Вэньчжун тем, кто украл чужой пост?! Ведь он знал о мудрости Люся Хуэя и [ничего не сделал, чтобы при дворе они могли] стоять рядом»³⁸⁹.

15-15. Учитель сказал: «Человек, который требователен к себе, но не предъявляет больших претензий к другим, отдаляет от себя обиды».

15-16. Учитель сказал: «Я не знаю, что делать с человеком, который не твердит [постоянно]: „как это?“, „как это?“».

15-17. Учитель сказал: «О! Как трудно с теми, кто, находясь вместе целыми днями, ни слова не скажут о должном, а лишь пускают в ход свою мелкую сообразительность».

15-18. Учитель сказал: «Совершенный муж опирается на долг, как на сущность, [и сообразуется] с надлежащими правилами в своем поведении. Он начинает [свои дела] с послушания и завершает их [приобретенным] доверием. Вот таков совершенный муж!»

15-19. Учитель сказал: «Совершенный муж мучительно переживает [свою] неспособность и не переживает отсутствие признательности [со стороны других] людей».

15-20. Учитель сказал: «Совершенный муж досадует, [если он предвидит, что] после его смерти его имя не будет произноситься».

15-21. Учитель сказал: «Совершенный муж ищет в себе, тогда как маленький человек ищет в других».

15-22. Учитель сказал: «Совершенный муж исполнен достоинства, но не склонен к стычкам, он стремится в общество, но чуждается групповщины».

15-23. Учитель сказал: «Совершенный муж ценит людей не по их речам, но и не пренебрегает [разумными словами из-за того, что они сказаны] не тем человеком».

15-24. Цзы-гун спросил [Конфуция]: «Есть ли такое слово, которому можно следовать всю свою жизнь?» Учитель ответил: «Это — взаимоуважение! Не делай другим того, чего не желаешь себе».

15-25. Учитель сказал: «В моем отношении к другим людям [необходимо точно определить], кого следует испровергнуть, а кого восславить. [Я придерживаюсь следующего принципа]: когда имеется причина для восхваления, тогда же имеется и основание для проверки. Что касается таких людей, [то надо сказать, что это] именно они обеспечили следование правильным Дао-путем в период трех династий»³⁹⁰.

15-26. Учитель сказал: «Еще в мое время астрологи-историографы оставляли незаполненные места, а владельцы лошадей давали их другим людям для поездок. Сейчас же — увы! — все это прекратилось».

15-27. Учитель сказал: «Красноречие вредит внутренним достоинствам. Нетерпеливость в малых делах может погубить большие замыслы».

15-28. Учитель сказал: «Если все ненавидят какого-то человека, то надо непременно выяснить, [почему это происходит]. Если все любят какого-то человека, то надо непременно узнать, [почему это происходит]».

15-29. Учитель сказал: «Человек может расширить Дао-путь, а не Дао-путь — расширить человека».

15-30. Учитель сказал: «Ошибкой называется то, что, будучи ошибкой, не было исправлено».

15-31. Учитель сказал: «Случалось, что я целыми днями не ел и целыми ночами не спал, посвящая их размышлению. Но от этого нет пользы. Лучше — учиться».

15-32. Учитель сказал: «Совершенный муж заботится о Дао-пути, а не о еде. То, что находится в самом центре пахоты, это — голод. То, что находится в самом центре учебы, это — жалованье. Но совершенный муж не страшится бедности и заботится лишь о Дао-пути».

15-33. Учитель сказал: «[Если в процессе самосовершенствования человек достигает такого состояния, когда] его знания уже постигли [объект исследования], но его гуманность еще не может сохранить его [объект надолго внутри нас], то [такой человек] неизбежно утратит все то, чего достиг. Если же знания уже постигли объект исследования, а гуманность имеет возможность сохранить его [внутри нас], то тогда, если этот человек будет исполнять [свои служебные обязанности] без [надлежащего] достоинства, народ не будет проявлять к нему почтительности. Если же человек постиг своими знаниями [все, что ему требуется], если гуманность в состоянии удержать [все это внутри его] и если он исполняет [свои служебные обязанности] с [надлежащим] достоинством, но допускает в своем поведении нечто, не соответствующее надлежащим нормам, то он еще не преуспел [в своем самосовершенствовании]».

15-34. Учитель сказал: «Совершенного мужа нельзя распознать по мелочам, но можно — по крупным делам. Маленького же человека, наоборот, нельзя распознать в крупном, но можно — в мелочах».

15-35. Учитель сказал: «[Значение] гуманности для народа гораздо больше, чем [значение] огня и воды. Что касается огня и воды, то я видел умерших от соприкосновения с ними, но никогда не видел умерших от соприкосновения с гуманностью».

15-36. Учитель сказал: «Обратиться к гуманности — это не хуже, чем стать наставником».

15-37. Учитель сказал: «Совершенный муж тверд, но не упрям».

15-38. Учитель сказал: «Служа государю, с уважением относиться [прежде всего] к своим обязанностям, а проблему пропитания ставить на второе место».

15-39. Учитель сказал: «[В деле] обучения [ни для кого] не существует никаких различий».

15-40. Учитель сказал: «[Люди], Пути которых не совпадают, не смогут договориться».

15-41. Учитель сказал: «Слова должны быть понятны — и только».

15-42. Учитель музыки Мянь нанес визит [Конфуцию]. Когда он подошел к лестнице, Учитель сказал: «Лестни-

ца!» Когда он дошел до диновки, Учитель сказал: «Диновка!» Когда же они сели, Учитель сообщил: «Здесь — такой-то, а здесь — такой-то».

Когда учитель Мянью ушел, Цзычжан спросил [у Конфуция]: «Таким вот образом и говорят со слепыми наставниками?» Конфуций ответил: «Да. Именно так и говорят те, кто помогает слепым [наставникам]».

ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ

Цзи ши («Глава рода Цзи»)

16-1. [Глава] рода Цзи намеревался пойти карательным походом на Чжуаньюй³⁹¹. Жань Ю и Цзылу, придя к Конфуцию, сообщили ему: «Глава рода Цзи намеревается начать военные действия против Чжуаньюй».

[Обращаясь к Жань Ю], Конфуций сказал: «Цю! Не твоя ли это ошибка? В древности прежние государи считали их правителями в землях Дунмэн³⁹². Таким образом, они находятся в пределах территории нашего государства и являются подданными [наших] алтарей земли и злаков. Как же можно идти на них карательным походом?»

Жань Ю ответил: «Этого хочет наш господин, мы же оба этого не хотим». Конфуций сказал: «Цю! Чжоу Жэнь³⁹³ [когда-то] говорил: „Если есть силы проявить [свои способности,] вступай в ряды чиновников, если не можешь этого, остановись“. Какой смысл нанимать таких помощников, которые не помогают в минуты опасности и не поднимают в моменты падений? Кроме того, слова ваши ошибочны. Если тигры и дикие быки вырвались из загона,

а украшения из яшмы и панциря черепахи разбиваются в футлярах, то чья же в этом ошибка, [если не ваша]?»

Жань Ю сказал: «Сейчас [владение] Чжуанью крепкое, и к тому же оно расположено рядом с Би³⁹⁴. Если [мы его] не возьмем сейчас, то впоследствии оно превратится в источник неприятностей для наших сыновей и внуков».

Конфуций ответил: «Цю! Совершенный муж не выносит таких речей, когда не хотят высказать [открыто] свои желания, а [придумывают всякие] объяснения. Я же, Цю, слышал, что правители государств и главы семей не страшатся бедности, а страшатся неравенства, не страшатся одиноких, а страшатся отсутствия покоя. Ведь при равенстве [распределения материальных благ] не бывает бедных, при гармонии [в обществе] не бывает одиноких, а при спокойствии общества не бывает находящихся в опасности. При таком положении, если дальние народы не покоряются, то на них воздействуют просвещенностью и благой силой дэ. [И тогда эти народы] приходят. Когда же они приходят, то у них воцаряется мир. Нынче вы, Ю и Цю, помогаете правителю. [И вы столкнулись с ситуацией, когда] дальние народы проявляют непокорность, а вы не можете заставить их прийти, когда государство разламывается и раскалывается [изнутри], а вы не можете сохранить его и вознамерились применить оружие в [своем собственном] государстве. Боюсь, что источник неприятностей Цзисуня находится не у Чжуаньюй, а в стенах [его собственного дворца]».

16-2. Конфуций сказал: «Когда Поднебесная имеет Дао-путь, тогда ритуал и музыка, а также [приказы на] военные походы и карательные экспедиции исходят [толь-

ко] от Сына Неба. Когда же в Поднебесной нет Дао-пути, тогда ритуал и музыка, а также [приказы на] военные походы и карательные экспедиции исходят от князей. Когда же [приказы и ритуал] исходят от князей, то маловероятно, чтобы [правлящие фамилии в этих княжествах] не утратили свою власть на протяжении десяти поколений. Когда же [ритуал и приказы] исходят от сановников, то маловероятно, чтобы [правлящие фамилии в этих владениях] не утратили свою власть на протяжении пяти поколений. Если же государственная власть оказывается в руках челяди, то маловероятно, чтобы ее не утратили в течение трех поколений. Когда в Поднебесной есть Дао-путь, то управление не находится в руках сановников. Когда в Поднебесной есть Дао-путь, то простой народ не выступает с [политическими] предложениями».

16-3. Конфуций сказал: «[С тех пор как наш] княжеский двор лишился [государственных материальных] ресурсов, прошло уже пять поколений. И четыре поколения прошло с тех пор, как власть попала в руки сановников. От того-то и пришли в такой упадок все три семейства потомков Хуань-гуна»³⁹⁵.

16-4. Конфуций сказал: «Три типа друзей полезны, и три типа друзей вредны. Полезны друзья прямые, верные и эрудированные. Вредны друзья льстивые, податливые и подхалимы».

16-5. Конфуций сказал: «Три вида радости приносят пользу, и три вида радости приносят вред. Полезно радо-

ваться совершенству ритуала и музыки, достоинствам человека, следующего Дао-путем, и многой мудрости друга. Вредно радоваться своеволию в развлечениях, чрезмерности в праздности и разгулу».

16-6. Конфуций сказал: «В обществе совершенного мужа возможны три проступка. Говорить, когда очередь до тебя еще не дошла: это называется опрометчивостью. Молчать, когда пришла очередь говорить: это называется скрытностью. Говорить, не глядя в лицо собеседнику: это называется слепотой».

16-7. Конфуций сказал: «Совершенный муж остерегается трех вещей. В ранней юности, когда его жизненные силы еще не установились, он остерегается близости с женщинами. Во взрослом состоянии, когда его жизненные силы уже окрепли, он остерегается стычек. Достигнув старости, когда его жизненные силы стали приходить в упадок, он избегает алчности».

16-8. Конфуций сказал: «Совершенный муж испытывает страх в трех [случаях]. Он страшится небесного веления, больших людей и слов совершенномудрого. Маленький человек не знает небесного веления и не боится его. Он фамильярно относится к большим людям и не считается со словами совершенномудрого».

16-9. Конфуций сказал: «Знающие все от рождения занимают верхнюю ступень. Знающие через учение занимают следующую. Те, кто были вынуждены заняться уче-

нием, стоят на ступень ниже. А те, кто был вынужден [заняться учением, но не стал] учиться, — эти люди — в самом низу».

16-10. Конфуций сказал: «Совершенный муж должен заботиться о девяти вещах: наблюдая — видеть ясно, слушая — слышать четко, лицо должно иметь приветливое выражение, а [весь] облик — почтительный вид, разговаривая, следует проявлять верность, оказывая услуги — быть почтительным, сомневаясь, следует спрашивать, гневаясь, следует помнить о вызываемых гневом осложнениях, видя удачную возможность, следует помнить о долге».

16-11. Конфуций сказал: «[Есть люди, которые] взирают на добродетель, как на нечто недостижимое. [Есть люди, которые] остерегаются зла, как кипящей воды. Я видел подобных людей, и я слышал подобные речи. Но живущих в уединении, чтобы сохранить свои стремления, осуществляющих [свой] долг, чтобы следовать Дао-путем, — я слышал разговоры об этом, но таких людей не видел».

16-12. Циский князь Цзин-гун имел тысячу упряжек по четыре лошади. Когда он умер, народ не воздавал ему хвалу, поскольку не счел его обладающим достоинствами. Бо И и Шу Ци уморили себя голодом у подножия горы Шоуян, а народ до сих пор воздает им хвалу. Как можно назвать это? ³⁹⁶

16-13. Чэнь Ган спросил Бо Юя: «Занимается ли с тобой Учитель каким-нибудь особым образом?»

[Бо Юй] ответил: «Нет. Однажды [отец] одиноко стоял во дворе, а я, Ли, поспешно проходил мимо. [Отец] спросил: „Изучил ли ты поэзию?“ Я ответил: „Еще нет“. [Отец] сказал: „Не изучив поэзию, не научишься говорить“. Я, Ли, отошел [от него] и стал изучать поэзию. В другой раз [отец] также одиноко стоял во дворе, а я, Ли, поспешно проходил мимо. [Отец] спросил: „Изучил ли ты ритуал?“ Я ответил: „Еще нет“. [Отец] сказал: „Не изучив надлежащих норм поведения, не [завершишь] становление“. Я, Ли, отошел [от него] и стал изучать ритуал. Вот те два предмета, по которым я слышал [отцовские наставления]».

Отступив, Чэнь Ган радостно сказал: «Я спросил об одном, а услышал о трех. Я узнал о поэзии, о ритуале и о том, что совершенный муж держит своего сына на дистанции».

16-14. Жену правителя государства сам государь называет супруга (*фу жэнь*). Супруга же называет себя малое дитя (*сяо тун*). Люди в государстве называют ее «государева супруга» (*цзюнь фу жэнь*). Но в разговорах с иностранцами ее называют одинокая малая правительница (*гуа сяо цзюнь*). Иностранцы же, [как и люди нашего государства], также называют ее государева супруга³⁹⁷.

ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ

Ян Хо («Ян Хо»)

17-1. Ян Хо³⁹⁸ хотел видеть Конфуция, но Конфуций не пошел к нему. Тогда Ян Хо отправил [в дар Конфуцию]

поросенка. Конфуций выбрал время, когда Ян Хо не было дома, и пришел поблагодарить его за подарок.

[Но однажды они случайно] встретились на дороге.

Ян Хо сказал Конфуцию: «Подойди! Я хочу с тобой поговорить». [Конфуций ничего не ответил. Тогда Ян Хо вновь] сказал: «Можно ли назвать гуманным того, кто печется только о своих драгоценностях, оставляя страну пребывать в смуте?» [Конфуций молчал, тогда Ян Хо продолжил], сказав: «Нет, нельзя. А можно ли назвать мудрым того, кто стремится поступить на службу, но теряет время?» [Поскольку Конфуций молчал, Ян Хо вновь добавил: «Нет, нельзя. Дни и месяцы пролетают быстро, и годы не ждут нас!» Конфуций сказал: «Хорошо! Я намереваюсь поступить на службу»³⁹⁹.]

17-2. Учитель сказал: «По своей природе [люди близки друг к другу, но по своим привычкам они далеки].»

17-3. Учитель сказал: «Неизменны лишь высшая мудрость да крайняя глупость».

17-4. Когда Учитель подъезжал к Учэну, он услышал звуки музыки и пение. Благодушно усмехнувшись, Учитель сказал: «Зачем же резать курицу ножом для буйвола?!»

Цзы-ю возразил: «В прошлом я, Янь, слышал, как Учитель говорил, что совершенный муж изучает Дао-путь, чтобы возлюбить людей, тогда как маленький человек изучает Дао-путь, чтобы легче подчинять [себе людей]».

Учитель сказал: «Ученики! Янь говорит правильно. Мои прежние слова — просто шутка»⁴⁰⁰.

17-5. Гуншань Фужао устроил смуту в Би и пригласил туда Конфуция. Конфуций склонен был туда поехать.

Цзылу был огорчен этим и сказал: «Неужели больше некуда ехать? Почему непременно надо ехать к Гуншаню?»

Учитель ответил: «Не напрасно же он зовет меня? Если же я найду применение, то разве я не сумею превратить [эти владения] в Восточное Чжоу?»⁴⁰¹

17-6. Цзычжан задал Конфуцию вопрос о гуманности. Конфуций ответил: «Тот, кто может действовать в Поднебесной, руководствуясь пятью правилами, является гуманным».

Цзычжан сказал: «Разрешите спросить о них».

Конфуций ответил: «Это — достоинство, великодушие, доверие, умение и доброта. [Если вы преисполнены] достоинства, то вас не станут третировать. [Если вы] великодушны, то к вам потянутся многие. [Если вы внушаете] доверие, то на вас полагаются. [Если вы наделены] умением, то достигнете успехов. [Если вы отличаетесь] добротой, то сможете использовать других людей».

17-7. Би Си пригласил [Конфуция к себе]. Конфуций был склонен поехать.

Цзылу сказал [по этому поводу]: «В прошлом я, Ю, слышал, как Учитель говорил, что совершенный муж не приезжает к тому, кто лично совершил [что-либо] нехорошее. Нынче Би Си устроил смуту в Чжунмоу. Если Учитель поедет туда, то как это должно расценить?»

Учитель сказал: «Это так. Твои слова справедливы. Но разве не говорят, что твердое не станет тонким от заточки,

белое не станет темным от грязи? Разве я напоминаю [несъедобную] тыкву-горлянку, которую можно только привязывать, но нельзя есть?»

17-8. Учитель сказал: «Ю, слышал ли ты шесть слов о шести пороках?»

Цзылу ответил: «Нет, не слышал».

[Учитель сказал]: «Присядь! Я расскажу тебе о них. [Если человек] любит гуманность, но при этом не любит учиться, то такой порок называется тупостью. [Если человек] любит знания, но при этом не любит учиться, то такой порок называется несобранностью. [Если человек] правдив, но при этом не любит учиться, то такой порок называется самовредительством. [Если человек] любит прямо-ту, но при этом не любит учиться, то такой порок называется грубостью. [Если человек] любит мужество, но при этом не любит учиться, то такой порок называется смутьянством. [Если человек] любит твердость, но при этом не любит учиться, то такой порок называется необузданностью».

17-9. Учитель сказал: «Молодые люди! Почему никто из вас не изучает „Книгу песен“? „Книга песен“ может дать [душевный подъем], расширить кругозор, научить общительности и [тому, как сдерживать] обиду. Если говорить о ближайших делах, то [„Книга песен“] может научить служить отцу. Если говорить о дальних замыслах, то [„Книга песен“] может научить] служить государю. Кроме того, из нее можно многое узнать о зверях и птицах, деревьях и травах [различных названий]».

17-10. Обращаясь к [своему сыну] Бо Юю, Учитель сказал: «Изучал ли ты [разделы „Книги песен“] „Чжоу нань“ и „Шао нань“? Человек, который не изучал „Чжоу нань“ и „Шао нань“, подобен тому, кто стоит, повернувшись лицом к стене. Не так ли?»

17-11. Учитель сказал: «Когда говорят: ритуал, ритуал, то разве говорят лишь о подношении яшмы и шелка? Когда говорят: музыка, музыка, то разве говорят лишь о колоколах и барабанах?»

17-12. Человек с выдающейся наружностью, но слабый внутри подобен низкому человеку. Он похож на разбойника, тайно проникшего в [чужой] дом.

17-13. Учитель сказал: «Честная деревенщина — это разбойники [по отношению к] благой силе дэ (?)».

17-14. Учитель сказал: «Говорящий на улице об услышанном на дороге — это отступник от благой силы дэ».

17-15. Учитель сказал: «Разве можно служить государю вместе с людьми из простонародья? Пока они не добились успеха по службе, они страшатся, что не добьются его. Когда они добились успеха по службе, они боятся его потерять. А раз они боятся потерять [достигнутое], то они способны на все».

17-16. Учитель сказал: «В древности среди народа встречались три недостатка, которых нынче уже нет. В древно-

сти безумцы были своевольны, безумцы же наших дней — необузданны. В древности сдержанные люди были скромны и деликатны, сдержанные люди наших дней — гневны и вспыльчивы. В древности глупцы были прямодушны, глупцы же наших дней лгут, да и только».

17-17. Учитель сказал: «Искусные речи и прекрасная наружность редко [сочетаются] с гуманностью».

17-18. Учитель сказал: «Я ненавижу, когда фиолетовое посягает на ярко-красное, когда звуки музыки княжества Чжэн нарушают классическое звучание и когда злые языки губят государство»⁴⁰².

17-19. Учитель сказал: «Я хочу пребывать в молчании». Цзы-гун спросил: «Если Учитель будет пребывать в молчании, то что же будут передавать [последующим поколениям ваши] ученики?» Учитель сказал: «Разве Небо говорит? Четыре времени года сменяют друг друга, и все сущее рождается на свет, но разве Небо говорит?»

17-20. Жу Бэй⁴⁰³ хотел повидать Конфуция. Конфуций отказал ему под предлогом болезни. [И в тот момент, когда] посланный с отказом выходил из ворот, Конфуций взял лютню, заиграл и запел, специально для того, чтобы Жу Бэй услышал это.

17-21. Цзай Во сказал: «Трехлетний траур [по умершим родителям] чрезмерно долог. Если совершенные мужи в течение трех лет не будут совершать ритуал, то ритуал

придет в упадок. Если совершенные мужи в течение трех лет не будут заниматься музыкой, то музыка придет в упадок. Можно взять тот срок, за который кончаются запасы [старого] хлеба и поспевает новый урожай, за который [приспособления] для добычи огня сверлением проходят полную смену». Учитель сказал: «[И в этом случае ты сможешь] спокойно есть свой рис и носить свою парчу?»

[Цзай Во] ответил: «Спокойно».

Конфуций сказал: «Если спокойно, то и поступай так! Совершенный муж, находясь в трауре, вкушая пищу, не чувствует ее сладости, слушая музыку, не испытывает радости и, оставаясь в доме, не знает покоя⁴⁰⁴. Поэтому он и не поступает [так, как ты предлагаешь]. Но поскольку ты нынче уже спокоен, то и поступай так, [как тебе хочется]!»

Когда Цзай Во вышел, Учитель сказал: «Юй лишен гуманности. Должно пройти три года после рождения ребенка, прежде чем его можно будет отлучить от отца с матерью. Поэтому-то трехлетний траур и является всеобщим правилом в Поднебесной. И сам Юй тоже в течение трех лет пользовался любовью отца с матерью!»

17-22. Учитель сказал: «О! Как трудны те, кто лишь ест целыми днями и ни к чему не прикладывает свой ум! Разве не существует шахмат и азартных игр? Ведь заниматься ими, пожалуй, мудрее, [чем не делать ничего]».

17-23. Цзылу спросил: «Ценит ли отвагу совершенный муж?» Учитель ответил: «Совершенный муж выше всего ставит долг. Если совершенный муж отважен, но лишен чувства долга, то он может затеять смуту. Если низкий

человек отважен, но лишен чувства долга, то он может превратиться в разбойника».

17-24. Цзы-гун спросил: «Совершенный муж тоже испытывает ненависть?» Учитель ответил: «[Совершенный муж также] испытывает ненависть. Он ненавидит тех, кто любит афишировать зло других людей, тех, кто, находясь внизу, любит клеветать на тех, кто находится сверху. Он ненавидит отважных, но не признающих должных правил поведения, и решительных, не обладающих пониманием».

[Затем Конфуций] спросил: «А ты, Сы, кого ненавидишь?» [Цзы-гун ответил]: «Я ненавижу тех, кто, подхватывая чужие мысли, принимает их за собственную мудрость, тех, кто непослушание принимает за отвагу, и тех, кто обличительство принимает за прямоту».

17-25. Учитель сказал: «Труднее всего иметь дело с девушками и слугами. Если ты их приближаешь, то они становятся непослушными. Если их отдаляешь, то они начинают роптать».

17-26. Учитель сказал: «Если человека не любят в его сорок лет, то это так и останется до конца его жизни».

ГЛАВА ВОСЕМНАДЦАТАЯ

Вэй-цзы («Вэй-цзы»)

18-1. Вэй-цзы [ушел] из императорского двора династии Инь. Цзи-цзы был превращен там в раба [и шута при тиране Чжоу]. Би Гань был предан смерти за укоряющие

государя протесты. Конфуций сказал: «При династии Инь было трое гуманных»⁴⁰⁵.

18-2. Люся Хуэй занимал пост старшего судьи и был трижды отстранен от своей должности. Люди говорили ему: «Неужели Вы, господин, не можете уйти с этого поста?» [Люся Хуэй] отвечал им: «Поскольку я выбрал прямую дорогу в служении людям, то разве я мог идти по ней и не быть отстраненным три раза? Если бы я выбрал кривые пути в служении людям, то зачем бы тогда я стал покидать государство моих родителей?»⁴⁰⁶

18-3. Правитель княжества Ци Цзин-гун, говоря о своем отношении к Конфуцию, сказал: «Я не могу принимать его [на таком уровне, как] главу рода Цзи. Я приму его [на таком уровне, который находится] ниже того, что причитается роду Цзи, и выше того, что причитается роду Мэн». [И еще он] сказал: «Я уже стар и не смогу применить [его на службе]». [Узнав об этом], Конфуций уехал из княжества Ци.

18-4. Люди государства Ци прислали [в Лу в качестве подарка] женщин-музыкантш. Глава рода Цзи Хуань-цзы вынужден был принять их. В течение трех дней при дворе не было официальных аудиенций, [и тогда] Конфуций покинул [княжество Лу].

18-5. Чуский безумец по имени Цзе Юй, проходя [мимо дома, где остановился] Конфуций, пропел: «О, фениксы! О, фениксы! В какой же упадок пришла благая сила дэ!

Бессмысленно критиковать прошлое, но еще можно догнать будущее. Однако все кончено, все кончено! Всех, кто нынче занимается политикой, ожидает гибель!»

[Услышав это,] Конфуций сошел с экипажа и хотел поговорить с Цзе Юем. Но тот заспешил и уклонился от беседы. И [Конфуций] не смог поговорить с ним⁴⁰⁷.

18-6. [Два отшельника] Чан Цзюй и Цзе Ни работали в поле. Когда Конфуций проезжал мимо них, он послал к ним Цзылу спросить о броде.

Чан Цзюй [в свою очередь] спросил у Цзылу: «Кто этот человек, который держит поводья в повозке?»

Цзылу ответил: «Этот человек — Кун Цю».

[Чан Цзюй] вновь спросил: «Это Кун Цю из княжества Лу?»

[Цзылу] ответил: «Да».

[Тогда Чан Цзюй] сказал: «Он знает, где брод».

[Цзылу обратился с вопросом] к Цзе Ни.

[Цзе Ни] спросил: «Ты кто?»

[Цзылу] ответил: «Меня зовут Чжун Ю».

[Цзе Ни вновь] спросил: «Не ученик ли ты Кун Цю из княжества Лу?»

[Цзылу ответил]: «Да».

[Тогда Цзе Ни] сказал: «Вся Поднебесная покрыта бурлящими потоками. И разве кто-то может облегчить [ее участь]? Вы следуете за благородным мужем, который избегает [отдельных] людей. Не лучше ли следовать за теми, кто избегает мира [в целом]?» [После этого Цзе Ни стал] бороться за землю и больше не отрывался от работы.

Цзылу вернулся к Конфуцию и все ему рассказал.

Горестно вздохнув, Учитель сказал: «Но я не могу жить вместе со зверями и птицами. За кем же мне следовать, если не за людьми? Если бы Поднебесная обладала Дао-путем, то я, Цю, не стал бы заниматься ее изменением».

18-7. Однажды Цзылу, следовавший [за Конфуцием в его странствиях], отстал от него и повстречал старика с корзиной сорняков на плечах.

Цзылу спросил старика: «Вы видели Учителя?» Старик ответил: «Разве [кто-нибудь из тех, кто] не напрягает своих четырех конечностей и не различает пяти знаков, может быть учителем?» [Затем старик] поставил корзину на землю и принялся полоть.

Цзылу соединил свои руки и застыл [перед стариком в приветственной позе].

Старик оставил Цзылу на ночлег, зарезал курицу, приготовил просо и познакомил с двумя своими сыновьями.

На следующий день Цзылу вернулся к Конфуцию и все рассказал ему.

Учитель сказал: «Это — отшельник». И велел Цзылу вернуться и повидаться с ним. Но когда Цзылу вернулся, старик уже ушел.

Цзылу сказал: «Не служить — это означает не соблюдать свой долг. Если принципы взаимоотношений между старшими и младшими не могут быть отменены, то как могут быть отменены должные принципы взаимоотношений между государем и подданными? [Отшельники] хотят сохранить в чистоте свою собственную личность и ради этого нарушают великие принципы взаимоотношений. Служба для совершенного мужа — это выполнение его долга. [Что

же касается того, что] Дао-путь не осуществляется, то это нам известно».

18-8. Отшельники: Бо И, Шу Ци, Юй Чжун, И И, Чжу Чжан, Люся Хуэй и Шао Лянь.

Учитель сказал: «Те, кто не согнул свою волю и не опозорил себя, — это Бо И и Шу Ци! Люся Хуэй и Шао Лянь согнули свою волю и приняли позор на себя. Но слова их всегда были разумны, а поступки точно соответствовали чаяниям [окружающих]. Это все, что о них можно сказать. [Что же касается Юй Чжуна и И И], то, живя в уединении, они дали волю своим словам, но сохранили в чистоте свои личности и [во времена упадка?] не теряли контроля над собой. Что до меня, то я отличаюсь от всех них. Я не [определяю заранее,] что можно, а чего — нельзя».

18-9. Знаменитый учитель музыки Чжи уехал в княжество Ци. Наставник по музыкальному сопровождению второй трапезы Гань уехал в Чу. Наставник по музыкальному сопровождению третьей трапезы Ляо уехал в Цай. Наставник по музыкальному сопровождению четвертой трапезы Цюе уехал в Цинь. Фан Шу, наставник игры на барабанах, вернулся на берега Хуанхэ. У, наставник игры на малом барабанах, вернулся в земли княжества Хань. А помощник наставника Ян и наставник игры на литофонах удалились в море [на острова].

18-10. Чжоу-гун сказал [своему сыну], правителю княжества Лу: «Правитель не должен пренебрегать своими родственниками. Он не должен допускать того, чтобы са-

новники роптали на отстранение от дел. Он не должен без большой причины на то отстранять старые [фамилии от власти] и не должен искать полноты всех дарований в одном человеке!»

18-11. [При раннем дворе] династии Чжоу было восемь славных мужей: Бо Да, Бо Ко, Чжун Ту, Чжун Ху, Шу Е, Шу Ся, Цзи Суй и Цзи Гуа⁴⁰⁸.

ГЛАВА ДЕВЯТНАДЦАТАЯ

Цзычжан («Цзычжан»)

19-1. Цзычжан сказал: «Благородный муж, сталкиваясь с опасностью, готовится к самопожертвованию, а сталкиваясь с удачей, размышляет о долге. Во время жертвоприношения он заботится о почтительности, а во время траура — о скорби. Вот как должно [вести себя]».

19-2. Цзычжан сказал: «[Относительно тех, кто,] обладая благой силой дэ, не распространяет ее, тех, чья вера в Дао-путь не достигла искренности, как можно сказать о них, существуют они или не существуют?»

19-3. Ученик Цзыся задал Цзычжану вопрос о дружеских взаимоотношениях. Цзычжан сказал: «А что говорит об этом Цзыся?»

[Ученик Цзыся] ответил: «Цзыся говорит о том, что следует поддерживать отношения с теми, с кем это возможно, и отвергать тех, с кем невозможно поддерживать никаких отношений».

Цзычжан сказал: «Это отличается от того, чего придерживаюсь я. Совершенный муж почитает мудрых и легко вступает в контакт со всеми остальными, он радуется [общению] с добродетельными, но проявляет [достаточно] внимания и к неспособным. Если я обладаю великой мудростью, то разве во мне есть [что-то такое, что] не может совместиться с другими людьми? Если я не обладаю мудростью, то пусть другие люди отвергнут меня. Зачем же мне самому отвергать других людей?»

19-4. Цзыся сказал: «Даже в малых науках непременно есть то, что достойно нашего внимания. Однако при переносе на дальние цели это заводит в трясину. Именно поэтому совершенный муж не занимается [этими малыми науками]».

19-5. Цзыся сказал: «Если ежедневно осознавать то, чего ты еще не достиг, и ежемесячно вспоминать то, что ты сумел сделать, то это можно назвать любовью к учению».

19-6. Цзыся сказал: «Обширность в учении при искренности стремлений, настойчивость в вопросах при самостоятельном продумывании — именно в этом и заключается гуманность».

19-7. Цзыся сказал: «Ремесленники пребывают в своих мастерских для завершения своих работ, совершенный муж занимается учением для достижения своего Пути».

19-8. Цзыся сказал: «Маленький человек всегда замазывает свои ошибки».

19-9. Цзыся сказал: «Совершенному мужу присущи три различных вида. Если на него глядеть издали, то он имеет величавый вид. Если к нему приблизиться, то вид его становится дружелюбным и мягким. Когда же слушаешь его речи, то [можно заметить, что он говорит] с видом величественным и строгим».

19-10. Цзыся сказал: «Совершенный муж [вначале должен] завоевать доверие [народа]. Только после этого он может понуждать народ. [Если же совершенный муж станет делать это], не завоевав доверия, то [народ сочтет это] угнетением. Совершенный муж [вначале должен] завоевать доверие [своего государя]. После этого он может выступать с критикой [своего государя. Если же он сделает это, еще] не завоевав доверия, то государь сочтет [его критику] поношением».

19-11. Цзыся сказал: «Обладатель большой силы дэ не переходит границ, обладатели малых сил дэ могут переступать [эти границы] и вновь возвращаться в них».

19-12. Цзюю сказал: «Ученики и последователи философа Цзыся поступают надлежащим образом, когда смачивают землю и подметают ее, задают вопросы и отвечают, выступают и удаляются. [Но это означает] заниматься только макушкой дерева. Как можно оценить [такой метод обучения, в котором] отсутствуют корни?»

Услышав это, Цзыся сказал: «Увы! Янь Ю ошибается! В Дао-пути совершенного мужа кто знает, чему надо придать первостепенное значение, а на что не обращать особого вни-

мания? Сравним [эти пути] с деревьями и травами, где каждое растение отличается своими особенностями. Как можно так клеветать на путь совершенного мужа? Ведь только совершенномудрый муж знает, где в нем концы, а где начала!»

19-13. Цзыся сказал: «Если служба оставляет какие-то силы, то надо учиться. Если учеба оставляет какие-то силы, то надо служить».

19-14. Цзыся сказал: «Если в трауре достигнута скорбь, то на этом и надо остановиться».

19-15. Цзыся сказал: «Мой друг Цзычжан способен [находить выход] из трудных положений, но он еще не достиг гуманности».

19-16. Цзэн-цзы сказал: «О, как величествен Цзычжан. Как трудно быть наравне с ним и [проявлять такую же] гуманность».

19-17. Цзэн-цзы сказал: «Вот что я слышал от моего Учителя: [в обычной жизни] человек может так и не достичь полного самопроявления, но он обязательно сделает это во время траура по родителям».

19-18. Цзэн-цзы сказал: «Вот что я слышал от Учителя: если говорить о сыновней почтительности Мэн Чжуан-цзы, то другие люди могут [сравниться с ним в этом отношении], но [если говорить о том,] что он не сменил министров своего отца и не изменил [его методы] управления, то [в этом отношении сравниться с ним] трудно».

19-19. Глава семейства Мэн назначил Ян Фу⁴⁰⁹ главным судьей [в своих владениях]. [По этому поводу Ян Фу] обратился с вопросом к Цзэн-цзы. Цзэн-цзы сказал: «Сейчас наверху потеряли свой Дао-путь, и народ давно уже в разброде. Поэтому при решении дел преисполнись скорби и сочувствия и не позволяй себе выражать радость».

19-20. Цзы-гун сказал: «[Иньский тиран] Чжоу не столь ужасен, как это ему приписывают. Поэтому совершенный муж ненавидит находиться [в тех] сточных местах, куда стекается все зло Поднебесной».

19-21. Цзы-гун сказал: «Ошибки совершенного мужа подобны затмениям солнца и луны. Когда он ошибается, все люди замечают это. Когда он исправляется, все смотрят на него, подняв головы».

19-22. Гунсунь Чао из княжества Вэй⁴¹⁰ обратился с вопросом к Цзы-гуну: «От кого заимствовал Чжунни свое учение?» Цзы-гун ответил: «Дао-путь Вэнь-вана и У-вана не пал [тогда еще] на землю. Он был в людях. Мудрые знали все величие его. Но немногое осталось даже в глупых. [Таким образом], не было никого среди людей, в ком бы ни находилось [хоть что-нибудь] от пути Вэнь-вана и У-вана. Как Учитель мог не учиться [этому Пути]? И почему обязательно нужно иметь какого-то постоянного учителя?»

19-23. Шусунь Ушу⁴¹¹ сказал сановникам во время аудиенции во дворце: «Цзы-гун мудрее Чжунни».

Цзыфу Цзинбо сообщил об этом Цзы-гуну.

Цзы-гун сказал: «Уподобим мудрецов дворцам, обнесенным стенами. Стены моего дворца достигают лишь высоты плеч. [При такой высоте стен] внутренние покои просматриваются очень хорошо. Высота же стен у Учителя достигает нескольких саженей. [При такой высоте стен] если ты не вошел в ворота, ты не увидишь великолепия расположенного внутри храма предков и богатства служебных помещений. Но войти в эти ворота могут только немногие. [Поэтому] не является ли то, о чем Вы мне сообщили, закономерным?!»

19-24. Шусунь Ушу поносил Конфуция. Цзы-гун сказал [по этому поводу]: «Это — невозможно. Конфуцию невозможно нанести вред. Мудрость обычных людей напоминает буторки и холмики, которые можно переступить. Чжунни же подобен солнцу и луне, которые невозможно переступить. Если даже люди задумают отделить себя [от мудрости Конфуция], то какой вред они могут нанести [своим отделением] луне и солнцу? [Так же обстоит дело и с мудростью Конфуция]. Они только проявят этим свое невежество».

19-25. Чэнь Цзыцинь сказал Цзы-гуну: «Вы скромны и почтительны. Неужели же Чжунни мудрее Вас?»

Цзы-гун ответил: «Совершенный муж в одном слове может проявить свое знание и в одном слове может проявить свое незнание. [Воистину] нельзя проявлять неосторожности со словом. С Учителем невозможно сравняться, подобно тому как невозможно по лестнице подняться на Небо. Если бы Учитель [получил возможность] стать во главе государства или патронимии, тогда [произошло бы то,

что] называется [у нас] следующим образом: ставишь их, и они становятся, направляешь их, и они идут, укрепляешь их, и они приходят, воздействуешь на них, и они устанавливают гармонию. При жизни своей он был бы славен, а после кончины — оплакан. Как же можно сравниться с Учителем?!»

ГЛАВА ДВАДЦАТАЯ

Яо юе... («Император Яо сказал...»)

20-1. Император Яо сказал: «О, Шунь, определенные Небом сроки пришли на тебя! Преисполнившись искренности, держись середины. Если в пределах четырех морей [ты допустишь возникновение каких-либо] трудностей, то небесная благодать может прекратиться навеки».

Шунь, [передавая власть над Поднебесной], то же самое повелел [своему преемнику Юю].

[Основатель династии Инь Чэн Тан] сказал: «Я, малое дитя по имени Ли, осмелился принести в жертву темного быка, а также смею объявить священно-священному Верховному владыке [следующее]: если я совершил преступление, то я не смею надеяться на прощение. Рабы Верховного владыки не скрываются от него, [и все их помыслы] отражаются в Твоем сердце. Если Я, император, совершил какое-нибудь преступление, [то вся вина лежит только на мне] и все десять тысяч земель к ней непричастны. Если же в десяти тысячах земель совершено какое-то преступление, то вся вина за это падает на меня одного».

Династия Чжоу раздавала большие пожалования, [поэтому все] добродетельные люди стали богатыми. [Осно-

ватель династии Чжоу У-ван говорил]: «Хотя у династии Чжоу есть родственники, но лучше бы иметь людей, наделенных гуманностью. Если народ совершает ошибки, то вина за это лежит только на одном человеке, на мне.

Следует тщательно проверить и установить меры длины и веса. Следует восстановить упраздненные управления [и с помощью их наладить] управление всеми четырьмя сторонами [страны]. Следует возродить уничтоженные уделы и восстановить пресекшиеся роды. Следует возвысить ушедших от мира людей, [и тогда] народ Поднебесной обратит свои сердца [в сторону новой династии].

Самое главное: народ, еда, траур и жертвоприношения.

Щедростью можно привлечь народ на свою сторону. Завоевав доверие, можно заставить народ полагаться на тебя. Проявив сообразительность, можно достигнуть успехов. Будучи справедливым, [принести народу] радость»⁴¹².

20-2. Цзычжан задал Конфуцию вопрос: «Как следует вести себя, чтобы [успешно] заниматься государственным управлением?»

Конфуций сказал: «Следует почитать пять прекрасных [достоинств] и остерегаться четырех зол. И тогда можно успешно заниматься государственным управлением».

Цзычжан спросил: «Что называется пятью прекрасными [достоинствами]?»

Учитель ответил: «Совершенный муж щедр, но не расточителен, требователен, [но не до такой степени, чтобы вызвать] недовольство, наделен желаниями, но не алчен, горд, но не заносчив, величествен, но не жесток».

Цзычжан вновь спросил: «Что это означает: „щедер, но не расточителен“?»

Учитель ответил: «Если совершенный муж дает народу то, что приносит народу пользу, то разве это не есть „быть щедрым, но не расточительным“? Если он требует от народа только то, что можно требовать, то кто же будет выражать недовольство? Если он желает гуманности и обретает гуманность, то разве это алчность? [Вне зависимости от того, касается ли данное дело] одного или многих, является ли оно большим или маленьким, совершенный муж не позволяет себе небрежности — разве это не есть „горд, но не заносчив“? Совершенный муж соблюдает правильность в облачении и внимателен к своему выражению. Он имеет величественный вид, и людям, которые смотрят на него, внушает страх. Разве это не означает „величествен, но не жесток“!»

Цзычжан [вновь] спросил: «А что называется четырьмя злами?»

Учитель ответил: «Если убивать, [не попробовав вначале перевоспитать] обучением, то это называется бесчеловечностью. Если требовать завершения работы без [предварительного] предупреждения, то это называется вспыльчивостью. Если приказы отдавать медленно, а исполнения требовать быстрого, то это называется коварством. Если обещать людям награду, но поскупились выдать ее, то это называется скаредностью».

20-3. Конфуций сказал: «Не поняв [своей] судьбы, нельзя стать совершенным мужем. Не изучив ритуал, нельзя достичь становления [своей личности]. Не постигнув [силы] слов, нельзя понять людей».

ПОЯСНЕНИЯ К ГЛАВАМ 1–9

Приложение к тексту «Лунь юя» (особенно это касается глав 1–9) мы предпочли назвать «Пояснениями», а не «Комментариями», поскольку у пояснений несколько иная задача, чем у обычных комментариев, предназначенных, как правило, для выяснения упоминаемых в тексте лиц и мест, а также прояснения филологических трудностей перевода. Мы считаем, что читателю такого текста, как «Лунь юй», прежде всего необходимы пояснения, вводящие его в круг обсуждаемых в конфуцианской философии проблем, круг непривычный и не окончательно определенный до сих пор. Поэтому, чтобы сделать то или иное высказывание Конфуция понятным современному читателю, в подавляющем большинстве случаев этого читателя надо ввести в совершенно незнакомый ему интеллектуальный контекст, или, выражаясь иными словами, в незнакомую ему сетку понятий. Возьмем простейший пример — тему «учебы» в конфуцианстве. Ну кто из нас с детских лет не знает, что надо «учиться, учиться и учиться». И эта тема на первый взгляд представляется тривиальной и надоевшей. Тогда как она вполне заслуживает внимания не только историка духовной культуры, но и всякого сколько-нибудь развитого интеллигентного человека. Дело в том, что конфуцианство предлагает учиться тому, чему мы уже давно не учимся. И — более того — подчас даже не подозреваем,

что этому можно и должно учиться. Мы имеем в виду мучительный процесс превращения обычного человека в «совершенного человека», или «совершенного мужа», как выражались конфуцианцы. Согласно современным представлениям, данный процесс либо происходит спонтанно и стихийно, либо вообще никак не происходит, в чем тоже нет большой беды, поскольку жизнь сама заставит обзавестись необходимым опытом. Конфуцианцы же считали, что совершенным членом общества может стать только человек, прошедший мучительный процесс этического становления, и что только таких людей в обществе следует наделять властными функциями. Как можно видеть на этом примере, содержание конфуцианской учебы во многом отличается от того, что мы привыкли понимать под этим словом. В плане истории духовной культуры конфуцианскую учебу можно в какой-то мере сблизить с христианской верой в Господина и буддийской техникой трансформации обычного сознания. Все это — подсобные средства перехода человека из обычного состояния в некое иное качество. Все то же самое можно сказать и о других конфуцианских категориях, которые на первый взгляд выглядят неактуальными и тривиальными, тогда как вставленные в свой понятийный контекст оказываются и содержательными и актуальными.

Отрывочный характер текста «Лунь юя» определил также и некоторую неизбежность повторов в разделе «Пояснения», хотя мы всячески старались избегать этого указаниями на соответствующую серию высказывания и с помощью пересылок на тематически связанные или близкие по содержанию места.

Глава 1. Сюэ эр... («Учиться и...»)

¹ Как известно, главы «Лунь юя» называются по первым словам первого параграфа каждой главы. Для лучшей ориентации в памяти тех читателей, которые не владеют китайским языком, мы решили, где это возможно, дублировать название глав переводом его на русский язык.

² Вполне возможно, что знаменитое словосочетание *сюе эр*, с которого начинается «Лунь юй», было заимствовано Конфуцием у известного политического мыслителя периода Чуньцю Цзычаня (580–522 гг. до н. э.). Цзычань — настоящее имя Гуньсунь Цяо — был отпрыском царствующей фамилии в княжестве Чжэн. В 50-е гг. он фактически сосредоточил в своих руках всю государственную власть в княжестве Чжэн и занялся проведением политических и экономических реформ. Но Цзычань являлся не только политиком-практиком, но и крупнейшим представителем китайской политической мысли доконфуцианского периода, то есть периода профессиональной «государственной науки». В этом плане весьма полезно сравнить в смысловом отношении высказывания Цзычаня и Конфуция, в которых и было употреблено это знаменитое «учиться и...» Поскольку учение Конфуция стало вневременной константой традиционной китайской культуры, то конкретные исторические обстоятельства произнесения им начальных слов «Лунь юя» неизвестны. Наоборот, ситуация произнесения интересующей нас фразы Цзычанем хорошо известна. Под 31-м годом правления Сян-гуна (540 г. до н. э.) в летописи «Цзо чжуань» («Традиция историка Цзо») записана дискуссия, которая имела место между Цзычанем и одним чжэнским вельможей по поводу назначения на ответственный административный пост малолетнего и невежественного юноши. Первейшее значение в этом деле для чжэнского вельможи имела личная преданность юноши. Что же касается опыта управления, то на него смотрели как на дело наживное. Цзычань решительно воспротивился такому подходу к делу, полагая, что государственное управление относится к числу сложных и трудных профессий, которым следует вначале научиться, а уже потом ими заниматься. Именно в этом контексте он и произнес фразу: «Я, Цяо, слышал, что вначале учатся и только после этого занимаются управлением, и никогда не слышал о тех, кто учится посредством управления» [36, т. 2, с. 1111]. Конфуций лишь слегка изменил эту фразу, которая ему, вне сомнения, была хорошо известна, равно как и все

интеллектуальное наследие Цзычаня. Вполне возможно, что он сохранил в ней опорное сочетание сюэ эр лишь для того, чтобы подчеркнуть, сколь он верен традиции и в то же время сколь радикально он ее изменил. Сравнение двух этих фраз как нельзя более четко обнаруживает ту грань, которая пролегла между предшествующим периодом — «государственной наукой» — и конфуцианским мировоззрением. Сравнение показывает, что Конфуций ввел целый ряд новых концептуальных моментов. Во-первых, учение в его интерпретации понимается уже не так, как обучение профессиональному мастерству повара или закройщика, что имел в виду Цзычань, а как обучение процессу самостановления и самосовершенствования личности. Иными словами, был совершен поворот по профессии — к человеку. Во-вторых, применение плодов учения — трансформации в «совершенного мужа» — рекомендуется лишь в подходящее время, в такое время, когда на службе вы сможете реализовать свои внутренние совершенства. Иными словами, получившему образование человеку предоставлялось право самому решать проблему: «служить или не служить», что некоторые китайские исследователи по значению в деле формирования конфуцианской личности приравнивают к гамлетовскому вопросу: «Быть или не быть?» [об этом — 46, с. 77]. Нам также представляется в высшей степени знаменательным тот факт, что «Лунь юй» начинается со слова сюэ («учиться»).

В истории китайской духовной культуры все то огромное значение личности Конфуция и его учения, которое они имели на протяжении многих веков существования традиционного Китая, в значительной мере определяется данным тезисом. Конфуций был первым, кто выдвинул, казалось бы, очень простую и самоочевидную идею: чтобы стать человеком, надо учиться. Учиться не какому-то специальному делу, а именно учиться тому, как стать настоящим человеком, или, как выражался Конфуций, «совершенным мужем». В той или иной форме этот момент присутствует в каждой развитой культуре. Однако только в Китае становление личности

посредством постоянного обучения приобрело поистине доминирующее значение в официальной культуре. Заметим, кстати, что в настоящее время эта проблема оттеснена на второй план специальным образованием, что, безусловно, можно рассматривать как показатель частичного регресса в духовной культуре человеческого общества индустриального периода. Необходимо иметь в виду, что без учета этого культа «учения» как средства самосовершенствования и становления личности вся конфуцианская традиция в китайской культуре останется и непонятной, и неактуальной для любого человека нашего времени, который заинтересуется этим предметом.

Нельзя сказать, что в конфуцианской традиции различные проблемы, связанные с обучением, были проработаны детально. Как нам представляется, обучение в самом широком смысле, включая сюда и постоянное самообразование, условно можно разбить на две фазы. Первая фаза — превращение обычного человека в «совершенного мужа». Конфуций рекомендовал проходить эту стадию путем усвоения классических текстов [об этом — 8-8]. Ключевым для первой стадии был вопрос, как следует начинать обучение, который знаменитый сунский философ Чжу Си (1130—1200 гг.) дискутировал во время встречи на озере Эху (Гусиное озеро) с братьями Лу — Лу Цзюшао, Лу Цуолином (1132—1180 гг.) и Лу Цзююанем (1139—1192 гг.). Чжу Си полагал, что учение надо начинать с приобретения обширной эрудиции и затем, по мере достижения определенных нравственных результатов, сокращать этот процесс. Братья Лу считали, что сначала надо просветить «глубинное сознание» (*бэнь синь*) человека, а уже потом заставить его набирать эрудицию [68, т. 1, с. 939—940]. Стороны не пришли к соглашению, Чжу Си счел методу братьев Лу примитивной, а они педагогическую доктрину Чжу Си — запутанной [68, т. 1, с. 940]. В основе этой дискуссии таился на самом деле один очень важный и трудно разрешимый вопрос: что важнее — эрудиция или состояние сознания — и надо ли приступать к обучению лишь после того,

как достигнута определенная степень «прояснения» сознания, или это «прояснение» может наступить во время работы над текстами? Братья Лу утверждали, что процесс достижения мудрости не сводится лишь к работе над текстами, поскольку «до Яо и Шуня читать было нечего», тогда как Чжу Си, похоже, основное значение придавал работе над текстами. Что же касается предмета обучения, то он в конфуцианской традиции был задан с предельной ясностью. Чжу Си писал по этому поводу: «В обучении [прежде всего] непременно должно ценить познание Дао-пути. Но Дао-путь отнюдь не [такая вещь], которую можно постичь, услышав один раз и сделав одно усилие, оказаться на нем» [68, т. 1, с. 965]. Поэтому следовало терпеливо и вдумчиво работать над текстами. По мнению Чжу Си, путь обучения «находился не внутри человека, а в книгах» [68, т. 1, с. 999]. Думаем, эта точка зрения была ближе к подходу самого Конфуция, нежели противоположная, основной упор делавшая на состояние сознания.

Вторая стадия обучения имела несколько иные задачи: сохранить достигнутое ранее состояние «совершенного мужа». Обычно комментаторская литература, говоря об этом моменте, о чем скорее всего и идет речь в первом высказывании Конфуция в «Лунь юе», опирается на слова Сюнь-цзы (313?—238 г. до н. э.) из его трактата «Цзюань сюе» («Побуждение к учению»), где философ в довольно образной форме обосновывал необходимость для «совершенного мужа» широкой эрудиции. «Не поднявшись на высокую гору, — писал Сюнь-цзы, — не узнаешь высоты Неба. Не подойдя к глубокой расщелине, не узнаешь толщину Земли. Не услышав слова, оставленные древними государями, не узнаешь величия учения» [50, л. 16; 61, с. 1—2]. Широкая эрудиция помогала «совершенному мужу» сохранять свои совершенства: «если совершенный муж обширен в познаниях и при этом ежедневно занимается самоконтролем, то тогда его знания ясны, а поступки не имеют ошибок. Таким образом, обширная эрудиция позволяет сохранить достигнутые совершенства. При таком понимании процесса обучения учеба име-

ет четкое начало — изучение классических текстов, но не имеет конца, поскольку, по сути дела, прекращается только со смертью» [50, т. 1, л. 16 — 2а]. Подводя итоги, можно сказать, что, согласно конфуцианским представлениям, учение имеет две фазы: на первой из них учащийся обретает Дао-путь, на второй, длящейся до самой смерти, старается его не утратить.

Определенную филологическую трудность в данном высказывании представляет перевод иероглифа *ши*. Одни комментаторы считают, что он в данном контексте обозначает определенное время дня, другие — определенное время года. В зависимости от того, какой перевод принять, существенно меняется истолкование всего высказывания. Если понимать *ши* как время дня, то тогда первые слова высказывания надо переводить как «учиться, а потом, в другое время, повторять изученное»; если же предположить, что у Конфуция, в соответствии с несколько более поздней теорией космического соответствия, здесь имеются в виду времена года, то начальные слова надо понимать как «учиться и в подходящий сезон применять на практике изученное». Мы придерживаемся той точки зрения, что *си* в данном высказывании имеет значение «применять на практике». Тогда *ши*, в полном соответствии с конфуцианскими представлениями, должно означать «подходящее время, время мудрого правителя», когда усвоенные при обучении идеалы можно применять на практике. О толковании *ши* в комментаторской литературе — 50, л. 2а.

В заключение нашего небольшого этюда о словосочетании *сюэ эр* и проблеме обучения в конфуцианской традиции приведем небольшой пример, наглядно свидетельствующий о жизненности классического слова Конфуция в традиционной китайской культуре, о превращении его не только в константу духовной жизни, но и в неотъемлемую часть быта. У южносунского поэта Лю Кэчжуана (1187–1269 гг.), отличавшегося тонким проникновением в бытовую сторону народной жизни, есть такие весьма знаменательные для нашей темы строки:

За соседней стеной — щебетание,
Декламируют там сюэ эр.
Глубокий старик в полудреме
Слушает, как бежит время.

[цит. по 65, т. 2, с. 796]

³ По нашему мнению, второе высказывание первого параграфа представляет собой развернутую метафору обучения и предназначено для выражения в образной форме темы «радости», непременно сопутствующей, по конфуцианским представлениям, процессу обучения. Этой теме конфуцианцы придавали очень большое значение не только как состоянию, способствующему более эффективному течению процесса обучения, но и как одному из наиболее достойных «совершенного мужа» состояний.

Нельзя не отметить в этом плане определенную параллель с другим вариантом «осевого времени», с христианством, также призывавшим к радости и осуждавшим уныние как тяжкий грех. «Радуйтесь и веселитесь, — сказано в Нагорной проповеди, — ибо велика ваша награда на небесах...» [Матф., 5 : 12]. Правда, источник этих состояний в разных учениях был различным, но сходство от этого не должно терять свою ценность. Великие доктрины пришли в мир, чтобы очеловечить человека и указать ему путь к равенству всех людей, а не только современников, к взаимному миру, любви и радости. И то, что в древнекитайском обществе источник радости видели именно в «учении», может говорить лишь о том, что «цивилизированность» уже в то далекое время составляла в духовной культуре Китая весьма важную часть. Показательно, что Конфуций в «Лунь юе» неоднократно возвращался к этой теме. Наиболее важными упоминаниями «радости», на наш взгляд, являются высказывание о Янь Юане [6-11] и противопоставление «любящих» (хао) и «наслаждающихся» (лэ или яо) [6-20]. На основании этих высказываний можно прийти к выводу, что Конфуций выделял три степени в овладении своей доктриной: ее можно было знать, к ней

можно было иметь склонность и, наконец, усвоив ее, ею можно было наслаждаться, примером чему и являлся любимый ученик Конфуция Янь Юань. Эта мысль об эмоциональном освоении конфуцианской традиции неоднократно поднималась и в последующие века. Так, гениальный сунский поэт и глубокий политический мыслитель Су Дунпо (1036–1101 гг.) в своем этюде «О Хань Юе» развил эту мысль Конфуция, противопоставив тех, кто освоил доктрину, тем, кто покоится в ее сущности и наслаждается ею [57, цэ 18, с. 72].

⁴ Заключительное суждение 1-1 может показаться никак не связанным с темой учения. Однако это не совсем так. Если учесть, что усвоение доктрины доставляет постоянную радость, то можно понять, почему усвоивший это учение обладал эмоциональной устойчивостью и не скорбел о том, что не добился известности. Таким образом, по нашему мнению, связующей темой этого параграфа является процесс усвоения доктрины и вызванное им эмоциональное состояние.

⁵ Ю - ц з ы — прозвание одного из 77 ближайших учеников Конфуция. Ю-цзы дословно означает «Учитель Ю». Возможно, наряду с Цзэн-цзы («Учитель Цзэ») Ю-цзы был возведен в это звание уже после смерти Конфуция, в момент оформления текста «Лунь юя», а может быть, сам Конфуций наделил их этим прозванием, чтобы выделить из числа других учеников. Впрочем, Ю-цзы нечасто фигурирует в «Лунь юе» и кроме данного высказывания появляется еще только дважды [1-12; 1-13].

⁶ Высказывание Ю-цзы, по всей видимости, относится уже к периоду, следовавшему за кончиной Конфуция. К этому времени краткие высказывания Учителя, высказывания-импульсы, наталкивающие ученика на правильный путь, которые были столь характерны для самого Конфуция, приобрели уже более упорядоченный характер, приближаясь к логическому построению. В данном высказывании «Учителя Ю» основной интерес представляет одна из главных утопических идей конфуцианства, заключавшаяся в попытке перенесения семейной морали и семейных взаимоотношений в об-

щественно-политическую сферу. Впрочем, утопизм этой идеи вовсе не означает, что у китайской культуры того времени был какой-то лучший путь формирования общественной и государственной морали. Скорее всего, превращение почтения к родителям в гуманное отношение ко всем окружающим и являлся самым наглядным путем построения более широкой этики. Утопизм же конфуцианцев заключался в том, что они уповали лишь на этот путь, не желая признать его недостаточность. Гуманность данного высказывания по нашей классификации, безусловно, принадлежит к внутренней этической или психологической разновидности данной категории.

Вторая идея высказывания — становление конфуцианской личности. Эта тема пронизывает почти весь текст «Лунь юя». В высказывании Ю-цзы отмечен особо момент прямой зависимости личного становления от уровня семейной морали.

⁷ В этом высказывании, как и в предыдущем суждении Ю-цзы, затрагивается одна из важнейших категорий в учении Конфуция — «гуманность» (*жэнь*). Подробнее о ней будет сказано позже. Здесь же надо отметить постоянную и неоднократно декларируемую в «Лунь юе» нелюбовь Конфуция к «искусным речам». Для первоначального периода развития философии, для «времени философского прорыва», эта нелюбовь выглядит довольно странно. В то же время считать ее случайной также нет никаких оснований. Скорее всего, философский прорыв времен Конфуция акцентировал главным образом самостоятельное размышление, получающее лишь редкие корректирующие импульсы со стороны учителя. Любителям же красноречия приходилось ждать своего часа, пока различные учения не оформятся в систематизированные доктрины. С этими же моментами может быть связана и нелюбовь Конфуция к красивой внешности и к заботе о ней, которая отвлекала от углубленного размышления. Любопытно отметить, что в эпоху наибольшего ослабления конфуцианства — в послеханьский период Вэй Цзинь (220–420 гг.) — Китай переживает и культ искусной беседы, и культ красавцев [17, с. 105–107].

Любопытно отметить также, что в период расцвета конфуцианства при Южной Сун (1127—1279 гг.), иными словами, спустя пятнадцать веков после Конфуция, эта тема по-прежнему оставалась актуальной, получив новый импульс, обусловленный интересом того времени к закономерностям работы человеческого сознания. Дискутируя на эту тему с Чжу Си, Лу Цзююань писал: «Когда Дао-путь династии Чжоу начал приходить в упадок, ученость и красивая внешность с каждым днем приобретали все большую силу, дела потонули во мнениях, а установления [совершенномудрых] запутались в рассуждениях. [Такое положение похоже на живопись, которая] основывается на образцах и измерениях и занимается воспроизведением внешнего подобия. Такая живопись пригодна только для самоутверждения, а занятие ею — для самоуспокоения. В этом как раз преуспевал Цзы-гун. Если бы он стал учителем и продолжил преподавание, то разве можно было бы избежать обилия [различных] взглядов при обучении... Я же предпочитаю безмолвные наставления... Болезнь наших дней коренится в том, что они подражают Цзы-гуну» [68, с. 977].

⁸ Цзэн-цзы — почетное прозвание Цзэн Шэня. Цзэн-цзы приписывается авторство двух конфуцианских классических текстов: «Сяо цзин» («О почтительности к родителям») и «Да сие» («Великое учение»). Обращает на себя внимание, что опыт самоанализа, рекомендованный Цзэн-цзы, выражен в столь же «систематизированной» форме, что и высказывание Ю-цзы.

⁹ Большинство комментаторов считают, что заключительные слова этого параграфа выражают заветную мечту конфуцианцев о том, чтобы государство причиняло как можно меньше страданий народу и в напряженную пору не отрывало его от сельскохозяйственных работ. Представление о том, что государство обязано обеспечить населению возможность заниматься своими хозяйственными заботами в соответствии с временами года, не было, по всей видимости, интеллектуальным завоеванием Конфуция. Скорее всего его породили жестокие военно-экономические императивы и офор-

мило общее стремление духовной культуры того времени накладывать на бурную общественно-политическую реальность строгие закономерности природы. Конфуций охотно включил эту тему в свою политическую концепцию, где она превратилась в составную часть конфуцианского учения о ненасильственной власти. Любопытное развитие этих представлений можно найти в сочинении «Шо юань» («Сад высказываний»), где описывается диалог между циским князем Сюань-ваном и сельским старостой, диалог, который и по времени, и по пространству весьма близок к Конфуцию. Разъясняя князю свои требования, сельский староста сказал: «[Следует дать возможность народу] весной и осенью, зимой и летом делать то, что требуется делать в этот сезон» [цит. по 25, с. 25-26]. Некоторые комментаторы придают существенное значение различию между двумя словами — «люди» и «народ», — полагая, что первое слово употреблено для обозначения служащих государственного аппарата, вельмож (*да фу*), тогда как второе *минь* относится собственно к народу [47, с. 5]. Мы, наоборот, считаем, что в словосочетании *ай жэнь* («любить людей») слово *жэнь* («люди») имеет хотя и менее определенный, но более общий смысл, обозначая «людей вообще», применительно к которым Конфуций и формулировал свои универсальные, а не сословные этические принципы. В этом нас убеждает и наличие словосочетания *ай жэнь*, где слову *жэнь* трудно придать сословный смысл [12-22]. *Государство с тысячью колесниц* — для времени Конфуция это словосочетание значит, по всей вероятности, «государство средних размеров», «типичное государство». [Подробнее 49, с. 4–5]. Впрочем, другие, наоборот, полагают, что речь здесь идет о «большом государстве» [49, с. 16–17].

¹⁰ В этом высказывании Конфуция следует обратить внимание на то, что начатое им самим дело «обучения» он и сам продолжал еще воспринимать как некое новшество, как нечто, чему необходимо уделять внимание лишь тем, у кого остаются силы после выполнения ими своих главных обязанностей в семье и обществе. Такие

люди могли продолжать свое самосовершенствование с помощью изучения письменного наследия предшествующих времен (вэнь). В данном контексте, по нашему мнению, вэнь имеет именно такое значение, что также было «новшеством» для эпохи Чуныю.

В этих рассуждениях (или рекомендациях) Конфуция очень хорошо просматривается доминирующая роль кровно-родственных отношений в системе межличностного общения того времени. Особо нужно отметить тот факт, что молодой человек, который, находясь внутри дома, общался с родителями и старшими родственниками, не должен был, по мнению Конфуция, покидать эту среду и выходя из дома. Иными словами, и вне дома ему рекомендовалось пребывание среди родственников. В этой связи полезно вспомнить о той роли, которую во времена Конфуция играла в китайском обществе патронимия. Л. С. Переломов так характеризует эту роль: «Основной социальной организацией Древнего Китая в течение весьма длительного времени, включая частично и период Чжаньго, была патронимия, обозначавшаяся терминами *цзун* или *цзун-цзу*. Она объединяла от нескольких сотен до тысячи и более больших семей, принадлежавших к одной родственной группе. Члены патронимии делились на две возрастные категории: отцы-старшие братья [фу сюн] и сыновья-младшие братья [цзы ди]» [25, с. 9].

¹¹ Цзыся — один из ближайших учеников Конфуция, носил фамилию Бу и имя — Шан. Он был на 44 года моложе Конфуция, и в силу этого пик его философской активности приходится на более позднее время. Показательно, что основные высказывания Цзыся собраны в предпоследней, девятнадцатой, главе «Лунь юя», носящей явно более поздний характер, чем высказывания самого Конфуция.

¹² Данное высказывание Цзыся развивает уже отмеченную нами выше тему — интерпретацию образования как непосредственного продолжения практики внутрисемейных отношений. Максималистское утверждение Цзыся о том, что хорошо исполняющего свой семейный долг следует считать «обученным», на наш взгляд,

свидетельствует о том, с каким трудом в патриархальном обществе доктрины Конфуция о «совершенном муже» и необходимости его специального обучения отстаивали свое право на жизнь.

¹³ В этом высказывании Цзэн-цзы впервые в «Лунь юе» вводится тема обрядов или надлежащих норм поведения, о которой мы говорили во вступительной статье и к которой еще раз вернемся в связи с категорией *ли*. Применительно к этому высказыванию остается отметить только, до какой степени человек эпохи Конфуция был поглощен системой кровно-родственных отношений, которая имела не только синхроническое, но и диахроническое измерение — культ предков. Как можно видеть, и Конфуций, и его ученики свято верили в благотворность этой системы и рассматривали свое учение лишь как дополнение к этой патриархальной системе.

¹⁴ В данной сентенции Цзэн-цзы полезно отметить зачатки нового, «политического», мышления: выход за пределы внутрисемейных межличностных отношений с их характерной парой «один — множество». В эпоху, предшествовавшую «философскому прорыву», монополия на суждения такого типа принадлежала исключительно ритуальному и политическому главе.

¹⁵ Цзыцзинь — один из учеников Конфуция. Упоминается в «Лунь юе» только в этом высказывании. Цзыцзинь — прозвание. Настоящее его имя — Чэнь Кан. Есть определенные сомнения в том, был ли он действительно учеником Конфуция.

¹⁶ Цзы-гун — ученик Конфуция по имени Дуаньму Сы (Си?). Цзы-гун был моложе Учителя на 31 год, отличался красноречием и большой интеллектуальной активностью. Во всяком случае, Цзы-гун — один из наиболее часто упоминаемых учеников Конфуция в «Лунь юе». Наряду с Цзылу он упоминается в «Лунь юе» 38 раз. В качестве оратора он с наибольшим блеском и смелостью проявил себя, пожалуй, на похоронах Учителя, где произнес смелую и скорбную речь, обличавшую современных ему правителей, которые не сумели должным образом оценить Конфуция, предлагавшего им свои услуги. [об этом — 25, с. 159—160].

¹⁷ Данный диалог, кроме примечательной характеристики Конфуция как человека, интересен еще и тем, что в нем впервые в «Лунъюе» затрагивается реальное положение в обществе странствующих политических советников — того общественного слоя, к которому принадлежал Конфуций и которому Китай обязан появлением первых философских учений. Читающие по-китайски и желающие подробнее познакомиться с этой проблематикой могут обратиться к монографии Юй Инши [74].

Насколько можно судить по этому диалогу, правящие круги в государствах Китая периода Чуныю были далеки от того, чтобы афишировать свои методы управления, что, естественно, сильно осложняло жизнь странствующего политического советника.

¹⁸ Выше мы уже неоднократно говорили о тесной зависимости учения Конфуция от системы китайских патриархальных отношений. В сущности, большая часть этической доктрины Конфуция представляет собой не что иное, как возвышение до «доктринального» уровня стихийно сложившейся системы кровно-родственных взаимоотношений. Данное высказывание — прекрасный пример этой доктринализации: четкого определения входящих в нее основных категорий.

¹⁹ О Ю-цзы см. пояснение 5.

²⁰ Данное изречение Ю-цзы продолжает уже упоминавшуюся выше тему ритуала и его роли в обществе. Ю-цзы затрагивает применительно к ритуалу проблему форма — содержание. В функциональном аспекте можно сказать, что в содержании ритуала главным оказывается его сориентированность на личностную и социальную гармонию. Личностная гармония понималась прежде всего как уравновешенное состояние духа. Этому моменту в конфуцианской традиции придавали исключительное значение. Так, в более позднем конфуцианском классическом тексте «Чжун юн» («Учение о середине») состояние внутренней гармонии определялось как способность выражать свои чувства «срединой мерой». Эта проблема играла первостепенную роль и в философии

основоположника неоконфуцианства философа Чжу Си (1130—1200 гг.), который полагал, что гармоничное состояние сознания является необходимой предпосылкой философской познавательной работы. Необходимость гармонии как оптимального состояния всего социального механизма также относится к числу сквозных тем конфуцианской традиции. В данном высказывании Ю-цзы обращает внимание на то, что содержание ритуала — его направленность на достижение гармонии — не может существовать и успешно функционировать помимо его формы — обрядов и нормативной стороны. Эта сентенция Ю-цзы как бы уравнивает несомненно более раннее и более известное изречение Конфуция о «шелке и барабанах» [17-11], где Конфуций в яркой и афористичной манере решительно заявил, что в ритуале главное не форма, а содержание. Впрочем, надо подчеркнуть, что это было известно и до Конфуция. Так, в летописи «Цзо чжуань» под пятым годом царствования Чжао-гуна (537 г. до н. э.) содержится весьма показательный диалог между цзиньским князем Пин-гуном и его главнокомандующим вооруженными силами по поводу приезда луского князя Чжао-гуна. Пин-гун был в восхищении от гостя, который поразил его безукоризненным соблюдением *ли*, начиная от момента прибытия экипажа гостя и вплоть до поднесения им подарка хозяину. Полководец не разделял чувств князя и подчеркнул существенное различие между *ли* как этикетом и *ли* как надлежащими нормами поведения в обществе. По мнению полководца, подлинное *ли* является важнейшим государственным инструментом, с помощью которого «сохраняют свое государство, осуществляют в нем [надлежащее] правление и не теряют [при этом] свой народ» [36, т. 3, с. 1200]. Тогда как прибывший в Цзинь луский князь свой народ потерял.

Возвращаясь к непреходящей актуальности социально-политической гармонии, можно привести такой факт. В октябре 1989 г. на торжественном открытии в Пекине международной научной конференции, посвященной 2540-летию со дня рождения Конфуция, почетный председатель Фонда Конфуция Гу Му заявил, что ори-

ентация конфуцианской доктрины на гармонию может помочь «превращению земного шара в одну общину» [цит. по 25, с. 34].

²¹ При оценке этого суждения Ю-цзы необходимо иметь в виду, что возможность свободного, естественного общения — дар нового времени и что в обществе, организованном на принципах иерархии и кровно-родственных отношений, не могло существовать той «презуппции равенства», которая делает общение естественным и сравнительно свободным. В эпоху Конфуция межличностное общение походило скорее на то, что сейчас можно наблюдать в дипломатической сфере, то есть было строго «нормативным и протокольным».

²² Данное высказывание Конфуция открывает тему, которая в дальнейшем будет не раз возникать в «Лунь юе»: духовная независимость совершенного мужа — *цзюнь цзы* — от внешней среды и прежде всего от материального положения. Освободить моральные принципы от воздействия материальных факторов — это была главнейшая мечта Конфуция. Кроме того, в этом высказывании Конфуций намекает на то, что *цзюнь цзы* — это такой человек, который имеет в жизни более высокую цель, чем покой — предел мечтаний «обычного» человека. Обретая Путь, «совершенный муж» тем самым обретает и цель: наставлять окружающих на этот Путь.

²³ Продолжая тему «общения», которое, как мы отмечали выше, было для современников Конфуция довольно сложной проблемой, отметим в данном высказывании совершенномудрого из княжества Лу его интерпретацию «общения» как разновидности обучения. Но если человек, общаясь, занимается при этом самокоррекцией, то проблема выбора общества превращается в первостепенную, что и подчеркивает философ Ю-цзы в предыдущем высказывании.

²⁴ В данном диалоге Цзы-гуна и Конфуция развивается уже упоминавшаяся нами тема независимости «совершенного мужа» от воздействия материального положения. Учитель и ученик сформулировали в нем как бы две степени этой независимости, которые, естественно, в то же самое время, являлись и двумя ступенями

самосовершенствования, которые можно рассматривать и с точки зрения внешней и внутренней трансформации: то, что предлагает Цзы-гун, лежит в сфере внешнего поведения, тогда как то, о чем говорит Конфуций, сопряжено с более глубокой внутренней трансформацией. Отметим присущее этой трансформации состояние радости, о котором нам уже приходилось упоминать выше. Но наиболее существенным сдвигом в этом радикальном этическом преобразовании должна была стать, выражаясь современным языком, интeриоризация этических принципов, увенчанная любовью к ним.

²⁵ Обращаясь к «Книге песен», Цзы-гун хочет продемонстрировать свое понимание мысли учителя о том, что внешняя трансформация поведения должна быть завершена внутренним преображением. Обращение Цзы-гуна с этой целью к тексту «Ши цзина» свидетельствует о том, что в эпоху Конфуция этот текст выступал уже в роли классического, то есть текста, обладающего определенным статусом, посредством которого можно толковать остальные. Для того чтобы лучше представить себе особенности жизни классического слова в традиционной культуре и степень его самостоятельности, остановимся несколько подробнее на этой цитате. В переводе А. А. Штукина первая строфа песни «Ци юй» («Извилистые берега Ци»; у А. А. Штукина «У меня есть милый»), входящей в раздел «Ши цзина» («Книги песен») «Гофэн» («Нравы царств»), выглядит следующим образом:

Полюбуйся на эти извивы у берега Ци,
Что так пышно одеты бамбуком зеленым, густым.
Благородный и тонкий душою есть друг у меня —
Точно резаный рог, что обточен искусным резцом,
Как нефрит огрaненный, до блеска натертый песком!

[34, с. 69]

По всей вероятности, в самом начале «Ци юй» была простой лирической песней, содержащей два главных сравнения мужской красоты: с бамбуком, растущим по берегам реки Ци, и искусным

изделием из рога или драгоценного камня. Затем эти образы прекрасных достоинств были перенесены на вэйского князя У-гуна по имени Хэ, который правил княжеством в течение 55 лет, с 812 по 758 г. до н. э. Затем, с постепенным превращением «Книги песен» в классический текст и распространением в обществе идеи самосовершенствования, прекрасные образы песни «Ци юй» стали превращаться в достоинства «совершенного мужа». Насколько можно судить по диалогу в данном параграфе, ко времени беседы Конфуция с Цзы-гуном эта практика уже стала обычной, поскольку Цзы-гун не дает к своей цитате из «Ши цзина» никаких пояснений и поскольку Конфуций сразу же понимает его по приведенным восьми иероглифам. В дальнейшем подобный подход конфуцианцев к «Книге песен» еще более закрепился и детализировался. Так, Чжу Си, комментируя «Извилистые берега Ци», уже выделил в тексте различные фазы обучения благородного мужа, превращающегося в цзюнь цзы [об этом — 72, с. 34–35; 75, с. 161–162; 34, с. 69].

В заключение этого этюда нам бы хотелось отметить два обстоятельства.

Первое — подобный подход конфуцианцев к «Ши цзину» обычно трактуется, особенно литературоведами, как насилие над текстом. Однако серьезному читателю должно быть понятно, что столь долгое — трехтысячелетнее — насилие конфуцианства над нормально и иногда даже достаточно бурно развивающейся культурой выглядит весьма и весьма сомнительным. По нашему мнению, дело заключалось в том, что функции «Книги песен» следует изучать не в контексте литературного процесса, а в более широких, общекультурных, рамках, в которых определенная группа текстов превращается в опору и арсенал для активности в самых разных интеллектуально-художественных направлениях духовной культуры. Восприятие такой классики выходит далеко за пределы, отводимые в обществе собственно художественному творчеству.

Второе — насколько можно судить по диалогу Конфуция и Цзы-гуна, «Книга песен» превратилась в такой опорный текст за-

долго до Конфуция. По всей вероятности, и практику самосовершенствования также следует считать гораздо более древней, нежели конфуцианская доктрина.

Относительно названий китайских сочинений при переводе «Лунь юя» нами принято такое правило: вначале — транскрипция названия вместе с русским переводом, в дальнейшем (во избежание однообразия) употребляются и транскрипция, и перевод.

²⁶ Реплика Конфуция подтверждает особый статус «Ши цзи-на». Как можно судить по этому диалогу, образование классических текстов в китайской культуре началось задолго до появления философских доктрин, и «толкование» «Книги песен» — отнюдь не конфуцианское изобретение, как это представляется многим отечественным китаистам.

²⁷ Историки китайской философии склонны видеть в этом высказывании Конфуция следы определенной гносеологической проблематики и свидетельство того, что при жизни Конфуция в китайской философии уже существовал некий специальный логический арсенал. Если интерпретировать сентенцию совершенномудрого в этом духе, то «ушедшее» и «грядущее» можно толковать в качестве причины и следствия или как один из вариантов «узнавания двух по одному», о чем речь идет в диалоге Конфуция с тем же Цзы-гуном в 5-9. (О «гносеологической» интерпретации «ушедшего» и «грядущего» 69, с. 4).

²⁸ В данном высказывании Конфуция следует отметить два момента.

Во-первых, через целый год заявлений философа из Лу проходит одна устойчивая тема: наука, в понимании Конфуция, это прежде всего человековедение.

Во-вторых, уже затронутая нами выше тема материальной и духовной независимости «совершенного мужа» от окружающей среды. В сущности об этом Конфуций уже заявлял в 1-1. Таким образом, первая глава «Лунь Юя» оказывается как бы «закольцована» темой духовной независимости цзюнь цзы.

Глава 2. Вэй чжэн... («Осуществляя управление...»)

²⁹ В этом высказывании Конфуций впервые переходит к изложению своей политической доктрины, сущность которой можно свести к следующему: политическое управление должно осуществляться без применения насилия и порождать социальную гармонию, а не покорность подчиненных и угнетенных. Подобная политическая доктрина опиралась на два главных фундаментальных положения традиционного китайского политического сознания: правление осуществляется при помощи некой сверхъестественной силы дэ, которой должны быть, по воле Неба, наделены правители Поднебесной; правление является одновременно и совершенствованием народа через гармонизацию социума. Идеальное правление по своей сущности противоположно насилию и ограничивается главным образом этической сферой. Поскольку все эти темы затронуты в 2-3, то там мы и остановимся более подробно на китайских традиционных представлениях о политическом управлении. Здесь же нам представляется необходимым сказать несколько слов об одной из самых специфических и важных категорий традиционной китайской культуры — категории дэ.

Для того чтобы ненасильственное политическое управление стало возможным, необходимо наличие у носителей власти особых качеств, которые весьма трудно поддаются определению. Сила дэ, фигурирующая в этом высказывании, как категория доктрины управления, намного старше конфуцианского учения и восходит, по крайней мере, к началу династии Чжоу. Желая ближе познакомиться с характером категории дэ могут обратиться к нашей специальной работе на эту тему [24, с. 341–387]. Здесь следует отметить только, что колоссальные усилия Конфуция по переинтерпретации всей предшествующей культуры Китая в духе светской морали отразились и на конфуцианском подходе к категории дэ, которая в конфуцианской традиции все больше и больше превращалась в персональное этическое достояние «совершенного мужа». Однако в данной

сентенции Конфуция категория дэ явно еще сохраняет ощутимые черты своего «доконфуцианского» понимания. При этом надо отметить, что уподобление Полярной звезде в этом высказывании не является просто художественным образом. Созвездие Ковша в целом и Полярная звезда в отдельности относились в Древнем Китае к числу сакрализованных объектов. Философов древности, стремившихся устроить порядок на Земле по законам мироздания, интриговала в данном случае способность неподвижного центра посредством невидимой силы организовывать вокруг себя упорядоченное движение. В «Лунь юе» категория дэ употребляется в различных значениях. В данном же случае дэ явно сохранило древнее сакральное значение таинственной и неосязаемой мироустроительной силы, подобной той, которая удерживает и заставляет двигаться звезды вокруг Полярной звезды. Короче говоря, переводить в этом высказывании Конфуция дэ как «добродетель» значит, по нашему мнению, лишать эту важнейшую политическую максиму всякого смысла. Хотелось бы отметить и еще один важный момент в этом сравнении. Концепция неподвижного центра, чудесным образом воздействующего на окружающую периферию, привела к возникновению в политической мысли концепции политического недеяния, которая получила наиболее сильное развитие в даосизме, но не была чужда и конфуцианству и даже официальной правительственной доктрине. Не случайно над тронном маньчжурского императора Гаоцзуна (Цяньлуна, 1711–1799 гг.) начертан девиз: «Недеяние» (у вэй).

³⁰ Выше мы уже отмечали превращение «Книги песен» в канонический текст (см. пояснение 25). Оценка этого текста Конфуцием как бы подтверждала особый статус «Ши цзина» и возможность его использования в качестве иллюстрации своих мыслей.

³¹ Данное высказывание, по сути дела, является непосредственным продолжением 2-1. В нем Конфуций развивает мысль о ненасильственном политическом управлении. Следует обратить внимание на два важнейших момента в этом высказывании. Во-первых,

здесь, пожалуй, впервые в политическую проблематику в качестве пассивного, но определяющего фактора вводится народ. Именно его реакции, а не искусство, политика или интересы государства диктуют выбор методов управления. В данной сентенции латентно присутствует весьма актуальная и по сей день мысль о том, что управлять политически можно лишь тем народом, который не утратил моральных ценностей. Во-вторых, в этом высказывании содержится совет Конфуция сделать основным средством воздействия на народ не закон, а ритуал, то есть надлежащие нормы поведения. Как свидетельствует исторический опыт, большинство стран сделали ставку на закон. Особенно акцентирован этот момент был в Древнем Риме. В самом Китае после смерти Конфуция эта проблема стала предметом дискуссии между конфуцианцами и легистами.

Как известно, китайское государство в эпоху Хань решило последовать совету Конфуция и провозгласить ритуал главным средством политического воздействия. Правда, по сути дела, речь шла лишь о предпочтении, а отнюдь не о монополии на использование. К этому надо добавить и то, что вплоть до последних лет существования традиционного Китая дискуссия между жесткой администрацией и конфуцианскими доктринерами об управлении носила хронический характер.

³² По сути дела, Конфуций в Китае был первым, кто выдвинул совершенно новую для предшествующей культуры концепцию становления человека. Одна уже мысль о том, что человеку недостаточно взрослеть и постепенно переходить из одной возрастной категории в другую и, соответственно, от одного статуса в системе кровно-родственных отношений — к другому, но необходимо еще и «становиться человеком посредством учения и постоянного самосовершенствования», была новаторской для своего времени. На примере собственной жизни Конфуций первым определил главные фазы этого становления (*ли*). Примечательно, что свою биографию в данной сентенции он начинает с момента начала учебы, как бы ставя тем самым знак равенства между учебой и «становлением».

Необходимо отметить, что процесс «становления» у Конфуция имеет точно направленный характер, цель которого и раскрывается в последней фазе: достичь полного тождества между желаниями своего сердца и предписаниями надлежащих норм поведения, иными словами, достичь полной гармонии в своих отношениях с окружающей средой, гармонии «сердца» и ритуала.

В. А. Кривцов в «Древнекитайской философии» дает несколько иной перевод: «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» [9, т. 1, с. 143]. В своей монографии о Конфуции Л. С. Переломов придерживается перевода В. А. Кривцова [25, с. 63], который, по нашему мнению, недостаточно четко отражает радикальные изменения в понимании жизни человека, предложенные мудрецом из княжества Лу. Первый период в жизни Конфуция у В. А. Кривцова выглядит так: «учеба-самостоятельность». Мы предпочитаем «учение-становление». Во-первых, потому, что в 15 лет поздно начинать «учебу»; во-вторых, потому, что между учебой и самостоятельностью нет прямой связи, поскольку по-русски, без дополнительных комментариев, самостоятельность означает переход к обеспечению своими силами своего материального положения; и в-третьих, потому, что между учебой и самостоятельностью нет прямой связи, если не предполагать, что в данном случае Конфуций говорит о службе как об одном из средств заработать на жизнь. Как нам представляется, в данном высказывании речь идет исключительно о внутреннем процессе формирования личности в новом, конфуцианском, ее понимании. В этом случае переход от учения к становлению представляется не просто закономерным, но, по конфуцианским воззрениям, единственно возможным.

Сходным образом обстоит дело и со следующим периодом в жизни Конфуция, когда он, освободившись в сорок лет от заблуж-

дений, постиг к пятидесяти веление Неба. И этот переход представляется нам вполне закономерным: освобождение от заблуждений ведет, по логике того времени, к познанию велений Неба. Что же касается сомнений, то освобождение от них — похвала для мыслителя, прямо скажем, сомнительная. Кроме того, подобная сентенция не подтверждается материалом, содержащимся в самом «Лунь юе». Как можно видеть по целому ряду высказываний, Конфуцию, как и любому другому великому мыслителю, были свойственны и сомнения, и колебания, и даже приступы отчаяния. Точно так же обстоит дело и с третьим периодом — от пятидесяти к семидесяти. Познав в пятьдесят лет веление Неба, Конфуций к шестидесяти годам полностью перевел свое знание на уровень своего поведения, а к семидесяти годам этот совершенный тип поведения достиг у него полной интериоризации. В результате этого осуществился совершенный синтез знания, поведения и «велений сердца» — синтез, к которому вслед за Конфуцием стремилась каждая конфуцианская личность.

Мы посвятили столько времени этому высказыванию и критическому разбору перевода В. А. Кривцова, который основан на толковании Ян Боцзюня [47, с. 13], лишь потому, что, по нашему мнению, в нем заключена целая концепция новой, конфуцианской, личности, которая начинала с учения и кончала полным соответствием между своими внутренними импульсами и закономерностями окружающего мира, которые во времена Конфуция назывались веление Неба (*тянь мин*).

³³ *Мэн Ицзы* — вельможа из княжества Лу, представитель одной из трех могущественных семей, фактически монополизировавших всю власть.

³⁴ *Фань Чи* — один из младших учеников Конфуция, который был моложе учителя на 46 лет.

³⁵ Это высказывание Конфуция можно рассматривать как настоящий панегирик предписанному ритуалу. Некоторую преднамеренную и многозначительную краткость ответа можно отнести на счет конкретной политической ситуации того времени в княжестве

Лу. Дело в том, что «три семьи», к одной из которых и принадлежал Мэн Ицзы, уже перестали в тот момент довольствоваться принадлежащей им реальной властью, а стремились заявить о своих претензиях официально — посредством ритуала. Именно этим и была вызвана нарочитая краткость и эмоциональная окрашенность ответа Конфуция. Об этой ситуации подробнее в монографии Куан Ямина [43, с. 68–73, 75–77]. По-русски об этом у Л. С. Переломова [25, с. 97–98].

³⁶ Мэ н У б о — представитель одной из трех наиболее могущественных семей княжества Ду, сын Ицзы (см. пояснение 33).

³⁷ Одно из ситуативных объяснений принципа сяо: поскольку болезни — явление стихийное и сын за них не в ответе, то и родительская печаль, вызванная болезнями сына, не ставится ему в вину, тогда как все остальное, то есть все его поведение в семье и вне ее, при должном следовании принципу сяо, печали родительской вызывать не должно.

³⁸ Ц з ы ю (506 — ? гг. до н. э.) — один из ближайших учеников Конфуция. Уроженец княжества У по имени Янь Янь. Отличался особым вниманием к «ритуалу и музыке» (ли юе).

³⁹ Одно из ситуативных объяснений Конфуция принципа сяо: Конфуций в данном случае счел нужным подчеркнуть, что почтительное отношение к родителям ни в коем случае не должно исчерпываться материальной стороной дела.

Ц з и н («почтительность», «уважение») — одна из главных «социологических» категорий конфуцианской доктрины. Однако относясь преимущественно, по своему проявлению, к социологической сфере, категория цзин берет начало в трансформации внутреннего мира человека. Наиболее четкое воплощение это нашло в формулировке сю цзи эр цзин [14-42], что можно перевести как «усовершенствуй себя и стань почтительным». Почтительность — не в манерах, а в состоянии твоего внутреннего мира. Особое значение такому целостному пониманию конфуцианской почтительности придавал Чжу Си, который писал по этому поводу: «Учащийся не

должен проявлять почтительность только во внешней сфере, необходимо, чтобы и внутри у него не оставалось ни малейшей частицы, которая бы не была пряма». И еще: «На почтительность следует смотреть как на проявление прямоты внутренней жизненной субстанции *цзи*. Во время проявления почтительности все, что находится внутри, должно быть выпрямлено, от самого верха и до самого низа ничто в нем не должно иметь ни малейшего своекорыстного искривления. Если же вы не обладаете почтительностью, то все ваши планы и суждения будут носить своекорыстный характер... Если же у вас нет своекорыстных замыслов, то тогда вы будете почтительны» [68, с. 588]. И еще на один важный момент «социологической» роли категории *цзин* обратил внимание Чжу Си — на ее связь с гармонией (*хэ*): «Если вы почтительны, то обладаете гармонией. Если вы обладаете гармонией, то вы — естественно почтительны» [там же]. Естественно предположить, что *цзин* как внутреннее состояние, состояние совершенной прямоты и бескорыстия, должно было проявиться во взаимоотношениях с родителями. Именно почтительное отношение, основанное на полном бескорыстии, следовало применять по отношению к своим родителям. Внешний же признак — содержание родителей — не мог служить достаточным основанием для суждения о ваших моральных достоинствах, поскольку при нем содержание родителей ничем не отличалось от содержания «собак и лошадей».

⁴⁰ В данном высказывании Конфуций продолжает разъяснять сущность почтительного отношения младших к старшим. Отклоняясь от традиционных переводов, мы понимаем *сэ нань*, которое В. М. Алексеев передает словосочетанием «выражение лица трудно» [1, с. 452], как указание Конфуцием на наиболее обычную и наиболее легкую форму проявления почтительности, по наличию которой трудно понять, присутствует ли она в действительности или нет. Поэтому мы переводим *сэ нань* как «по выражению лица определить трудно». Иными словами, по нашему мнению, Конфуций противопоставил в данном высказывании самый обычный, са-

мый поверхностный и самый обманчивый способ проявления почти-тельности — «выражение лица» — реальным свидетельствам ее подлинного присутствия в душах младшего поколения. При подобном понимании данное высказывание можно рассматривать как продолжающее серию ситуативных проявлений сяо, таких, например, как в 2-6 и 2-7.

⁴¹ Данное высказывание характерно для конфуцианских представлений об образовательном процессе, в котором главное место отводилось самостоятельному размышлению, в то время как слова учителя воспринимались отнюдь не как полная и достаточная информация, а лишь как правильный стимул к самостоятельному размышлению, о чем, собственно, и свидетельствует характер высказываний в «Лунь юе», носящих не исчерпывающий, а направляющий характер. Комментаторы считают, что данное суждение Конфуция о Янь Юане в значительной мере основано на беседах Янь Юаня с другими учениками [49, цз. 2, л. 26], но нам это не представляется принципиальным.

⁴² В. М. Алексеев отмечает сбивчивый характер комментариев на это рассуждение Конфуция [1, с. 454]. По нашему мнению, его можно отнести к серии «антропологических» наблюдений великого Учителя. Обращает на себя внимание строгая структура данного рассуждения, построенная на чередовании трех действий и соответствующей смене их объектов: наблюдение — уяснение — установление соответствует поведению — причине — цели или покою. Таким образом, структура рассуждения неопровержимо свидетельствует о том, что оно носит человековедческий характер и имеет задачу вскрыть мотивы и цели визуально наблюдаемого поведения. Комментаторы также расценивают это высказывание как «способ познания людей», направленный на выявление скрытого, подчеркивая при этом, что под причинами (ю) следует понимать нормативную основу поведения (цзин) [49, с. 43].

⁴³ С того времени как сменилась традиция в конкретных авторских учениях, что и произошло во времена конфуцианства, с тех пор

как для превращения в совершенного члена общества возникла необходимость в учении, возникла и проблема наставников. Знаменитый танский конфуцианец Хань Юй (768–824 гг.) посвятил ей специальный трактат, который так и называется — «Ши шо» («Рассуждение о наставниках») [64, цз 3, цз. 12, с. 75]. Мысль его коротко сводится к следующему: знания не даются человеку от рождения, он должен их приобретать от наставника, но при этом он должен быть уверен, что наставник дает ему такие знания, которые не вызывают сомнения. Разумеется, как и всегда у конфуцианцев, имеется в виду лишь гуманитарное знание. Возникает вопрос: где взять наставника, который бы не вызывал никаких сомнений? По большому счету этот вопрос решался просто: в древности такими наставниками были совершенномудрые, но совершенномудрых, естественно, на всех не хватает. Следовательно, надо определить, кто из обычных людей пригоден для этой работы. Именно эту задачу и решает Конфуций в данном суждении. Как и во всех ситуативных суждениях, здесь подчеркивается лишь один аспект — временная ориентация, которая, в свою очередь, была не менее сложной проблемой для конфуцианцев. Конфуций, не желая предстать перед обществом в качестве новатора-индивидуалиста, написал все главные ценности своего учения некой условной древности и тем самым переориентировал внимание общества на древность. Но, по-видимому, ощущая опасность, которая кроется в этой односторонней ориентации, он несколько скорректировал свои взгляды, признав, что хорошим наставником может быть только тот, кто искусно сочетает интерес к настоящему с любовью к прошлому. Впрочем, некоторые комментаторы понимают высказывание в несколько другом ключе: они считают, что Конфуций рекомендует здесь заниматься изучением настоящего лишь после усвоения прошлого, подобно тому, как «пищу надо есть лишь после того, как она приготовлена» [49, с. 43].

⁴⁴ Данный параграф открывает в этой главе серию из трех высказываний о «совершенном муже». Первое из них носит наибо-

лее общий характер. В. М. Алексеев понимает эту характеристику *цзюнь цзы* в рамках антитезы «специальное назначение, предмет, инструмент — универсально пригодное совершенство» [1, с. 455], основываясь, по всей видимости, на толковании ханьского комментатора Бао Сяня [49, с. 43]. По нашему мнению, возможно и более широкое понимание, в рамках антитезы «применение — неприменение». Памятуя о том, что самым способным учеником Конфуция был Янь Юань, не получивший и не добивавшийся никакого общественно полезного использования, можно предположить, что в данном высказывании Конфуций подчеркивает самоценность совершенств *цзюнь цзы* вне зависимости от того, использованы они или нет.

⁴⁵ Одно из ситуативных определений *цзюнь цзы*, отражающих общую нелюбовь Конфуция к излишнему красноречию. Можно отметить, что и в другом ответе Цзы-гуну о *цзюнь цзы* Учитель подчеркивает приоритет конкретных дел над общими рассуждениями. Вполне возможно, что эти высказывания были вызваны характером Цзы-гуна, наиболее склонного к общим рассуждениям, тогда как Конфуций, по мнению комментаторов, считал многословие признаком *сяо жэнь* («низкого человека») [49, с. 43].

⁴⁶ Одно из многих сопоставлений «совершенного мужа» и человека, не прошедшего трансформацию посредством учения, а потому не отрешившегося от своекорыстия. Конфуций в данном случае говорит о сфере общения, на которую внутренние качества человека имеют определяющее влияние. Но если *цзюнь цзы* в общении, как говорит В. М. Алексеев, открыт и честен, то *сяо жэнь* — пристрастен к своим [см. 1, с. 455].

⁴⁷ Это высказывание еще раз позволяет обратить внимание на характер конфуцианского обучения, которое целиком было направлено на трансформацию человека, на превращение обычного человека в «совершенного мужа». Высказывание состоит из двух частей. В первой еще раз подтверждается ориентация конфуцианской системы обучения на самостоятельное размышление. Однако это размышление должно проходить в доктринальных рамках и следо-

вать наставлениям Учителя. В противном случае оно превращалось в бесполезное и опасное занятие. Трудно сказать, какого рода опасность имел здесь в виду Конфуций. Согласно комментариям, неученому любителю размышлений грозило *пи лао цюань дай*, то есть «изнурение духа и смертельная усталость» [49, цз. 2, л. 36, с. 44]. Но, может быть, великий мыслитель имел в виду и более опасные плоды внедоктринального размышления, например социальный нигилизм.

⁴⁸ Это высказывание Конфуция принадлежит, пожалуй, к числу самых трудных как в филологическом, так и в смысловом отношении. Одно лишь можно сказать определенно — оно порождено специфическими представлениями, глубоко укорененными в конфуцианской традиции, что «учение», основанное на сверхъестественной и сакральной по своему характеру мудрости древних основателей китайской цивилизации, может быть «различно по своим путям, но едино по своему направлению» [49, с. 44]. Но поскольку при жизни Конфуция в Китае еще не было никаких оформленных доктрин, включая и конфуцианство, то данное высказывание, по всей вероятности, имело целью воспрепятствовать разброду внутри того неоформленного целого, которое называлось «учением» (*сюе*). Поскольку время междоктринальных разногласий при Конфуции еще не наступило, то у нас имеются два варианта в оценке данного суждения: либо отнести его к гораздо более поздним временам, либо считать, что в данном случае *и дуань* («неверные суждения») относится еще к частным расхождениям внутри еще не расчлененного целого. Именно так, как нам представляется, и понимал *и дуань* южносунский философ Лу Цзююань, который писал по этому поводу: «То, что древние называли словом *и дуань*, вовсе не относилось исключительно к буддизму и даосизму. Два эти иероглифа *и дуань* восходят к „Лунь юю“ и являются словами Конфуция. Но во времена Конфуция Китай ничего не слышал о буддизме. Даосизм хотя и существовал, но его учение не процветало, и Конфуций вовсе не порицал Лао-цзы. Неужели же [словосочетание] *и дуань* специ-

ально указывало на Лао-цзы?! В Поднебесной правильный принцип не совместим с двойственностью. Уяснив этот принцип [понимаешь, что] Небо и Земля не могут быть иными, духи и души не могут быть иными, мудрые и совершенномудрые глубокой древности не могут быть иными. Если же не уяснить этот принцип [единства], то тогда [в суждениях возможны] произвольные и ошибочные подходы. Это и называется *и дуань*» [68, с. 981].

⁴⁹ Ю — имеется в виду один из ближайших учеников Конфуция Цзылу. Согласно комментариям, данное суждение вызвано отчасти особенностями характера Цзы-лу, который отличался твердостью и упрямством [49, цз. 2, л. 36, с. 44].

⁵⁰ Данное высказывание можно рассматривать как непосредственное продолжение предыдущего. Первый шаг в познании — выбрать правильный путь или правильную доктрину и не прельститься всякими отклонениями — *и дуань*. Второй шаг — достичь четкого внутреннего осознания границ своего знания и тем достичь единства объективного знания со своими субъективными представлениями о нем. Любопытно отметить, что этот аспект познавательной деятельности не ускользнул от внимания Дж. Легга, который совершенно правильно отметил, что в китайском тексте первое и шестое слово *чжи* («знать», «знание») подразумевают объективное знание, тогда как остальные четыре — лишь субъективное представление о нем [82, т. 1, с. 15, прим. 17].

⁵¹ Цзычжан — один из ближайших учеников Конфуция, уроженец княжества Чэнь по имени Ши, по фамилии Чжуаньсунь. Отличительной чертой его характера была скромность.

⁵² Дж. Легг усматривает в ориентации на службу некоторую профанацию конфуцианского учения [82, т. 1, с. 15, прим. 18]. Мы же рассматриваем это высказывание как непосредственное продолжение двух предыдущих. Эта триада как бы отмечает главные этапы учения: выбор доктрины, ее внутреннее усвоение и применение ее на практике. Совершенно очевидно, что, говоря о практике, конфуцианство имеет в виду поведение на службе не какого-либо не-

определенного персонажа, а того человека, который был преобразован усвоением конфуцианского учения. Высказывание имеет довольно четкую структуру и, как отмечает В. М. Алексеев, основываясь на толковании сунского философа Чэн И (1033–1107 гг.), включает в себя внутренний и внешний план [1, с. 456]. Любопытно отметить, что главное в поведении *цзюнь цзы* — его практические служебные деяния — в полном соответствии с доктриной «совершенного мужа» соотносены с внутренней жизнью человека, с раскаяниями, тогда как нарекания посторонних — с речами.

⁵³ *Ай-гун* — луский князь по имени *Цзян*, правивший с 494 по 466 г. до н. э.

⁵⁴ «Познавательную» триаду «доктрина — ее усвоение — ее практическое применение» сменяет триада политическая, отличительной чертой которой является то, что во всех трех случаях Конфуций отвечает здесь не ученикам, а, так сказать, посторонним людям. Поэтому ответы его носят наиболее общий характер: в них посторонним людям объясняются основы конфуцианской политической доктрины. В данном высказывании речь идет о первейшей и нерушимой догме конфуцианских политиков — об их твердой уверенности в том, что политика определяется не качеством применяемых в ней средств и методов, а качеством действующих в ней людей. Находясь в руках «совершенного мужа», политика неизбежно становится совершенной. Иными словами, в политике основное внимание следует уделять подбору людей. Чэн И толковал это положение следующим образом: «Стоит лишь князю достичь должной правильности в выдвигании одних и убиении с дороги других, как человеческие души подпадут под его влияние» [цит. по 1, с. 458]. К этому остается добавить, что Ай-гун задавал свой вопрос в кризисной ситуации, когда его народ уже успел выйти из повиновения [49, цз. 2].

⁵⁵ *Цзи Канцзы* — представитель наиболее могущественной семьи в княжестве Лу, фактически сосредоточивший в своих руках всю реальную политическую власть в княжестве.

⁵⁶ Легко заметить, что Ай-гун и Цзи Канцзы фактически спрашивают Конфуция об одном и том же, но ответы получают различные. Если в ответе Ай-гуну Конфуций говорит с ним как с представителем верховной власти о самом главном в политике — о подборе кадров, то в ответе временщику он затрагивает несколько иной аспект — процесс этического преобразования народа, который, по глубочайшему убеждению Конфуция, должен был начинаться на самом верху общества и естественно двигаться по вертикали сверху вниз. Не исключено, что в свое высказывание великий Учитель вложил определенный критический смысл. Но в конечном счете и этот ответ кончается главным постулатом конфуцианской политической доктрины — выдвигать достойных и смещать недостойных [49, цз. 2, л. 4а, с. 45].

⁵⁷ В данном высказывании Конфуций касается еще одного из наиболее существенных положений своей политической доктрины, которое в ретроспективе выглядит, пожалуй, наиболее спорным, — убеждения в том, что политическая этика может опираться на те же основы, что и семейная. Именно этим и продиктована отсылка спрашивающего к тому месту в «Шу цзине», где говорится о принципе сяо — «сыновней почтительности». Конфуций ссылается здесь на раздел «Книги Чжоу», гл. «Цзюнь Чэнь» [82, т. III, с. 535].

⁵⁸ В. М. Алексеев предпочитает не «доверие», а «честь» [1, с. 460]. На наш взгляд, при толковании данного высказывания вновь полезно вспомнить, что традиционная мысль Древнего Китая занималась не рассматриванием неподвижной экспозиции из предметов познания, а брала предмет в движении. Особенно это относится к человеку, который проявляет себя как человек в поисках и выборе пути, в обретении Дао-пути. Этот подход придает исключительное значение общению как основной динамике социального бытия. По мысли Конфуция, человек, не вызывавший доверия, должен был автоматически исключаться из сферы общения, а следовательно, из социальной динамики. Этим и объясняется сравнение такого человека с транспортными средствами. Как объясняют комментаторы,

лишенный доверия человек «не шел, не двигался» точно так же, как не «шли» (*бу син*), то есть ни на что не годились, большие и малые повозки [49, цз. 2, л. 46, с. 46].

⁵⁹ По нашему мнению, данный параграф вполне заслуживает интерпретации в качестве первой древнекитайской концепции философии истории. Важно отметить, что, в полном соответствии с тем громадным значением, которое придавалось этой категории и этому социальному институту в конфуцианском учении, в качестве основного диагностического инструмента анализа диахронии социального бытия выступает «ритуал» (*ли*) в самом общем значении этого слова. Поскольку в комментариях для объяснения данного высказывания часто применяются категории «трех канатов» и «пяти постоянных принципов» [1, с. 461], можно сделать вывод, что *ли* в данном высказывании употреблено в значении общих нормативных основ человеческой этики.

⁶⁰ В данном высказывании труднее всего решить, состоит ли оно из двух независимых суждений или же является проясняющим суть дела сравнением. Мы придерживаемся последней точки зрения, хотя, надо признаться, смысл сравнения в настоящее время уже улавливается с трудом. Основываясь на комментариях, мы можем предложить следующее толкование данного параграфа. Первое суждение объясняется доминирующим положением в системе религиозных верований Древнего Китая культа предков, по логике которого жертвоприношение чужим духам недопустимо. Однако эта практика, по всей видимости, во времена Конфуция была уже достаточно широко распространена. Согласно толкованию знаменитого ханьского комментатора Чжэн Сюаня (127–200 гг.), в основе этих жертвоприношений лежало «моление о счастье» (*цю фу*) [49, цз. 2, л. 6а, с. 49], тогда как жертвоприношения предкам — это исполнение долга. Таким образом, выход в религиозных обрядах за рамки культа предков можно рассматривать, с конфуцианской точки зрения, как трусость человека перед своей судьбой и стремление подольститься к чужим сакральным силам. Эту трусость вполне

можно сравнить с обыкновенной трусостью в обществе, мешающей исполнить свой долг. Если наше толкование верно, то объясняемым в данном высказывании является первое суждение.

Глава 3. Ба и («В восемь рядов»)

⁶¹ Род Цзи — наиболее сильная из трех могущественных патронимий, которым принадлежала в княжестве Лу реальная политическая власть. Уже первые шаги Конфуция на общественном поприще были связаны с этим могучим политическим кланом. Предположительно в 535 г. до н. э. молодой Конфуций предпринял попытку публично засвидетельствовать свою принадлежность к ши («благородным мужам»), для чего явился на пир, который семья Цзи давала для всех ши княжества Лу. Однако всесильный распорядитель делами патронимии Цзи Янху, с которым впоследствии судьба сводила Конфуция неоднократно, не пустил Конфуция на пир, который мог стать началом его официального признания, грубо заявив при этом: «Семья Цзи устраивает банкет для благородных мужей и не намерена угощать тебя» [60, цз. 47, с. 225]. Но справедливости ради надо заметить, что и пик служебной карьеры Конфуция был тесно связан с одним из представителей этой патронимии — с Цзи Хуань-цзы [25, с. 99–101]. Все три патронимии — Цзи, Мэн и Шу — некогда принадлежали к лускому княжескому роду. Во времена Конфуция они стремились придать своему реальному политическому могуществу официально признанный характер, в связи с чем в ритуальной сфере вели себя как представители царствующего рода, самовольно присвоив себе право выполнения ритуалов таким образом, который был позволен лишь одним Сынам Неба. Конфуций был решительным противником этой ритуальной узурпации, что и нашло выражение в нескольких его высказываниях, сохранившихся в «Лунь юе». В данном случае Конфуций протестует против того, что во время церемонии перед храмом предков семья Цзи построила восемь рядов танцоров, тогда как ритуал счи-

тал это исключительной привилегией императора. Князьям позволялось выстраивать перед храмом предков шесть рядов танцоров по шесть человек в ряду, тогда как сановники (*да фу*) имели право лишь на четыре ряда. Выставив на торжественной церемонии восемь рядов по восемь танцоров, род Цзи замахнулся, таким образом, на императорские привилегии, что и вызвало резкий протест Конфуция, который считал, что ритуал является квинтэссенцией всего общественно-политического поведения. Риторическое восклицание совершенномуудрого из Лу, в свете всего сказанного, следует, скорее всего, понимать таким образом: если уж в ритуале род Цзи совершает такие проступки, то что уж говорить и о всех других делах. Надо сказать, что подобного же толкования придерживается и Ян Боцзюнь [47, с. 25].

⁶² «Три семьи» — это три луские патронимии — Цзи, Мэн и Шу. В данном высказывании продолжается тема ритуальных проступков, или, вернее, узурпаций, с помощью которых три патронимии пытались придать официальный характер своему реальному политическому господству в княжестве Лу. В данном случае «три семьи» вновь посягнули на императорские привилегии, исполняя при жертвоприношениях предкам один из чжоуских ритуальных гимнов. Пикантность ситуации заключалась в том, что в самом тексте этого песнопения содержались строки, которые описывали позицию и состояние Сына Неба, который, естественно, не присутствовал при совершении этого ритуала в храме предков «трех семей». Кроме того, в данном случае весьма значимы и обстоятельства, вызвавшие появление данного песнопения. Традиция приписывает это песнопение У-вану. Известный конфуцианский ученый династии Хань Люсян (77?—6? гг. до н. э.) так описывает причины его возникновения: «Когда Вэнь-ван скончался, власть унаследовали У-ван и Чжоу-гун. Дворцовые чиновники пришли в состояние гармонии внутри государства, десять тысяч государств преисполнились радостью вовне. Поэтому [и те, и другие] решили до конца выразить свою радость и совершить поклонение предку»

[цит. по 75, т. 2, с. 502]. Несомненно, эти обстоятельства были известны и во времена Конфуция, который понимал, что «три семьи» хотят уподобиться идеальным политическим деятелям — основателям империи Чжоу. В переводе А. А. Штукина цитируемые Конфуцием строки звучат так: «Здесь помогают в служении предку князья. Нынче Сын Неба и царь величав, величав» [34, с. 429].

⁶³ Хотя предки «трех семейств» и принадлежали к княжескому роду, исполнение песнопения, в котором преемники Вэнь-вана восхваляют его добродетели и могущество и заявляют о том, что весть об установившемся на земле мире и гармонии уже «достигла священных небес» [75, т. 2, с. 501], — являлось явным посягательством на привилегии императора. «Три семьи» были столь необузданны в своих притязаниях, что осмеливались через голову князя заявлять о своих правах на привилегии высшей политической власти. Интересно отметить, что почти аналогичный поступок, только не в ритуальной, а духовной сфере, совершил и сам Конфуций, неоднократно заявлявший о своей персональной духовной близости к Вэнь-вану и Чжоу-гуну и искренне считавший себя наследником вэнь (здесь: «просвещенность») основателей чжоуского государства.

⁶⁴ Во вступительной статье мы уже довольно подробно обрисовали содержание этой категории. Напомним здесь только о том, что многие исследователи склонялись к выводу, что в «Лунь юе» у Конфуция эта категория употребляется в нескольких значениях, которые трудно поддаются синтезу. Мы пришли к тому мнению, что категорию *жэнь* в «Лунь юе» надо как минимум разделить на две части: первая — *жэнь* как общечеловеческий признак, как качество, без которого человек, собственно, не может считаться человеком, и вторая — *жэнь* как вершина человеческого самосовершенствования. Применительно к этой второй части можно было бы употребить термин *гуманизм* или *гуманность*. Но ради сохранения единства категории мы решили остановить свой выбор на *человечности* применительно к тем случаям употребления

жэнь в «Лунь юе», где этот термин имеет значение главного человеческого признака. Данное высказывание Конфуция является одним из главных среди относящихся к этой категории. В предельно ясной форме Конфуций утверждает в нем «человечность» в качестве необходимого и несомненно имеющегося в наличии человеческого свойства, поскольку и ритуал, и музыка существуют и обладают, как можно судить по учению самого же Конфуция, огромным значением.

⁶⁵ В данном высказывании мы позволили себе несколько отклониться от существующих переводов, опираясь на общую логику текста. Так, в переводе В. А. Кривцова этот параграф «Лунь юя» звучит следующим образом: «Линь Фан спросил о сущности церемоний. Учитель ответил: „Это важный вопрос! Обычную церемонию лучше сделать умеренной, а похоронную церемонию лучше сделать печальной“» [9, т. 1, с. 145]. Нас этот перевод не удовлетворил несоответствием слова *сущность* всему последующему содержанию ответа луского философа. Ответ совершенно ясно намекал на то, что вопрос Линь Фана касался «основ выполнения» различных обрядов, а не «сущности» института *ли* во всей его полноте. По нашему мнению, вопрос Линь Фана касается лишь правил исполнения обрядов, поскольку именно на него и дает ответ Конфуций, подчеркивая, в полном соответствии со своей общей концепцией о роли ритуала, важность его содержательной, а не формальной стороны, что, естественно, особенно наглядно проявляется при исполнении похоронных обрядов, где в первую очередь важна подлинная скорбь, а не пунктуальность. В «Лунь юе» Конфуций несколько раз возвращается к этой теме, всегда подчеркивая важность содержательной стороны ритуала и вторичность стороны формальной. Такой акцент на этой мысли был вызван, естественно, не философскими проблемами, но тем, что другие мыслители придерживались иной точки зрения. Конфуций неоднократным повторением своей мысли хотел воспрепятствовать опасному развитию универсальной общественной тенденции подменять подлинные от-

ношения их формальным выражением. По всей видимости, во времена Конфуция эта тенденция приобрела уже опасную степень развития, и усилия Конфуция были направлены на то, чтобы воспрепятствовать подобному ходу вещей.

⁶⁶ Прежде всего нам бы хотелось подчеркнуть, что деление мира на «себя» и «варваров» было присуще многим странам автохтонной культуры до распространения мировых религий, которые принесли с собой новое деление на «правоверных» и иноверцев. Антиномия «цивилизация — варварство», которую традиционный Китай пронес через всю свою политическую жизнь, от создания государственности и вплоть до Синьзайской революции, воспринималась китайцами не как плод исторического развития, а как закономерная и неизменная географическая данность. «Варвары» являются таковыми не потому, что отстали в своем культурном развитии, а потому, что они живут на «окраинных» землях. Китайцы же олицетворяют собой цивилизацию в силу того, что живут в самом центре расселения человечества, что осталось зафиксированным в названии их страны — «Срединное государство» (*Чжун го*). Этот центр — наиболее здоровое место на Земле. Именно благодаря этому здесь появились «совершенные мудрецы», или, как выражаемся мы сегодня, «культурные герои», которые и обучили китайский народ цивилизованным формам жизни.

Кроме антитезы «Китай — варвары» в данном суждении Конфуция наличествует и еще одно противопоставление: присутствие или отсутствие государя. Согласно господствующей системе представлений, на которой мы подробно останавливались в одной из наших работ [22], носитель высшей политической власти в Китае, кроме чисто политических функций, выполнял еще и сакрально-политические обязанности, занимаясь тяжелой работой мироустройства. Таким образом, наличие государя означало пребывание страны в устроенном мире, тогда как отсутствие неизменно влекло за собой хаотичность. Иными словами, в данном суждении Конфуция антитеза «цивилизация — варварство» дополнена еще одним про-

тивопоставлением: «хаос — космос». То, что хочет в данном случае сказать Конфуций, и ново, и спорно, и достаточно опасно в политическом отношении. Опасно потому, что он как бы исходит из молчаливого предположения, что мироустройство зависит не от одного только государя, тем самым явно нарушая космополитическую монополию императоров в этом деле. Спорно потому, что эта монополия освящена одной из самых древних ритуальных традиций. Ново потому, что Конфуций, используя противопоставление «цивилизация — варварство», хочет приписать часть заслуг в мироустройстве китайской культуре, подчеркивая при этом ее известную независимость от политической ситуации: эта культура остается даже тогда, когда отсутствует государь, и тем самым обеспечивает сохранение превосходства китайского общества над «варварским». Именно в этом, как нам представляется, и заключается подлинный смысл данного высказывания Конфуция, а отнюдь не в декларации незыблемости китайского превосходства над окружающими его народами, что и так было ясно каждому китайцу задолго до Конфуция.

⁶⁷ *Гора Тайшань* расположена в современной провинции Шаньдун около города Тайяня. Тайшань с глубокой древности считалась главной святыней среди священных пиков Китая. На ее вершине императоры совершали жертвоприношения Небу, объявляя ему о своих успехах в деле установления гармонии во вверенном им человеческом обществе. Современный музейный комплекс включает в себя зал с изображением тех императоров Китая, которые сочли, что их успехи в деле управления своей страной столь велики, что о них можно доложить Небу. Таким образом, восхождение на гору Тайшань и совершение на ее вершине жертвоприношения Небу являлось не просто императорской привилегией, но привилегией только тех императоров, которые добились успехов. Таким образом, восхождение на Тайшань, предпринятое родом Цзи, было вопиющим ритуальным нарушением и в то же время логическим продолжением их ритуальной политики, направленной на легализа-

цию своего фактического могущества в княжестве Лу путем присвоения себе права на исполнение императорского ритуала. Единственное, что в какой-то мере смягчало этот проступок, заключалось в том, что в силу сложившейся традиции князя Лу частично использовали императорский ритуал.

⁶⁸ Линь Фан — персонаж, фигурирующий в параграфе 3-4, где он спрашивает Конфуция об основах исполнения ритуала, в котором, по всей видимости, он не очень хорошо разбирался. Однако в столь вопиющем нарушении, по мнению Конфуция, мог бы разобраться и Линь Фан. Смысл риторического восклицания Конфуция, как нам представляется, в следующем: дух горы Тайшань не может не заметить того вопиющего ритуального нарушения, которое было бы ясно даже Линь Фану, и непременно отвергнет жертву дома Цзи.

⁶⁹ Чтобы понять смысл данного высказывания Конфуция, надо учесть, что в разных культурах состязательность играет различную роль. Например, она буквально пронизывала культуру Древней Греции с ее культом агон, тогда как в Индии играла гораздо меньшую роль. То же можно сказать и о различных периодах в развитии культуры. Если в Древнем Китае в период, когда образование основывалось на «шести искусствах», состязания занимали и в общественной жизни, и в сознании людей того времени достаточно важное место, то все, по замыслу Конфуция, должно было измениться, как только «совершенный муж» займет господствующее положение в обществе. На том примере особенно ясно видно: то, что предлагал Конфуций, было, по сути дела, равноценно смене культурных эпох. В новом типе человеческого сознания не состязательность с другими, а борьба с самим собой за внутреннее совершенство выходила на первое место. В этом отношении цзюнь цзы близок, скорее, индийскому отшельнику, занятому преодолением собственного сознания и не вступающему ни в какие состязания с другими. В данном высказывании Конфуций хочет подчеркнуть всю глубину этой внутренней трансформации «совершенного мужа», который, даже уча-

ствуя в состязании, не позволяет себе проникаться «состязательным» настроением, оставаясь по-прежнему «совершенным мужем».

⁷⁰ В данном высказывании продолжается уже затрагивавшаяся в этой главе тема вторичности ритуала. Ритуал вторичен так же, как узоры косметики на лице и цветная раскраска на ткани. *Су* — первичная простота, которую Конфуций выдвигает в данном диалоге в качестве базового состояния, — в дальнейшем войдет в одно из наименований луского мудреца, которого будут называть *су ваном*, то есть, как бы мы сейчас выразились, «неформальным государем». Можно отметить также, что *су*, понимаемое как «первичность» и «первоначальная простота», станет впоследствии одним из центральных понятий даосизма, превыше всего ставившего естественность и спонтанность, а вслед за тем и традиционной китайской эстетической мысли, пропитанной даосизмом. Отметим также, что этот диалог свидетельствует о том, что «Книга песен», по всей вероятности, задолго до Конфуция стала превращаться в классический текст, предназначенный для расширительного толкования и стартовой точки для размышления. Судя по тому, как Цзыся и Конфуций обращаются с текстом «Ши цзина», к VI—V вв. до н. э. этот процесс зашел уже далеко, поскольку отрывок оттуда мог использоваться при интеллектуальных беседах вне всякой связи с контекстом. Цитируемое здесь произведение относится к разделу «Нравы царств» и описывает приезд в княжество Вэй из княжества Ци невесты князя Чжуана, известной своей красотой и богатством. В переводе А. А. Штукина первые строки песни «Бо жэнь» выглядят так:

Ты величава собой, высока и стройна.

Виден узорный наряд под одеждою из полотна

[44, с. 72].

Цитированные Цзыся строки А. А. Штукиным переведены так:

О, как улыбки твои хороши и тонки,

Резко сверкают в глазах твоих нежных зрачки.

Как давно отмечено комментаторами, третьей строки, которую цитирует Цзюся, в современной редакции «Ши цзина» нет. Представляется маловероятным, чтобы строки, обсуждавшиеся самим Конфуцием и сохранившиеся в «Лунь юй», были затем исключены Конфуцием же при редактировании «Книги песен». Все это наводит на мысль, что история текста «Ши цзина» была довольно сложной и после работы с ней Конфуция.

⁷¹ Прежде всего следует отметить, что В. А. Кривцов, отклонившись и от Легга [82, т. 1, с. 22], и от В. М. Алексеева [1, с. 476], не говоря уже о Ян Боцзюне [47, с. 28], дал в «Древнекитайской философии» совершенно неверный перевод, трактуя это высказывание как построенное на противопоставлении славных династий и неизвестных или малоизвестных владений, тогда как речь идет совсем о другом: о степени сохранности ритуала у потомков и возможности на базе их ритуала реконструировать ритуал древних династий. Владение Ци, расположенное на территории современной провинции Хэнань, уезд Цисянь, было пожаловано в древности потомкам династии Ся — по традиционной хронологии 2205—1706 гг. до н. э., — которые продолжали приносить там жертвоприношения своим предкам и сохранять их ритуал. Владение Сун, расположенное на территории современной провинции Хэнань, уезд Шанцю, принадлежало потомкам Чэн Тана — основателя династии Инь — 1766—1122 гг. до н. э. по традиционной хронологии. Потомки Чэн Тана также сохраняли при жертвоприношениях иньский ритуал. Но и те, и другие делали это недостаточно хорошо. В своем комментарии к этому высказыванию В. М. Алексеев указывает в этой связи на два характерных факта. Так, известно, что княжество Сунь при начале династии Чжоу (трад. хрон. 1122—247 гг. до н. э.) получило при своей инвеституре 12 жертвенных гимнов династии Инь. А ко времени Конфуция в этом княжестве сохранилось всего-навсего 5 гимнов. Что же касается удела Ци, то положение дел там было еще более прискорбным. Исторические хроники сообщают, что один из князей этого владения, явившись в 631 г. до н. э. к императорскому

двору в Лои, продемонстрировал столь странный этикет, что заставил придворных политиков прийти к заключению о сильном и вредном влиянии на него варварской периферии [1, с. 477]. В. М. Алексеев привязывает это высказывание Конфуция к 483 г. до н. э., то есть к моменту его возвращения из странствий. Надо сказать, что целый ряд мест в «Лунь юе» и особенно в «Ли цзи» («Записи о ритуале») убедительно свидетельствуют о том, что первые представления об истории в Древнем Китае возникли на основе наблюдений за ритуалом как самой важной и наглядной частью общественной жизни. Как мы уже упоминали во вводной статье, на Конфуция, равно как и на конфуцианство, нельзя смотреть только с точки зрения истории философии. Конфуций — создатель новой культуры. Поэтому он неизбежно оказывается, или почитается, первым и во многих областях. В данном суждении Конфуций предстает не только как вдумчивый специалист по ритуалу, но и как весьма проникательный историк, отлично понимающий, что исторический материал делится на две принципиально разные и по характеру, и по ценности части: предание, о котором можно говорить, и достоверные факты, которые можно подтвердить доказательствами. С чувством сожаления Конфуций констатирует в этом высказывании, что ритуалы княжеств Сун и Ци уже непригодны для реконструкции ритуалов древних династий Ся и Инь.

⁷² Надо отметить, что данное высказывание Конфуция продолжает серию его суждений о ритуале, где осуждается «ритуальная узурпация». По объяснениям Ян Боцзюня, обряд *ди* относился исключительно к императорскому ритуалу. В силу того что в первые годы правления династии Чжоу исключительную роль в укреплении власти нового государства сыграл Чжоу-гун, брат основателя Чжоу У-вана и дядя царствовавшего в те годы малолетнего Чэн-вана, государем ему была дарована привилегия совершения императорского обряда *ди*. Впоследствии, когда к Лу перешло право пользоваться ритуалом Чжоу-гуна, луские князья сочли возможным включить в свой ритуал и обряд *ди*. По-видимому, Конфуций счи-

тал это присвоение неправомерным, поэтому и уходил после завершения первой части церемонии — поднесения жертвенного вина. Жертвоприношение *ди*, как считают комментаторы, первоначально было связано с перемещением табличек в храме императорских предков. Более подробно описание этой церемонии у В. М. Алексеева [1, с. 478—479].

⁷³ В этом диалоге продолжается тема жертвоприношения *ди*. По всей вероятности, во времена Конфуция традиция совершения этого обряда прервалась, и Конфуций не был сторонником ее возобновления, поскольку ответил отрицательно на заданный ему вопрос. По-видимому, это объяснялось тем, что Конфуций связывал совершение данного обряда с совершенномудрыми правителями древности, на равный статус с которыми в то время, по его мнению, не мог претендовать никто. Этим объясняется и его жест, завершающий диалог, который как бы говорит, что обряд *ди* имеет право совершать тот, у кого Поднебесная «лежит на ладони», то есть он знает ее и управляет ею с недоступным современникам совершенством.

⁷⁴ При толковании этого высказывания надо иметь в виду, что появление Конфуция ознаменовало в истории Китая резкий поворот в сторону светской культуры. Однако совершая этот поворот, Конфуций хотел сохранить все те формы религиозной обрядности, которые сложились на религиозной почве, чтобы в дальнейшем воспользоваться ими в совершенно светских целях: внедрении в сознание людей — и особенно, конечно, «совершенных мужей» — вполне светской нормативности. Однако Конфуций прекрасно понимал, что форма не может существовать в полном отрыве от содержания, и он наполняет ее совершенно новым содержанием, черпая его не во внешней сакральной сфере, а во внутренней, психологической сфере человека, стремящегося стать «совершенным мужем». Отсюда и возникает его теория «условного присутствия» духов при совершении жертвоприношений. Но можно подходить к этому высказыванию Конфуция с чисто религиозной точки зрения. Тогда

надо сказать, что вплоть до самого конца традиционного Китая ритуал в этой стране, и особенно официальный государственный ритуал, трактовался как реальный контакт с сакральной сферой, на что указывают все его элементы, и особенно специальный императорский пост перед жертвоприношениями, вернее, воздержание от овощей и острых приправ, надолго сохраняющих запах. В этом ракурсе «условное присутствие» выглядит и достаточно смелым, и весьма крамольным. Ведь даже императорский ритуал исходил из реального контакта с высшими сакральными силами. Но превращение конфуцианства в догму и приобретение этой доктриной определенных культовых черт придало данному положению значение прямо противоположное первоначальному. Лучше всего это пояснить на конкретном примере. Так, в коллекции китайских народных картин академика В. М. Алексеева имеется икона, изображающая божество домашнего очага Цзао-вана с супругой. Между их нимбами помещается надпись, в слегка измененном виде воспроизводящая данное изречение Конфуция и гласящая: «Чту божество (духа), как если бы божество (дух) было здесь» [2, с. 155–156].

Вторая часть высказывания Конфуция говорит о том, какое большое значение он придавал тому глубокому психологическому переживанию контакта с высшим, которое могло принести лишь личное участие в обряде жертвоприношения. Таким образом, задача Конфуция была двоякой: предотвратить превращение ритуала в пустую формальность, но предотвратить это, не акцентируя религиозный характер содержания. Откуда и явилась теория «условного присутствия», которая в этической сфере понималась именно так, как того хотел ее автор, а в ритуале и религиозной сфере воспринималась как призыв к надлежащему выполнению своих религиозных обязанностей.

⁷⁵ Ван сунь Цзя — вельможа из княжества Вэй.

⁷⁶ Пословица, которую использует вэйский вельможа, основана на домашнем пантеоне. Как известно, в китайской народной системе верований дом представлял собой сакральный микрокосм, пра-

вильно сориентированный в большом — внешнем и сакральном — пространстве и имевший свою сакральную микротопонику. Первое место в этом плане занимал центр (чжун лю), через который и осуществлялся контакт с Небом [об этом — 22, с. 72–73]. Однако к тому времени, когда сложилась эта поговорка, в системе домашних религиозных представлений произошла некоторая перемена. На первое место по сакральности выдвинулся юго-западный угол жилища. Это объяснялось тем, что китайское жилище, будучи строго ориентировано по странам света, было обращено фасадом на юг. Вход, как правило, находился в юго-восточном углу. Таким образом, юго-западный угол как бы играл роль нашего «красного угла», где были сосредоточены все сакральные ценности. Будучи самым затененным местом в жилище, угол ао тем самым приобретал не только сакральность, но и некую таинственность. Вместе с тем особой активностью среди комплекса домашних божеств (или духов) отличался дух очага (цзао), реальный источник тепла и пищи. Представления об этих духах были живы в Китае вплоть до самого последнего времени, о чем убедительно свидетельствуют материалы, собранные в Китае академиком В. М. Алексеевым. Поскольку в данном диалоге имеются в виду явно не места жилища, а соответствующие им духи, то мы предпочли написать их с большой буквы.

По всей вероятности, Вансунь Цзя, сосредоточивший в то время реальную политическую власть в стране, использовал пословицу, чтобы намекнуть Конфуцию, что надо держаться не того, у кого выше статус, а того, от кого может поступить реальная польза. Однако Конфуций не захотел понять довольно прозрачного намека и предпочел перевести вопрос в совершенно иную плоскость, противопоставив религиозную практику и этическое совершенство поведения. Верный своему этическому выбору, Конфуций совершенно определенно заявил своему, по всей вероятности, не очень принципиальному собеседнику, что этический проступок никаким молением не исправить. Надо сказать, для того времени, когда все общественное сознание было отмечено полным господством религиозно-

го мировоззрения, это предпочтение этических норм перед формально-религиозными выглядело и радикальным, и прогрессивным.

⁷⁷ В этом высказывании, чрезвычайно важном для политической теории конфуцианства, совершенномудрый наставник из княжества Лу заявляет о своем выборе определенной историко-культурной и политической традиции, которую он, в свою очередь, до известной степени и создал. По всей вероятности, основание империи Чжоу было действительно ознаменовано и в общественном сознании, и в политической организации общества целым рядом радикальных сдвигов, память о благотворном влиянии которых сохранилась и до времени Конфуция. Но Конфуций задумал несколько иное: он захотел превратить раннее Чжоу в недостижимый этико-политический идеал, в некий постоянный ориентир для политиков настоящего и будущего. В соответствии с историко-политической доктриной Конфуция определяющую роль в жизни общества играет система управления. Эта система управления прежде всего фиксируется в ритуале, а ритуал записывается в официальных документах. Именно этот момент нам и представляется наиболее важным в определении значения категории *вэнь* в учении Конфуция. Таким образом, *вэнь* — это записи совершенного ритуала, фиксирующего совершенную систему политического управления. Задача конфуцианского ученого заключается в том, чтобы это наследие изучить и эту систему восстановить. Но *вэнь*, как нам представляется, имеет в учении Конфуция и иное, дополнительное, значение. Вэнь-ван, духовный основоположник империи Чжоу, в наименование которого и входила эта категория *вэнь*, был замечен Небом благодаря своим исключительным интеллектуально-этическим дарованиям. Именно благодаря ему к чжоусцам пришло понимание, что наиболее совершенной системой управления является наименее насильственная система, которой можно достичь только на основании некоего особого качества — «просвещенности» (*вэнь*), которая неизменно и постоянно воспринималась как антоним силовым методам решения политических вопросов. Таким образом, «просвещенность»,

«ненасильственность» и «цивилизованность» являются дополнительными, но достаточно существенными моментами в значении категории *вэнь*. Само собой разумеется, в том, чтобы быть носителем *вэнь*, и заключалась одна из наиболее важных общественных функций конфуцианских ученых.

⁷⁸ В данном тексте, по всей видимости, описывается реальный эпизод из жизни Конфуция, относящийся к первым годам его службы в княжестве Лу. В. М. Алексеев считает, что «Великий храм», упоминаемый в тексте, это храм Чжоу-гуна, на близкую духовную связь с которым Конфуций неоднократно обращал внимание своих учеников. Этот текст интересен тем, что он достоверно аттестует молодого Конфуция как уже приобретшего репутацию знатока ритуала. Смысл ответа Конфуция следует, как нам представляется, понимать таким образом: о важном деле надо расспрашивать всех без всякого стеснения и не обращая внимания на иерархию в обществе и реакцию окружающих.

⁷⁹ По всей видимости, это несколько туманное изречение Конфуция следует понимать прежде всего как антивоенное. В. М. Алексеев, который обратил внимание на связь данного высказывания с «Книгой ритуала» [1, с. 485—486], приводит следующую цитату из этого сочинения: «Воинственный князь (У-ван), победив династию Шан, распустил войска, и они стали стрелять у себя в предместьях. Тогда и прекратилась стрельба навывлет, с прорывом кожи» [1, с. 485]. Иными словами, стрельба с прорывом кожи — знак военного смутного времени, когда имеет значение тот приискорбный факт, что силы людей на войне неравны, и сильные убивают слабых. Стрельба же без прорыва кожи — знак мирного времени и совершенного правления, когда стрельба из лука превращается в ритуальную церемонию, позволяющую достойным людям продемонстрировать свои совершенства и свое знание ритуала, а не свои потенциальные возможности агрессоров.

⁸⁰ Данное замечание Конфуция следует относить к серии ритуальных высказываний. Но в нем, в отличие, скажем, от предыдуще-

го параграфа, проблема ритуала рассматривается в несколько ином аспекте: поддержание ритуала требует некоторых жертв. И если от ритуала, как это, по-видимому, и было во времена Конфуция, осталось лишь жертвоприношение барана, то этот остаток, это формальное исполнение, лучше оставить, чем ликвидировать, так как при изменении обстановки сохранившуюся форму легче наполнить утраченным содержанием. Как можно заметить, и в этом параграфе, и в предыдущем речь идет о том, как трудно в ритуале поддерживать равновесие формы и содержания, как легко утрачивается последнее и выходит из-под контроля первое. Что же касается времени совершения жертвоприношений, то оно связано с представлениями о мироустроительных функциях государя, который по велению свыше осуществлял общее устройство в мире, в том числе и устанавливал календарь, отчего одно из официальных названий календаря при Цинской империи звучало так: «Книга правил, сообщенных государю Небом». Согласно этим воззрениям на время первое число первого месяца почиталось в качестве одного из самых торжественных официальных праздников, а потому некая значимость придавалась и началам сезонов, и первым числам каждого месяца.

⁸¹ В данном параграфе Учитель продолжает тему трудности поддержания настоящего ритуала на практике, который, по-видимому, в его время и в его родном княжестве был отнюдь не на высоте. Кроме того, судя по этому высказыванию, Конфуций, будучи, по сути дела, основоположником новой китайской культуры — культуры, опиравшейся на образованного и самосовершенствующегося человека, — по отношению к ритуалу выступал как склонный к архаике реставратор, или педант, или, что еще хуже, как человек, имеющий корыстные цели, по поводу чего мудрец из Лу и выражает в данном замечании свое сожаление. На самом деле, как это нам представляется, ритуал нужен был его слабому еще детищу — «совершенному мужу» — для защиты и утверждения в обществе.

⁸² Д и н - г у н — князь Лу, правивший с 508 по 493 г. до н. э.

⁸³ Ответ Конфуция Дин-гуну вовсе не имел целью подчеркнуть, что государь и подданные в своих взаимоотношениях опираются на разные принципы. По нашему мнению, этим ответом Конфуций хотел подчеркнуть, что столь ценимый им ритуал в первую очередь начинается с государя и функционирует только при соблюдении его государем. Таким образом, правильно понятый ритуализм мудреца из Лу подразумевал весьма и весьма существенное ограничение самовласти монархии.

Говоря о реакции подданных на надлежащее поведение своего повелителя, Конфуций опирался на традиционные политические представления, которые сопровождали монархию вплоть до ее падения в начале XX в. Согласно этим воззрениям, народ представлял собой идеальную резонирующую среду, которая не могла не откликнуться на действия своего повелителя просто в силу своих природных свойств.

⁸⁴ Песнь «Гуань цзюй» начинает «Книгу песен» и считается конфуцианцами совершенным образцом уравновешенности эмоций. И хотя в тексте идет речь о вполне определенных вещах — приезде невесты, — текст этот конфуцианцами интерпретируется как образец гармоничности и чувства меры в эмоциональной жизни в целом. Приводим первую строфу этой песни в переводе А. А. Штукина:

Утки, я слышу, кричат на реке предо мной,
Селезень с уткой слетелись на остров речной...
Тихая, скромная, милая девушка ты,
Будешь супругой ты доброй, согласной женой

[34, с. 9].

⁸⁵ Комментаторы определяют содержание этой песни как «гармонию правильной радости» [49, цз. 3, л. 7а, с. 75].

⁸⁶ Ся — легендарная династия Древнего Китая, основанная одним из трех совершенномудрых императоров древности — укротителем вод Юем. Традиционная датировка династии — 2140—1711 или 2205—2197 гг. до н. э.

⁸⁷ Согласно традиционной хронологии, династия Шан-Инь правила с 1766 по 1122 г. до н. э., а династия Чжоу — с 1122 по 247 г. до н. э. Согласно традиционным политическим представлениям, идущим из глубокой древности, алтарь Земли *шэ* у каждой династии должен быть строго индивидуальный. Это святое место не могло переходить от династии к династии. Более того, алтарь предшествующей династии закрывался, чтобы он не получал контакта с сакральными сферами и не продолжал тем самым функционировать. Считалось, что каждая династия должна добиваться благоустройства своими собственными энергетическими потенциями, за счет своей способности устанавливать контакт с высшими силами и устанавливать свою сферу правления, осуществляя свою государственную власть как бы на «своей собственной», только этой династии присущей земле. В этом и заключалась необходимость перемены алтаря *шэ* и введение каждой династией своего ритуала. На вопрос, почему та или иная династия выбирала то или иной дерево, мы скорее всего никогда не сумеем ответить. Да это и не важно. Для истории политических представлений важно другое, а именно: эти алтари и сопутствующие им деревья должны были меняться.

⁸⁸ Причина страха подданных перед алтарем Земли *шэ* заключалась в том, что дух Земли любил кровь, а потому именно в этом месте приносили в жертву пленных и казнили непокорных подданных. В этом плане алтарь *шэ* представлял собой антитезу храму предков царствующей династии, где производились повышения и награждения. Оба алтаря как бы символизировали два основных аспекта государственной власти — поощрения и кары. Именно об этом и говорит своим подданным перед сражением при местности Гань сяский император Цзи: «Тех, кто исполнит приказ, я награжу у храма предков, тех, кто не исполнит приказ, казню у алтаря Земли *шэ*, и их детей казню» [82, т. 3, с. 155].

⁸⁹ Недовольство Конфуция рассуждениями Цзай Во объясняется тем, что тот, совсем не в конфуцианском духе, вспомнил о жестокостях того времени, которое его Учитель стремился пред-

ставить в качестве идеального предмета для подражания и реставрации.

⁹⁰ Гуань Чжун — с 645 г. до н. э. являлся главным министром княжества Ци. Прославился рядом удачных экономических реформ и сделал своего князя гегемоном Древнего Китая. Родоначальник китайской экономической мысли, сторонник управления государством посредством законов (фа), в отличие от Конфуция, который предпочитал в качестве наиболее подходящего инструмента для этой цели ритуал (ли). Совмещение двух этих начал легло в основу официальной государственной доктрины на период всего императорского Китая вплоть до XX столетия. В «Лунь юе» содержится несколько упоминаний Гуань Чжуна, носящих довольно противоречивый характер (см. 14-9, 14-16, 14-17). Но данная характеристика — самая отрицательная и самая развернутая. Говоря о том, что Гуань Чжун был «мал как сосуд», Конфуций, по всей вероятности, имел в виду, что Гуань Чжун в вопросах управления не полагался на этические потенции, иными словами, на свое «внутреннее содержание», а предпочитал внешние, административные средства.

⁹¹ Вопрос о бережливости задан, вне всякого сомнения, в связи с тем, что Гуань Чжун успешно занимался государственной экономической политикой. Конфуций отрицает «бережливость», по традиционным китайским воззрениям — главное достоинство экономиста-политика, на том основании, что Гуань Чжун совершил «три возврата», что скорее всего означает трехкратное введение жен в свой дом [49, цз. 3, л. 76, с. 76], на что, несомненно, требовались большие затраты.

⁹² Речь идет о защитном экране у ворот для защиты от нечистой силы, которая, согласно поверью, перемещается по прямой. Во времена Гуань Чжуна, вне всяких сомнений, эти заслоны существовали у многих. Скорее всего в данном случае речь идет о том, что Гуань Чжун установил у себя такой же дверной заслон, как у князя Хуаня, что уже было открытой ритуальной узурпацией.

⁹³ Подставка для чаш соорудалась как неперемнная часть ритуала при встрече независимых князей. Гуань Чжун же соорудил ее у своего дома, не считаясь с тем, что нарушает ритуальные привилегии князя.

⁹⁴ Самое главное, что вызывает порицание Конфуция, — узурпация Гуань Чжуном княжеских ритуальных привилегий. Эта проблема была важна для Конфуция и как актуальная, и как принципиальная. Как актуальная — Конфуций являлся свидетелем ритуальной узурпации в своем княжестве «тремя семействами» княжеских привилегий. Как принципиальная — мудрец из Лу был уверен, что именно с ритуальных нарушений и начинаются все общественные беспорядки.

⁹⁵ Конфуций считал, что в его время музыка как часть ритуала пришла в упадок и ее следует восстановить, поэтому данное высказывание продолжает сквозную тему данной главы — сохранение надлежащего ритуала и реставрацию утраченного ритуала древности. По всей вероятности, высказывание относится к последнему периоду жизни Конфуция, когда он, вернувшись из странствий, специально занялся «восстановлением» музыки в своем родном княжестве.

⁹⁶ Поскольку И — город в княжестве Вэй, данный эпизод, по всей вероятности, относится ко времени первого посещения Конфуцием этого княжества в 497 г. до н. э.

⁹⁷ Главный смысл высказывания стражника из города И, на наш взгляд, состоит в конституировании Конфуция в качестве «небесного посланца», своего рода мессии, которому предназначено остановить деградацию Дао-пути в Поднебесной. Надо заметить, мессианское предназначение Конфуция декларируется в «Лунь юе» главным образом им самим и его учениками, что, по всей вероятности, соответствовало исторической правде и свидетельствовало о том, что известность Конфуция при жизни ограничивалась пределами его родного княжества и в какой-то мере несколько опережала его на пути странствий. Ни о каком всекитайском признании его мес-

сианского статуса, конечно, и речи быть не могло. Тем дороже ценились оценки подобного рода со стороны независимых источников. Значимость же Конфуция как духовного «отца нации» осознавалась постепенно, а значение его для истории духовной культуры всего Китая возрастало с течением времени и достигло своего апогея, как это ни странно, во второй половине XIX в., накануне модернизации.

⁹⁸ *Шао-музыка*, созданная, согласно преданию, при легендарном императоре Шуне У, — музыка основателя династии Чжоу У-вана, который, согласно традиционной хронологии, царствовал с 1122-го по 1115-й или с 1027 по 1024 г. до н. э. Музыка каждого из этих двух императоров отражала характер их правления. Шунь принял Поднебесную от Яо, он не боролся за власть и не применял насилия при управлении государством. Именно поэтому его музыка совершенна и в эстетическом, и в этическом отношениях. Поскольку У-ван обрел власть с помощью оружия, то созданная им или при нем музыка была прекрасна, поскольку отражала его победу и правомерность его действий, но не была столь этически безупречна, как музыка Шуня, так как в музыке У отразились военные мотивы, или, как выражались конфуцианские ортодоксы, «обретение Поднебесной посредством карательного похода» [49, цз. 3, л. 9а, с. 79].

⁹⁹ Заключительное суждение данной главы продолжает уже затронутую нами выше тему трудности сохранения в ритуале его внутреннего содержания. Ритуал государя, если исключить сакральную сферу, основным своим содержанием должен иметь благоволение своим подданным. Если это благоволение утрачивается, то утрачивается и смысл ритуала. Ритуал для всех остальных подданных сводится прежде всего к уважительному отношению друг к другу. Если почтительное отношение у людей к себе подобным отсутствует, то и соблюдение ритуала утрачивает всякий смысл. Все это столь же очевидно, по мнению Конфуция, как бессмысленность похоронного обряда при отсутствии подлинной скорби.

Глава 4. Ли жэнь...

(«Там, где пребывает гуманность...»)

¹⁰⁰ На основании комментариев, обычно сопутствующих этому высказыванию, «место, где пребывает гуманность», в данном случае следует понимать как конкретное место, где по счастливому стечению обстоятельств проживают люди, отличающиеся гуманностью. «Лунь юй чжэн и» («Правильный смысл текста „Лунь юя“») предлагает понимать это положение конфуцианской доктрины в свете высказываний двух великих последователей Учителя — Мэн-цзы и Сюнь-цзы. В первой части главы «Гуньсунь Чоу» [7] у Мэн-цзы и Сюнь-цзы есть рассуждения о двух мастерах, один из которых изготавливает стрелы, а другой — колчаны. Говоря о различном духовном складе этих людей, сложившемся в силу их профессиональной ориентации, Мэн-цзы замечает: «Неужели мастер, изготавливающий стрелы, менее гуманен, нежели мастер, делающий доспехи? Однако мастер, изготавливающий стрелы, заботится только о том, как поразить людей, тогда как мастер, изготавливающий доспехи, беспокоится лишь о том, как уберечь людей» [82, т. 2, с.80]. С точки зрения Мэн-цзы, все люди потенциально обладают гуманностью как неким «почетным даром», полученным от Неба, и потенциально этот дар одинаков — как у оружейника, изготавливающего стрелы, так и у его коллеги, занятого доспехами. Но в силу разной профессиональной ориентации их потенции проявляются по-разному. Поэтому, заключает Мэн-цзы, к выбору профессии «нельзя не относиться с осторожностью» [82, т. 2, с. 80]. Таким образом, в сложный социальный процесс проявления гуманности Мэн-цзы вводит профессиональный момент, который, по сути дела, служит лишь иллюстрацией для социально-этического, в котором на одном полюсе находится «совершенный муж» (цзюнь цзы), а на другом — слуга или раб, не обладающий ни чувством долга, ни надлежащими правилами поведения. Как бы продолжая эту тему, Сюнь-цзы пополняет ее персональным моментом, указывая на необходимость

строного персонального отбора в сфере общения. В гл. «Цюань сюе» («Побуждение к учению») он пишет: «Поэтому цзюнь цзы, собираясь поселиться на покое, непременно (тщательно) выбирает место, а намереваясь отправиться в путешествие, обязательно отберет достойных мужей. Таким образом он защитит себя от нежелательных отклонений и будет придерживаться правильной середины» [61, с. 3].

Можно сказать, что оба философа лишь развили отдельные аспекты мысли Учителя. Мэн-цзы — профессиональный и социальный, Сюнь-цзы — персональный, тогда как высказывание основоположника конфуцианства носило хотя и менее определенный, но более всеобъемлющий характер.

¹⁰¹ Данное высказывание четко делится на две части: первая часть — ситуативная, поведенческая, вторая — объясняющая. Поскольку вторая часть носит более общий характер, то представляется целесообразным начать объяснение именно с нее. Самое существенное, на наш взгляд, в этой части — противопоставление гуманности и знания, несколько раз встречающееся в «Лунь юе». Насколько можно судить по комментариям, собранным в «Лунь юй чжэн и», под знанием, во всяком случае в данном высказывании, имеется в виду знание именно гуманности. Люди, имеющие отношение к гуманности, выстраиваются в такую оценочную шкалу: первая ступень — все имеют гуманность как потенцию, как «почетный дар» Неба, вторая ступень — герои, то есть люди, вынужденные проявить гуманность под давлением обстоятельств, третья ступень — мудрецы, которые умеют проявлять гуманность в силу своей мудрости, и, наконец, на самой вершине — спокойные обладатели гуманности. Эти люди для проявления гуманности не нуждаются ни в обстоятельствах, ни в мудрости. Полнота обладания гуманностью обеспечивает им спонтанный переход потенции к проявлению. Разумеется, этими людьми являются лишь совершенномудрые. Они любят гуманность, не испытывая при этом никаких иных желаний, и ненавидят бесчеловечность не из чувства страха, а исключительно в силу отвращения к бесчеловечности.

По нашему мнению, в свете этих рассуждений может быть понята и первая, ситуативная часть данного параграфа. Комментаторы «Лунь юй чжэн и», объясняя это положение, прибегают к услугам описанной выше шкалы, только в обратном порядке: сердце обладающего гуманностью не зависит от обстоятельств и пребывает в состоянии покоя, мудрый же умеет пользоваться гуманностью и ориентируется на нее в своем поведении. Две эти категории людей «имеют внутри себя то, что надлежит сохранять». Поэтому они в состоянии длительное время спокойно пребывать в стесненных обстоятельствах, равно как и наслаждаться успехом [50, цз. 5, л. 16]. В отличие от них, не обладающие ни гуманностью, ни мудростью, попадая в затруднительное положение, быстро становятся на плохую дорогу, а достигая успеха, непременно впадают в надменность.

Чтобы данные рассуждения не казались современному читателю слишком оторванными от жизни, нам остается добавить в заключение, что, по мнению комментаторов, тех, кто овладел гуманностью в полной мере, на всю Поднебесную насчитывалось совсем немного — «один человек и только» [50, цз. 5, л. 16]. Таким образом, проблема гуманности заключалась в крайней трудности трансформации потенций в реальное социальное поведение.

¹⁰² Несколько необычное для нашего современного сознания сопряжение с гуманностью не только любви, но и ненависти комментаторы объясняют двумя моментами — эмоциями и мудростью. У обычного человека эмоции определяются общей своекорыстной ориентацией и потому не могут быть правильными. Кроме того, недостаточная мудрость обычного человека не позволяет ему должным образом оценивать достоинства и недостатки других, что и приводит к полной дезориентации как в любви, так и в ненависти. Обладающий же гуманностью находится в состоянии покоя, и никакие своекорыстные эмоции не нарушают спокойствия его сердца и не препятствуют его мудрости в должной оценке любого человека.

¹⁰³ Данное высказывание не нуждается в пространных разъяснениях. Отметим только, что комментаторы подчеркивают в нем

внутренний волевой момент, которому конфуцианцы придавали большое значение. Этим и объясняется обращение комментаторов к ханьскому сочинению «Янь те лунь» («Дискуссия о соли и железе»), где при определении правил судебного разбирательства рекомендуется особо выделять умысел: «простить ошибку, если она была совершенна при доброй воле, и наказать человека за злой умысел, даже при отсутствии нарушения закона» [50, цз. 5, л. 2а].

¹⁰⁴ Здесь совершенно очевидно, что мудрец из Лу попытался опровергнуть традиционное народное убеждение, повсеместно и на всех языках свидетельствующее о том, что «от трудов праведных не наживешь палат каменных». Попытка, казалось бы, безнадежная. Но она перестает быть таковой, как только мы учитываем, кого имеет в виду Учитель. А он рассуждает о человеке, ставшем на путь самосовершенствования, и обращается таким образом лишь к цзюнь цзы, что и подтверждается комментариями. В одном из них говорится: «У обладающего гуманностью любовь и ненависть подчиняются строгим внутренним правилам. Поэтому, будучи богатым и знатным, он с осторожностью пребывает [в этом состоянии], а будучи бедным и занимая низкое положение, спокойно принимает их» [50, цз. 5, л. 2б]. В таком же духе на эту тему рассуждает и Сюньцзы: «Кто сохранил в себе гуманность, для того не существует ни бедности, ни низкого положения. Кто погубил в себе гуманность, для того не существует ни знатности, ни богатства» [61, с. 336].

¹⁰⁵ Продолжая основную мысль данного параграфа о нерасторжимости гуманности и совершенного мужа, комментаторы подкрепляют ее различными примерами из древности, наиболее убедительный из которых, безусловно, случай с Бо И и Шу Ци, которые умерли в канаве от голода, но прославились на всю Поднебесную, так как сохранили гуманность. Поэтому-то совершенный муж должен быть настолько поглощен заботами о гуманности, что «утром забывать о еде, а вечером забывать о сне» [50, цз. 5, л. 3а].

¹⁰⁶ По сути дела, тема первой части высказывания уже затрагивалась выше. При всей своей мягкости в трактовке трудных про-

блем Конфуций не устает подчеркивать ту колоссальную разницу, которая существует между огромными потенциями человека и реальным его состоянием. Отсюда и появляются в учении Конфуция довольно печальные констатации типа «я не видел», которые, может быть, красочнее, чем иные инвективы, говорят о непобедимой моральной инертности человека.

¹⁰⁷ Завершение параграфа 4-6 с полным правом может считаться одной из наиболее ясных формулировок Конфуция на тему разительного несоответствия между огромными потенциями человека в деле нравственного совершенствования и состоянием реального социального общежития.

¹⁰⁸ На наш взгляд, от констатации вопиющей диспропорции между благими потенциями человека и степенью их реализации Конфуций решил перейти к практическим побуждениям — к ее преодолению, в связи с чем и представил как бы минимальный и конкретный план реального самосовершенствования — «один день», — который сам же и поставил под сомнение в силу того, что не встречал подобных примеров.

¹⁰⁹ Отношение к ошибке как к определяющему моменту человеческого характера — постоянная тема конфуцианской «антропологии». Но в данном случае речь идет не об ошибках как диагностическом средстве определения различных человеческих характеров. Хотя при изолированном толковании лишь одного начального высказывания вполне возможно и такое понимание. Традиционно данное высказывание в целом понимали в свете фундаментальной антитезы «сяо жэнь — цзюнь цзы». Изучая ошибки «низких людей», «совершенный муж» учится снисходительности и «познает гуманность». Кроме того, он определяет корень ошибки. Напомним, что по отношению к гуманности люди делятся на три категории: покоящиеся в гуманности, использующие гуманность и вынужденно гуманные. Когда эти три категории занимаются созидательной деятельностью, их различие почти незаметно. Когда же они совершают ошибку, то здесь различие может быть очень существенным,

поскольку у первой категории она может быть просто случайной, «не проистекать из основного чувства». Если ошибка не проистекает из основного чувства, то в ней можно раскаяться и ее исправить, если же она продиктована внутренним миром человека, то на раскаяние и исправление остается мало надежд. Так ошибки выясняют, к какой из трех категорий по отношению к гуманности принадлежит данный человек [50, цз. 5, л. 4а]. Именно в этом плане и можно понимать несколько неопределенное заключение данного высказывания — «распознать гуманность».

¹¹⁰ Данное высказывание не нуждается в пространных комментариях. Отметим только, что тем синологам, которые предпочитают подчеркивать конформизм Конфуция, не вредно бы помнить об ощущении пропасти, которое имелось у самого Конфуция между тем, что он хотел сделать — «осуществить Дао-путь», — и тем, что было в действительности. Перефразируя это высказывание, комментатор как бы говорит о печальной судьбе мудреца из Лу, который даже накануне смерти «не услышал о том, что в мире есть Дао-путь» [50, цз. 5, л. 46].

¹¹¹ Данное высказывание продолжает тему независимости «совершенного мужа» от материальных условий. Эта независимость рассматривалась в качестве первого шага на пути самосовершенствования. Если человек не сделал его, то он считается не подготовленным ни к постижению учения, ни к трансформации в «совершенного мужа». Именно поэтому Конфуций и рекомендует не удоставлять его даже беседой. Согласно комментаторам, благородный муж (*и ши*), который направил свою волю на постижение Дао-пути, но по-прежнему стыдится плохого питания, «имеет зловередное и алчное сердце» [50, цз. 5, л. 46].

¹¹² Это довольно трудное в филологическом отношении высказывание переведено нами в свете комментария, поясняющего, что данное положение развивает тот же принцип отношений к окружающему миру, который позже был сформулирован применительно к отношениям государя со своими подданными и гласил следующее:

«Государь по отношению к подданным не имеет ни предвзятостей, ни пристрастий. Он руководствуется только долгом. Когда он награждает кого-нибудь одного за доброе деяние, все остальные [воспринимают это] как побуждение творить добро. Когда он наказывает кого-нибудь одного за совершенное зло, все остальные должны трепетать от страха» [50, цз. 5, л. 5а].

¹¹³ Для многозначной категории *дэ*, значения которой располагаются в пределах «внутренняя сила созидания — добродетель», мы выбрали в данном параграфе перевод «потенции», основываясь на том, что в данном высказывании, согласно комментариям, речь прежде всего идет о процессе становления «совершенного мужа» [50, цз. 5, л. 5б].

¹¹⁴ Для выражения *сяо жэнь*, играющего важную роль в «Лунь юе» [см., например, 4-16], мы выбрали в данном случае перевод дословный — «маленький человек», поскольку при противопоставлении «*цзюнь цзы — сяо жэнь*» имеется в виду прежде всего социальный или профессиональный момент, а не разное положение на шкале этических совершенств. Того же мнения придерживаются и комментаторы, которые склонны видеть в *сяо жэнь* данного параграфа простого человека, занятого своими насущными житейскими проблемами: голодом, холодом и урожаем [50, цз. 5, л. 5б].

¹¹⁵ Столь различную ориентацию «совершенного мужа» и «маленького человека» объясняет, согласно комментариям, совершенно разная личностная структура. «Совершенный муж» способен управлять собой и другими. Собственно, ради этого он и проходит специальную этическую подготовку. Маленький же человек может быть лишь объектом управления, и ему остается только надеяться, что в этом управлении будет преобладать милосердие.

¹¹⁶ Данное высказывание, по нашему мнению, в пространственных пояснениях не нуждается. Отметим только, что современное общество строится как раз на отвергаемом конфуцианцами принципе — принципе выгоды или наиболее полного удовлетворения личных интересов. Конфуцианцам же казалось, что применение принципа вы-

годы может привести общество к хаосу, о чем и свидетельствует рассуждение Сюнь-цзы о вреде выгоды, которым комментаторы поясняют данный параграф. Сюнь-цзы сказал: «Когда долг побеждает выгоду, в мире можно установить совершенное правление, когда же выгода одолевает долг, в мире воцаряется хаос» [61, с. 375].

¹¹⁷ Уступчивость (*жан*) как один из основных принципов нормативного поведения «совершенного мужа» имела в первую очередь политическую ориентацию. Конфуцианцы надеялись, что, устранив в людях жажду власти, в политике можно будет достичь такого состояния, когда кандидаты на престол и высшие государственные посты начнут уступать (*жан*) их друг другу. Именно с этой целью они усиленно пропагандировали историческую легенду о добровольной передаче престола совершенномудрыми императорами Яо и Шунем.

¹¹⁸ По конфуцианской логике, с воцарением уступчивости (*жан*) в политической сфере там воцарится гармония, и управление государством превратится в спонтанный и легкий процесс. По мнению конфуцианцев, именно в политике этот принцип должен проявить себя прежде всего. Этим и объясняется риторический вопрос, завершающий данное высказывание.

¹¹⁹ Данное высказывание еще раз подтверждает, что конфуцианство, будучи этико-политической доктриной, на первое место ставило все-таки этический момент — и как начальный, и как определяющий, и как самодостаточный при неблагоприятном стечении обстоятельств. Такое понимание данного параграфа подтверждается и комментаторами «Лунь юй чжэн и», которые толкуют данный параграф в духе следующего высказывания Сюнь-цзы: «Совершенный муж может стать ценным, но не может заставить людей оценить именно его. Совершенный муж может заслужить доверие, но не может заставить людей оказать доверие именно ему. Совершенный муж может стать пригодным к применению (на службе), но не может заставить людей применить именно его».

¹²⁰ *Шэнь* — имя Цзэн-цзы. «Пронизывать единым» превратилось в устойчивое словосочетание. Одно из позд-

них китайских тайных обществ называлось «Путь, пронизанный единством» (*И гуань дао*).

¹²¹ При толковании выражения *и гуань дао* (пронизывание единым) необходимо иметь в виду, что в зависимости от контекста в разных местах «Лунь юя» оно может иметь несколько различное значение. В данном случае, с учетом толкования Цзэн-цзы и комментариев в «Лунь юй чжэн и», можно сказать, что основная мысль Учителя была сосредоточена не на единстве его доктрины, а на том единстве, которого достигает с людьми и со всей Поднебесной совершенный мудрец, следуя Дао-путем, завещанным Конфуцием. Опираясь на Мэн-цзы, комментаторы «Лунь юй чжэн и» развивают эту мысль следующим образом: прежде всего человек должен освободиться от своего эгоизма, «преодолеть себя» (*кэ цзи*); когда же преодоление достигнуто, человек обнаруживает, что внутри его, там, где прежде был эгоизм, образовалась как бы пустота, и тогда человек становится емким (*жун*) и способным воспринимать в себя нужды Поднебесной и тем самым сливается с нею в единое целое. В качестве примера подобного поведения Мэн-цзы приводит императора Шуня, который пребывал в полном единении с людьми, поскольку, «отбросив эгоизм, следовал за людьми». Но здесь сразу надо заметить, что это единство, по мысли Конфуция, носило не пассивный, а активный характер. Пребывая в полном единении с Поднебесной, Шунь всеми силами поощрял хорошее в людях и при помощи добра старался свести на нет зло. Первым шагом на этом пути, как считал Цзэн-цзы, должно стать умение хранить верность и прощать (*чжун шу*). Преодолев себя и научившись прощать людей, можно было надеяться и на достижение единства с Поднебесной и Дао-путем. Иными словами, толкование Цзэн-цзы выражения *и гуань дао* было сделано специально для учеников, носило «ученический» характер [50, цз. 5, л. 76 — 8а].

¹²² Данное высказывание представляет собой предельно четкую антитезу «совершенного мужа», *цзюнь цзы*, поэтому словосочетание *сяо жэнь* в данном случае, несомненно, следует переводить как

«низкий человек». По нашему мнению, введение этой антитезы в качестве основной при оценке людей, представляет собой одно из главных достижений и одну из главных заслуг конфуцианства в развитии духовной культуры традиционного Китая. Всякое совершенствование человека начинается с отрешения от корысти — эта столь ясно и предельно четко выраженная мысль до сих пор лишь с большим трудом усваивается людьми. Особенно если учесть мнение знаменитого специалиста по конфуцианским классическим текстам Чжэн Сюаня (127–200 гг. н. э.), который считал, что данное высказывание адресовано в первую очередь «министрам и вельможам» [цит по 50, цз. 5, л. 8а].

¹²³ Данное высказывание ни в коем случае нельзя понимать в духе состязания в интеллектуальных возможностях. Оно имеет несомненную этическую подоснову, что и обнаруживается в его интерпретации у Сюнь-цзы: «Увидев доброе, поступай так же и непременно храни его в себе. Увидев недоброе, огорчайся и непременно проверь себя» [61, с. 14].

¹²⁴ Данное высказывание касается одного из наиболее серьезных внутренних противоречий конфуцианской системы воззрений: как, не нарушая сыновней почтительности, исправить ошибки родителей? Заостряя проблему, можно сформулировать ее следующим образом: что дороже — истина или почтительное отношение к родителям? Это противоречие перестает казаться столь неразрешимым, если вспомнить, что, по конфуцианским понятиям, истина содержалась в характере вашего поведения, в вашем Дао-пути. А совершенное следование Дао-путем требовало, чтобы ошибки родителей исправлялись в рамках соблюдения почтительности. В какой-то мере данное высказывание можно рассматривать как частный случай совершенного поведения, сориентированного на соблюдение единства с миром, о котором говорилось в 4-15 [см. пояснение 121].

¹²⁵ В данной главе, начиная с 4-18, обсуждаются разные аспекты сыновней почтительности. В данном случае совет мудреца сво-

дится к тому, чтобы взрослый сын не терял связи с родителями и тем самым не причинял им лишних огорчений.

¹²⁶ В своем комментарии на это высказывание Чжэн Сюань заметил, что эта задача психологически представляется почти невыполнимой — «не то, что может вытерпеть сердце» [цит. по 50, цз. 5, л. 96].

¹²⁷ Как считает знаменитый ханьский комментатор конфуцианских классических текстов Кун Аньго, эти чувства трактовались как одновременные: почтительный сын радовался долголетию родителей, но печалился их старению.

¹²⁸ Многочисленные высказывания насчет красноречия убедительно свидетельствуют о том, что Учитель не терпел пространных и красивых речей. Согласно конфуцианским представлениям, «совершенный муж» должен стремиться к полному единству слов и поведения, что и являлось наилучшим украшением как его слов, так и поведения [50, цз. 5, л. 10a].

¹²⁹ Ключевым для данного высказывания является понятие *юе* (дословно — «договориться, ограничиться»). В. А. Кривцов передает его как «осторожность», отчего все высказывание приобретает смысл некоей морально-психологической заповеди — «необходима осторожность». По нашему мнению, данное высказывание имеет гораздо более абстрактный смысл и говорит о тесной связи поведения *цзюнь цзы* и мировой гармонии. В данном контексте *юе* приобретает, скорее, значение «определенные оптимальные рамки, умеренность». Именно так это понятие и трактуется в «Лунь юй чжэн и»: «В пути Неба и в делах людей все и начинается, и кончается в определенных пределах» [50, цз. 5, л. 10a]. Перенесенный в сферу человеческого поведения принцип *юе* можно трактовать как «умеренность». В том же собрании комментариев сказано: «Если человек не предастся развлечениям продолжительное время, если он не следует за своими желаниями, не стремится выполнить [всякое движение своей] воли, не доводит наслаждения до предела, то путь такого человека можно назвать Путем умеренности (*юе чжи дао*)» [50, цз. 5, л. 10a].

¹³⁰ Смысл этого высказывания полностью зависит от интерпретации понятия *нэ*. Комментаторы единодушно интерпретируют его как «медленность», «затрудненность». В этом случае данное высказывание относится к той серии, в которой обсуждается взаимоотношение между словом и поведением совершенного мужа. Поскольку *цзюнь цзы* — ярко выраженный интроверт и действует, опираясь исключительно на свои внутренние совершенства, то словесная сфера представляется ему совершенно неважной, в отличие от *вэнь*, классических слов древних, зафиксированных в письменных текстах.

¹³¹ Это высказывание, по всей вероятности, было замыкающим в данной главе, поскольку явно соотносится с начальным, где обсуждается социальная, вернее, социологическая, проблема приобретения гуманности, на чем мы уже останавливались в пояснении 100. Отметим только, что выражение *дэ ю линь* («гуманность имеет соседей») превратилось в устойчивое и употребительное выражение. Так, среди коллекции эстампов В. М. Алексеева имеется каллиграфическая надпись, представляющая собой название кабинета конфуцианского ученого — «*Дэ ю линь тан*», то есть «Кабинет, где гуманность имеет соседей».

¹³² *Цзы ю* — см. пояснение 38.

¹³³ Высказывание *Цзыю* как бы раскрывает конкретный аспект доминирующего значения меры в поведении совершенного мужа [см. пояснение 129].

Глава 5. *Гунъе Чан* («Гунъе Чан»)

¹³⁴ *Гунъе Чан* — один из учеников Конфуция. Некоторые комментаторы полагают, что он происходил из Лу, другие — из Ци. Его отличительная особенность — способность понимать язык зверей и птиц. В данном высказывании Конфуций дает оценку поведения своего ученика, по всей вероятности, перед тем, как решить вопрос, можно ли выдавать за него свою дочь. Конфуций реша-

ет этот вопрос положительно, считая, что одно лишь привлечение к суду никак не может сказываться на оценке человека. В «Лунь юе» насчитывается довольно много высказываний Конфуция об учениках, представляющих особую тему в конфуцианской персонологии. В тематическом отношении эту персонологию можно разбить на три части: самохарактеристики и характеристики Учителя, характеристики учеников и характеристики прочих людей. Эти части одновременно представляли собой как бы ступени совершенства — от обычного человека к совершенному мудрому. Говоря о Гунье Чане, Конфуций хотел подчеркнуть, что в характеристике человека главную роль должен играть его внутренний мир, его моральные совершенства, а не то, с какими внешними обстоятельствами ему пришлось столкнуться в жизни и как сложилась его судьба.

¹³⁵ Характеристика Нань Жуна представляет собой явную параллель с предшествующей характеристикой Гунье Чана; даже обстоятельства, вызвавшие ее, сходны: ученики оказываются женихами. Однако направленность оценки совершенно иная, хотя и не уникальная. Обычно личность у Конфуция характеризуется, в самом широком плане, по своему возможному вкладу в дело устроения Поднебесной. Но есть некоторое число характеристик, если так можно выразиться, с даосским привкусом, где характер человека оценивается по способности к самосохранению, составляющей одну из главных забот последователей даосизма. Именно таковой и является оценка Нань Жуна.

¹³⁶ Цзыцзянь — один из молодых учеников Конфуция. Он был моложе своего Учителя на 49 лет. Высказывание относится к той же серии, что и два предыдущих (характеристики учеников), и по теме скорее ближе к параграфу 5-1, чем 5-2, поскольку речь в нем идет о внутренних совершенствах. Но эта обычная тема подана здесь в весьма необычном ракурсе. Можно даже сказать, что в определенном смысле эта характеристика — антоним параграфа 5-1. Если Гунье Чан сохранил свои внутренние качества вопреки обстоятельствам, то Цзыцзянь приобрел свои достоинства благодаря внешним

обстоятельствам. В данном случае мы должны согласиться с Син Бином, который полагает, что в этой характеристике есть определенный критический элемент [49, с. 106].

¹³⁷ Характеристика Цзы-гуна может быть понята лишь в свете употребления термина *ци* («сосуд») в конфуцианской персонологии. Основное значение имеет высказывание 2-12, где прямо говорится о том, что совершенный муж не должен быть сосудом, то есть вместилищем чужого содержания. Некоторые уточнения вносит и параграф 4-22, в котором «сосуд» Гуань Чжуна определяется как маленький. «Сосуд», таким образом, становится мерилем внутренних достоинств. В свете вышесказанного характеристику Цзы-гуна можно оценить как одну из наиболее ясных и наиболее конфуцианских: Цзы-гун еще не достиг предела совершенствования, не трансформировался в *цзюнь цзы*, он еще представляет собой сосуд для заполнения, но сфера употребления этого сосуда уже известна — как и у всякой ритуальной утвари, она будет высокой.

¹³⁸ *Жань Юн* — один из учеников Конфуция. Высказывание как бы продолжает серию характеристик учеников Конфуция, но касается главным образом двух других тем: гуманности и красноречия. Как мы уже отмечали во вводной статье, гуманность — одна из главных категорий конфуцианского учения — имеет в «Лунь юе» ощутимо разное содержание: от присущего почти всем человеколюбия до исключительного достояния совершенных мудрецов. В предложенной нами классификации различных видов гуманности имеется ее внешняя политическая разновидность, «гуманность» по отношению к другим лицам при исполнении своих служебных обязанностей. Скорее всего именно ее и имел в виду некто неизвестный, давший характеристику Жань Юну в разговоре с Конфуцием. Поскольку, судя по ответу Конфуция, речь шла лишь о потенции, а не о реальном проявлении, то тот вид «гуманности», который приписывался Жань Юну, можно определить как ее третью разновидность. Надо отметить при этом, что Конфуций был предельно осторожен в ответах о «гуманности» своих учеников. Вторая тема —

красноречие. Конфуций отличался особой нелюбовью к словесному искусству, которое, как правило, все-таки сопутствует эпохам расцвета духовной культуры. По всей видимости, в этой позиции надо видеть акцент Конфуция на самостоятельное размышление, которое он ставил в центр образования, и на придание гораздо большего значения делу трансформации человека, нежели конечной цели этой трансформации — подготовке надлежащих кадров для государственной службы.

¹³⁹ Данный параграф продолжает серию характеристик учеников Конфуция. В отказе Цидяо Кая и последующей радости Конфуция как раз и могла отразиться та доминанта внутренней трансформации в обучении учеников, о которой мы уже говорили применительно к предыдущему высказыванию [5-5, о красноречии].

¹⁴⁰ В данном параграфе две главные темы: продолжение серии характеристик учеников и возникновение серии признаний неудач самим Учителем. В первой теме следует отметить, что храбрость Цзылу здесь характеризуется отрицательно — она проявлена не к стати, в связи с полным непониманием ситуации. Вместо того чтобы огорчиться неудачам Учителя, Цзылу обрадовался возможности опасного путешествия. Таким образом, Конфуций имел возможность подчеркнуть, что главными достоинствами личности являются все-таки ее интеллектуальные возможности. Вторая тема — Конфуций как неудачник. Противоречие между теоретическим мессиянством и более чем скромными практическими результатами не могло не придать образу Конфуция некоторые черты исторического неудачника; впрочем, неудачниками были все основатели великих учений. Особенность Конфуция заключалась лишь в предельно четком осознании своей неудачи, что не раз приводило его в состояние отчаяния. В «Лунь юе» содержатся три таких знаменитых заявления Конфуция: его намерение переселиться к «варварам» [9-14], его толкование отсутствия фениксов [9-9] и намерение пуститься в плавание на плоту (в данном диалоге с учениками).

¹⁴¹ Здесь к серии характеристик учеников добавлены три однотипные оценки. Все они построены на противопоставлении конкретных административных способностей и «гуманности». Как и в параграфе 5-5, речь идет о «гуманности», связанной с выполнением служебных обязанностей. Поскольку во всех трех случаях не дается положительного ответа, то можно допустить, что именно этот вид «гуманности» Конфуций считал если и не самым важным, то, во всяком случае, самым редким.

¹⁴² Тысяча колесниц, по всей видимости, служит не только указанием на величину государства, но и на степень одаренности. Возможность управлять государством, располагающим тысячей боевых колесниц, иными словами — самостоятельным княжеством, указывало на то, что Цзылу вполне можно было доверить военную политику самостоятельного княжества.

¹⁴³ Указание на меньшую сферу управления, которую можно было доверить Жань Цю (о нем см. пояснение 195), должно было подчеркнуть, по всей видимости, его более скромную одаренность, чем у Цзылу, которая уже не позволяла Жань Цю выйти на уровень межгосударственной политики.

¹⁴⁴ Повторное заявление о неведении относительно «гуманности» своих учеников позволяет сделать вывод, что Конфуций придавал этому качеству такое значение, которое не зависело от конкретного содержания государственной работы. Это — с одной стороны. А с другой — что и талант полководца, и способности администратора для своего окончательного завершения требовали обладания неким трудно определимым качеством — «гуманностью».

¹⁴⁵ Гунси Чи по прозванию Цзыхуа — ученик Конфуция, особо отличавшийся своим знанием надлежащих правил официального общения, в связи с чем Конфуций и отвел ему, как наиболее подходящую для него роль, разговор с гостями во время официальных приемов. (О Гунси Чи см. также параграф 6-4.) Данное замечание Конфуция, по нашему мнению, не следует воспринимать как ироническое. Поддержание надлежащих норм официального про-

токола, особенно при дипломатических контактах, сам Конфуций считал делом отнюдь немаловажным, что и показывает знаменитый инцидент с музыкантами во время встречи князей из Ци и Лу [25, с. 93–97].

Тем не менее можно заметить, что в данном диалоге три ученика явно расположены по степени одаренности, а их склонности, соответственно, по убыванию важности. Такое расположение несколько озадачивает. Вполне возможно, что оно основано на поверхностном понимании «гуманности» собеседником Конфуция, полагавшим, что чем дальше государственное дело отстоит от вооруженной борьбы, тем больше должно быть «гуманности» в избравшем его человеке или, по крайней мере, тем легче быть гуманным на этом посту. Как можно видеть, Конфуций не поддержал подобное понимание категории жэнь. Кроме того, надо заметить, что тройное отрицание Конфуция, к которому следует добавить еще и его неуверенность в собственной «гуманности» [см. об этом в параграфе 7-34], дает нам право сделать вывод, что «гуманность» в ее практическом варианте в современном Конфузии мире не наблюдалась. Иными словами, эта разновидность жэнь принадлежала миру идеальных моделей, помещаемых, как правило, согласно особенностям общественно-политического сознания того времени, в отдаленную идеальную древность. Жэнь — это ориентир Конфуция, его идеал, которого ни он сам, ни тем более его ученики не могли достигнуть.

¹⁴⁶ Продолжая серию характеристик своих учеников, Конфуций в данном случае сравнивает двух, по всей вероятности, наиболее способных интеллектуалов. Признавая превосходство Янь Юаня, Цзы-гун в своем ответе раскрывает важнейшие для нас особенности конфуцианской системы образования, которая отдавала приоритет самостоятельному размышлению и предлагала основывать это размышление на причинно-следственных связях, что дает дополнительный аргумент для отнесения конфуцианства к истории мысли. Но в силу того, что гносеологическая активность приходилась в нем на самостоятельную работу, конфуцианство, если так можно

выразиться, оказалось «философией закрытого типа». Как бы там ни было, данный диалог неопровержимо свидетельствует о том, что учение Конфуция включало в себя гносеологический момент. Правда, в «Лунь юе» подобные высказывания чрезвычайно редки.

¹⁴⁷ Цзай Юй — ученик Конфуция Цзай Во. (См. о нем в 3-21 и 6-26.) Поскольку сам Конфуций и его ученики неоднократно подчеркивали как одну из важнейших и характернейших черт Учителя его чувство меры, то данное высказывание Конфуция вызвало вполне законное недоумение ханьского вольнодумца Ван Чуна [25-97], прямо заявившего, что в данном случае налицо явное несоответствие между несерьезностью проступка Цзай Во и резкостью характеристики Учителя. На наш взгляд, это несоответствие устраняется, если предположить, что Конфуций в данном случае говорит не о конкретном проступке, а о характере ученика. Если учесть приоритет, отдаваемый в конфуцианской системе обучения самостоятельной работе, то, естественно, сон в дневное время мог вызвать у наставника подозрения, что такой человек к самостоятельной работе не пригоден.

¹⁴⁸ Нам представляется, что в данном заявлении Конфуций продолжает говорить о своих учениках и об образовании. Заявление о том, что Цзай Во нельзя изменить, означает, по нашему мнению, что Цзай Во принадлежит к той категории людей, которая не поддается воздействию образования.

¹⁴⁹ Шэнь Чэн — один из малоизвестных учеников Конфуция. Твердость, о которой идет здесь речь, трактуется комментаторской традицией как твердость в соблюдении принципов [49, с. 110]. Конфуций, по всей видимости, считал, что наличие страстей мешает принципиальности. С нашей точки зрения, положение достаточно спорное. Носителям современной европейской культуры скорее кажется, что «одна, но пламенная страсть» — наилучшая гарантия принципиальности. Но в культуре, сориентированной на гармонию, страсть казалась прямой угрозой нарушения внутренней, а затем и внешней гармонии.

¹⁵⁰ Это заявление Цзы-гуна давно уже превратилось в одну из самых расхожих этических истин. Тем не менее, как хорошо понимал Конфуций, этот несомненный на первый взгляд принцип полностью принадлежит сослагательному наклонению, поскольку человеку трудно оказаться в такой ситуации, когда бы никто не совершал по отношению к нему несправедливых поступков. Употребление в ответе Конфуция местоимения второго лица заставляет нас думать о том, что Учитель сомневается в способностях ученика действовать согласно выдвинутому принципу, однако комментаторская традиция интерпретирует данное положение как неосуществимость в реальности условной части данного принципа: трудно оказаться в такой ситуации, когда бы никто не совершал по отношению к тебе несправедливых поступков, что, по сути дела, обесценивает и сам принцип.

¹⁵¹ Толкование заявления Цзы-гуна затрудняется из-за неясности употребленного в нем словосочетания *вэнь чжан*. В «Лунь юй» это словосочетание употребляется дважды: здесь и в параграфе 8-19. По всей вероятности, в обоих случаях оно обозначает некоторую совокупность текстов нормативного характера, возникшую в результате конфуцианской ревизии предшествующей культуры. Поэтому мы и предпочли перевод «древние тексты», к числу которых Ян Боцзюнь относит прежде всего «Книгу песен», «Книгу документов», исторические хроники и записи о ритуале [47, с. 50]. Однако представляется сомнительным, чтобы с самого начала преподавательской деятельности Конфуция уже была выработана такая нормативная, с конфуцианской точки зрения, совокупность древних текстов. Вполне возможно, что в своем заявлении Цзы-гун хотел подчеркнуть опору конфуцианской школы на письменные тексты, что соответствует стремлениям восстановить идеальную древность, а не на свободное умозрение, столь характерное для греческой мысли.

Известные трудности представляет собой и понимание заключительной части заявления Цзы-гуна. На первый взгляд все ясно:

Цзы-гун жалуется на некоторую тематическую ограниченность доктрины Конфуция, тем более что проблемы Небесного пути и природы человека уже поднимались китайскими мыслителями до Конфуция [36, т. 3, с. 1347, 1448]. Однако Син Бин, опираясь на предшествующую комментаторскую литературу, интерпретирует заявление Цзы-гуна по-иному. Он считает, что Цзы-гун говорит здесь о двух частях в учении конфуцианства. Первая часть — человеческие взаимоотношения, которые изучали по текстам, — была сравнительно легка для понимания, тогда как вторая часть, в которой речь шла о Пути Неба и природе человека, в силу глубины и непостижимости предмета, была трудна для понимания. На наш взгляд, в данной характеристике преподавания в «школе под абрикосовым деревом» все-таки сквозят некоторые критические нотки и жалобы на отсутствие в программе обучения «свободных, умозрительных» тем.

¹⁵² Характеристика Цзылу заканчивает серию характеристик, посвященных Учителю и ученикам. Решительность Цзылу, естественно, привела его к такой методе, при которой он как бы проверял на практике не правоту Учителя, конечно, а степень усвоения и постижения только что услышанного. Это — своеобразное закрепление пройденного, но не повторением, а практическим применением. Подобный метод соответствовал совету Конфуция, высказанному в первых же строках «Лунь юя» [1-1]. Надо отметить, что данное высказывание характеризует не только Цзылу, но и всю систему конфуцианского обучения с его ориентацией на практическое применение.

¹⁵³ Этим вопросом Цзы-гуна начинается серия характеристик реальных политических деятелей недавнего прошлого и современников Конфуция. Первый из них — Кун Вэнь-цзы, или Кун Юй, сановник из княжества Вэй, умерший ок. 479 г. до н. э. Поскольку Конфуций скончался в 478 г., то Цзы-гун явно задавал свой вопрос где-то незадолго до смерти Учителя и сразу после кончины Кун Юя, поскольку тот назван Цзы-гуном посмертным титулом. В от-

вете Конфуция понятие *вэнь* применено не к тексту, а к человеку. *Вэнь*, как можно видеть, определяется по двум признакам: любовь к учению умного человека и равенство в учении, которое и приводит к тому, что вышестоящий не испытывает труда, обращаясь с вопросом к подчиненному. Как нам кажется, нельзя недооценивать эти эгалитарные тенденции, которые и в последующие эпохи будут сохраняться в среде ученых, обеспечивая некую корпоративную целостность этому культурно-политическому сообществу.

¹⁵⁴ *Гунсунь Цяо* (ок. 580—522 гг. до н. э.), по прозвищу Цзычан, — крупнейший политический деятель и мыслитель периода чунь цю. Он занимал пост министра во время правления Цзянь-гуна в государстве Чжэн. Став первым министром, Цзычан провел радикальные политические и экономические реформы, значительно улучшившие как положение в стране, так и ее внешнюю мощь. Он был горячим сторонником светского подхода к общественно-политическим проблемам и рассматривал *ли* как важнейший инструмент регулирования во всем мироздании.

¹⁵⁵ Из характеристики Конфуция, который, конечно, никогда не имел в политике такого веса, как принадлежащий по крови к правящей семье Цзычан, можно заключить, что мудрец отнюдь не считал его образцом для себя и даже не отнес чжэнского реформатора к числу совершенных мужей. По мнению Конфуция, Цзычан обладал лишь некоторыми положительными качествами. Поскольку как политик Цзычан делал как раз то, что должен делать конфуцианец на государственном посту, то можно предположить, что Конфуция не устраивали некоторые личные качества чжэнского министра. Знаменательно, что в этой характеристике не упомянута категория «гуманности», хотя в ней и говорится о сострадании к тяжелой доле народа.

¹⁵⁶ *Янь Пичжун*, или Янь Ин (? — ок. 500 г. до н. э.), по прозвищу Янь-цзы, — знаменитый политический деятель и мыслитель периода чунь цю, живший в государстве Ци. Янь-цзы упорно отстаивал светскую точку зрения по отношению к природным явле-

ниям и общественно-политическим проблемам. Как философ и политический мыслитель Янь-цзы придавал большое значение хэ («гармонии») и надлежащим правилам поведения (ли). Однако Янь Ин был противником чрезмерного увлечения Конфуция нормативной стороной общественного бытия. Л. С. Переломов считает, что в освещении Сыма Цяня Ин приобрел задолго до рождения Мо-цзы (478—392 гг. до н. э.) некоторые моистские черты.

¹⁵⁷ О взаимоотношениях Конфуция и Янь Ина во время пребывания луского мыслителя в Ци подробнее 25, с. 72—74.

¹⁵⁸ Вызывает некоторое удивление, что Янь Ин, безусловно, одна из крупнейших интеллектуальных величин Древнего Китая периода чунь цю, получил у Конфуция столь скромную и узко специальную оценку. По всей видимости, здесь не обошлось без ревности. И Цзы-Чан, и Янь Ин добились политически гораздо более значимого положения и имели возможность претворять свои взгляды на практике. Может быть, именно поэтому они, отдавшись практике, и не сформировали вокруг себя столь влиятельную школу, как это сделал Конфуций. Но, может быть, именно поэтому Конфуций, политическую карьеру которого нельзя признать особенно удачной, и недолюбливал их.

¹⁵⁹ Цзан Вэньчжун, или Цзан Суньчэнь, — сановник из княжества Лу. По всей вероятности, пользовался репутацией умного человека, что и опровергает Конфуций в своей характеристике. Цай — одна из самых крупных разновидностей черепах, предназначавшихся для гадания.

¹⁶⁰ Наличие мудрости у Цзан Суньчэня Конфуций опровергает при помощи двух фактов: первый — проживание в его доме черепахи для гаданий, второй — необычайная конструкция крыши его дома, к тому же еще разрисованной изображениями трав. По всей вероятности, для Конфуция этих двух признаков было достаточно, чтобы усомниться в мудрости хозяина черепахи. Мы склонны предположить, что оба указанных признака в данной характеристике указывают на какой-то один недостаток в поведении Цзан Вэнь-

чжуна. При таком понимании наличие черепахи вряд ли говорит о склонности Цзан Вэньчжуна к гаданиям. Поэтому трактовка черепахи как пристрастия к гаданиям, которые не одобрял Конфуций, и последующее сближение этой характеристики с таковой в параграфе 13-22, которое предлагает Ян Боцзюнь, кажутся нам недостаточно обоснованными. Вместо этого мы предлагаем рассматривать оба замечания как признаки одного и того же отрицательного качества, которое, в глазах Конфуция, могло свидетельствовать об отсутствии мудрости. Таким отрицательным свойством в натуре луского вельможи могла быть в данном случае только любовь к странному. По всей вероятности, Конфуций полагал, что мудрому человеку не пристало вести себя подобным образом. Несколько по-иному трактует характеристику Цзан Суньчэня Син Бин, который считает, что содержание дома подобной черепахи представляло собой привилегию правителя государства. Поэтому черепаха в доме Цзана — это вопиющее нарушение надлежащих правил поведения [49, с. 113]. Роспись и конструкция крыши изобличали склонность хозяина дома к мотовству, что также не могло свидетельствовать о мудрости. Но главное заключалось в том, что подобные украшения полагалось иметь только храму Сына Неба, так что и в крыше можно разглядеть узурпацию чужих прав. Нам кажется, что наше толкование и интерпретация Син Бина вполне совместимы: узурпация осуществлялась не в виде абстрактных претензий, а в форме любви к странному. Если интерпретация Син Бина справедлива, то характеристику Цзан Суньчэня по своему содержанию можно сближить с характеристикой Гуань Чжуна, где тема узурпации заявлена более ясно [3-22].

В заключение нам остается только отметить, что в четырех приведенных выше характеристиках виднейших интеллектуалов своего времени Конфуций отнюдь не проявил себя беспристрастным судьей и выказал крайнюю скупость в положительных оценках.

¹⁶¹ Благодаря необычной пространности данного диалога и тема его, и ситуации в дополнительных пояснениях не нуждаются. От-

метим только, что, по нашему мнению, главная тема его — отнюдь не определение характера данных исторических персонажей, а выяснение одной из важнейших разновидностей *жэнь* — гуманности политической. Образцовая верность министра Цзы-вэня, основанная на подавленном властолюбии, оказалась недостаточной, в глазах Конфуция, для присуждения ему высокого звания «гуманный». Недостаточной оказалась и внутренняя чистота циского аристократа Чэнь Вэнь-цзы. По нашему предположению, это объясняется тем, что ни один из этих персонажей не прошел искушения высшей властью, как это было, скажем с Бо И и Шу Ци [см. о них в параграфах 5-23, 7-15, 16-12, 18-8].

¹⁶² Цзи Вэнь-цзы — сановник княжества Лу по имени Цзисунь Синфу, который получил известность своей долголетней службой при дворе, где ему довелось служить четырем князьям: Вэнь-гуну (626—609 гг. до н. э.), Сюань-гуну (608—591 гг. до н. э.), Чэн-гуну (590—573 гг. до н. э.) и Сян-гуну (572—542 гг. до н. э.). Умер Синфу в 568 г. до н. э. Посмертно он получил титул Вэнь-цзы, то есть «просвещенный». Этот известный политический деятель мог заинтересовать Конфуция по двум причинам: своим политическим долголетием и посмертной оценкой его в качестве «просвещенного», поскольку совершенномудрый из Лу придавал этому качеству исключительно важное значение.

¹⁶³ Эта краткая реплика Конфуция представляет значительные трудности для понимания. Согласно одной комментаторской традиции, Конфуций не относился к Цзи Вэнь-цзы с большим уважением и видел в нем лишь своекорыстного и расчетливого политика, успех которого зависел исключительно от осторожности и глубокого продумывания. Такая политика не покоится на высоких моральных ценностях, и проводить ее несравненно легче, чем политику принципиальную, а поэтому вполне хватило бы в данном случае и двойного обдумывания ситуаций. Приблизительно так можно истолковать реплику Конфуция о возможности замены тройного обдумывания на двойное. Примерно в этом духе предлагает толковать данное

высказывание Конфуция Ян Боцзюнь [47, с. 53–54]. Противоположного мнения придерживается Син Бин, который считает, что замечание Конфуция имело целью прославить безупречное служебное поведение Цзи Вэнь-цзы, в частности его «добрую науку старого времени». В летописи «Цзо чжуань» под шестым годом правления Вэнь-гуна можно найти пример такой «доброй науки», заключавшийся в крайней предусмотрительности этого политика. Когда в 621 г. до н. э. Вэнь-цзы собирались послать во главе дипломатической миссии в княжество Цзинь, он принялся изучать траурные церемонии данного княжества, чтобы не попасть там впросак. На недоуменные вопросы сопровождающих осторожный политик ответил: «Быть готовым к неожиданному — в этом и состоит добрая наука древности» [36, т. 1, с. 469]. На этом примере можно заметить, сколь дискретна была территория Древнего Китая в ритуальном отношении и сколь, следовательно, велика была заслуга Конфуция, сделавшего все возможное, чтобы направить ее ритуальное развитие в единое русло. Под тем же годом в летописи «Цзо чжуань» сообщается, что Цзи Вэнь-цзы совместно с Цзан Вэньчжунем добились установления добрососедских отношений между Лу и княжеством Чэнь, что еще раз подтверждает, что в параграфах 5-18 и 5-20 содержатся характеристики политических знаменитостей недавнего прошлого. Поскольку характеристика Цзан Вэньчжуна — явно отрицательная, то есть соблазн и данный параграф толковать в том же духе. Ничего более определенного, к сожалению, утверждать на основе столь краткого текста не представляется возможным.

¹⁶⁴ В данном параграфе продолжается серия оценок Конфуцием политических знаменитостей недавнего прошлого. Нин Юй, или Нин У-цзы, — вельможа княжества Вэй. Нин Юй вошел в историю как тонкий знаток ритуала. В летописи «Цзо чжуань» сообщается о том, как он был послан с дипломатической миссией в Лу и попал в сложное положение во время банкета. Он не принял участия в музыкальной программе, во время которой исполнялись

песнопения «Обильная роса» и «Красный лук». Когда же луский князь послал людей, чтобы выяснить причину такого странного поведения, то получил подробное разъяснение, сводившееся к абсолютному несоответствию музыкальной программы с характером дипломатического мероприятия. По словам посланца из Вэй, песнопение «Обильная роса» [75, т. 2, с. 50–52; 31, с. 220] должно исполнять на новогоднем банкете Сына Неба, куда съезжаются удельные князья. Песнопение символизирует несоизмеримость силы и значения Сына Неба по отношению к удельным князьям: подобно тому, как роса исчезает с восходом солнца, князья в присутствии императора превращаются в исчезающую величину. Песнопение «Красный лук» [75, т. 2, с. 52–54; 31, с. 221] должно исполнять во время банкетов, которые Сын Неба дает в честь князей, одержавших выдающиеся военные победы. Иными словами, в тактичной дипломатической форме Нин У-цзы дал понять лускому князю Вэнь-гуну, что он не признает за ним право на наследование императорского ритуала [об этом — 36, т. 1, с. 463–464]. Как можно видеть, Нин У-цзы остался в истории как большой знаток ритуала и искусный дипломат. Но Конфуций, основываясь, по всей вероятности, на другом историческом материале, характеризует Нин У-цзы совсем в ином плане. Его слова, так же как и предыдущие, можно истолковать и как хвалебные, и как отрицательные. Все это говорит о том, что если по отношению к глубокой древности Конфуций испытывал чувство благоговения, то недавнее прошлое судил совсем по-другому. В его оценках не чувствуется не только надлежащего уважения к предшественникам, но и беспристрастной объективности.

¹⁶⁵ *Княжество Чэнь* находилось на территории современного уезда Хуайян провинции Хэнань и уезда Босянь провинции Аньхуэй. В конце периода чунь цю было уничтожено княжеством Чу. Во время своих странствий Конфуций прожил в княжестве Чэнь три года (с 492 по 489 г. до н. э.) Подробнее об этом 25, с. 130–134.

¹⁶⁶ Как считает Сыма Цзянь, именно в княжестве Чэнь Конфуцию стала все чаще и чаще приходиться в голову мысль о возвращении на родину [60, цз. 47, с. 227]. По всей видимости, Конфуций искал весомые причины для своего возвращения, и одна из них, как ему казалось, заключалась в том, что на чужбине ученики его совсем отбились от рук. Перевод этого параграфа представляет большие филологические трудности. Комментаторская традиция разноречива относительно понимания последних слов: представляют ли они заключительную часть характеристики учеников, как считал Дж. Легг (82, т. 1, с. 45), или в них идет речь о самом Учителе. Ян Боцзюнь, основываясь на сравнении данного параграфа «Лунь юя» с биографией Конфуция в «Исторических записках» Сыма Цзяня, приходит к выводу, что заключительные слова выражают отношение Конфуция к его ученикам [47, с. 54]. В переводе мы следуем интерпретации Ян Боцзюня.

¹⁶⁷ *Бо И и Шу Ци* — любимые исторические персонажи Конфуция. Они упоминаются в «Лунь юе» пять раз [5-23, 7-15, 16-12 и дважды в 18-8], тогда как император Яо — основной герой истории человечества в ее конфуцианском варианте — всего четыре раза [6-30, 8-19, 14-12, 20-1]. Основная характеристика братьев-отшельников содержится в 7-15. Конфуций симпатизировал им в первую очередь за то, что они преодолели в себе жажду власти и сумели отказаться от нее. В результате чего ни они не помнили зла, ни на них не таили обид. Согласно неоднократно повторяемой Конфуцием мысли, отказ от борьбы за власть моментально приводит к установлению мира в межчеловеческих отношениях. [Подробнее о Бо И и Шу Ци 29, с. 344–376].

¹⁶⁸ Вне всякого сомнения, подобные высказывания вновь и вновь вызывают у читателя недоуменный вопрос, что же такое конфуцианство, поскольку все это мало напоминает обычные философские тексты. Здесь уместно напомнить, что конфуцианство — доктрина, так сказать, «закрытого типа». Ее настоящее содержание рождается в процессе следования ей, оно не дано заранее, а потому быть

описано в сущности не может. Выражаясь языком туризма, можно сказать, что Конфуций, скорее, наставляет, как надо обуться в дальнюю дорогу и что прихватить с собой, а вовсе не занимается вопросом, почему люди путешествуют и что они при этом переживают. Переживания — удел самих путников. В этом и заключается разница Дао-пути и программы действий.

Возвращаясь к характеристике Вэйшэн Гао, надо заметить, что, как это ни покажется странным, она содержит порицание. По всей видимости, с конфуцианской точки зрения, Вэйшэн Гао должен был сказать, что у него нет уксуса, а не бегать за ним к тем, у кого он был. Поступив так, он как бы погрешил против своей прямоты, благодаря которой и получил известность, и тем самым подорвал к себе доверие, которое так много значило для Конфуция в системе межчеловеческих отношений.

¹⁶⁹ Комментаторам не удалось установить, что это за персонаж. Во всяком случае, речь здесь никак не может идти о знаменитом историке, авторе летописи «Цзо чжуань», поскольку она составлена значительно позже. В данном параграфе Конфуций явно высказывается либо о своем современнике, либо о предшественнике, который мог служить ученикам в качестве примера достойного поведения.

¹⁷⁰ Красивая внешность и красноречие — постоянные мишени Конфуция, поскольку именно эти качества, как никакие другие, пригодны для маскировки этических недостатков. Заключительная часть высказывания весьма симптоматична. Она отражает довольно утопические попытки Конфуция создать столь совершенную этическую личность, внешнее поведение которой полностью отражало бы ее внутренний мир. Надо признать, что эта задача относится к разряду невыполнимых. Постоянное усложнение общественной жизни и внутреннего мира человека приводят к обратному результату: внешнее поведение и внутренний мир расходятся все дальше и дальше, вплоть до появления, как выражался Ф. М. Достоевский, «подпольного человека». По состоянию духовной культуры пери-

ода чунь цю можно определить, что и в эпоху Конфуция это расхождение было уже достаточно велико, так что стремление Конфуция вернуть человеку цельность, а вместе с ней и утраченную свободу поведения, следует признать одним из его великих утопических замыслов, которые, несмотря на их явную невыполнимость, составляли важнейшую часть духовной культуры в качестве вечных ориентиров. [Критику красоты и красноречия см. также в параграфах 1-3, 5-5].

¹⁷¹ При анализе этой беседы следует учитывать два момента. Первый — в синологии давно уже установилось мнение, что данный параграф представляет собой сложное структурное построение утопического характера. Второй — ведущим направлением конфуцианского утопизма был утопизм «персоналистический». Самая известная его часть — это модель «совершенного мужа», которую А. М. Ушаков с полным правом отнес к утопическому фонду китайской мысли [30, с. 52, прим. 7]. Если в этом плане проанализировать беседу Конфуция с Янь Юанем и Цзылу, то в ней можно обнаружить трехступенчатое построение, как бы знаменующее собой процесс этического совершенствования. Попробуем доказать свою точку зрения.

Вся конфуцианская «персонология» имела целью найти точку соединения высшей мудрости и высшей власти. Такое соединение представляли собой *шэны* («совершенные мудрецы»). Им можно было спокойно вручать высшую политическую власть. И, как утверждало предание, с ее помощью «совершенные мудрецы» могли установить в Поднебесной совершенное правление (*чжи*). Трудность заключалась только в том, что в реальном мире этих *шэнов* не наблюдалось. Конфуцианство предполагало начать процесс этического возрождения и вырастить таких людей. С этой точки зрения, вопросы Конфуция к Янь и Цзылу можно считать демонстрацией достигнутых успехов. На нижней ступени этического совершенствования находится Цзылу. Он сделал первый, но очень важный шаг, без которого процесс этического совершенствования

вообще не может начаться, — преодолел в себе самую обыкновенную корысть, которая у обыкновенных людей является определяющим фактором поведения. Цзылу уже может стать членом «устроенного» общества, поскольку оторвался от непосредственного материального интереса, что дает ему возможность в сфере материальной придерживаться практики *гун* («совместного пользования»), спокойно выносить сопряженные с ней неудобства и тем вносить свой вклад в социальную гармонию. Цзылу — это готовый гражданин идеального гармонического общества.

Вторую ступень персонифицирует Янь Юань, стремившийся к тому, чтобы его успехи в деле морального совершенствования не стали заметны для других, не вызвали в них зависти и не привели тем самым к нарушению эмоциональной гармонии и единения людей в идеально устроенном обществе. А если так, то Янь Юань уже пригоден для наделения властными полномочиями, поскольку это не приведет к нарушению эмоциональной гармонии среди людей. Сам наставник занимает верхнюю ступень. Он уже миновал два нижних рубежа, связанных с заботами об индивидуальном поведении, может вести себя спонтанно, или, как выражался он сам, «следовать желаниям своего сердца, не нарушая при этом установленных норм» [2-4]. Все свои желания такой человек перенес в общественную сферу, в общество, которое в плане совершенствования представлялось ему прежде всего как совокупность возрастных групп, среди которых первоочередной заботы требуют, конечно, старики и дети. Перенеся свои заботы на общество, Учитель из Лу как бы уже приступил к работе над устройством Поднебесной и начал свое превращение из наставника в идеального правителя древности. [Подробнее о конфуцианском утопизме — 19, с. 10–57].

¹⁷² Это горестное восклицание Конфуция, как нам представляется, может быть понято только в связи с той проблематикой, о которой мы говорили в пояснениях к предыдущему параграфу. Учитель склонен считать свое начинание, то есть этический ренессанс Поднебесной, неудавшимся, поскольку не видит вокруг себя

людей, способных управлять своим поведением, о чем свидетельствует неумение признавать и исправлять свои ошибки.

¹⁷³ Все самохарактеристики Конфуция были направлены, выражаясь современным языком, на дело «этического строительства». Подчеркивая свою любовь к учению, Конфуций хотел сказать, что это хотя и трудный, но единственный путь трансформации обычного человека в «совершенного мужа».

Глава 6. Юн е... («Есть Юн...»)

¹⁷⁴ О Жань Юне см. параграф 5-5. Выражение «сидеть лицом к югу» чаще всего употребляется по отношению к Сыну Неба, но здесь Конфуций употребил его как обозначение руководящей должности любого уровня.

¹⁷⁵ Чжун-гун — прозвание Жань Юна, фигурировавшего в предыдущем параграфе. Что за человек Цзысан Боцзы, неизвестно. Основную трудность в данном высказывании представляет определение *цзянь*, которое столь же трудно для перевода и в двух остальных случаях [5-22 и 20-1]. Ясно одно: данное качество представляет собой нечто положительное лишь в определенной мере и быстро превращается в свою противоположность при ее утрате. Вслед за Ян Боцзюнем мы остановились на переводе «не обращать внимания на мелочи». Это свойство быстро переходит в «небрежность» и становится отрицательным. Подобное толкование соответствует контексту как в 5-22, так и в 20-1. Оба высказывания из серии «характеристики учеников» со всей очевидностью свидетельствуют о том, что Конфуций занимался этическим совершенствованием своих учеников в сугубо прагматических целях — готовил людей для службы. Нельзя не отметить, что это — одно из немногих высказываний, где ученик вносит важное уточнение в мысли Учителя: *цзянь* допустимо лишь в делах и только после того, как человек прошел процесс самосовершенствования, но абсолютно недопустимо в самом этом процессе. В данном диалоге, по

сути дела, в главных чертах обрисована структура конфуцианской личности в том ее виде, в каком она будет существовать до самого конца традиционного Китая. Предполагается, что каждая личность, претендующая на место в аппарате управления, вначале проходит период этического становления и лишь затем переходит к конкретной работе. Причем во время работы она проявляет как раз те свои достоинства, которые были приобретены ею во время этического становления. Таким образом, базовым для конфуцианской личности оказывается именно период этического становления. Легко заметить, что данный подход прямо противоположен современному, когда при приеме на работу на первое место ставят именно опыт работы и специальные знания, совершенно не учитывая личностные параметры. Следовательно, в этом отношении мы намного менее культурней Конфуция и его школы. В заключение заметим, что «характеристики учеников» в полном соответствии со структурой конфуцианской личности разделяются на две части: деловые и этические. Данное высказывание, как и предыдущее, относится к деловым, но первенство, безусловно, принадлежит этическим. Им уделено гораздо больше внимания, о чем можно судить хотя бы по параграфу 5-8.

¹⁷⁶ Ай - гу н — см. пояснение 53.

¹⁷⁷ По сути дела, в ответе на вопрос Ай-гуна Конфуций дал точное определение главного предмета обучения в своей школе — этического совершенствования, — тогда как в настоящее время с обучением прежде всего связывается получение некой информации, которое, как предполагается, должно косвенно привести и к этической трансформации.

¹⁷⁸ Ц з ы х у а — ученик Конфуция по имени Чи и фамилии Гунси, по прозвищу Цзыхуа. Был моложе Конфуция на 42 года. О Ж а н ь - ц з ы см. пояснение 195.

¹⁷⁹ Ф у — старинная мера сыпучих тел; равняется одному доу двум шэнам и восьми хэ в их современном измерении, то есть приблизительно 13 л.

¹⁸⁰ Юй — старинная мера сыпучих тел; равняется четырем шэнам и восьми хэ в их современном измерении, то есть приблизительно 5 л. Таким образом, Конфуций предложил уменьшить выдачу риса более чем вдвое.

¹⁸¹ Б и н — мера сыпучих тел, приблизительно равная 3,2 современного даня. Таким образом, Жань-цзы передал матери Цзыхуа более 1500 л риса. Иными словами, неизмеримо больше того, что разрешил Конфуций, чем и заслужил его порицание.

¹⁸² Ч и — имя Цзыхуа.

¹⁸³ Впоследствии выражение *цин фэй* («тонкое и упитанное», то есть «тонкие одежды и упитанные кони»), возникшее на основе этого высказывания Конфуция, стало обозначать непомерную роскошь, которая всегда осуждалась даже официальным общественным мнением в традиционном Китае. В обличительном смысле *цин фэй* неоднократно употреблялось в художественной литературе. Так, например, называется одно из самых знаменитых стихотворений великого танского поэта Бо Цзюйи (772—846 гг. н. э.) [66, с. 4676]. В предисловии к этому циклу стихов Бо Цзюйи писал: «В годы чжэньюань (785—804 гг.) и юаньхэ (806—820 гг.) я жил в Чанъани. Среди слышанного и виденного мною было много печального. Я сочинил стихи об этом и назвал их „Циньские напевы“» [5, с. 61]. В этот цикл и входило стихотворение «Цин фэй», первые строки которого в переводе Л. З. Эйдлина звучат так:

Какая осанка —
величием путь запружен.
Под седлами кони —
их блеск озаряет пыль.
«Скажите на милость,
откуда такие люди?»
И мне отвечают:
«Они состоят при дворе».

[5, с. 61]

Стихи Бо Цзюйи — прекрасный пример жизни классического слова в культуре. Спустя тринадцать веков словосочетание «*цин фэй*», подкрепленное авторитетом Конфуция, могло служить поэту в качестве уничтожающей характеристики придворных нравов и поддерживать в культурной части общества освещенное именем Учителя из Лу отрицательное отношение к роскоши.

¹⁸⁴ Материальное неравенство ведет к смуте, материальное равенство — основа социального спокойствия. Конфуций свято верил в это положение и в наиболее четком виде сформулировал его в параграфе 16-1. На этом же фундаменте выросла и знаменитая теория «колодезных полей» Мэн-цзы, направленная на осуществление полного равенства в землевладении. Конечно, вырабатывая программу улучшения жизни в обществе, все конфуцианцы на первое место ставили вопрос «кто?», но, как видно на примере принципиальной позиции Конфуция при выдаче риса, не упускалось из виду и «как?», хотя этой стороне дела в конфуцианстве уделялось гораздо меньше внимания.

¹⁸⁵ Этот параграф словно предназначен для того, чтобы скорректировать предыдущий и отвести от Конфуция всякие подозрения в скарденности. Как и в главной для конфуцианцев сфере — в межличностных отношениях, — так и в имущественных вопросах Конфуций оставался прежде всего человеком четкой меры, будучи твердо уверен в том, что только мера во всем может привести к социальной гармонии. Этим и объясняется его намерение передать продовольствие своему ученику Юань Сяню по прозвищу Цзысы: Конфуций был твердо уверен, что этот человек не станет держать у себя излишки, а передаст их нуждающимся соседям.

¹⁸⁶ Одно из редких обращений Конфуция к сакральной сфере, которую он не любил и избегал. Тем не менее сакральные ценности, несмотря на нелюбовь Конфуция, по-прежнему занимали самое почетное положение в обществе. Поэтому переход от хозяйственной сферы (пахоты) к ритуальной (жертвоприношению), несомненно, воспринимался как возвышение, тем более что Жань Юн

был выходцем из низов. Данное высказывание является как бы дополнением к параграфу 6-1, где говорится о том, что Жянь Юн «мог бы сидеть лицом к югу». По мысли Конфуция, учеба нивелирует учеников, в сообществе ученых происхождение утрачивает свою определяющую роль.

¹⁸⁷ Данное высказывание продолжает серию «характеристик учеников» и относится к ее второй части, то есть к этическим характеристикам. Следовательно, возможности Янь Юаня в течение трех месяцев не отклоняться от гуманности надо воспринимать не как его природные дарования, а как успехи в обучении, что еще раз позволяет уточнить характер конфуцианского образования как этической трансформации. Таким образом, три месяца и сутки надо воспринимать как меру успехов различных учеников. Переходя к категории «гуманности», которую также следует рассматривать как плод обучения на «абрикосовом настиле», надо отметить, что здесь речь идет о ее психологической разновидности, то есть об этическом внутреннем, по нашей классификации, типе. Столь скромные успехи большинства учеников в приобретении основного качества «цзюнь цзы» еще раз свидетельствуют о том, что конфуцианство в основе своей — программа утопическая. Именно поэтому, как нам представляется, в комментаторской литературе были предприняты попытки увеличения сроков, поскольку чрезмерная строгость Конфуция в определении меры «гуманности» входила в известное противоречие с утверждением о том, что «гуманность» является основной характеристикой «совершенного мужа», то есть человека, которому можно доверить власть, и, таким образом, превращала концепцию «цзюнь цзы» в нечто реально недостижимое. У Син Бина удлинение сроков обосновывается космическими закономерностями: три месяца трактуется как сезон — время, когда Небо также остается неизменным, затем следует смена сезонов — и опять неизменность в течение трех месяцев. Иными словами, Янь Юань жил в космическом ритме и обладал «гуманностью» постоянно, тогда как сроки остальных учеников измерялись длительностью от одного дня до месяца [49, с. 134].

¹⁸⁸ Цзи Канцзы — представитель всеильного в княжестве Лу рода (или патронимии) Цзи. (См. об этом в пояснении 61.) Он занимал пост первого министра при Ай-гуне. Следовательно, беседа могла иметь место где-то после 494 г. до н. э., то есть по возвращении Конфуция из странствий в 484 г. до н. э.

¹⁸⁹ Необходимо подчеркнуть, что диалог между Конфуцием и Цзи Канцзы носил чисто практический характер, поэтому Конфуций, обычно столь строгий к своим ученикам, в данном диалоге характеризует их положительно и рекомендует на государственную службу. Надо заметить, что в «Лунь юе» термин чжэн («управление») употребляется в двух значениях. Во-первых — в высоком, теоретическом смысле, как, скажем, в параграфе 2-1, где его несомненно следует переводить как «управление». Во-вторых — в более практическом, без всякой теории, как в данном диалоге. Чтобы оттенить прагматичность значения чжэн в данном контексте, мы решили передать его словосочетанием «заниматься государственными делами».

¹⁹⁰ О том, что в диалоге с Цзи Канцзы речь шла не об управлении с большой буквы, для которого пригоден только цзюнь цзы, а просто о государственной службе, свидетельствует и то, что Конфуций охарактеризовал своих учеников не по фундаментальным «внутренним» признакам, говорящим о мере их духовной трансформации, а по чисто прагматическим качествам: решительный, понимающий, искусный.

¹⁹¹ Минь Цзыцзянь — ученик Конфуция по имени Минь Сунь, по прозвищу Цзыцзянь, который был моложе Конфуция на 15 лет.

¹⁹² Комментаторская традиция связывает отказ Минь Цзыцзяня с тем, что род Цзи «перестал считать себя подданными». Если это так, то предложение Миню могло быть сделано где-то незадолго до 517 г. до н. э., когда в результате вооруженной борьбы между могущественными родами с одной стороны и князем Лу Чжао-гуном с другой. Чжао-гуну пришлось покинуть родную землю и бежать в Ци. Следом за князем поехал в Ци и Конфуций. На те же

земли намекает и Минь Цзыцзянь, поскольку к северу от пограничной реки Вэнь располагалось княжество Ци.

¹⁹³ Бо Ню — ученик Конфуция по имени Жань Гэн, по прозвищу Бо Ню. По мнению Син Бина, скорбь Конфуция усилена в данном случае тем обстоятельством, что тяжелая болезнь постигла человека достойного поведения и что это — его судьба, ниспосланная Небом, а не результат его поведения [49, с. 135].

¹⁹⁴ Надо сказать, что из всех учеников Конфуция лишь один Янь Юань стал составной частью конфуцианского учения, как бы олицетворяя собой один из наиболее вероятных вариантов судьбы наиболее принципиальных конфуцианцев. Примечательно, что он приобрел такое значение не благодаря своим исключительным способностям или своей несравнимой гуманности (см. об этом в пояснении 187), а именно своим образом жизни, который символизировали слова «одна корзина для еды, одна тыква для воды». Жить в нищете и безвестности и сохранять при этом радостное состояние духа — это казалось конфуцианцам последующих поколений убедительным свидетельством подлинной духовной трансформации, полученной в школе Конфуция, трансформации, достойной восхищения в течение многих веков.

В характеристике Янь Юаня, данной его Учителем, не следует недооценивать и такой немаловажный момент, как хорошее настроение. Насколько большое значение придавал Конфуций этой стороне поведения конфуцианской личности, можно судить по тому, что уже в параграфе 1-1 радостное настроение выступает в качестве неперменного признака «совершенного мужа». Да это и понятно, поскольку озлобившийся или впавший в уныние цзюнь цзы должен был неизбежно превратиться в человека из подполья, который не подвержен никакому этическому воздействию и не подлежит никакой трансформации.

¹⁹⁵ Жань Цю (он же Жань Ю и Жань-цзы, по прозвищу Цзюю) был моложе Конфуция на 29 лет. Жань Ю уже фигурировал в качестве адресата одного из высказываний Учителя в парагра-

фе 3-6. В некотором смысле характеристика и самохарактеристика Жань Цю служат продолжением темы радости, о которой говорилось в предыдущем параграфе. Здесь диалог раскрывает новые аспекты в «конфуцианской радости». Она может служить и показателем, и частичной заменой сил, которые требуются для Дао-пути, то есть этической трансформации.

¹⁹⁶ О Цзыся см. пояснение 11. Высказывание интересно тем, что в нем Конфуций допускает возможность неприятного для конфуцианской системы обучения результата — человек оказывается обученным, но не трансформированным этически, что и происходило на самом деле в большинстве случаев. Однако оставшееся меньшинство было достаточно влиятельным и, добавим, достаточно многочисленным, чтобы обеспечить продолжение духовной жизни конфуцианской традиции, утверждавшей, что обученный человек — это трансформированный человек, то есть цзюнь цзы. Добавим в заключение, что в этой реплике Конфуция, адресованной одному из самых близких учеников и самых верных последователей, словосочетание сяо жэнь (дословно «маленький человек») никак не может заключать в себе никакого дополнительного отрицательного значения, кроме как «обычный человек». Это — антоним «совершенного мужа», если так можно выразиться — «несовершенный муж», чье поведение определяется выгодой и господствующими представлениями обыденного сознания.

¹⁹⁷ О Цзыю см. пояснение 38. Учэн — один из городов княжества Лу, расположенный на юго-западе уезда Бисянь современной провинции Шаньдун.

¹⁹⁸ Сыма Цянь причисляет *Даньтай Мэмина* к ученикам Конфуция. [60, цз. 67, с. 235]. Сыма Цянь приводит такую реплику Конфуция об этом ученике: «Тот, кого я принял по его словам и ошибся, был Цзай-цзы, тот, кого я принял по его внешности и ошибся, был Цзыпой» (там же). Комментаторская традиция толкует это высказывание двояко. Одни утверждают, что внешний вид Даньтая обладал большими достоинствами, чем его поведение

[60, цз. 67, с. 253], тогда как другие полагают, что Даньтай имел безобразную внешность, что и вызвало реплику Конфуция. В высказывании Конфуция Даньтай фигурирует под своим прозвищем — Цзыкой. Под этим же прозвищем он упоминается в параграфе 14-8. Одно можно сказать определенно: Учитель характеризует Цзыюя как достойного человека. И достоинства его, что достаточно любопытно, заключаются в том, что он не ищет излишних соприкосновений с властью.

¹⁹⁹ Эпизод относится к 482 г. до н. э., когда Ци попыталось совершить карательный поход на Лу. В силу продолжавшейся внутренней раздробленности на три патронимии — Цзисунь, Шусунь и Мэнсунь — княжеству Лу трудно было организовать отпор. Главным организатором обороны оказался управляющий делами рода Цзисунь ученик Конфуция Жань Цю, который и отразил нападение. Во время военных действий луские войска попали в затруднительное положение, когда их правый фланг дрогнул и обратился в бегство, но Мэн Чжифань возглавил стойко оборонявшийся арьергард и спас луские войска от разгрома. Будучи человеком скромным, Мэн не захотел проезжать в городские ворота последним, чтобы не подчеркивать тем самым свою заслугу в арьергардных боях. Чтобы понять, насколько «антиисторичен» и «антропологичен» «Лунь юй», необходимо учесть всю серьезность опасности, в которой находилось Лу весной 482 г. до н. э. По сути дела, и судьба самого княжества, и находившегося там Конфуция, который достиг к тому времени преклонного возраста, висели на волоске. Но от всех этих событий в «Лунь юе» остался лишь сутобо «антропологический» эпизод въезда в городские ворота. Переходя к «антропологии», надо сказать, что самой неразработанной и самой не связанной с теоретической концепцией ее частью является, пожалуй, некая эмпирическая «персонология», иными словами, серия высказываний о примечательных особенностях характеров тех людей, которые не связаны с процессом превращения из «низкого человека» или «маленького человека» в «совершенного мужа», а представляют

собой как бы просто «антропологические» достопримечательности, заслуживающие упоминания. Поскольку сам Конфуций утверждал, что все его учение «пронизано единым», хотелось бы найти и некую объединяющую черту и в этом персоналогическом наборе. В предыдущем параграфе Даньтай Мэмин попал в разряд достойных людей за то, что соблюдал некую дистанцию во взаимоотношениях с властями. В данном высказывании Учитель воздал должное скромности Мэн Чжифаня. Но общего между этими двумя персонажами, с нашей точки зрения, слишком мало, чтобы делать какие-то обобщения. [О войне между Ци и Лу — 36, т. 3, с. 1664–1665].

²⁰⁰ О нелюбви Конфуция к прекрасной внешности и красноречию 1-3 и 5-25. По всей вероятности, Конфуций жил в период резкого подъема общественной жизни, приведшего к значительной интенсификации межличностного общения, в котором чаще всего преуспевали отнюдь не самые достойные. Красноречие и приятная наружность — прекрасные помощники в достижении неблагоприятных целей. Конфуций же хотел вернуть общению его сущностный и нормативный характер. Именно поэтому он так не любил красоту и красноречие, затемняющие суть общения. Именно поэтому он воздал должное Даньтай Мэмину, избегавшему пустого общения, и Мэмину, скрывавшему при общении свои достоинства. Если подходить именно с этой точки зрения, то данное высказывание Конфуция обретает некоторое единство с двумя предыдущими параграфами.

²⁰¹ Обычно в комментаторской литературе это высказывание не привлекает большого внимания. Мы же придерживаемся противоположного мнения. Подобное высказывание как нельзя лучше обличает Конфуция как привнесшего в жизнь радикальные перемены, но эти перемены кажутся ему столь же естественными, как и хождение через дверь. Именно такие восклицания обнаруживают подоплеку в этико-гуманистической миссии Иисуса и Конфуция.

²⁰² Второе восклицание в данном параграфе еще больше подчеркивает месснианский характер учения Конфуция. Оно обнаруживает

странное противоречие в любом мессианском сознании: то, что кажется тебе абсолютно ясным и правильным, вовсе не является таковым для окружающих, предпочитающих, с твоей точки зрения, ходить не в дверь, а в окно. Комментаторская литература подчеркивает, что тот нормальный путь, о котором говорит здесь мудрец из Лу, состоит в *ли шэнь чэн гун*, то есть «свершении деяний посредством самостановления» или «самостановлении и свершении деяний» [49, с. 137].

²⁰³ Одно из немногих высказываний Конфуция, где речь идет о структурных аспектах конфуцианской личности. При всей своей очевидности, оно ставит почти неразрешимую проблему перед конфуцианским образованием. Акцентируя внимание на учебе, Конфуций во многих местах рассматривает конфуцианское образование как всемогущее средство, применение которого гарантирует превращение обычного человека в «совершенного мужа». Именно этим и объясняется столь старательно декларируемая в «Лунь юе» общедоступность Конфуция как педагога. Если же придерживаться данного высказывания, то оказывается, что превратиться в «совершенного мужа» может отнюдь не каждый, проявивший старания на «абрикосовой террасе». Для этого требуются определенные природные задатки, способные и не противостоять, и не слепо подчиниться образованию, а гармонично дополнить его. Наличие же определенных задатков предполагает отбор, который, в свою очередь, свидетельствует о том, что путь духовной трансформации доступен далеко не всем. Правда, если понимать под образованием прежде всего самосозидание, а естественность принять за обычные природные данные человека, то тогда можно сказать, что конфуцианский путь этической трансформации мог пройти каждый прилежный ученик. Таким образом, проблема обучения у Конфуция содержит целый ряд довольно плохо освещенных проблем. С определенностью можно сказать только одно: в данном высказывании Конфуций четко определил «совершенного мужа» как гармоничное сочетание естественности и образованности. Для того чтобы рас-

пространять гармонию в социуме, следовало и самому представлять собой гармоничное структурное образование.

²⁰⁴ Элементарный здравый смысл говорит о том, что в реальной жизни все обстоит как раз наоборот. Но доктринально был прав Конфуций: смоделированный им «совершенный муж» не мог не быть прямым. При несоблюдении этого правила вся теоретическая конструкция рассыпается или превращается в нечто злокачественное. Поэтому прямота была необходима цзюнь цзы как воздух. Но — только ему. Данное высказывание, представляющее собой, как и вся часть данной главы, теоретическую основу конфуцианской «антропологии», надо расценивать не как размышления философа над извечной человеческой природой, а как рассуждения теоретика-реформатора над своей моделью. В гармонично устроенном мире жизнь человека, утратившего прямоту, действительно подвергалась бы опасности в силу полного несоответствия с окружающей действительностью.

²⁰⁵ На основании предшествующих случаев употребления иероглифа лэ (1-1, 1-15, 4-2, 3-20, 6-11) можно с уверенностью сказать, что Учитель говорит в «Лунь юе» о «радости» не как об обыденном состоянии, а как о некой важной черте «совершенного мужа» и мудреца. Это — особая «радость», присущая мудрецу и «совершенному мужу», радость, которая сохраняется и в бедности [1-15], и в безвестности [1-1, 6-11]. Эта радость имеет своим источником учение [1-1] и является неременным условием наиболее успешного продвижения по этому пути. Второй ее источник — этическая трансформация. Поэтому «радость» в «Лунь юе» связана прежде всего с мудрецом и «совершенным мужем». В какой-то мере это качество столь же необходимо цзюнь цзы, как и «прямота», о которой шла речь в предыдущем параграфе. Два эти высказывания можно считать объединенными одной темой, темой нормального состояния «совершенного мужа», который мог утратить свои совершенства, если бы перестал быть прямым и радостным. По-видимому, Конфуций был убежден, и, надо сказать, не без

оснований, что человек, лишенный прямо́ты и радостного состояния духа, не может быть «совершенным». Особую тему представляет собой корреляция «радости» и «гуманности» (о чем сказано ниже в пояснении 209).

²⁰⁶ Еще один пример распределения людей по категориям в связи с их способностью к обучению и познанию. Иными словами, конфуцианское деление людей на классы или виды носило, если так можно выразиться, «гносеологический» характер, то есть основывалось исключительно на тех успехах в преобразовании, которые можно было достичь познанием и обучением. Поэтому на какое бы число категорий ни разбивал людей конфуцианец, полюсы этой шкалы всегда будут одни и те же. Так, в данном параграфе Конфуций предлагает три класса. Син Бин усложняет эту схему и перечисляет девять классов [49, с. 138], но конечные точки шкалы всегда остаются одни и те же: это «совершенный мудрец», у которого нет необходимости меняться, поскольку он от рождения обладает исчерпывающим знанием всего мира, и «глупец», которого невозможно чему-либо научить [там же]. Правда, остается не совсем ясным, что же делать с людьми среднего уровня. По всей вероятности, их сначала следовало обучить, а потом уже говорить с ними о «высоких материях». Подобные классификации как нельзя лучше свидетельствуют о том подходе к человеку, который был характерен для конфуцианства. Конфуцианцы прежде всего видели в человеке некую социальную единицу, способную с помощью познания и обучения достичь образцового выполнения своей социальной роли.

²⁰⁷ О Фань Чи см. в 2-5 и 6-22. Ответ Конфуция Фань Чи о том, что такое мудрость, можно считать в какой-то мере продолжением темы предыдущего параграфа о человеке как познающей социальной единице. В определенном смысле в конфуцианстве все было наоборот: так, классификация людей, которую носителям современного сознания естественнее всего видеть в качестве «социальной», оказывается «гносеологической», тогда как определение мудрости, явления, вне всякого сомнения принадлежащего к гносе-

ологической сфере, оказывается сугубо социальным. В предыдущем параграфе мы уже упоминали о том, что целью обучения в конфуцианском духе является способность обучаемого образцово выполнять свою социальную роль. Именно это в системе конфуцианских воззрений и заслуживает название мудрости. Именно поэтому Конфуций и определяет в ответе Фань Чи мудрость как выполнение своего социального долга. Это определение, с социальной точки зрения, представляет собой наибольшую степень обобщения, поскольку «социум» представлен в нем в предельно обобщенном виде: как совокупность светской и сакральной сфер. Можно заметить в связи с этим, что конфуцианство, сосредоточившись на социальном человековедении, вовсе не стояло, во всяком случае во времена Конфуция, на позициях последовательного атеизма: оно только отстранялось от сакральной сферы, но вовсе не отрицало ее. Последовательное отрицание появилось много позже, в танскую эпоху, например в рассуждениях о Небе Хань Юя (768–824), Лю Цзунъюаня (773–819) и Лю Юйси (772–842) [33, с. 143–145; 64, цзэ 1, цз. 16, с. 53–56]. В заключение можно добавить, что в данном ответе Фань Чи понятие *минь* («народ»), по всей видимости, также употреблено в предельно широком значении: в противопоставлении «духи — люди», а не в наиболее частом контексте, где «народ» выступает как объект управления властей.

²⁰⁸ «Человеколюбие», о котором идет речь в данном высказывании, представляет собой, по всей вероятности, четвертый вариант «гуманности». Именно эта ее разновидность попадает в ситуацию начальных трудностей, за которыми должны последовать нужные положительные результаты. Любопытно отметить, что все последующее развитие конфуцианской традиции шло по пути усиленной разработки именно этой разновидности «гуманности». Как известно, сквозной темой философии Мэн-цзы было «гуманное правление» (*чжэнь жэнь*). В этом же направлении развивалось понимание «гуманности» и в неоконфуцианстве. Так, в одном из своих писем Чжу Си писал: «Государи древности... относились к родственникам

по-родственному и проявляли гуманность по отношению к народу, а проявляя гуманность к народу, [достигали] любви ко всему существу. Поступая подобным образом, они имели возможность считать Поднебесную одной семьей, а Срединное государство — одним человеком» [68, с. 1005]. Когда Чжу Си и его коллеги по философским занятиям говорят о «гуманности», то они, как правило, говорят именно о «гуманности» государя. Так, в переписке Чжу Си с Лу Цзуньюанем есть такие строки: «То, что мы называем Дао-путем, состоит из гуманности государя, почтительности подданного, заботы отца и сыновней почтительности сына» [68, с. 1062].

²⁰⁹ Данное высказывание принадлежит, пожалуй, к самым знаменитым и в то же время самым загадочным изречениям Конфуция. По нашему мнению, эта загадочность мнимая и она сразу же исчезает, как только мы найдем правильный подход к центральной категории учения Конфуция — понятию *жэнь*. В настоящее время попытки внести какую-то систему в удручающую полисемию этого термина предпринимает, пожалуй, каждый серьезный исследователь древнекитайской мысли. Первый и пока что самый заметный шаг в этом направлении в отечественном китаеведении сделал А. М. Карапетянц, который выделил три главных значения термина *жэнь*: пассивная гуманность, гуманность правителя и состояние отрешенности, подчеркнув при этом неадекватность категории *жэнь* нашему пониманию гуманности [11, с. 20–21]. Анализируя эту классификацию *жэнь*, Л. С. Переломов сделал одно очень серьезное замечание: в данной классификации отсутствует единство. «Поскольку данное понятие — ключевое, — пишет Л. С. Переломов, — оно должно быть многовариантным, дабы можно было пронизать им все морально-этические категории и формы взаимоотношения людей» [25, с. 214]. Исключительно важное значение, по нашему мнению, имеет предложение Фэн Юланя выделить в категории *жэнь* два круга значений — этический и психологический [63, с. 3]. Мы предлагаем взять за основу именно это деление и несколько модифицировать его. В результате все значения категории *жэнь*

в «Лунь юе» можно разделить на четыре группы: первая группа — этические внутренние, или психологические, аспекты *жэнь*; вторая группа — этические внешние, или социологические, аспекты *жэнь*; третья группа — политические внутренние аспекты *жэнь*, или потенции устройства; четвертая группа — политические внешние аспекты *жэнь*, которые находят выражение в деятельности носителей власти, и прежде всего государя. Обе группы основаны на знаменитой формуле «преодоления себя» (кэ цзи, 12-1). В этической сфере сначала следовало преодолеть «своекорыстие», свойственное «маленькому человеку», а потом — жажду власти.

Результатом достижения психологического *жэнь* был внутренний покой, базовое состояние, которое не покидало и обладателей всех остальных аспектов *жэнь*; результатом достижения социологического *жэнь* — гармония с окружающим; результатом приобретения внутреннего политического *жэнь* — отсутствие жажды власти как разновидность внутреннего покоя и способность получить власть, не стремясь к ней; результатом приобретения внешних политических аспектов *жэнь* — идеальное устройство Поднебесной. К этому надо добавить некоторое число случаев употребления *жэнь*, где не маркирован никакой особый аспект этой категории, так сказать, неопределенную форму категории *жэнь*. Нам кажется, что предложенная нами классификация дает возможность полностью раскрыть смысл данного изречения Конфуция. Совершенно ясно, что здесь мы имеем дело с переводением внутренних психологических состояний человека в эстетическую сферу, где он находит символ, определяющий его состояние. Совершенно очевидно также, что мудрость как следствие знаний и «гуманность» обозначают в данном случае не антитетичные признаки, а степени внутреннего совершенства, где высшая степень, меняя признак, тем не менее не утрачивает всех свойств, достигнутых на предыдущем уровне. Так, «гуманный» не перестает быть «знающим» или мудрым, равно как и приобретая долголетие, он отнюдь не впадает в уныние и не утрачивает радостного состояния. Гора в данном случае является

прекрасным символом внутреннего покоя «гуманного», его стабильности и долголетия. Нельзя не отметить, что эти прекрасные теоретические рассуждения Конфуция входили в решительное противоречие с объективной реальностью, поскольку самый «гуманный» ученик Конфуция — Янь Юань — умер довольно рано. При чтении данного высказывания естественно возникает и еще один вопрос: почему знание сравнивается с гуманностью? На этом вопросе мы специально останавливались в пояснении 101.

²¹⁰ По мнению Син Бина, в данном высказывании отразилась вера Конфуция в силу традиции [49, с. 139]. Политическая жизнь Ци была построена на духовной традиции, унаследованной от Тайгуна, который был сподвижником Вэнь-вана и наставником У-вана, а при основании империи Чжоу получил в удел княжество Ци. Чжоу-гун был братом У-вана и при основании империи получил в удел княжество Лу. Согласно традиции, Тай-гун считался великим мудрецом, а Чжоу-гун — совершенномудрым. Конфуций полагал, по всей видимости, что княжества с таким духовным наследием можно будет наставить на Дао-путь намного легче, нежели другие, не имевшие таких духовных традиций. Это высказывание убедительно свидетельствует о том, что Конфуций совершенно не ощущал утопического характера своего учения и всерьез полагал, что уж в землях Лу и Ци совершенное правление можно будет установить сравнительно легко. По всей видимости, это высказывание относится к первой половине жизненного пути Учителя, когда горькие впечатления еще не успели победить его оптимизм.

²¹¹ В этом восклицании Конфуция — прежде всего сетование на современную политическую деградацию, замаскированную под критику ритуальных нарушений. В этом суждении уже явно чувствуется подступ к доктрине «выправления имен», требовавшей, чтобы имя строго отвечало сущности. Предельно четко эта доктрина изложена Конфуцием в ответе цискому князю Цзин-гуну: «государь должен быть государем, подданный — подданным, отец — отцом, а сын — сыном» [12-11, 47, с. 135].

²¹² О Цзай Во см. параграфы 3-21 и 5-10. Нахождение в колоде не человека, а именно носителя гуманности несколько осложняет это в остальном довольно четкое высказывание. Разумеется, гуманный человек должен был броситься на помощь упавшему в колодец, проявив тем самым свою «социологическую» гуманность. Если это не ошибка в тексте и в вопросе Цзай Во в качестве упавшего в колодец фигурировал также носитель гуманности, то можно предположить, что здесь в довольно неуклюжем виде отразились затаенные чаяния Учителя о некоем особом единении носителей гуманности, о котором Цзай Во безусловно должен был знать и на которое намекается в первых параграфах четвертой главы.

²¹³ Можно сказать, что в какой-то мере это высказывание Учителя продолжает тему его диалога с Цзай Во, поскольку и в том, и в другом случае речь идет о «социологической» ипостаси «совершенного мужа». Обширная ученость, скрепленная надлежащими нормами, которые, как мы уже неоднократно замечали, играли решающую роль в человеческом становлении, гарантировали цзюнь цзы правильную линию поведения. В комментариях к этому высказыванию Син Бин уточняет, что под *вэнь* в данном высказывании имеются в виду тексты древних совершенномудрых государей, а под «обочиной» — отклонение от Дао-пути. Это высказывание принадлежит к обширной серии прямых нормативных рекомендаций тому, кто стремился стать «совершенным мужем». Поскольку данная проблема составляла ядро конфуцианской доктрины, то и нормативная серия, посвященная цзюнь цзы, оказалась одной из самых больших. Отметим еще раз, что «текстовый характер» обучения имеет в виду не информативное знакомство с текстами, а их «внутреннее» усвоение, сопряженное с трансформацией личности, что и делает возможным соединение обширной текстовой начитанности с надлежащими нормами поведения. Без учета этого момента разговор о соединении начитанности с нормами поведения лишается всякого смысла.

²¹⁴ Этот эпизод имел место во время вторичного пребывания Конфуция в княжестве Вэй в 488–484 гг. до н. э. Нань-цзы — жена вэйского князя Лин-гуна — отличалась довольно легкомысленным нравом, поэтому свидание с ней совершенномудрого из Лу в глазах европейцев приобретает некоторый «пикантный» оттенок, который как бы подтверждается негодованием Цзылу. Однако при обращении к китайской традиции становится ясно, что причины недовольства Цзылу поведением своего наставника имели более глубокие структурные причины. Деятельность Конфуция, в отличие, скажем, от Христа, отношения которого с женщинами также были сопряжены с известными трудностями [например, помазание в Вифании и неодобрение учеников; Матф. 26 : 8], носила не всеохватывающе этический, а этико-политический характер — создание «совершенного мужа» для государственной службы. А потому женщины из его сферы действия должны были выпадать не по каким-то нравственным соображениям, а в силу структурных закономерностей. Пять основных категорий системы человеческих взаимоотношений (*у лунь* или *у чан*) — «государь — подданный», «отец — сын», «муж — жена», «старшие и младшие братья» и отношения между друзьями — предусматривают лишь внутрисемейное общение женщины. Строго говоря, женщины оказывались вне сферы деятельности Конфуция. На этом и основаны сомнения далекого потомка Конфуция Кун Аньго (современник Уди, II–I вв. до н. э.) в реальности данного эпизода. Анализируя это событие, Л. С. Переломов приходит к выводу, что «Учитель не изымал женщин из сферы воздействия своего Дао-пути» [25, с. 123]. Нам представляется, что включение женщин в сферу этого воздействия произошло значительно позже, когда конфуцианство превратилось в догматическую базу этического воспитания всей китайской нации, чего еще не было в период чунь цю. Наш вывод при оценке данного эпизода сводится к следующему: Цзылу был недоволен свиданием Учителя с Нань-цзы не потому, что во время этого свидания могло произойти нечто предосудительное, а потому, что встреча выходила

за рамки установленной системы отношений. По логике Цзы-лу, поскольку женщины находились целиком в сфере семейных взаимоотношений, то всякие попытки Конфуция повлиять на легкомысленную Нань-цзы были и бесполезны, и ненормативны.

²¹⁵ Китайский бином *чжун юн* намного богаче, нежели наше словосочетание «золотая середина», основной смысл которого — нахождение между двумя крайностями. *Чжун юн* несет в себе идею нахождения в центре, попадания в центр, то есть — достижения наилучшего из возможных результатов. Кроме того, в нем заключено значение гармонии и наилучшего, без отклонений, соблюдения установленных норм. *Юн* — вторая часть бинома — придает всем этим достижениям постоянный характер. Совершенно очевидно, что *чжун юн* — это обозначение наилучшего стандарта в поведении или действии в условиях строгой нормативной системы. Не лишне обратить внимание и на другую сторону данного высказывания Конфуция. Она рисует нам наставника из Лу в типичной позиции моралиста, вынужденного жить в деградирующем мире. В этом смысле данное суждение относится к довольно многочисленной серии пессимистических наблюдений Конфуция над современным ему миром, порождавших в нем отчаяние и неверие в перемены к лучшему.

²¹⁶ Заключительный параграф данной главы посвящен, по сути дела, трем вариантам или трем аспектам категории *жэнь*, на понимании которой мы подробно останавливались в пояснении 209. Ответ Конфуция на вопрос Цзы-гуна позволяет внести некоторую иерархию в эти варианты. Тот, кто в силу внутренних потребностей помогает многим, безусловно проявляет внешнюю политическую гуманность, гуманность высшего вида, которая переходит уже в *шэнь* — «совершенную мудрость». Высший вид *жэнь* здесь соприкасается и растворяется в высшей духовной ценности традиционных китайских воззрений — «совершенной мудрости», — носителями которой были создатели китайской гражданской цивилизации — первые императоры древности Яо и Шунь. Затем Конфуций пере-

ходит к вариантам гуманности, более актуальным для Цзы-гуна. Вначале следовало взять то, «что вблизи». Возможно, Конфуций намекал на то, что Цзы-гун мог бы усерднее копировать поведение Учителя. Затем надлежало перенести свои приобретенные внутренние совершенства на других или перейти от психологической гуманности к ее социологической разновидности. Именно таковым нам представляется Дао-путь носителя качества жэнь, на основании тех высказываний, которые содержатся в «Лунь юе».

Глава 7. Шу эр... («Передавать, а не...»)

²¹⁷ Комментаторам так и не удалось установить, что за человек носил имя Лао Пэна. Некоторые считают, что Конфуций имел в виду Лао-цзы. Данное высказывание Конфуция является, пожалуй, одним из самых знаменитых во всем «Лунь юе» и очень часто выступает в виде наиболее общей характеристики учения Конфуция. Однако, по нашему мнению, было бы большой ошибкой, опираясь на это высказывание, делать слишком прямолинейные выводы о конфуцианском учении как воссоздании древности. Сам текст «Лунь юя» достаточно красноречиво говорит о том, что Конфуций радикально пересмотрел существовавшую до него духовную традицию Древнего Китая, выдвинув такие новые концепции, как «становление совершенного мужа» и «гуманность». С другой стороны, воспринимать уверения Конфуция в неукоснительном следовании традиции как чистую маскировку своего новаторства также вряд ли верно. Конфуций несомненно искренне любил древность и столь же искренне желал восстановления якобы присущих ей идеальных норм жизни. Представления об утраченном «золотом веке» в силу ряда культурных особенностей древнекитайского общественного сознания получили необычайную устойчивость, в результате чего послужили концептуальной базой даже для «философского прорыва». Следует отметить, что концепция идеальной древности не являлась исключительным достоянием ни Конфуция, ни конфуцианства в це-

лом. Оппонент конфуцианства, даосизм, для своей концептуализации воспользовался той же идеальной древностью, придав ей, разумеется, совершенно иное содержание. Полезны, как нам представляется, и некоторые более широкие параллели историко-культурного плана, приводящие к некоторым общим чертам всех вариантов «осевого времени». Смягчение радикализма в духовной сфере с помощью деклараций о продолжении традиции свойственно было и христианскому вероучению. Так, в Нагорной проповеди Иисус говорит собравшимся: «Не думайте, что я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел Я, но исполнить» [Матф., 5 : 17]. Естественно возникает вопрос: что скрывается за декларациями подобного рода — сознательная маскировка или искренняя недооценка своего радикализма? Разумеется, на данный вопрос можно ответить только предположительно. Как нам представляется, наиболее вероятно следующее: радикальные духовные реформаторы «осевого времени» были людьми вдохновенными и предельно искренними, так что ни о какой сознательной маскировке своих действий речь здесь идти не может, но как лучшие представители вскормившей их культуры, они искренне воспринимали свои учения как подлинное продолжение, а иногда даже восстановление культурных традиций, о чем и свидетельствует концепция идеальной древности в Китае.

²¹⁸ Возможен и несколько иной перевод заключительных слов этого высказывания. Так, Ян Боцзюнь предлагает следующий вариант: «Разве это трудно для меня?», а В. А. Кривцов: «Что из этого я осуществляю?» Наш перевод, пожалуй, ближе всего к Дж. Легту, который переводит: «Что из этого принадлежит мне?» [47, с. 71; 9, с. 153; 82, т. 1, с. 59]. Главное в этом высказывании — конфуцианское представление о том, что знания достигаются путем безмолвного размышления. Разумеется, подобное знание представляет собой нечто качественно иное, чем усвоение определенного информационного потока. Следует отметить также, что в данном высказывании Конфуций специально подчеркивает одну из фундаментальных особен-

ностей китайского варианта «осевого времени». Его инициатор предстает перед нами не как обладатель полной истины, «откровения», и даже не как традиционный «совершенный мудрец», которому все известно от рождения, а скорее как вдохновенный педагог, который сам без усталости занимается самообразованием, а затем с той же энергией обучает других. Данное высказывание представляет интерес в двух отношениях: как одна из самохарактеристик Конфуция и как описание процесса обучения, в котором начальный этап подразумевает непрестанное самообучение наставника.

²¹⁹ На первый взгляд может показаться, что данное высказывание не обладает цельностью, касаясь нескольких довольно слабо связанных тем. Однако если подойти к этому высказыванию как к описанию процесса совершенствования человека, то все затронутые темы выстраиваются в логически стройную последовательность: совершенствование достоинств, закономерный результат этого совершенствования — переход к обучению и последующее применение «учения» на практике — следование долгу и исправление зла. Естественно, что неохваченность этим процессом большинства современников тревожила мыслителя из Лу. Подобная трактовка дает нам право переводить очень трудный и многозначный термин *дэ* (обычно передаваемый нами как «благая мироустроительная сила») как «достоинства», поскольку он соотнесен в данном контексте с потенциальными возможностями каждого человека. Именно как «достоинство» переводил этот термин и А. А. Штукин в аналогичных контекстах [например, 34, с. 302, 332; 72, с. 162, с. 177].

²²⁰ Если все три предыдущие высказывания можно считать тематически связанными как описание различных фаз самообучения и обучения в соответствии с конфуцианскими понятиями, то данное высказывание, описывает моменты отдыха в этом процессе. Из текста видно, что и во время перерывов в обучении Конфуций не терял самодисциплины, или, вернее, ведя себя естественно, демонстрировал внутренне присущие ему достоинства и ровное, спокойное состояние духа.

²²¹ По нашему мнению, данное высказывание, как и все предыдущие, связано с темой обучения и самообучения. Чжоу-гун — регент при малолетнем чжоуском императоре Чэн-ване (1115—1079 гг. до н. э. по традиционной хронологии). Согласно сформировавшейся в китайском обществе того времени концепции идеальной древности, о которой говорилось в пояснении 217, Чжоу-гун считался автором совершенных «установлений» в ранние годы империи Чжоу. Конфуций рассматривал себя в качестве духовного наследника Чжоу-гуна, призванного возродить его идеальные «установления», для чего он непрерывно изучал древность и передавал свой опыт ученикам.

Жалоба Конфуция на то, что он давно не видел во сне Чжоу-гуна, свидетельствует об опасении Учителя, что его духовный контакт с древностью, изучению которой он посвятил себя, начал ослабевать. Возвращаясь к пояснению 217, можно сказать, что любовь Конфуция к древности не была искусной идеологической маскировкой, а представляла собой глубокое внутреннее убеждение и, даже более того, некий тесный духовный контакт. По мнению комментаторов, данное высказывание действительно относится к позднему периоду жизни Конфуция, когда он почувствовал, что силы начинают изменять ему. Подобное толкование как бы подразумевает, что в расцвете сил Учитель видел Чжоу-гуна гораздо чаще [49, с. 154].

²²² Термин дэ в данном высказывании, так же как и в 7-3, имеет значение внутренних благотворных потенций обычных людей и поэтому переводится нами как «достоинства». Можно заметить, что, как и в высказывании 7-3, дэ представляет собой «опорный момент» процесса самосовершенствования.

²²³ По нашему мнению, многозначный термин жэнь по аналогии со столь же многозначным дэ в данном контексте означает положительную характеристику обыкновенного человека, прошедшего процесс обучения и становления. Это — не редко встречающаяся гуманность совершенномуудрого, а человеколюбие всякого «благо-

родного мужа». Данное деление *жэнь* на две части, как нам представляется, в значительной степени помогает устранить те противоречия в понимании этой категории, которые неизбежно возникают при сведении воедино всех случаев употребления *жэнь* в «Лунь юе».

²²⁴ По мнению комментаторов, под «искусствами» в данном высказывании имеются в виду традиционные предметы образования доконфуцианского периода: нормы поведения, музыка, стрельба из лука, управление колесницами, письмо и счет [49, с. 154–155]. Данное высказывание перекликается с одним тематически сходным текстом из «Ли цзи», где также имеется словосочетание *ю и* («наслаждаться искусствами») [44]. Однако при сравнении обнаруживается принципиальная разница между двумя высказываниями. Если «Ли цзи» просто советует отдавать все силы непрерывному обучению, то Конфуций поставил на первое место процесс самосовершенствования человека, начинающийся с направления воли на постижение Дао-пути, отведя традиционным «шести искусствам» лишь развлекательную роль. Согласно комментариям, «шесть искусств» в данном высказывании Учителя трактуются всего лишь как некое «украшение личности», имеющее сравнительно малое отношение к надлежащему Дао-пути [49, с. 155]. Одного этого высказывания, пожалуй, достаточно, чтобы понять, насколько радикальные изменения были внесены Конфуцием если не в систему, то в понимание системы образования. Таким образом, как нам представляется, это изречение продолжает серию высказываний об образовании. [О понимании *ю и* у Чжу Си — 68, с. 1829–1830].

²²⁵ Продолжая тему образования, Конфуций делает ряд заявлений о своей доступности как наставника для всех желающих, поскольку «связка сушеного мяса» представляла собой наиболее скудное из возможных подношений.

²²⁶ Тема образования встречается в данном высказывании с темой «человековедения», к которой Конфуций явно имел интерес, далеко выходящий за рамки образования. Но в данном случае его

наблюдение, кроме выделения непригодных для обучения характеров, содержит и общую характеристику конфуцианского образования, которое можно назвать «стимулирующим», рассчитанным только на активно воспринимающего ученика.

²²⁷ Данная характеристика Конфуция отмечает, по всей видимости, не персональные особенности мудреца из Лу, а хорошее знание им ритуала, который рекомендовал в дни траура принимать пищу и не забывать о делах, но запрещал наедаться и утрачивать чувство скорби [49, с. 155].

²²⁸ Подобно предыдущему высказыванию, данная особенность в поведении Конфуция также объясняется траурными церемониями и связанными с ними нормами. Поэтому плач, о котором здесь идет речь, это ритуальный плач по поводу кончины близких тебе людей. Таким образом, оба высказывания скорее всего указывают на хорошее знание надлежащих норм поведения во время траура и на неукоснительное их выполнение.

²²⁹ Как нам представляется, исключительность подобного поведения объяснялась тем, что только Учителю и его любимому ученику удалось полностью преодолеть в себе жажду власти, что и позволяло им спокойно переживать как свою не востребованность, так и моменты отстранения от власти.

²³⁰ Пример «персонологии», непосредственно не связанной с процессом обучения. Совершенно очевидно, что в экстремальных ситуациях Конфуций предпочитал иметь дело с людьми, напоминающими его самого, людьми спокойного интеллекта, наделенными осторожностью и предусмотрительностью. Возможно, в данном высказывании содержится скрытый упрек Цзылу, наделенному несомненной храбростью, но не отличавшемуся достаточной осторожностью. Ян Боцзюнь считает, что вопрос Цзылу был спровоцирован похвалой Янь Юаню в предыдущем высказывании. Цзылу был уверен, что, заговорив о ратном деле, также заслужит похвалу, но его расчет не оправдался [47, с. 74]. И не оправдался он, добавим мы, в значительной мере потому, что, говоря об армии, Цзылу

думал прежде всего о воинах, тогда как, отвечая ему, Конфуций, естественно, думал о военачальниках.

²³¹ На первый взгляд весь пафос этого высказывания находится в вопиющем противоречии с одной из важнейших тем учения Конфуция — темой независимости совершенного мужа от материальных условий существования. Тем более что в параграфе 7-16 сам Конфуций называет знатность и богатство «плывущими облаками». По всей вероятности, следуя за Син Бином, данное высказывание надо понимать как готовность Конфуция на любую работу, на которой можно достичь богатства, оставаясь при этом на правильном Дао-пути [49, с. 156]. Трезвое отношение Конфуция к путям добывания богатства в обществе находится, правда, в некотором противоречии с его надеждами найти себе и своим ученикам достойное место в аппарате управления. Если подходить к этому заявлению Конфуция прежде всего как к самохарактеристике, каких в «Луньюе» не так уж и мало, то следует выделить отсутствие честолюбия у Конфуция, который при соблюдении двух условий — получение богатства и следование своим Путем — готов был выполнять самую непрестижную работу.

²³² В пропущенной в данном переводе главе «Сян дан» («В родных местах») содержатся уточнения относительно особенностей поведения Конфуция во время постов, войн и болезней. Так, Конфуций считал нужным во время поста менять не только пищу, но и место в жилище, которое он занимал в обычные дни [82, т. 1, с. 96; 47, с. 108]. Об отношении Конфуция к войне он сам рассказал в ответе на вопрос Цзылу [7-11]. Во время же болезни Учитель отличался крайней осмотрительностью при приеме лекарств [47, с. 112]. Общий смысл этой характеристики — Учитель отличался спокойным интеллектом и внимательностью, умел отдавать должное тем вещам, которые этого заслуживали, то есть был человеком четкой и точной меры.

Вполне возможно, что европейский читатель не найдет в данной характеристике ничего важного и ничего симпатичного, но в идеале

конфуцианской личности знание четкой меры по отношению к окружающим вещам занимало почетное место.

²³³ Данный эпизод безусловно относится к серии характеристик Конфуция. На первый взгляд может показаться, что заявление Учителя находится в некотором противоречии с его неоднократно отмечаемыми важнейшими чертами личности — спокойствием, трезвостью и чувством меры. Но заявление Конфуция вовсе не характеризует его как страстного меломана. Столь необычайное поведение мудреца из Лу объясняется тем, что в Ци он нашел звучащее свидетельство идеального правления, поскольку эта музыка была создана легендарным Шунем, одним из трех совершенных правителей древности. Считалось, что музыка *шао* «затопляла все тело и хранилась в мозгу костей» [49, с. 157]. Время знакомства Конфуция с музыкой *шао* можно установить довольно точно. Это 517–515 гг. до н. э., когда Конфуций, оказавшись в свите луского правителя, вынужден был покинуть родную землю в связи с «переворотом, вызванным петушиными боями» [25, с. 67–71].

²³⁴ О Жань Ю см. 3-6 и 6-12. Диалог, по всей вероятности, мог иметь место во время пребывания Конфуция в княжестве Вэй, в конце так называемых трех неприятных лет в государстве Вэй, то есть в 492 г. до н. э. В это время Вэй переживало довольно трудный период. Дело в том, что в связи с неурядицами в правящем доме правитель княжества лишил прав на престол своего сына и передал власть внуку. Таким образом, в борьбу за власть оказались вовлеченными отец и сын, причем коллизия как бы повторилась дважды [подробнее об этом — 25, с. 128–129]. В тот момент, когда Жань Ю задавал свой вопрос, на вэйском престоле находился внук Лин-гуна по имени Чжэ, вынужденный отстаивать свою власть силой против попыток отца, пытавшегося вернуть себе престол с помощью соседнего государства. Чжэ оказался на троне не по своей вине, а в результате неудачных попыток своего отца ограничить влияние на князя его молодой супруги Нань-цзы, которую даже Конфуций не мог наставить на праведный путь [об этом — 25, с. 122–124].

Но Чжэ вступил в борьбу за власть со своим отцом, что и делало его в глазах конфуцианцев заведомо не правым.

²³⁵ Заслуживает внимания и тот способ, каким Цзы-гун выяснил мнение Конфуция. Чтобы не обсуждать прямо правящий дом, Цзы-гун привлек на помощь известных персонажей древности Бо И и Шу Ци. Бо И и Шу Ци были сыновьями правителя небольшого владения Гучжу, и, чтобы избежать борьбы за власть, они оба отказались от нее и стали отшельниками. Подобное поведение и было, по мнению Конфуция, образцовым, обеспечившим им статус «мудрецов древности».

²³⁶ Данное высказывание представляется нам очень важным еще и по другим соображениям: в нем с предельной ясностью обнаруживается один из важнейших аспектов центральной категории в учении Конфуция — *жэнь* («гуманности», или «человеколюбия»). Оценкой Бо И и Шу Ци, безусловно противопоставленных вэйскому князю Чжэ и его отцу, Конфуций снова ясно дает понять, что для него «гуманность» начинается с преодоления в себе жажды власти. Отметим еще раз своеобразие этого конфуцианского понимания: «гуманностью» назывался не определенный тип поведения по отношению к другим людям (Бо И и Шу Ци, уйдя в горы, возможно, вообще не общались ни с кем); этот термин применялся для обозначения определенного состояния внутреннего мира человека. В данном случае определяющим моментом в этом состоянии было преодоление в себе жажды власти, что и являлось для Конфуция едва ли не самым главным признаком *жэнь*.

²³⁷ Данное заявление Конфуция относится к большой серии высказываний о независимости «совершенного мужа» от материальных условий своего существования. В ряде случаев Конфуций демонстрирует эту независимость на собственном примере [см. 7-12]. В этой большой теме можно выделить три наиболее актуальных для конфуцианцев аспекта: первый — богатство и знатность не должны достигаться за счет отклонения от правильного пути; второй — непрочность богатств и знатности, подобных «плывущим облакам»;

третий (ему и посвящено данное высказывание) — в простой и небогатой жизни есть своя прелесть. Все это можно рассматривать как технический арсенал, выработанный Конфуцием для осуществления переориентации воли человека с достижения богатства и знатности на Дао-путь.

²³⁸ Данный параграф содержит две весьма серьезные филологические и, как следствие, смысловые трудности. По мнению Дж. Легга, который, в свою очередь, следует за Чжу Си, данное заявление Конфуция было сделано им на пороге своего семидесятилетия, когда он, окончив свои странствия, вернулся в Лу и решил полностью посвятить себя научным занятиям [82, т. 1, с. 64]. Но в этом случае, естественно, упоминание о пятидесятилетии следует считать ошибкой. Совершенно иное толкование этого параграфа идет от Хэ Яня. Опираясь на упоминание пятидесятилетнего рубежа в параграфе 2-4, к которому Учитель приурочил познание «веления Неба», Хэ Янь считал, что данное заявление следует относить к периоду приближающегося пятидесятилетия, после которого знания учителя достигнут полноты и совершенства [49, с. 158—159]. Имеются затруднения и иного порядка. Так, в этом параграфе содержится единственное упоминание о «Книге перемен», влияние которой на мировоззрение Конфуция представляет собой весьма спорную историко-философскую проблему. Подозрительно также, что «Книга перемен» никогда не упоминалась Конфуцием в ряду других классических текстов. Не исключено поэтому, что в данном контексте иероглиф и употреблен в своем обычном значении «легко», и тогда это словосочетание следует переводить так: «после пятидесяти мне стало [или — мне станет] легко учиться». Опираясь на параграф 2-4, мы склоняемся именно к этой точке зрения.

²³⁹ Данное высказывание открывает целую серию характеристик и самохарактеристик Конфуция, которые подчас сильно противоречат друг другу. Возьмем, например, вопрос о характере знаний Конфуция. В уже упоминавшемся параграфе 2-4 сам Конфуций рассматривает их как результаты обучения. Согласно данной

в «Лунь юе» классификации [16-9], такого рода знания по своему характеру относятся ко второй категории, уступая в совершенстве прирожденным знаниям, обладание которыми Учитель прямо отрицал [7-20]. В дополнение к этому в данном параграфе он открыто признает за собой нескольких крупных ошибок, вызванных дефектами его образования. Все это довольно трудно согласовать с его мессианскими заявлениями, подразумевающими в нем достоинства «совершенного мудреца» (*шин*), и с недвусмысленным заявлением Цзы-гуна на эту тему [9-6]. Подобную несогласованность вряд ли следует рассматривать в качестве небрежности первых конфуцианских идеологов, которые занимались приведением наследия Учителя в более или менее систематизированный вид. Нам представляется, что в данном случае произошла определенная нестыковка двух равно важных для данной системы воззрений тем: темы совершенного мудреца и темы обучения. С одной стороны, мессианские наклонности Конфуция могли быть оправданы лишь его достоинствами как совершенного мудреца, но, с другой стороны, важность в деле становления нового человека процесса обучения явно требовала того, чтобы этот процесс был проиллюстрирован на примере самого Учителя.

²⁴⁰ В данном высказывании определенную трудность представляет словосочетание *я янь*, которое Ян Боцзюнь склонен понимать как «общепонятные слова» и толковать данное высказывание как порожденное языковыми барьерами, которые приходилось преодолевать Конфуцию во время его обучения [47, с. 76]. По-иному понимает *я янь* Син Бин, который приравнивает его к *чжэнь янь*, то есть «правильным словам» [49, с. 159]. Нам кажется, что данное понимание предпочтительнее, поскольку лучше согласуется с контекстом и придает более понятный смысл всему высказыванию: Учитель опирался на «Книгу песен», «Книгу документов» и записи ритуала как на наиболее соответствующие духу его доктрины.

²⁴¹ Поскольку неизвестно, в каком виде при Конфуции существовали ритуальные записи, то мы предпочли в переводе пожерт-

зовать подобием однородных членов предложения и передать ли как «записи о надлежащих нормах поведения».

²⁴² Если следовать трактовке Дж. Легга, то «порыв воодушевления» надо понимать как воодушевление, сопутствующее процессу обучения или изучения.

²⁴³ Эта самохарактеристика Конфуция говорит об Учителе прежде всего как о человеке, вдохновенно стремящемся к знаниям. Ее можно рассматривать как продолжение темы «Конфуций и знания», о чем мы довольно подробно говорили в пояснении 239. В своем заявлении Конфуций выделил эмоциональный момент, возникающий в результате его стремления к знаниям, который был столь силен, что заставлял забывать о приближающейся старости. Подобная концовка позволяет предположить, что данное суждение относится к довольно позднему периоду в жизни Конфуция.

²⁴⁴ Этот параграф продолжает тему «Конфуций и знания». Основной смысл высказывания, как нам представляется, заключается не только в том, чтобы отмежеваться от концепции прирожденных знаний, свойственных совершенным мудрецам, но и в том, чтобы указать на древность как на главный источник знаний.

²⁴⁵ Данное высказывание представляет структурное подобие параграфа 25. Возможно, что оба являются остатками какой-то классификационной схемы. Оба высказывания имеют значение прежде всего как отмечающие рамки конфуцианского обучения, которое было направлено на трансформацию (*хуа*) человека и потому не включало в себя все то, что к этой трансформации не относилось. Между предметами, не включенными в данном случае в программу обучения, безусловно имеется много общего. Прежде всего отметим, что все четыре перечисленных предмета представляют собой отклонение от нормы. Удивительное является, как бы сказали математики, отклонением по определению; сила, которую в данном случае имеет в виду Конфуций, это неимоверная сила, позволяющая поднимать неимоверные тяжести, хаос — антоним всякого порядка, а духи зачислены в эту категорию, по всей вероятности, как

находящиеся за пределами нормы или даже, по словам комментатора Ли Чуна, как духи, склонные к беспорядкам (*луань шэнь*) [49, с. 160]. Надо заметить, что четкая направленность и жесткие рамки конфуцианского образования сыграли весьма отрицательную роль в культурном развитии Китая, в известной мере затормозив развитие естественных наук.

²⁴⁶ Высказывание не нуждается ни в каких дополнительных комментариях, поскольку относится к уже упоминавшейся выше теме «конфуцианство и знания» и просто подчеркивает, что учиться следует непрерывно, у всех и повсюду.

²⁴⁷ Данное высказывание представляет собой почти полную параллель с параграфом 9-5, где говорится о тех злоключениях, которым подвергся Конфуций в местности Куан. В обоих эпизодах Конфуций уповает на то, что опасности минуют его, поскольку Небо избрало его для выполнения особой миссии в Поднебесной. В местности Куан он вспоминает о покоящемся в нем наследии Вэнь-вана, а в данном случае об особых сверхъестественных благих и созидательных способностях (силе *дэ*), порожденных в нем Небом. Надо заметить, что мессианиззм, как правило предполагающий вместе с высоким предназначением и какую-то форму «откровения», достаточно плохо согласуется с тем пафосом обучения, которому посвящена значительная часть этой главы. Как это ни странно, но в лице Конфуция мировая культура имеет довольно редкий тип «обучившегося мессии». Эпизод с Хуань Туем имел место во время странствий Конфуция при переходе из местности Цао в княжество Сун. Причины его подробно разобраны у Л. С. Переломова [25, с. 129–130.].

²⁴⁸ Полагаем, что данное высказывание могло появиться лишь в результате какого-то недоразумения, какого-то конфликта между Конфуцием и его учениками. Согласно трактовке Син Бина Даопуть совершенного мудреца был слишком глубок и непостижим для его учеников [49, с. 160], и вполне возможно, что отчаявшиеся ученики потребовали от своего наставника каких-то дополнительных разъяснений. Данное высказывание продолжает «образова-

тельную» серию, подчеркивая важность в педагогике взаимного доверия между учителем и его учениками.

²⁴⁹ В пояснении 245 мы уже упоминали о параллелизме двух высказываний, одно из которых устанавливает рамки, а другое определяет главную суть, главные предметы конфуцианской системы обучения. Первый из важнейших предметов обозначен в этом тексте как *вэнь*, которое мы в данном случае переводили, в отличие от 4-5, как «образованность», то есть та «просвещенность», которая возникала в результате изучения письменных памятников. То, что под *вэнь* в данном параграфе имеются в виду письменные памятники, отмечает и Ян Боцзюнь [47, с. 78].

²⁵⁰ Упомянутые здесь «четыре предмета первостепенной важности» позволяют лишний раз убедиться в том, насколько «антропоцентрично» было конфуцианское образование, не желавшее признавать важность за чем бы то ни было, кроме системы межчеловеческих отношений.

²⁵¹ Этот параграф меняет темы рассуждений. Здесь «образование» сменяется «персонологией». Заявление Конфуция содержит одно из наиболее важных и четких определений совершенномудрых — эти люди в современном мире не наблюдаются. Поскольку тема «будущего» у Конфуция совершенно не разработана, мы можем сделать вывод: совершенные мудрецы — принадлежность идеальной древности. Некоторые трудности имеются в понимании второй части высказывания, о «совершенных мужах». Как нам представляется, преобразовать достойного человека в «совершенного» — в этом и состоял весь смысл конфуцианского обучения. В связи с чем возникает вопрос: каких «совершенных мужей» видел Конфуций, своих учеников или тех, кто «преобразовался» самостоятельно, вне рамок конфуцианской доктрины? Этот вопрос представляется нам крайне важным, поскольку только ответив на него, можно ответить и на второй, не менее важный вопрос — был ли Конфуций плюралистом в идеологической сфере или рассматривал свое учение как единственно возможное средство в деле «преобразования человека»?

²³² Носителя христианской духовной культуры может несколько шокировать заявление Конфуция о том, что ему не приходилось видеть добродетельных людей, поскольку в христианстве это понятие применяется довольно часто и по отношению к довольно широкому кругу людей, как правило единоверцев, склонных по характеру или в силу своих убеждений помогать близким. «Персонология» же Конфуция построена на несколько иных основаниях. В ней можно выделить две главные темы. Первая — типы людей в их отношении к обучению. И вторая — типы людей в их отношении к делу поддержания общественной гармонии. Естественно, что вторая тема охватывала тех людей, которые имели какое-то отношение к аппарату управления. Так, упомянутые в самом начале совершенные мудрецы — это источники социально-политической гармонии, тогда как «совершенные мужи», взятые в этом же аспекте, — это люди, способные руководствоваться нормами совершенных мудрецов, ведущими к восстановлению совершенной гармонии. В этом аспекте заявление Конфуция о том, что он «передает, а не создает» [7-1], позволяет отнести его к разряду цзюнь цзы. Но для Цзыгуна Конфуций был «источником», а не транслирующим устройством, поэтому Цзы-гун и отнес своего учителя к «совершенным мудрецам». На эту же основу опирается и вторая часть высказывания, о добродетельных и постоянных. Конфуций продолжает здесь рассуждать о людях, практически или теоретически включенных в аппарат управления. Естественно, что найти среди людей, наделенных властью, таких, которые бы постоянно были заняты «добрыми делами», практически невозможно. Остается лишь надежда на то, что там могут встречаться люди, сохраняющие свое постоянство вне зависимости от политической ситуации и от собственного положения в системе управления. Во всяком случае, как отмечает Ян Боцзюнь [47, с. 78], именно так понимал «постоянство» наиболее верный и наиболее одаренный последователь Конфуция Мэн-цзы. В беседе с лянским князем он дал такое толкование этому понятию: «Лишь славные мужи в состоянии сохранять

постоянство своего сердца, не имея постоянного жизнеобеспечения. Если народ не имеет постоянного жизнеобеспечения, то он не может сохранить постоянство своего сердца, если же он не имеет постоянства в своем сердце, то он предается распушенности и разврату без всякого удержу вплоть до совершения преступлений» [82, т. 2, с. 23]. Как можно видеть, по конфуцианским понятиям, от утраты постоянства до совершения преступления всего лишь один шаг, потому Конфуций и придавал такое значение «постоянным людям».

²⁵³ Данная характеристика Конфуция имеет два толкования. Одни комментаторы видят здесь свидетельство хорошего знания надлежащих норм, но большинство приписывают подобное поведение «гуманному сердцу» мудреца из Лу [49, с. 161]. При последнем толковании данная характеристика может быть сближена со знаменитым эпизодом пожара на конюшне [43, с. 107].

²⁵⁴ Данное высказывание продолжает тему «Конфуций и знания». В довольно развернутой формулировке Конфуций в этом отрывке не только заявляет о своей принадлежности к мудрецам, оперирующим не прирожденными, а эмпирически накопленными знаниями, но и подчеркивает свое внимательное отношение к процессу этого накопления и последующей селекции знаний. К тому, что в этом высказывании Конфуций прежде всего отмежевывается от совершенных мудрецов, знающих все от рождения, склоняются и Син Бин, и Ян Боцзюнь [49, с. 162; 47, с. 79]. Но нельзя не заметить и другой темы — осуждение неучей, действующих наобум. Напомним, что везде, где мудрец из Лу говорит о знаниях, он имеет в виду гуманитарные знания, знания межчеловеческих отношений.

²⁵⁵ Здесь важно отметить, что, неоднократно подчеркивая свою принципиальную открытость для всех, Конфуций закладывал очень важный камень в основание традиционной китайской культуры. Равенство всех перед обучением и знанием служило очень важным противовесом в духовной сфере чрезмерно иерархизированному социуму и являлось прочным фундаментом эгалитаризма в «среде

ученых». Этот принцип общедоступности знаний впоследствии в афористической форме был сформулирован Мэн-цзы, который сказал по этому поводу: «Уходящего не преследуй, приходящего не отвергай» [82, т. 2, с. 369]. Как бы ни был узок круг лиц, которые имели реальную возможность приобрести знания, нельзя отрицать, что открытость наставников, вне всякого сомнения, являлась одним из своеобразных проявлений общего гуманизма, свойственного той эпохе.

²⁵⁶ В данном высказывании речь идет о низшей разновидности «гуманности» (жэнь), о некой всеобщей внутренней потенции, которую мы решили передавать на русский язык как «человеколюбие». О том, что это «человеколюбие» идет изнутри, Конфуций прямо заявляет в параграфе 12-1. В этом и состоит радикальное отличие одного вида «гуманности» от другого. Наивысший вид жэнь, присущий лишь немногим выдающимся личностям, который Конфуций довольно безуспешно хотел привить своим ученикам, передается, по традиции, в нашем переводе как «гуманность». Если же использовать нашу классификацию категории жэнь по четырем углам квадрата (см. об этом подробнее во вступительной статье), то оба вида жэнь относятся к его этической разновидности и различаются как внутренняя потенция и внешняя реализация.

²⁵⁷ Комментаторам не удалось установить, что за человек скрывается под этим именем и имя ли это. Вполне возможно, что Сыбай представляет собой название должности.

²⁵⁸ У ма Ци — один из учеников Конфуция. Его фамилия — Ума, имя — Ши, прозвание — Цзыци. Он был моложе своего учителя на 30 лет.

²⁵⁹ Данное высказывание, по всей видимости, не просто пример большой скромности Конфуция и умения признавать свои ошибки. Скорее всего, оно представляет собой неразрешимую ритуальную коллизию. Как подданный луских князей Конфуций не мог обвинить их в незнании надлежащих норм, равно как и признать, что такие случаи имели место. Тогда как его собеседник, возможно

специалист по ритуалу и советник правителя из княжества Чэнь [82, т. 1, с. 68], подобных обязательств не имел и мог спокойно указать на случаи нарушения лускими князьями надлежащих норм поведения. Думается, данный диалог на «международном уровне» сохранился в тексте «Лунь юя» не для того, чтобы продемонстрировать, что и Конфуций мог ошибаться, а для того, чтобы подчеркнуть, сколь фундаментальное, почти сакральное значение придавали в Китае того времени ритуалу.

²⁶⁰ Необходимо отметить, что эта характеристика сохранилась в «Лунь юе» не потому, чтобы еще раз охарактеризовать Конфуция как меломана, а для того, чтобы продемонстрировать, какое значение Учитель придавал моментам «гармонии» даже тогда, когда это была всего лишь гармония хорового пения.

²⁶¹ По всей вероятности, в данном высказывании *вэнь* имеет значение «начитанность в текстах», что являлось важнейшим аспектом конфуцианской образованности. Подобное употребление *вэнь* уже встречалось в параграфе 7-25.

²⁶² Смысл высказывания — некоторые персональные затруднения Конфуция при переводе своей учености в план действия. Для нас это высказывание представляет интерес прежде всего как свидетельство того, что Конфуций не только не скрывал своего превращения из «обычного человека» [*чан жэнь*; 49, с. 164] в *цзюнь цзы*, превращения, которое как бы уравнивало его с учениками, но и отмечал некоторые трудности этого процесса. Как можно видеть, Конфуция не очень смущали противоречия между образом совершенного мудреца, наделенного особой сакральной миссией, и прилежного ученика идеальной древности, который завоевал свои совершенства упорной учебой. Если ученики предпочитали делать акцент на его первой ипостаси, то Конфуций не упускал из виду и вторую, необходимую для поддержания высокого статуса его самого дорогого детища — «учебы».

²⁶³ В какой-то мере данное заявление Конфуция представляет собой продолжение самоидентификации. Конфуций решительно вы-

водит себя из числа совершенных мудрецов и обладателей гуманности. Надо отметить, что в данном случае термин жэнь обозначает ту «гуманность», которая является синонимом «совершенной мудрости», то есть представляет собой «гуманность», включающую в себя все отмеченные нами выше отдельные аспекты. Великий труженик и неутомимый наставник — вот все, на что смеет претендовать Учитель из Лу. И делает он это для того, чтобы вдохновить своих учеников и на собственном примере продемонстрировать им осуществимость Дао-пути. Думается, что на подобные заявления Конфуция не следует смотреть как на не совсем искреннее самоуничтожение. Скорее, они вытекали из особенностей его доктрины. Совершенство и сакральность Дао-пути столь же нужны были великому наставнику, сколь осуществимость и общедоступность.

²⁶⁴ О Гунси Хуа см. 5-8 и 6-4. То, что Конфуций находился в несколько сложных отношениях со своими учениками по поводу идентификации в качестве совершенного мудреца, и то, что именно эти соображения продиктовали ему данное заявление, подтверждается и приведенными у Мэн-цзы словами Цзы-гуна, которые как бы продолжают данный диалог: «Непрестанно учиться — это мудрость, обучать без усталости — это гуманность. Гуманность сочетается с мудростью. [Именно поэтому наш] учитель и является совершенным мудрецом» [82, т. 2, с. 68–69]. Интересно отметить, как этот диалог трансформирован у Мэн-цзы. Если в «Лунь юе» в заключительной реплике Гунси Хуа, не противореча учителю, как бы восстанавливает дистанцию между ним и учениками, то у Мэн-цзы тот же самый диалог выглядит совершенно по-другому. Время прошло. Конфуцианство превратилось в доктрину, и для успешного распространения последователям ее нужно, чтобы основоположник был совершенным мудрецом. Поэтому у Мэн-цзы Цзы-гун не принимает самоидентификации Конфуция просто как великого труженика и наставника, а заявляет, что наличие этих качеств как раз и свидетельствует о совершенной мудрости Учителя.

Естественно, по мере того как конфуцианское учение завоевывало себе все более прочные позиции в китайском обществе, статус совершенного мудреца закреплялся за Конфуцием все более прочно. Процесс этот не прекращался вплоть до последней династии императорского Китая. Можно даже сказать, что цинское конфуцианство сделало для возвышения статуса Конфуция больше, чем любая другая династия. Характерно в этом отношении мнение одного из крупнейших конфуцианцев цинского времени Пи Сижуня (1850—1908 гг.), который писал: «Конфуций является таким же мудрецом, как [императоры] Яо и Шунь, поскольку создал [то, чего до него] у народа не было. Его подвиг состоит в редактировании и установлении шести классических текстов. Восхваляя Конфуция за создание летописи «Весны и осени», Мэн-цзы [сравнил его деяния] с устройством Поднебесной [при императоре] Юе и [регенте] Чжо-гуне» [56, с. 1]. Как можно видеть, у конфуцианских ученых династии Цин (1636—1912 гг.) принадлежность Конфуция к классу «совершенномудрых» никаких сомнений не вызывала, несмотря на заявления самого Учителя из княжества Лу.

²⁶⁵ В этой связи можно отметить два момента. Первый — во времена Конфуция практика моления духам о выздоровлении была еще общераспространенной, особенно когда речь шла о князе. Однако интеллектуалы того времени уже начали потихоньку подвергать сомнению причинную зависимость между болезнью и сакральной сферой. Характерными в этом плане являются рассуждения Цзычана (580—522 гг. до н. э.), крупнейшего мыслителя своего времени и выдающегося политика княжества Чжэн, который всегда твердо опирался на принцип: «Путь Неба далек, путь людей близок», что и высказал по поводу болезни цзиньского князя в 542 г. до н. э. [36, т. 3, с. 1133—1135]. Так что Конфуций не был первым, поставившим под сомнение жесткую причинную связь между болезнью и духами. Второе — несмотря на разъяснения Конфуция, что сущность ритуала как раз и заключается в том, чтобы обращаться ко всем с вопросами [3-15], на страницах «Лунь юя» Конфуций

очень редко выступал в такой роли, будучи сам крупнейшим специалистом по ритуалу. Его вопрос к Цзылу может свидетельствовать о том, что наименее знакома Конфуцию была часть ритуала, связанная с сакральной сферой.

²⁶⁶ Наиболее интересное объяснение этого ответа принадлежит Чжу Си. Чжу Си полагал, что ответ Конфуция продиктован полным изменением характера взаимоотношений между совершенным мудрецом и сакральной сферой. Для обычных людей естественно обращаться к духам с молениями, в которых они признают свои ошибки, раскаиваются и обещают исправиться. Поскольку же Конфуций как совершенный мудрец ошибок не совершал, то и раскаиваться ему было не в чем. Трактовку Чжу Си обоснованно оспаривает Ян Боцзюнь, совершенно справедливо указывая на то, что сам Конфуций не относил себя к «безошибочным» совершенным мудрецам [47, с. 82–83]. Тем не менее вслед за Син Бином, пожалуй, придется признать, что Конфуций предпочитал основывать свои взаимоотношения с сакральной сферой на гармонии, которая возникает не в результате молений, а в результате надлежащего поведения [49, с. 165].

²⁶⁷ Данный выбор Учителя вполне закономерен, поскольку его высшей социальной ценностью была гармония, а неподчинение представляло для нее первейшую опасность.

²⁶⁸ По всей вероятности, Конфуций хотел сказать, что завоеванная «совершенным мужем» независимость от материальных условий существования имела результатом внутреннюю свободу, спокойствие и великодушие по отношению к окружающим. Он представляет собой полный контраст с обычным, «маленьким», человеком, полностью поглощенным заботами о своих материальных благах. Таким образом, по нашему мнению, данное высказывание следует отнести к серии «совершенный муж и материальные условия». Син Бин уточняет, что в данном случае Конфуций подчеркивает разницу внешнего облика двух типов людей, вызванную несходством в их внутреннем мире [49, с. 165].

²⁶⁹ По всей вероятности, большинство подобных характеристик Учителя принадлежали его ученикам и являлись одним из направлений поиска идеальной конфуцианской личности. В данном случае подчеркивается, что Конфуций был человеком меры. Однако это мнение было подвергнуто сомнению ханьским философом Ван Чунем, который указал на несоответствие проступка и его оценки в случае со спящим Цзай Во. [38, с. 53]. В этом плане следует отметить полное несоответствие конфуцианской модели человека с тем идеалом, который господствует в Европе, по крайней мере с эпохи Возрождения. Европейский человек нового времени, для которого главным было достижение личной цели, превыше всего ставил дерзание. Можно вспомнить, что для Ф. М. Достоевского не было более страшного слова, чем «ординарность». В противоположность этому, конфуцианская личность ориентировалась в первую очередь на сохранение всеобщей гармонии, для чего требовалось как раз ощущение надлежащей меры.

Глава 8. Тайбо («Тайбо»)

²⁷⁰ Как и большинство глав «Лунь юя», восьмая глава, при всем разнообразии затронутых в ней вопросов, имеет несколько сквозных тем, которым и посвящена большая часть высказываний. На первое место здесь, безусловно, следует поставить тему «совершенномуудрый и власть». Она начинается и заканчивает главу, со всех сторон рассматривая проблему совмещения внутренних достоинств с властными полномочиями. Второе место, несомненно, занимает подборка высказываний непосредственного продолжателя Конфуция — философа Цзэн-цзы, который основной упор делал на принцип сыновней почтительности, считая его «великим законом Поднебесной», а также практику самосовершенствования и самоконтроля [1-4]. В данной подборке особое место следует отвести его высказыванию об отношении «совершенного мужа» к власти, которое служит как бы соединительным звеном с первой темой, где

рассматривается отношение к власти совершенномудрого. На третьем месте можно поставить тему необходимости обработки человеческого характера учением и надлежащими нормами поведения, которой посвящен целый ряд высказываний [см. 2, 10-13, 17].

²⁷¹ В этом высказывании речь идет о Тайбо, старшем сыне государя княжества Чжоу по имени Гу-гун. Этот государь имел намерение отобрать власть у династии Инь, чему и воспротивился Тайбо, его старший сын. По-видимому, это надо считать его первым отказом от власти. Когда же Гу-гун вознамерился передать престол своему младшему, третьему, сыну, Тайбо вместе со своим младшим братом (вторым сыном Гу-гуна) удалился в земли варварских племен юга, чтобы тем самым предоставить отцу полную свободу действий. Это было его вторым отказом от власти. О третьем отказе Тайбо ничего определенного сказать нельзя. По всей вероятности, приведенные выше факты имеют отношение не к объективной исторической реальности, а к конфуцианской концепции династии Чжоу. Согласно этой концепции к власти следовало относиться как к неприятному бремени, а отказ от власти считался проявлением наивысшей добродетели.

В заключение необходимо заметить, что Тайбо проявил свои внутренние достоинства самым совершенным, по конфуцианским понятиям, образом: поскольку о его высоконравственных поступках никто не знал, то, естественно, никто не мог воздать ему должное и прославить его имя.

²⁷² Структура «антропологии» в доктрине Конфуция, то есть той части его взглядов, которые непосредственно касались характеристик различных человеческих особей, была предельно простой. Она четко делилась сама и соответственно делила людей на две совершенно разные части. Первая — те люди, которые рассматривались с точки зрения процесса трансформации из обычного человека в «совершенного мужа», мудреца и совершенномудрого. Вторая — люди, находившиеся вне этой сферы человеческого преобразования, но отличавшиеся, по мнению Конфуция, любопытными осо-

бенностями характера. Эту часть мы условно называем «персонологией». Как нам кажется, данное высказывание следует отнести к «персонологии», то есть к рассуждениям Учителя о конкретных «необработанных» характерах, к выявлению достоинств, но чаще — недостатков этих человеческих характеров, проистекающих из их «необработанного» состояния. Можно заметить, что подобных высказываний в «Лунь юе» довольно много. Все они преследуют одну цель: доказать, что не учащийся и не занимающийся самосовершенствованием человек не пригоден для нормального и доброкачественного общественного функционирования.

²⁷³ В основе данного суждения лежит, по всей вероятности, очень древнее убеждение китайцев в том, что общество или государство представляют собой идеальную среду проводимости в направлении сверху вниз. Поэтому все, что происходит сверху, моментально, подобно эху или тени, повторяется и во всем остальном обществе. Особенно часто эта модель «эха и тени» использовалась в политических и моральных суждениях. Стоит отметить также, что категория «гуманности» (жэнь) в данном суждении связана с народом. Надо сказать, что эта тема, тема общего характера народа и его разнокачественности, в раннем конфуцианстве осталась не проработанной, за исключением одного момента: «реактивных» изменений народа под влиянием того или иного правления. По всей видимости, категория «гуманности» применительно к целому народу в учении Конфуция имеет принципиально иное значение, чем применительно к «совершенному мужу» и ученикам Конфуция. В противном случае становится абсолютно непонятно, как это люди, потратившие так много времени на «учение» и самосовершенствование под руководством самого «совершенномудрого», умудрились не стать «гуманными», тогда как весь народ был способен приобретать ее намного более легким способом.

²⁷⁴ Вся эта довольно живописная сцена с больным Цзэн-цзы попала в «Лунь юй», как нам кажется, в качестве иллюстрации того, сколь огромное значение придавал умирающий философ принципу сяо.

²⁷⁵ Цитата из «Книги песен» приведена здесь философом Цзэн-цзы, по-видимому, для характеристики своего душевного состояния перед кончиной, когда из-за болезни опасность в последние мгновения не сберечь «дар родителей» — собственное тело — казалась ему особенно большой.

²⁷⁶ Мэн Цзин-цзы — сановник из княжества Лу по имени Чжунсунь Цзе, сын уже упоминавшегося в «Лунь юе» Мэн Убо [2-6].

²⁷⁷ Надо отметить, что в раннем конфуцианстве тема смерти, как плохо совмещающаяся с жизнеустроительным пафосом Конфуция, отражена довольно слабо и столь же слабо разработана. Поэтому точно определить, что хотел выразить Цзэн-цзы этой краткой максимой, довольно трудно. Думается, он имел в виду предсмертное напряжение всех духовных сил человека, которое делало его последние слова наиболее значимыми.

²⁷⁸ Надо признать, что понимание «совершенного мужа» у Цзэн-цзы мало что добавляет к доктрине цзюнь цзы самого Конфуция. Отметим только, что все три наставления Цзэн-цзы прямо касаются сферы общения: манер, внешнего вида, речей. На этом примере лишний раз можно убедиться в том, сколь важное значение классическое конфуцианство придавало проблеме общения, о чем мы упоминали уже во вступительной статье.

²⁷⁹ Заключительная фраза наставления Цзэн-цзы переносит разговор в плоскость противопоставления светского и ритуального. При этом надо отметить, что в Китае периодов чунь цю и Чжань го жертвоприношения составляли одну из важнейших частей государственной и общественной жизни. Естественно, что именно это — ритуальное — поведение имело наиболее детальную и четкую нормативную разработку. Конфуций и его ученики не отрицали данную сторону общественной жизни. Они пытались лишь перенести внимание с сакрального ритуала жертвоприношений на светский ритуал общения, который, по их мнению, являлся более важным, поскольку исполнение сакрального ритуала можно было возложить на узкий

круг профессионалов, тогда как светское общение касалось гораздо более широкого слоя людей. Именно это сравнение и известное соревнование двух ритуалов и скрывается, по нашему мнению, за упоминанием Цзэн-цзы жрецов-профессионалов.

²⁸⁰ Говоря о своих друзьях, Цзэн-цзы хочет дополнительно уточнить кодекс поведения «совершенного мужа». На этот раз, как нам представляется, этот кодекс соотнесен со специфическим занятием «совершенного мужа» — учебой. Именно это новое занятие «совершенного мужа», которое в идеале должно было продолжаться всю его жизнь, вносило существенные изменения в традиционные нормы общения, которые прежде всего выражали статус вступивших в общение людей. Жажда знаний — хотя и в ограниченных пределах и лишь в определенном аспекте — как бы устраняла и социальную иерархию, и природное неравенство людей, заставляла избегать ненужных конфликтов, а «наполненного знаниями» человека — уподобляться «пустому» и жаждать новых знаний.

²⁸¹ В тексте дословно сказано: «сироту ростом в шесть чи». Поскольку величина чи в разное время менялась, то установить, что разумел Цзэн-цзы под высотой в шесть чи довольно трудно. Да это и не важно. Важно другое — он имел в виду незащищенного еще ребенка.

²⁸² Ситуация, подразумеваемая Цзэн-цзы, явно напоминает детство императора Чэн-вана, ребенком оставшегося без отца и выжившего лишь благодаря попечению своего дяди Чжоу-гуна, бывшего идеальным *цзюнь цзы*.

²⁸³ *Государство, имеющее сто ли в поперечнике* в условной политической географии, нарисованной философом Мэн-цзы, занимало второе по величине место, следуя сразу же за владениями Сына Неба, занимавшими «тысячу ли в поперечнике» [82, т. 2, с. 250]. По всей видимости, Цзэн-цзы хотел сказать о большом государстве.

²⁸⁴ На наш взгляд, данное высказывание Цзэн-цзы о «совершенном муже» является ключевым во всей подборке, так как рас-

смачивает «совершенного мужа» в наиболее важном, с конфуцианской точки зрения, аспекте — аспекте отношения к власти. И беззащитный ребенок, и огромное государство — все это не что иное, как разновидности соблазнов властью. Насколько этот момент был важен для человека древности, можно судить хотя бы по тому, что искушению властью подвергся и Христос. Если человек устоит перед этим искушением, то его с полным правом можно назвать «совершенным мужем». Это суждение Цзэн-цзы является соединительным звеном двух важнейших тем данной главы: философского наследия Цзэн-цзы и отношения к власти совершенномудрых обладателей силы дэ, чем начинается и заканчивается эта глава.

²⁸⁵ Между переводчиками и комментаторами существуют расхождения во мнениях, как следует в данном случае переводить термин *ши*, которым в социальном плане обозначали низший слой господствующего класса. Вслед за Ян Боцзюнем [47, с. 87] мы считаем, что в данном случае термин *ши* употреблен в конфуцианском смысле. Иными словами, здесь имеется в виду конфуцианский ученый, занятый самосовершенствованием. Позднее, в эпоху Хань, *ши* составляли уже значительную и влиятельную — как в культуре, так и в политике — группу населения со своим строго определенным кодексом поведения, хотя и тогда четко оформленных границ у этого термина не существовало. Ту радикальную трансформацию, которую привнесло конфуцианство в этот термин хорошо определил В. В. Малявин в своей книге «Гибель древней империи», где он посвятил *ши* и их культуре специальную главу. Отделяя конфуцианских *ши* от низов чжоуской аристократии, В. Малявин писал: «Истоки пафоса культуры *ши* станут более понятными, если учесть, что их первые поколения, переняв свое самоназвание у чжоуской аристократии, в действительности противопоставили чжоускому аристократизму акцент на личной доблести, принцип отбора на службу по способностям и награждение по заслугам [13, с. 106].

²⁸⁶ В данном случае мы переводим *ши* как «поэзия», хотя имела в виду, вероятно, «Ши цзин» («Книга песен»). Сделано это

ради сохранения однородности средств, с помощью которых должно было осуществляться становление человека. Наше отступление — не столь велико, как это может показаться, ибо для Конфуция поэзией, пригодной для становления человека, являлась безусловно только поэзия, собранная в нормативный текст, то есть — «Книга песен».

²⁸⁷ Данное высказывание Учителя продолжает ведущую тему главы «Тайбо...» о трансформации обыкновенного человека в «совершенного мужа». Здесь Конфуций касается лишь одного аспекта этой трансформации — освоения важнейших текстов или отраслей традиционной культуры. Порядок их расположения объясняется тем, что поэзия предназначалась для оттачивания и верной направленности воли (чжи), нормы поведения составляли основу поведения «совершенного мужа», а с помощью музыки достигалась внутренняя (психологическая) и внешняя (социальная) гармонизация «совершенного мужа». [Подробнее о гармонизации — 25, с. 195—200.] Отметим, что, поскольку завершающий момент становления конфуцианской личности осуществляется с помощью музыки, то эстетический фактор в жизни «совершенного мужа» никак нельзя сбрасывать со счета. Правда, эстетическое отношение к действительности носило в данном случае строго ограниченный характер — гармонизацию с внешней средой, тогда как современные эстетические переживания сориентированы главным образом на осознании индивидуального характера нашего бытия.

Говоря о необходимости освоения основных текстов своей традиционной культуры, конфуцианцы имели в виду не вызывающее у нас совершенно оправданный внутренний протест начетничество, а скорее наоборот — стремились подчеркнуть самостоятельность обучения. Характерны в этом отношении такие рассуждения Чжу Си на эту тему: «Поскольку каждый человек наделен телом, он непременно наделен и сознанием. Поскольку он наделен сознанием, то он наделен и принципом [этого сознания, то есть] интеллектом. Если учесть, что гуманность и чувство долга, надлежащие нормы

поведения и мудрость являются сущностью человека, а печаль и сострадание, стыд и негодование, уважение и почтительность — проявлениями его чувств, то [можно сказать, что] каждый человек имеет все необходимое и его «я» не привносится в него извне. Поэтому и обучение у совершенного мудреца вовсе не состоит в том, чтобы ученики лишь смотрели [на учителя] и слушали его, [наоборот, они должны] постоянно стремиться к исследованию своего сознания. [Именно поэтому] и необходимо было сказать: „Начни подъем духа с поэзии, осуществи наставление при помощи надлежащих норм поведения и заверши [свое совершенствование] музыкой“» [68, с. 1016]. Спору нет, Чжу Си внес много нового в конфуцианскую традицию, создав, по сути дела, новую философскую школу — *синь ли сюе*, — но представление о том, что каждый человек имеет все необходимое для самосовершенствования и что образование должно лишь активизировать эти его потенции, безусловно унаследовано от Конфуция, педагогика которого как раз и построена с учетом именно этих представлений о человеке и о необходимом ему обучении.

²⁸⁸ Надо признать, что данное высказывание и понимается, и толкуется комментаторской традицией с большим трудом [например, 82, т. 1, с. 75]. Во всяком случае, его следует перевести так, чтобы оба действия народа были и объяснены, и взаимосвязаны. На наш взгляд, это условие совершенно не соблюдено в переводе В. А. Кривцова, который дает следующий перевод этого параграфа: «Народ можно заставить повиноваться, но нельзя заставить понимать почему» [9, т. 1, с. 155]. Если вдуматься, то в данном переводе Конфуций по своим политическим пристрастиям превращается в легиста худшей пробы: он рекомендует, и совершенно недвусмысленно, не только некое силовое давление на народ, но еще и сетует на то, что от народа нельзя добиться осознания своего угнетенного состояния. По нашему мнению, в данном высказывании Конфуция речь идет прежде всего о предлагаемом им Дао-пути. Луский наставник был убежден, что, несмотря на

все трудности, этим Путем может следовать и простой народ. Однако его присоединение к этому Пути будет иметь совершенно иной характер. Поглощенный своими ежедневными заботами, народ не сможет пройти сложный и трудный процесс становления и трансформации, обязательный для *цзюнь цзы*. Но это вовсе не означает, что он полностью останется за пределами учения Конфуция. При надлежащем правлении народ имеет возможность следовать тем же путем, правда, без надлежащего осознания его принципов. Иными словами, речь в данном высказывании идет о присоединении простого народа к «учению», а не об осуждении народа за недостаточный интеллектуальный потенциал, что находилось бы в вопиющем противоречии со всем духом конфуцианской доктрины. Именно так понимает этот параграф и Син Бин, указывающий на тяжесть ежедневных забот народа, мешающую погрузиться в глубины Дао-пути совершенного мудреца [49, с. 183].

²⁸⁹ Данное высказывание, по нашему мнению, в пространных комментариях не нуждается. Конфуций предостерегает своих последователей: в ненависти, даже во имя правого дела, заключена такая же опасность бунта, как и в случае с отважным бедняком, ненавидящим свою бедность.

²⁹⁰ *Чжоу-гун* — см. пояснение 221.

²⁹¹ На наш взгляд, в этом параграфе Учитель продолжает предостерегать своих последователей: они должны превратиться не в приверженцев определенной доктрины, а в «совершенных мужей»; даже наличие таких мелких недостатков, как скупость и гордость, может погубить весь процесс самосовершенствования, не смотря на громадные таланты.

²⁹² В интерпретации данного высказывания противостоят две различные точки зрения. Одна принадлежит далекому потомку Конфуция ханьскому специалисту по классическим текстам Кун Аньго, другая — основоположнику неоконфуцианства Чжу Си. Чжу Си полагал, что употребленный здесь учителем иероглиф *гу* (дословно — «зерно») следует понимать как «жалованье чиновникам».

В этом случае смысл высказывания сводится к следующему: стоит человеку начать учиться, как он сразу же задумывается о служебной карьере. Именно этой интерпретации и следует Ян Боцзюнь при переводе высказывания на современный китайский язык [47, с. 88]. Кун Аньго же полагал, что иероглиф *гу* в данном контексте следует понимать как «добро». В этом случае высказывание кардинально меняет смысл: подавляющему большинству людей обучение в течение трех лет приносит ощутимую пользу. Этой же точки зрения придерживается и Син Бин, полагая, что суть высказывания — в традиционной конфуцианской установке *цзюань сюе* («поощрение обучения») [49, с. 183]. Поскольку в главе «Тай-бо...» проблемам обучения и внутренней трансформации уделено значительное место, мы приняли за основу интерпретацию Кун Аньго.

²⁹³ По нашему мнению, в данном параграфе соединены три довольно самостоятельных высказывания. Первое — продолжает тему *цзюань сюе*. Второе — наставление, как вести себя в спокойные времена и при смуте. Конфуций, по-видимому, проводил очень четкое различие между недостатками правления и беспорядками, смутами и бунтами. Он прямо-таки жаждал исправлять недостатки в политической системе и настраивал на это своих учеников. Однако ко всякого рода смутам относился как к стихийным бедствиям и источникам смертельной опасности. Он не только не призывал «совершенных мужей» к борьбе со смутами, но предостерегал их от пребывания и активной деятельности в неспокойных местах.

Заключает данный параграф лишь косвенно связанное со всем предыдущим высказывание о подобающем для «совершенного мужа» положении при различных исторических ситуациях. В «Лунь юе» несколько раз упоминается о том, сколь стыдно быть обладателем несправедливо нажитого богатства. Здесь эта тема дополняется еще и замечанием, что столь же стыдно быть бедным и безвестным, — нечто в духе современной американской поговорки «Если вы такой умный, то почему же вы такой бедный?» Однако при этом не следует забывать, что «совершенный муж» должен был безраз-

лично относиться к своему материальному положению и его богатство и карьера при совершенном правлении рассматривались, скорее, как неизбежное следствие его успешной и благотворной деятельности, а отнюдь не как главная цель и конечный предел его желаний. Богатства и власти могли пожелать только обычные, не подвергшиеся радикальной трансформации люди.

²⁹⁴ Данное заявление Конфуция, несмотря на его неопределенный и допускающий различные толкования смысл, представляет большой интерес. На первый взгляд может показаться, что Конфуций здесь — противник всякого политического общественного мнения, а это вступает в неразрешимое противоречие с его педагогической деятельностью по подготовке будущих чиновников, которая не могла не предполагать каких-то определенных политических воззрений. Именно в этом духе и толкует заявление Конфуция Дж. Легт [82, т. 1, с. 77]. Мы полагаем, что в данном контексте слово *чжэнь* следует понимать в узком смысле — как административное управление, что дает возможность взглянуть на данное заявление Конфуция совершенно с другой стороны: Конфуций хотел оградить государственный аппарат управления от вмешательства со стороны могущественных аристократических кланов, что, к слову, было весьма актуально для его родного княжества Лу.

²⁹⁵ «Гуань цзюй» («Утки кричат» — песнопение, которое входит в состав «Ши цзина», открывая в разделе «Нравы царств» подраздел «Чжоу нань» [75, с. 2]. Конфуций особо выделял музыку этого песнопения и считал ее образцовой [3-20].

²⁹⁶ Перевод этого параграфа сделан согласно филологическим толкованиям Чжэн Сюаня и Син Бина, существенно меняющим смысл по сравнению с переводами и пониманием данного текста и Дж. Легтом, и Ян Боцзюнем [соответственно 82, т. 1, с. 77; 47, с. 89]. Син Бин, вслед за Чжэн Сюанем, видит в этом высказывании Конфуция не просто его вкусовую оценку любимого произведения, а восхваление музыкального наставника Чжи, начавшего возрождение *чжэнь юе* («правильной музыки»), пришедшей в упа-

док в связи с «одряхлением Пути династии Чжоу» [49, с. 184]. Думается, такое понимание больше соответствует духу учения Конфуция и придает высказыванию более глубокий смысл, а именно: попытки достойных людей возродить Дао-путь династии Чжоу уже начались.

²⁹⁷ Данное высказывание ни в каких особых комментариях не нуждается. Заметим только, что в рамках конфуцианского учения «человековедение» Конфуция занимает несколько самостоятельную позицию. Оно, по сути дела, не имеет прямого отношения к самой доктрине, а является оформлением эмпирических наблюдений мудреца и педагога над человеческой природой (см. об этом в пояснении 272). В этом параграфе отмечены самые неблагоприятные сочетания человеческих недостатков, делающих людей совершенно непригодными для обучения. Подобное толкование тем более вероятно, что следующее высказывание Конфуция посвящено процессу обучения.

²⁹⁸ Конфуций придавал очень большое значение динамике процесса обучения. С его точки зрения, обучение должно было иметь непрерывный и бесконечный характер. Учитель неоднократно возвращался к этой теме. Так, непрерывной поступательности процесса обучения посвящен весь параграф 19 в главе 9.

²⁹⁹ «Владение Поднебесной» — одна из важнейших тем в системе политических воззрений Конфуция. Мыслитель из княжества Лу верно подметил одну неискоренимую тенденцию политических властей — превращать подвластное им в свою собственность. Впереди всех в этом деле, естественно, был император. Сам Конфуций и его последователи всеми силами пытались противодействовать этому, выдвигая в качестве примера для подражания идеальных правителей древности, которые так владели Поднебесной, будто «не владели ею вовсе». Впоследствии, развивая эту тему, знаменитый конфуцианский вольнодумец Дэн Му (1247–1306 гг.) выдвинул в качестве идеала для императора положение сельского старосты, который имеет только обязанности, не сопряженные ни

с правами, ни с выгодами. Естественно, староста ощущает свою власть как бремя и пытается от него освободиться [42, с. 3]. Весьма актуальной была эта тема и в даосизме, последователи которого еще сильнее акцентировали необходимость отчуждения от объекта власти и считали идеалом императора Яо, который, отправляясь посетить небожительниц, «забыл о своей Поднебесной» [77, с. 15].

³⁰⁰ Ко времени возникновения конфуцианства в китайской культуре, независимо от направлений, а впоследствии и школ, уже была выработана концепция идеальной древности, в результате чего культурные герои, взятые из мифологического фонда, превратились в совершенных правителей и идеальных носителей различных доктринальных добродетелей. Из богатого арсенала мифов и преданий конфуцианство выбрало себе в качестве наиболее излюбленных идеальных моделей Яо, Шуня и Юя. Особенно привлекало конфуцианцев то обстоятельство, что это трио было связано «узами» добровольной передачи власти. От кого получил власть Яо, об этом в конфуцианской версии «истории человечества» умалчивается. Важно другое: он добровольно передал ее наиболее достойному, как бы предугадывая возникновение конфуцианской утопии о гармоничном соединении власти и мудрости. Так же поступил и Шунь, передав свой престол Юю, на котором, однако, эта традиция и оборвалась. Об идеальных правителях см. также в параграфе 20-1. Возвращаясь к комментируемому высказыванию, следует сказать, что, при всей его видимой безобидности, в нем скрывается страшная разрушительная сила, направленная в сторону монархии. Чтобы понять это, следует только сопоставить традиционные китайские представления об отношениях императора с Небом и то, что предлагает в этом высказывании Конфуций.

Система политических представлений, основанная в первую очередь на ритуале, предполагала, что император непрерывно получает от Неба и предков разнообразную благодать, чаще всего в виде прямой помощи, которая и придает стабильность его царствованию.

Эта концепция дожила до конца китайской монархии. Чтобы убедиться в этом, достаточно раскрыть сборник официальных документов любого периода китайской истории. Обратимся, для примера, к документам династии Сун (960–1279 гг.) Вот императорский манифест по поводу перемены при императоре Тайцзуне (976–997 гг.) девиза правления *дуань гун* (988–990 гг.) на девиз *чунь хуа* (990–994 гг.): «Я, император, — заявляет Тайцзун, — получил ясное небесное веление и пасу [свой] черноголовый народ. Верховный владыка ниспослал мне огромную благодать, а от предков я унаследовал величественную нить» [58, с. 5].

Отметим, что Конфуций ни словом не обмолвился о каких-нибудь благодатных дарах, ниспосланных Небом императору Яо. С точки зрения Конфуция, самое существенное во взаимоотношениях Неба с императором Яо заключается в том, что Небо выступает перед императором в роли эталона и образца, которому император неуклонно следует. Иными словами, отношения Яо с Небом носили вполне светский и исключительно нормативный характер. Этот нормативный характер дает о себе знать и в заключительном восклицании Конфуция, где он восхваляет Яо именно за его нормативные установления. Для этого понятия Конфуций употребляет термин *вэнь чжан* (буквально — «тексты»), но именно классические тексты нормативного характера, как и понимают это словосочетание и Син Бин, и Ян Боцзюнь [соответственно 49, с. 185; 47, с. 90]. В сходном значении термин *вэнь чжан* встречается еще в параграфе 5-13.

³⁰¹ Под именами Тан и Юй имеются в виду легендарные правители древности Яо и Шунь.

³⁰² Данный параграф представляет собой, по сути дела, соединение двух самостоятельных суждений. В первой части — продолжается противостояние Конфуция традиционным взглядам на китайскую монархию. Согласно этим традиционным представлениям император-мироустроитель, наделенный сверхъестественной силой *дэ*, должен всю работу проделать самостоятельно. Чем меньше у него

помощников, тем выше его совершенства. Именно этой логикой руководствовался известный специалист в вопросах государственного ритуала династии Тан — Цзя Гуанъянь, который писал в предисловии к сочинению «Чжоу ли чжэн и» («Правильный смысл „Чжоу ли“»): «При необходимости государь может обращаться к помощи мудрых. Однако во времена древних императоров Неба и императоров Земли никаких нарушений порядка не было и народ пребывал в покое. Лишь со времени императора Огня появились чиновники-подданные (чэнь)» [15, с. 286]. Аналогичный подход обнаруживается и у виднейшего ханьского конфуцианца и политического деятеля Чао Цо, когда тот усмотрел во введении системы государственных экзаменов на получение званий и должностей покушение на божественность императорской персоны и божественный характер ее функций [там же].

Таким образом, согласно религиозно-ритуальному мировоззрению, во времена далекой идеальной древности императоры вообще не нуждались ни в каких помощниках, и лишь тогда, когда порядок в мире стал терять свое совершенство, начали появляться помощники. Именно в связи с прогрессирующей порчей порядка в истории идет нарастание числа помощников при императоре. Это отражено даже в том предании, на которое опирается Конфуций: у Шуня было всего пять помощников, тогда как У-вану уже потребовалось десять. Конфуций же совершенно абстрагировался от этой системы понятий и решил на материале исторического предания продемонстрировать свою, совершенно противоположную традиции, мысль о том, что, чем совершеннее государь, тем легче расцветают при нем таланты и мудрые помощники. Связь между мудростью государя и обилием талантов также имела в традиционных представлениях. Но она, как правило, не проецировалась на конкретный материал древних исторических преданий. Увлеченный своей борьбой с ритуальной монархией, Конфуций не заметил, что в своем суждении допустил явное противоречие, сначала сказав, что у Шуня было всего пять помощников, а потом заявив, что при нем таланты рас-

цветали пышнее, нежели при У-ване, у которого было десять помощников. (О термине чэнь [«подданный»] см. в 9-12.)

³⁰³ Это высказывание связано с предыдущими лишь тем, что и в нем Конфуций продолжает выступать против мнений, сложившихся на основе религиозно-ритуальной традиции. Согласно обычному мнению, Вэнь-ван — духовный основатель империи Чжоу. Но Конфуций особое качество его устроительной силы дэ видит как раз в том, что Вэнь-ван не торопился с основанием новой империи и, имея в своих руках две трети Поднебесной, продолжал служить иньскому деспоту Чжоу. Все это, разумеется, не имеет никакого отношения к реальной политической истории, а представляет собой исключительно культурно-философский феномен. Решая свои политические проблемы, Конфуций измерял достоинства человека прямо пропорционально тому, в какой степени тот способен воздерживаться от власти. И Вэнь-ван, владеющий двумя третями Поднебесной, был наиболее подходящим примером для этой цели.

³⁰⁴ Данное высказывание завершает тематически связанную серию параграфов, посвященную идеальным правителям древности. По сути дела, в этом параграфе Конфуций вновь возвращается к теме «обладания» Поднебесной, иными словами, к использованию власти в личных целях. Для всех любителей своекорыстного понимания власти Юй должен был служить укоряющим антиподом. Во всех трех особенностях его поведения подчеркивается, по сути дела, одна вещь — решительное предпочтение общественных обязанностей личным интересам. Именно поэтому Юй сам ест скромно, тогда как духам подносит обильные приношения; сам одевается скромно, тогда как его головной убор — официальная одежда, одежда для всех — отмечен великолепием; не тратит лишних сил на строительство своего собственного жилища, а полностью поглощен «общественным строительством» — рытьем каналов, поскольку он преимущественно был занят регулированием вод. Здесь Конфуций, пожалуй, с наибольшей конкретностью высказался по

поводу того, каким, с конфуцианской точки зрения, должен быть идеальный правитель Поднебесной: он должен быть полностью поглощен общественными заботами, поглощен настолько, чтобы на свои собственные скромные нужды едва хватало времени и сил. Трудно переоценить в истории императорского Китая все значение этой великой конфуцианской утопии, которая являлась осязаемым противовесом и ритуально-сакральному подходу к личности императора, и бытовому императорскому эгоизму, естественно приводившему к роскоши двора Срединной империи.

Глава 9. Цзы хань... («Учитель редко...»)

³⁰⁵ С давних пор данное утверждение представляет собой неразрешимую загадку для комментаторов. Дело заключается в том, что Конфуций действительно мало говорил и о выгоде, и о велении Неба или судьбе. «Выгода» встречается в «Лунь юе» всего 6 раз, немногим более «веление» — 8 раз, что можно считать удивительно малым числом для такого текста, как «Лунь юй». И эти категории действительно относились к разряду тех, о которых Конфуций рассуждал неохотно. Но что могло привести в эту триаду «гуманность», которая в «Лунь юе» встречается 104 раза и занимает в учении Конфуция о «совершенном муже» центральное положение, сказать трудно. Дж. Легт прямо признает эту проблему неразрешимой. Ян Боцзюнь, приведя целый ряд попыток различных комментаторов хоть как-то объяснить эту проблему, выдвигает смелую гипотезу, что данное утверждение относится не к тому, что оказалось зафиксированным в «Лунь юе», а ко всем тем дискуссиям, которые Конфуций вел при обучении и в обычной жизни [47, с. 92–93]. Думаем, и это предположение не объясняет, почему одна из наиболее излюбленных Конфуцием категорий оказалась в этой триаде.

³⁰⁶ Непонимание человеком из местечка Дасян деятельности Конфуция при всем благожелательном отношении к мудрецу из Лу объясняется не его индивидуальной глупостью, а традиционными

воззрениями на ученость как на познания в области «шести искусств». Все величие Конфуция состояло в том, что он перенес центр тяжести обучения на человека и учил превращению обычного человека в «совершенного мужа», тогда как житель местечка Дасян, придерживаясь старых взглядов, ждал от Конфуция демонстрации его мастерства в каком-либо из традиционных искусств. Ирония Конфуция, которую верно подметил Кр. Харбсмайер [78, с. 135], объяснялась тем, что его доброжелатель из Дасяна, как бы выразились мы, «не заметил слона». Впрочем, возможны и другие толкования. Так, знаменитый комментатор мудреца из Лу Чжэн Сюань (127—200 гг.) полагал, что, указав на управление колесницами, Конфуций высказал свое подлинное намерение прославиться в наиболее «низком» виде искусств [там же]. По-нашему же мнению, смысл этого высказывания Конфуция заключается в той фундаментальной разнице между обучением различным искусствам и обучением «самостоятельному» и превращению в «совершенного мужа», которую не заметил доброжелатель из местечка Дасян. Эта же тема, правда в несколько ином аспекте, развивается Конфуцием и в диалоге с Цзы-гуном [9-6].

³⁰⁷ В данном высказывании Конфуций предстает перед читателем в весьма редком для него амплуа. Обычно склонный к конформизму мудрец из Лу высказывает свое намерение «идти против всех». Одно это должно свидетельствовать о том, что обсуждаемый вопрос представлял для Конфуция первостепенную важность. Речь в данном высказывании идет о тех пределах, которые можно позволить в изменении ритуала. В данном вопросе Конфуций очень четко отделил, как бы мы теперь выразились, знаковую сторону от сущностной. Согласившись с изменением материала в парадном головном уборе по причинам экономии, «совершенномудрый» решительно воспротивился тем изменениям в ритуале, которые свидетельствовали об уменьшении почтительности к государю.

³⁰⁸ Перевод данного параграфа наталкивается на большие филологические трудности. Скупость грамматических показателей не дает

возможности определить, что следует за первой грамматической паузой, за цифрой «четыре». В зависимости от того, как мы будем толковать четырежды повторенное в данном высказывании отрицание *у*, вторая часть высказывания может представлять собой либо ряд субстантивированных сочетаний, понимаемых как перечень тех недостатков, от которых освободился Конфуций, либо как четырежды повторенное сочетание глаголов с запретительным отрицанием *у*, которое будет означать способ преодоления определенных недостатков. Каждое из этих толкований приносит свои смысловые трудности. В первом случае основную смысловую трудность будет представлять четвертый компонент, *у во*, что дословно можно передать как «несамость». Во втором — от переводчика потребуется дополнение, меняющее смысл на противоположный. Так, *у и* — дословно «не думать» — следует, скорее всего, превратить в «не предаваться пустым догадкам», «не предполагать попусту» и т. д. Вслед за Дж. Леггом, мы полагаем, что *у* в данной фразе не имеет запретительного значения [82, т. 1, с. 81]. Это дает возможность понимать следующие за цифрой «четыре» четыре однородных члена предложения как наименование четырех недостатков, а не как четыре рекомендации. Подобный вариант позволяет обойтись гораздо меньшими смысловыми добавлениями и переводить *у и* как «немыслие» или, мягче, — «недомыслие», «праздномыслие», а *у би* — как «необязательность» и т. д. *У во* же, которое представляет наибольшую трудность в этом варианте, мы предлагаем переводить как «несамостоятельность». В какой-то мере к этому варианту нас заставляет склониться и глагол *цзюе* («оборвать», «освободиться от»), поскольку в последующие века китайские буддисты выбрали именно этот глагол для характеристики состояния человеческой личности, занятой освобождением от иллюзорного мира. Вполне возможно, что и в этом высказывании он обозначает разрыв с теми состояниями, которые перечисляются после него. Приняв этот вариант, мы наиболее значительно разошлись с Ян Боцзюнем в понимании четвертого компонента в запретительном перечне. Ян Боцзюнь предлагает понимать *у во* как *бу цзы и вэй ши*

(«не считать правым только себя»). Мы вынуждены были столь подробно остановиться на филологических проблемах данного высказывания потому, что оно представляет, на наш взгляд, одну из важнейших характеристик Конфуция, поэтому и важно было решить, от чего же освободился Конфуций — от нерешительности или излишней решительности. Нам кажется, что предложенный здесь вариант представляет собой гораздо большую, чем противоположный, смысловую цельность и может быть интерпретирован как достижение Конфуция на пути самосовершенствования.

³⁰⁹ Этот эпизод имел место при переезде Конфуция из княжества Вэй в княжество Чэнь, то есть приблизительно в 493 г. до н. э. Местоположение Куан Ли Чанчжи определяет как северную часть уезда Чанхуань провинции Хэнань [цит. по 25, с. 121]. Эпизод примечателен в двух отношениях: затронутой в нем темой мессианства и употреблением при этом категории *вэнь*. Нужно отметить, что мудрец из Лу тяжело переживал свои неудачи в реальной политической карьере. По словам Сыма Цзяня, Конфуций однажды даже выразился по этому поводу следующим образом: «То, что я напоминаю собаку, потерявшую хозяина, это действительно так и есть» [цит. по 25, с. 121]. Но, несмотря на неоднократные приступы отчаяния, Конфуций так и не утратил веру в свою уникальную миссию в мире, заключавшуюся в возрождении духовных ценностей, унаследованных от Вэнь-вана, и в применении их на практике. Эта миссия носила не только политический, но и явно сакральный характер, поскольку санкционировалась Небом. Именно сакральность ее и помогла Конфуцию сохранить свою уверенность в трудные дни заключения в местности Куан. Вторая тема — категория *вэнь*, или наследие Вэнь-вана. Что понимали под ним современники Конфуция и он сам? Нам кажется, многое в этом деле прояснится, если мы вспомним, что притязания Конфуция представляют собой не первую, а вторую попытку присвоения духовного наследия Вэнь-вана. Первая была сделана по крайней мере за пять столетий до него знаменитым регентом Чэн-вана (традиционная хроноло-

гия 1115—1079 гг. до н. э.) Чжоу-гуном. Буквально несколько слов об исторических обстоятельствах, связанных с этой попыткой.

В начале правления Чэн-вана Чжоу-гун завершил построение новой столицы чжоуской династии — города Лои. В это же время был сооружен и новый храм предков новых повелителей Срединной империи. Храм получил название «Цин мяо» [«Чистый храм»]. Этот эпитет, по мнению многих комментаторов, должен был характеризовать благую силу дэ духовного основателя Чжоу — Вэнь-вана. В храме было устроено торжественное жертвоприношение, на которое съехались все местные правители и князья. Жертвоприношение символизировало передачу благой устроительной силы дэ Вэнь-вана последующим поколениям для упрочения власти новой династии. Вот несколько строк из ритуального песнопения, которое сопровождало это торжество и текст которого открывает собой раздел «Гимнов Чжоу» в «Ши цзине»:

Все принимают свыше совершенную благодать силы дэ.
[Все они] отвечают тому, кто на Небе,
Стремительно съехавшись в храм.

[75, т. II, с. 440]

Как можно видеть, Чжоу-гун принимал наследие Вэнь-вана через ритуал и видел в нем прежде всего сакральную мироустроительную силу дэ. На эту же силу претендовал и Конфуций. Разница только в том, что изменения, произошедшие за это время в чжоуской культуре, позволили совершенномуудрому из Лу облечь свои претензии не в ритуальные, а в культурные формы. Надо отметить, что эта довольно радикальная перемена, представлявшая собой в сущности покушение на монополию культа императорских предков, хотя и ослабила, но не устранила полностью сакральный элемент этого преемства, о котором Конфуций, правда, может быть, заявлял при жизни только своим ученикам. Что же касается содержания, то оно, по нашему мнению, осталось почти без изменения: речь шла об удивительных и сверхъестественных, несомненно сакрального ха-

рактера, способностях добиваться политических успехов ненасильственными методами, что и являлось отличительной чертой Вэнь-вана. Л. С. Переломов, подбирая для данного контекста подходящее значение термина *вэнь*, остановился на «культуре» [25, с 122]. Он также приводит мнение японского исследователя «Лунь юя» Такигавы Камэтаро, который считал, что *вэнь* в этом высказывании Конфуция имеет значение «Дао-путь» [там же]. Мы же обращаем внимание на явное подобие двух попыток завладеть наследием Вэнь-вана, индивидуальной особенностью которого была особая просветленность, принесящая ему его имя. Ко времени Конфуция, в связи с повышением роли древних письменных текстов и культурного наследия в деле достижения подобной «просветленности», эта «просветленность» отчасти трансформируется в «просвещенность». Поэтому при переводе *вэнь* мы и остановились на «просвещенности» в качестве приложения к сохраненному термину *вэнь*. Однако если бы нам пришлось переводить имя Вэнь-вана, мы бы остановились, пожалуй, на «просветленности» и перевели бы Вэнь-ван как «просветленный государь».

³¹⁰ Лицо, беседующее с учеником Конфуция Цзы-гуном, названо в данном эпизоде лишь по должности; имя его не установлено. Должность *тай цзай*, по всей вероятности, соответствует «первому министру», но в каком государстве этот человек занимал свой пост, сказать трудно.

³¹¹ Смысл этого параграфа заключен в том, чтобы оттенить разницу между мудростью и умениями или способностями. В этом отношении он в какой-то мере тематически близок к параграфу 9-2, где Конфуций шутливо обещает прославиться умением управлять колесницами. Все это говорит о том, что современное Конфуцию общество с трудом осознавало тот новый тип «совершенного мудреца», который представлял собой Конфуций, мудреца, занявшегося исключительно проблемами нравственного совершенствования людей и считающего все остальные свои способности и их проявления лишь следствием своей трудной биографии.

³¹² По всей вероятности, Лао, высказывающийся в данном параграфе, — один из учеников Конфуция. Высказывание Лао представляет собой, по сути дела, непосредственное продолжение предыдущего параграфа. Добавляется лишь один новый штрих: наличие различных умений объясняется не просто трудной биографией, но неудачами в карьере. Иными словами, Конфуций полагал, что при занятии им соответствующего политического поста окружающие легче могли бы определить разницу между дарованием Конфуция и обычными «умениями». По нашему мнению, Конфуций имеет здесь в виду уникальные духовные потенции, по воле Неба перешедшие к нему от Вэнь-вана, то есть особую мироустроительную силу дэ, которой обладали совершенномудрые государи древности, о чем мы говорили в пояснении 309. Надо отметить, что эта серия высказываний, в которых современники мудреца из Лу выражают свое непонимание мудрости Конфуция, придает некую дополнительную достоверность «Лунь ю» как историческому свидетельству. Вместе с тем наличие самой такой серии высказываний свидетельствует о радикализме совершенного Конфуцием духовного поворота и заставляет вспомнить Учителя из «Нового завета», в котором содержится серия аналогичных высказываний. Правда, можно отметить сразу же и существенную разницу: плотник из Назарета чаще сталкивался с ожесточенным отрицанием, тогда как современники Конфуция демонстрируют лишь безобидное непонимание. По всей видимости, сила отторжения от предшествующей традиции в обоих случаях существенно разилась, о чем и свидетельствуют столь разные кончины обоих наставников. Но непонимание современников убедительно свидетельствует о том, что отторжение от традиции присутствовало в обоих случаях и было достаточно ощутимым.

³¹³ Подобно тому, как в предыдущем параграфе речь шла об отличии мудрости от «умений», в этом высказывании Конфуций обращает внимание учеников на существенное различие между мудростью, овладевшей некоторыми технологическими приемами мыш-

ления и рассуждения, и конкретным знанием. Мудрость позволяет человеку и без наличия конкретных знаний правильно обсудить не знакомую ранее проблему. По нашему мнению, данное высказывание Конфуция можно отнести к самым «гносеологическим» во всем «Лунь юе», поскольку оно наглядно демонстрирует понимание Учителем приема разложения явления на два противоположных элемента. Но возможны и другие толкования. Так, Син Бин полагает, что здесь Конфуций декларирует свою исчерпывающую искренность при обучении всех, кто приходил к нему за наставлениями и задавал вопросы [49, с. 202]. Кроме того, заявление Конфуция о том, что он не обладает знаниями, относит данное высказывание к целой серии суждений о знаниях, в которых ставится одна из наиболее интересных проблем конфуцианской философии — проблема характера, ценности и роли знания в жизни человека. Мы намереваемся коснуться этой темы в одном из следующих параграфов, в котором тема знаний будет выступать в качестве центральной.

³¹⁴ Феникс — благовещая птица. Ее появление знаменует собой нахождение на троне совершенного мудреца и, как следствие, устройство Поднебесной. Согласно легендам того времени, в царствование Шуня фениксы слетались в дворцовые залы, а когда правил Вэнь-ван, духовный основатель Чжоу, слышалось пение фениксов [подробнее о фениксах — 81, с. 95–109]. Планы из реки Хэ — более многозначный символ. Согласно одной из легенд, во времена правления императора Фу Си, когда человеческое общество еще не совсем выделилось из окружающей природы и обходилось без письменности, из вод реки Хуанхэ поднялось животное с головой дракона и телом лошади, на спине которого находились необычные узоры. Фу Си, взяв за основу эти узоры, создал «восемь триграмм» (*ба гуа*) и тем положил начало «Книге перемен». Однако учитывая наличие в этом высказывании Конфуция феникса, который в данном контексте не может быть истолкован иначе, чем благое знамение, мы полагаем, что и *хэ ту* употреблено в этом же значении. В нескольких легендах «планы из реки Хэ» фигури-

руют именно в такой роли. Эти «планы» — знак благоволения Неба к мудрецу на троне, достигшему устроения Поднебесной. Согласно традиции, такие «планы» получали император Яо и император Юй. Как правило, получение благовещающего знамения представляло собой монополию императора. Конфуций появление благовещающих знаков поставил в зависимость от своей собственной деятельности и тем посягнул на императорские prerogatives. Именно так толкует это заявление Конфуция выдающийся ханьский философ Ван Чун (27–97 гг.), отвергая точку зрения тех, кто полагал, что мудрец сокрушается об отсутствии мудрых государей [38, с. 57–58]. Для истории мысли не имеет большого значения, при какой аудитории Конфуций сделал это заявление и узнал ли царствующий император о его поползновениях. Скорее всего, царствовавший в тот период Цзин-ван (519–476 гг. до н. э.) даже и не подозревал о подобных намерениях Учителя из княжества Лу. Имеет значение также и то, что входило в намерения Конфуция: устроение одного княжества или всей Поднебесной. С точки зрения истории культуры и особенно мысли Древнего Китая, интересна сама возможность сравнения, в сущности, «приватным» мыслителем, человеком, не включенным непосредственно в структуру управления, своей деятельности и своей миссии с тем, что сделали для Китая легендарные совершенные правители. Нельзя не отметить при этом, что масштаб мессианских притязаний Конфуция не идет ни в какое сравнение с его реальными успехами на служебном поприще, даже в самые звездные часы его карьеры — в 501–497 гг. до н. э., когда он занимал должности *сыкуна* и *сыкоу* [подробнее об этом — 25, с. 89–101]. Вряд ли можно предположить, что сам Конфуций не ощущал этого противоречия. Нам кажется, что данное несоответствие можно объяснить сравнительной самостоятельностью в его сознании теоретической и практической сфер. Теоретические успехи Конфуция в сущности изменили лицо китайской культуры. О практических же его успехах, мало что известно. В теоретической сфере самой актуальной, безусловно, была месси-

анская тема, предназначение которой, на наш взгляд, заключалось в придании теоретического фундамента деятельности каждого отдельного бюрократа. Мессиянство Конфуция превратило чиновника, теоретически конечно, в помощника императора в деле устройства Поднебесной, с чем монархия так до конца никогда и не согласилась [подробнее об этом — 15, с. 284–286]. Но это случилось намного позже, в императорский период (202 г. до н. э. — 1912 г.). Для самого же Конфуция и его учеников, по всей вероятности, было важно ощутить, хотя бы теоретически, сопричастность императорскому делу устройства Поднебесной — делу, с которым древние государи справлялись лично и посредством ритуала. Но времена изменились, империя пришла в упадок, и кроме личности правителя и ритуала потребовался еще и интеллект.

³¹⁵ Наиболее емкое и краткое объяснение этого параграфа дает Син Бин, который заявляет, что «Учитель разделял скорбь с теми, кто в трауре, был почтителен с теми, кто находился при исполнении служебных обязанностей, и сочувствовал тем, кто еще не достиг совершеннолетия» [49, с. 203]. По мнению Конфуция, именно эти люди заслуживали того, чтобы по отношению к ним ритуал выполнялся с особой тщательностью. Наличие в этом перечне слепых, по всей вероятности, преследует цель подчеркнуть важность выполнения предписанных норм поведения даже тогда, когда их могут не заметить, важность ритуала для себя самого. О быстром прохождении ничего определенного сказать нельзя. Возможно, это было своеобразным проявлением деликатности со стороны Конфуция.

³¹⁶ В «Лунь юе» имеются два сравнительно развернутых заявления учеников Конфуция о трудностях его доктрины: свидетельство Цзы-гуна [19–23] и свидетельство Янь Юаня. Высказывание Янь Юаня довольно ощутимо распадается на две части: в первой говорится о трудностях постижения доктрины Конфуция, а во второй — о колоссальном влиянии ее на личность ученика. «Неуловимость» учения, на которую сетует Янь Юань, никак нельзя рассматривать как критику своего наставника за недостаточно умелое

изложение своих мыслей. Скорее это — свидетельство несоответствия ее глубины со способностями учеников, что лишний раз показывает, сколь радикальной трансформации должна была подвергнуться обычная человеческая личность за время обучения у Конфуция.

³¹⁷ Можно уловить некоторое несоответствие между жалобами Янь Юаня на трудность проникновения в учение и его заявлением об искусном*завлечении людей, которым обладал Конфуций. Но это противоречие кажущееся, поскольку Янь Юань говорит об учении Конфуция не как о каком-то внешнем объекте, который должно подвергнуть анализу, а как о процессе воздействия личности учителя на ученика в деле его преобразования из обычного человека в «совершенного мужа». О трудности, непредсказуемости, неисчерпаемости и полной зависимости от Учителя этого процесса и говорит в своих сетованиях Янь Юань. Процесс трансформации образованного человека в «преобразованного» был, по-видимому, в школе Конфуция действительно трудным. Прав, пожалуй, Син Бин, который понимает данное высказывание как «восхваление Дао-пути Учителя» [49, с. 203–204].

³¹⁸ При переводе данного эпизода Дж. Легт делит его на три самостоятельные части: болезнь Конфуция и намерения Цзылу превратить «на время болезни» учеников в «подданных», негодование Конфуция по этому поводу и его пояснения, что присутствие учеников при кончине учителя равноценно присутствию «подданных». Подобное членение имеет смысл, поскольку каждая из частей освещает самостоятельную тему.

Описанный выше эпизод с большой долей вероятности можно соотносить с определенным периодом в жизни Конфуция. Прежде всего он мог иметь место лишь после пика карьеры Учителя, предшествовавшего началу его странствий по различным княжествам в 497 г. до н. э. Лишь побывав в течение коротких «трех месяцев» в роли фактического заместителя у временщика Цзи Хуань-цзы и став тогда «третьим лицом в государстве» [об этом — 25, с. 97–110],

Конфуций мог рассчитывать на почести, которые полагались *да фу*, то есть иметь в своем распоряжении «подданных». Для выяснения проблемы здесь следует сказать несколько слов о самом этом термине. Слово *чэнь*, которое мы в этом тексте довольно условно переводим как «подданный», буквально значит «раб-мужчина». Перейдя в политический обиход, слово *чэнь* приобрело значение «ближайший политический помощник государя». Так, в «Ли цзи» («Записи ритуала») в знаменитой главе «Ли юнь» («Изменения ритуала») говорится: «Служащий у князя называется *чэнь*» [44, с. 204]. По мнению комментатора Чжэн Сюаня, это объяснялось тем, что *чэнь* как бы представлял собой «руки и ноги, глаза и уши» своего государя. Однако надо отметить, что перейдя в политическую сферу, слово *чэнь* не утратило своего первоначального значения «раб», что особенно наглядно проявлялось в сочетании *чэнь де* («рабы и наложницы»). Иными словами, политический аппарат в Китае, как и во многих других странах, формировался по модели ближайшей личной зависимости, которая, естественно, могла быть либо рабской, либо холопской, что и подтверждается самоименованием должностных лиц при обращении к государям. Таким образом, в слове *чэнь* при переходе его в политическую сферу закономерно соседствовали два значения: «ближайшее к государю должностное лицо» и «раб». Право иметь таких «политических рабов», кроме государя, принадлежало в период Чуныню лишь чиновникам двух высших рангов: первого — *цин* («сановник») и второго — *да фу* («великий муж», или «вельможа»). Поскольку Конфуций раньше занимал в княжестве Лу должность высокого ранга, то он мог позволить себе «семейных подданных» (*цзя чэнь*). Здесь необходимо подчеркнуть, что опрометчивый Цзы-лу хлопотал вовсе не о том, чтобы, как говорят в Европе, свита сыграла короля и тем уладила своего повелителя. Речь шла о гораздо более важных и печальных проблемах. Отнесенный к рангу *да фу*, Конфуций имел право на «великое погребение», смысл которого заключался в том, что этот обряд устраивали на принципе «государь — подданный»

[44, с. 204], что сообщало покойному некоторые черты суверенной личности, чем и был озабочен Цзылу.

Негодование Конфуция погребальными планами Цзылу скорее всего было вызвано двумя причинами. Первая (и очень естественная): утомленный Цзылу несколько поспешил. Вторая (и теоретически более серьезная): Цзылу, проведя многие годы с Учителем, так и не понял, что созданная совершенномудрым из княжества Лу новая общность людей, а вместе с ней и новый, доселе неведомый китайскому обществу тип отношений «духовный учитель — ученик» в глазах Учителя имели не меньшее значение, чем политическая структура, о чем он и сказал почти открытым текстом в заключительной части этого параграфа.

³¹⁹ Нижняя хронологическая черта этого эпизода — 480 г. до н. э. В этом году Цзылу, который помимо своей воли оказался вовлеченным в дворцовые беспорядки в княжестве Вэй, был убит в вооруженной схватке [об этом — 36, т. 3, с. 1705, 1709]. Приводя в заключении своей статьи о неоконфуцианском утопизме эпизод о неудачном превращении учеников в «подданных», Джулия Цзин отмечает, что, начиная с самого Конфуция и его учеников и вплоть до сунских мыслителей, политическая карьера выдающихся конфуцианцев явно не соответствовала тому духовному влиянию, которое они оказывали на китайское общество [76, с. 56]. Как бы ни интерпретировать этот факт, он безусловно свидетельствует о том, что между политической структурой общества и его официальной идеологией отношения были довольно сложными. Конечно, можно сокрушаться по поводу несложившихся политических карьер всех выдающихся конфуцианцев, начиная от самого Конфуция и до Чжу Си. Но можно посмотреть на эту ситуацию и по-другому. Нам, например, представляется, что это свидетельствует о серьезном отношении конфуцианцев к своей доктрине, принципами которой они не жертвовали в угоду своему служебному положению. Предполагаем, что именно это дистанцирование и позволило конфуцианскому учению сохранять реальную духовную жизнь и демонстрировать миру невероятное долголетие.

³²⁰ По всей вероятности, этот диалог следует понимать как иносказание. По мнению Син Бина, ученики хотели узнать у своего учителя, почему он, «имея прекрасную благу ю силу дэ, таит ее» [49, с. 204–205] и не находит ей практического применения. Конфуций дал на этот вопрос предельно четкий ответ — он ждет достойного места для применения своих сил.

³²¹ В данном контексте словосочетание *цзю и* («девять варваров») имеет только одно значение — «за пределами цивилизации», поскольку Китай для Конфуция, о чем не следует забывать, был единственной цивилизацией. Никакого конкретного географического обозначения в этом словосочетании искать не следует. В связи с этим заявлением Конфуция Ван Чун делает два замечания. Первое: что желание Учителя переселиться к «варварам» находится в вопиющем противоречии с его утверждением о превосходстве Китая над варварами (в параграфе 3-5). Второе: Дао-путь «совершенного мужа» допускает два толкования — самосовершенствование и наставление других. Ни один из этих вариантов не является более осуществимым у «варваров» [38, с. 58–59]. Так что заявление Конфуция следует рассматривать просто как жест отчаяния.

³²² По мысли Конфуция, внутренние совершенства и нормы цивилизованного общежития во многом зависели от тех людей, с которыми вам приходилось общаться. Роль и влияние среды на степень внутреннего совершенства людей достаточно подробно развиты Учителем в главе «Ли жэнь...» В данном случае эта тема получает несколько иной оборот. Здесь он делает акцент не на влиянии среды на благородного человека, а на своей способности повлиять на среду и силой своего духа и своими наставлениями превратить «варварскую периферию» в цивилизованные земли. Данный диалог имеет и еще один смысл: желание Конфуция переселиться за пределы Китая было вызвано тем, что в Китае он не мог найти себе достойного применения, о чем шла речь в предыдущем параграфе. Но, согласно взглядам Конфуция, отсутствие достойного применения в Среднем государстве могло означать только

одно — отсутствие в нем хотя бы одного мудрого государя. Именно так и понимал это заявление Конфуция его сунский комментатор Син Бин [49, с. 205]. Нам остается добавить только, что подобные рассуждения Конфуция совершенно ясно свидетельствуют о том, что, несмотря на скромность занимаемых в реальной жизни позиций, Конфуций совершенно определенно рассматривал себя как мессию, правда, светского мессию, но общекитайского масштаба.

³²³ Данный эпизод знаменует собой начало заключительного периода в жизни Конфуция, возвращение его из странствий и полное сосредоточение на научных занятиях, во время которых он завершает работу над летописью «Чунь цю» и приводит в порядок церемониальную музыку княжества Лу, о чем и говорится в данном параграфе. Возвращение Конфуция в родные места произошло в 484 г. до н. э.

³²⁴ В начале своего возвращения Конфуций сделал попытку включиться в политическую жизнь родного княжества и имел беседы с новым луским государем Ай-гуном и его всемогущим сановником Цзи Канцзы [2-19 и 2-20]. Однако убедившись в тщете своих стараний, он полностью сосредоточился на преподавании и научных занятиях. Кроме упорядочения луской музыки в этот период он заканчивает летопись «Чунь цю», которую, согласно Сыма Цянью, Конфуций склонен был рассматривать в качестве главного труда своей жизни. «Последующие поколения, — заявлял Конфуций, — узнают обо мне, Цю, благодаря «Чунь цю», а если будут порицать, то тоже из-за «Чунь цю» [цит. по 25, с. 158].

³²⁵ В этом высказывании можно отметить характерную для традиционного Китая «домоцентристскую» психологию. По этой схеме, все, что находилось вне дома, представлялось в качестве внешней сферы, куда надо было не «входить», а только «выходить», поскольку движение отсчитывалось от «дома». В переводе этот момент ослаблен ради передачи смысла всего высказывания, тогда как оригинальный текст построен на строгой оппозиции двух глаголов чу («выходить», здесь: «выходить из дома») жу («входить», здесь: «возвращаться домой»). В переводе допущено и еще

одно отступление. Заключительная часть представлена в оригинале в виде вопроса. Поскольку ее трудно с сохранением смысла передать по-русски, то мы решились во имя более точной передачи смысла на подобное отклонение от оригинала.

³²⁶ Это высказывание Конфуция наверняка вызывает в памяти знаменитое изречение Гераклита. Однако его эмоциональная окраска заставляет думать, что смысл восклицания был иным. По всей вероятности, первым и, надо сказать, довольно своеобразным интерпретатором этого параграфа «Лунь юя» был Мэн-цзы. Приведем его объяснение: «Ученик Сюй-цзы сказал: „Чжунни сверх меры восхвалял воду. Он [все время] восклицал: „О, вода! О, вода!“ Что он находил в воде?“ Мэн-цзы ответил: „[Его восхищал] бурлящий источник, не умолкающий ни днем, ни ночью. [Вода его] переполняет все впадины и движется вперед, она растекается [на четыре стороны вплоть] до четырех морей. [Вода из источника] имеет основу [в виде источника]. Вот за это и ценил ее [Конфуций]. Предположим, что вода не имеет источника. Тогда в седьмом и восьмом месяцах, когда выпадают обильные дожди, вода может наполнить каналы, но затем следует ожидать ее высыхания. Поэтому совершенный муж стыдится, если его известность и слава превосходят его [реальные внутренние] достоинства“». [82, т. 2, с. 200–201]. Прав ли был Мэн-цзы, трудно сказать. Во всяком случае, Ян Боцзюнь ему не поверил [49, с. 100]. Син Бин, пожалуй, более прав, когда заявляет, что в это высказывание совершенномудрый вложил свою скорбь по необратимости времени [49, с. 206]. Тем не менее толкование Мэн-цзы, по нашему мнению, сохраняет свою ценность и представляет интересный пример использования канонического текста для выражения собственных размышлений.

³²⁷ Это высказывание принадлежит к самостоятельному разделу «человековедения» в доктрине конфуцианства. Наблюдение над природой людей вылилось у Конфуция в целую серию суждений о том, что он видел и чего не видел. В данном контексте термин дэ переведен словосочетанием «внутренние достоинства», поскольку,

по нашему мнению, при противопоставлении «внешней красоте» (сэ) он приобретает именно такое значение.

³²⁸ В этой связи надо заметить, что именно в «антропологии» (или «человековедении») Конфуция с наибольшей силой проявляются присущие этому философу и реализм, и пессимизм. Это высказывание Конфуция почти полностью повторяется в параграфе 15-13. Еще раз приходится заметить, что Конфуций не очень жаловал ни говорунов, ни красавцев. Син Бин добавляет к этому, что в данном высказывании скрывается и определенное порицание современников, которые были слишком падки на красоту и не обращали внимания на внутренние достоинства [49, с. 206].

³²⁹ Существует несколько переводов и толкований этого параграфа. Наиболее приемлемым нам кажется понимание Син Бина, который считает, что здесь Конфуций излагает свои взгляды на процесс обучения и самосовершенствования, который должен протекать непрерывно и не иметь конца. Наличие такого процесса в любой фазе гораздо предпочтительнее его отсутствия, даже если во втором случае достигнутые результаты весьма внушительны. Именно это понимание делает правомерным предпочтение одной высланной корзины перед незавершенной горой. Мораль ясна: человек не должен останавливаться в самосовершенствовании. К этому надо добавить, что тема «продвижения и остановки», выраженная здесь в образной форме, трактуется через один параграф [9-21] в связи с кончиной Янь Юаня. Отметим, что Л. С. Переломов дает совершенно иное толкование этому параграфу, считая, что в нем демонстрируется недоступность Конфуция как учителя и свобода воли «совершенного мужа» [25, с. 198].

³³⁰ Это высказывание, равно как и следующее, предназначено для объяснения Конфуцием методов наиболее эффективного усвоения материала во время обучения в его школе. Надо сказать, что проблема активизации восприятия и по сию пору остается актуальной проблемой в педагогике. Тем более актуальной она была во времена Конфуция, метод обучения которого в качестве главной

рассматривал самостоятельную работу и личное совершенствование. В связи со всей серией высказываний о Янь Юане как образцовом ученике стоит заметить, что в «Лунь юе» нет такого же эталона для ученика, уже закончившего школу и посвятившего себя практическому воплощению доктрины. Уже в одном этом факте можно видеть достаточно определенное указание на то, что взаимоотношения конфуцианцев и прагматичных политиков носили сложный и трудный характер.

³³¹ Сетования Конфуция в этом параграфе тематически непосредственно связаны с двумя предыдущими, где Янь Юань восхваляется в качестве образцового ученика и где говорится о недопустимости остановок в процессе обучения и самосовершенствования.

³³² Учитывая довольно частую в «Лунь юе» тематическую близость соседствующих параграфов, можно предположить, что данное высказывание Конфуция представляет собой реакцию на преждевременную кончину Янь Юаня, о чем говорится в параграфе 9-21. Так понимают его и многие комментаторы. Этой же точки зрения придерживался и Син Бин [49, с. 207]. Однако поскольку в этом высказывании к Янь Юаню может относиться лишь одна часть, на что указал Ян Боцзюнь, то возможно и иное толкование. Мы предпочитаем понимать данное высказывание как выражающее общую мысль о трудностях процесса становления человеческой личности, ибо становление — одна из центральных тем «Лунь юя». В заключение можно заметить, что это высказывание возникло у Конфуция не без влияния строки из «Ши цзина» «Вот восход, вот цветение. Вот созревание, вот урожай» [75, с. 323–327], что еще раз свидетельствует о той роли, которую «Ши цзин» сыграл в формировании конфуцианской доктрины.

³³³ Данное высказывание в какой-то мере может шокировать нас, поскольку христианская культура призывает строить отношения с людьми на совсем иных принципах. Однако здесь надо сделать определенную коррекцию. Во-первых, основной смысл этого высказывания — в его первой части, и заключается он в том, что

юность требует к себе особого отношения, поскольку не включена пока в строгую социальную иерархию, на основе которой и строились все отношения в Древнем Китае. С этой точки зрения данное высказывание можно расценить как смелый шаг педагога-прогрессиста, требующего особого подхода к молодым. Во-вторых, во вводной статье мы уже отмечали, что общение в древнекитайском обществе представляло собой одну из главных проблем социальной жизни и строилось на строгой нормативной основе, в которой немало предписаний, совершенно не соответствующих нашим современным представлениям [см., например, параграф 9-25]. Дж. Легт правильно понял данное высказывание как преимущественно педагогическое и привел высказывание школьного учителя Лютера, с большим почтением относившегося к своим ученикам на том основании, что в будущем они могли стать «и бургомистрами, и докторами, и канцлерами» [82, т. 1, с. 88].

³³⁴ Данное высказывание, по аналогии с предыдущим, можно рассматривать как педагогическое. Но можно видеть в нем и более широкую проблему — наставническую миссию конфуцианцев по отношению к народу. Предполагалось, что в основе этого их вида деятельности должно лежать увещевание словом. Люди же, которые не поддавались воздействию словом, представляли собой большую социальную опасность.

³³⁵ Это высказывание представляет собой вариант параграфа 1-8. Заметим только, что рекомендованная здесь Конфуцием «верность» адресована вышестоящим, а «доверие» — друзьям. Некоторое удивление может вызвать рекомендация Учителя «не дружить с теми, кто не равен тебе». Однако если мы вспомним о древнекитайских представлениях об общении, то поймем, что Конфуций был прав, ибо поддерживать дружеские отношения с тем, кто не равен тебе, руководствуясь при этом конфуцианскими нормами, было действительно невозможно. Так, вспомним о «доверии», которое упоминается в начале высказывания и которое абсолютно необходимо в дружбе. Доверять человеку, который «не равен тебе»,

действительно трудно, а поддерживать дружеские отношения с тем, кому не доверяешь, просто невозможно. По мнению Син Бина, «ошибка», о которой говорится в заключительной части высказывания, как раз и является ошибкой в выборе друзей [49, с. 208].

³³⁶ «Воля» [чжи] как предмет пристального внимания, особенно у молодых аристократов, занимала центральное положение в системе совершенствования человека задолго до возникновения конфуцианской доктрины. Поэтому трудно предположить, чтобы Конфуций, который придавал такое большое значение «направленности воли на Дао» у благородного мужа, сделал волю исключительной принадлежностью простолюдина. Как нам представляется, мысль Учителя заключается в том, чтобы приобщить к общеизвестным обладателям воли и простолюдина. Поэтому мы добавили в переводе отсутствующее в оригинале уточняющее словосочетание «но даже». Так же в свое время поступил и Дж. Легт [82, т. 1, с. 88].

В данном высказывании совершенного мудреца из княжества Лу можно предположить двоякий смысл. Во-первых, делая волю неотъемлемой принадлежностью простолюдина и противопоставляя его в этом отношении армии, воля которой сосредоточена вовне, в командующем, Конфуций тем самым как бы дискредитировал силовые методы управления государством. Так понимают это противопоставление «простолюдин — армия» и Син Бин [49, с. 208], и Ян Боцзюнь [47, с. 102]. Во-вторых, возводя простолюдина в ранг обладателей собственной и неколебимой воли, Конфуций хотел ослабить «иерархичность» социальных воззрений современников, согласно которым каждый стоящий на одну ступень ниже являлся или рассматривался в качестве «раба» (чэнь) вышестоящего [об этом — 36, т. 3, с. 1223]. На наш взгляд, данное высказывание, помимо его конкретной темы, отражает и общее стремление Конфуция гуманизировать современное ему общество.

³³⁷ Первая часть данного высказывания продолжает сквозную тему конфуцианского учения о независимости «совершенного мужа» (цзюнь цзы) от материальных условий своего существования.

Но независимость, как можно предположить, давалась с большим трудом, поэтому Конфуций с таким восторгом и отмечает успехи в этом деле своего отважного ученика Цзылу. Цитата из «Ши цзин» заканчивает первую часть этого высказывания [75, с. 96], придавая тем самым новому кодексу поведения «совершенного мужа» историческую перспективу.

³³⁸ Страстный последователь своего Учителя, Цзылу не отличался большой глубиной как мыслитель. Поэтому он решил, что в приведенных Конфуцием словах «Книги песен» содержится все, что необходимо для следования истинным Путем. Учитель был вынужден поправить своего ученика. Ценность данного высказывания, по нашему мнению, состоит в демонстрировании возможности углубленного и поверхностного постижения доктрины Учителя. В «Лунь юе» с этой целью неоднократно в качестве примера используется именно Цзылу. Будучи человеком отважным и решительным, Цзылу сразу же применял заветы Учителя на практике, но его пониманию, увы, очень часто не доставало глубины. На примере подобных ситуаций Конфуций как бы хотел предупредить нас, что его учение не эксплицитно, что для его постижения нужна большая самостоятельная работа и что глубина постижения прямо пропорциональна объему и качеству проделанной внутренней работы. В случае с Цзылу работа была явно недостаточной, поскольку он принял условие осуществления правильного пути — «не завидовать и не домогаться» — за само содержание Дао «совершенного мужа».

³³⁹ Это высказывание Конфуция явно напоминает пословицу или прямо основано на какой-то пословице со смыслом «человек познается в беде». Такая близость хорошо демонстрирует, насколько доктрина совершенного мудреца из Лу близка народной мудрости и далека от современных философских систем, отягощенных непомерным специальным аппаратом. Правда, Син Бин, комментируя этот параграф, предлагает более специальное, «конфуцианское», понимание: обычный человек, живя в периоды совершенного

правления, может в своем доброкачественном поведении мало чем отличаться от «совершенного мужа». Лишь наступление трудных времен выявляет всю огромную разницу между ними [49, с. 208—209].

³⁴⁰ «Знающий», «гуманный» и «отважный» — три этих условных действующих лица конфуцианской персонологии фигурируют в «Лунь юе» довольно часто. И если «отважный» выполняет, как правило, роль эталона с общеизвестным содержанием, то функции и содержание двух остальных персонажей определить намного сложнее. Не совсем ясно, например, что демонстрирует сопоставление «гуманного» и «знающего»: разные степени одного человеческого совершенства или равенство разнокачественных совершенств? В наиболее знаменитом противопоставлении «знающего» и «гуманного» в параграфе 6-23 мы склонны рассматривать «гуманность» как более высокую степень по сравнению со знаниями, которой и сопутствует в силу этого высшая человеческая ценность — «долголетие». В данном же высказывании скорее можно увидеть сопоставление одинаковых разнокачественных совершенств. Отметим, что «гуманность» в данном случае трактуется, по предложенной нами классификации, как «этическая внутренняя», не предусматривающая для своего существования никого, кроме носителя, и имеющая в качестве своего закономерного результата полный внутренний покой. Некоторое уточнение в смысл этого высказывания вносит Син Бин. Он считает, что гуманность представляет собой нечто большее, нежели знание. Если знание вносит ясность в дела, то гуманность приносит знание судьбы [49, с. 209].

³⁴¹ Конкретное «человековедение», или «антропология», Конфуция, к которому несомненно относится данное высказывание, представляет особую ветвь в его учении. Она не имеет прямого отношения к проблематике превращения обычного человека в «совершенного мужа», а представляет собой, скорее, наблюдение мудреца над природой людей. Конфуций обладал большой способностью проникать во внутренний мир человека и оценивать его воз-

возможности. Он понял, что эти возможности могут быть очень разными и проявляться в различные периоды. Правда, в данном высказывании, которое само по себе настолько интересно, что ни в каких дополнительных комментариях не нуждается, конфуцианское «человековедение» пересекается с его концепцией «становления». Этот параграф можно рассматривать как своеобразное предупреждение Конфуция своим ученикам: даже те, с кем ты прошел период ученичества и становления, могут оказаться непригодными в качестве соратников по службе, поскольку, говоря о «взвешивании», Конфуций явно имел в виду государственные дела.

³⁴² Конфуций цитирует в этом параграфе какое-то неизвестное древнее стихотворение. Комментаторы еще не пришли к согласию относительно того, какое дерево в нем упомянуто. Одни считают, что *танди* — это особый вид сливы, другие полагают, что это, скорее, какая-то разновидность розового дерева [47, с. 103]. Но, строго говоря, на смысл высказывания это не влияет.

³⁴³ Нам представляется, что Конфуций призвал в этом рассуждении своих учеников к непрестанной внутренней работе как единственному средству сделать далекое близким. Комментируя это место, Син Бин связывает данное высказывание с предыдущим параграфом, отмечая родство «пути взвешивания» и превращение далекого в близкое с помощью размышления.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВАМ 11–20

Глава 11. Сянь цзинь («Прежние люди»)

³⁴⁴ О Нань Жуне см. 5-2. О белом скипетре см. «Ши цзин», III-III, 2-5.

³⁴⁵ *Минь-цзы* — Минь Цзыцзянь, см. 6-9. О Жань Ю см. 3-6, 5-8, 6-4, 6-12.

³⁴⁶ О Ши-Цзычжан см. 2-18. *Шан* — Цзыся, см. 1-7.

³⁴⁷ Ч а й — ученик Конфуция по имени Гао Цзыгао; отличался неприглядной внешностью, но был исключительно искренним. Шэнь — Цзэн-цзы, см. 1-4. Ши — ученик Конфуция Цзычжан, см. 2-18. Ю — Цзы-лу, см. 2-17.

³⁴⁸ О «хорошем человеке» см. также 7-26 и 13-11.

³⁴⁹ О местности Куан см. 9-5.

³⁵⁰ Цзэн Си — ученик Конфуция, отец ученика Цзэн Шэня.

³⁵¹ «Государство с тысячью колесниц» — среднее государство, в отличие от «государства с десятью тысячами колесниц», см. также 1-5.

Глава 12. Янь Юань

³⁵² О Чжун Гуне см. 5-5, 6-1, 6-2.

³⁵³ Сы ма Гэнь, он же Цзыню, — ученик Конфуция, родом из княжества Сун.

³⁵⁴ О Цзычжане см. 2-18.

³⁵⁵ О Цзыгуне см. 1-10.

³⁵⁶ Цзи Цзычэн — чиновник из княжества Вэй.

³⁵⁷ Об Айгуне см. 2-19. О Ю Жо см. 1-2.

³⁵⁸ Ср. это высказывание с 6-27.

³⁵⁹ Ср. это высказывание с 12-10. О Фань Чи см. 2-5.

³⁶⁰ Гао Яо — помогал императору Шуню в установлении справедливой системы наказаний [35, с. 159].

³⁶¹ И Инь — мудрый помощник императора Чэн Тана, считается образцом мудрого министра. Вместе с Чэн Таном участвовал в «карательном походе» против императора Цзе — последнего представителя династии Ся, затем помогал новому государю в управлении Поднебесной.

Глава 13. Цзылу

³⁶² Ср. это высказывание с 12-14.

³⁶³ Цзюйфу — по всей вероятности, небольшой городок в пределах княжества Лу.

³⁶⁴ Анализ этого высказывания Конфуция у Л. С. Переломова [25, с. 195–197; 26, с. 396–398].

Глава 14. Сянь вэнь... («Сянь спросил...»)

³⁶⁵ О Сяне см. 6-5.

³⁶⁶ О Наньгун Ко см. 5-2.

³⁶⁷ Имеется в виду Хоуцзи, заведовавший сельскохозяйственными работами при императорах Яо и Шуне. От Хоуцзи вела свою родословную царствующая фамилия при династии Чжоу.

³⁶⁸ Все четверо — образцовые государственные мужи в княжестве Чжэн периода чунь цю. Среди них наибольшей известностью пользовался Цзычань — первый министр и известный философ. О нем см. 5-16.

³⁶⁹ О Цзычане см. примечание 368. Цзы Си — министр княжества Чу. О Гуань Чжуне см. 3-22.

³⁷⁰ Мэн Гунчо — современник Конфуция. По мысли лужского мудреца, был уместен как чиновник большого княжества, но совершенно непригоден для более сложной работы — быть государственным деятелем в мелких владениях, борющихся за свое существование.

³⁷¹ Цзан Учжун — старший современник Конфуция, чиновник княжества Лу, пользовавшийся репутацией мудрого человека. О Мэн Гунчо см. примечание 370. Бянь Чжуан-цзы — военачальник из княжества Лу.

³⁷² Гуншу Вэнь-цзы — сановник из княжества Вэй. О Гунмин Цзя ничего неизвестно.

³⁷³ Цзан Учжун — глава одной из крупных семейств княжества Лу. Будучи вынужденным бежать из Лу по причинам вражды с другими могущественными семействами, он был озабочен назначением наследника в своей семье и с этой целью прибыл в свое владение, в пограничный город Фан.

³⁷⁴ Хуань-гун — правитель княжества Ци, во время княжения которого Гуань Чжун был первым министром.

³⁷⁵ Ходить с распущенными волосами и носить одежду с запахом на левую сторону — первейший признак варварского состояния.

³⁷⁶ О Гуншу Вэнь-цзы см. 14-13. «Вэнь-цзы» — «Просвещенный». Конфуций считает, что своим уважением к способностям нижестоящих Гуншу заслужил себе посмертный титул Вэнь-цзы.

³⁷⁷ Чжуншу Юй, Чжу То, Вансунь Цзя — образцовые сановники во время правления вэйского князя Лин-гуна (533—492 гг. до н. э.).

³⁷⁸ Князь Ай-гун имел в виду глав трех могущественных патронимий — Цзи, Чжуньсунь и Мэнсунь. Убийство циского князя Цзянь-гуна министром Чэнь Хэном имело место в 481 г. до н. э.

³⁷⁹ Цюй Боюй — чиновник княжества Вэй и ученик Конфуция.

³⁸⁰ Ср. это высказывание с 8-14.

³⁸¹ Ср. это высказывание с 8-4.

³⁸² Ср. это высказывание с 1-16.

³⁸³ О Вэйшэн Моу ничего определенного неизвестно.

³⁸⁴ В «Исторических записках» Сыма Цяня Цзыфу Цзинбо включен в число учеников Конфуция. Цзыфу Цзинбо — луский сановник.

³⁸⁵ Цитата из «Книги песен».

³⁸⁶ Цитата из «Книги документов».

Глава 15. Вэй Лин-гун («Вэйский князь Лин-гун»)

³⁸⁷ Ши Юй — вельможа княжества Вэй. Цюй Боюй — см. 14-25.

³⁸⁸ Считалось, что музыкальный комплекс «Шао у» обладал образцовой музыкальной каноничностью. Предание утверждало, что часть «шао» была создана легендарным императором Шунем, а часть «у» — основателем династии Чжоу У-ваном.

³⁸⁹ Цзан Вэньчжун — сановник княжества Лу, в течение многих лет служивший при луском дворе. Люся Хуэй — также

был служивым человеком княжества Лу и своими дарованиями намного превосходил Цзан Вэньчжуна. Конфуций хочет сказать, что Цзан знал об одаренности Хуэя, но тем не менее не доложил об этом князю, что, с точки зрения Конфуция, было равносильно краже.

³⁹⁰ Имеются в виду династии Ся, Шан-Инь и Чжоу.

Глава 16. Цзи ши («Глава рода Цзи»)

³⁹¹ Чжунаньюй — один из полусамостоятельных уделов княжества Лу, находившийся на территории современной провинции Шаньдун, на северо-западе уезда Фэйсянь, или Бисянь.

³⁹² Дунмэн — местность на юге современного уезда Мэн-иньсянь провинции Шаньдун.

³⁹³ Чжоу Жэнь — вероятно, древний историограф доконфуцианского периода.

³⁹⁴ Би — владение на территории современного уезда Бисянь провинции Шаньдун.

³⁹⁵ Три семейства — три крупнейших аристократических семейства княжества Лу, фактически державшие в своих руках всю реальную власть в княжестве. Это семейства Цзисунь, Шусунь и Чжунсунь.

³⁹⁶ О Бо И и Шу Ци см. 5-23.

³⁹⁷ Наличие данного высказывания в «Лунь юе» вызывает недоумение, хотя вполне возможно, что оно принадлежало Конфуцию.

Глава 17. Ян Хо («Ян Хо»)

³⁹⁸ Ян Хо, или Ян Ху, — управляющий делами семейства Цзи, который сумел сосредоточить в своих руках значительную политическую власть.

³⁹⁹ В разметке этого диалога автор придерживается трактовки Ян Боцзюня [47, с. 187–188].

⁴⁰⁰ В споре с Цзы-ю Конфуций вынужден был признать свою неправоту: воздействие на людей музыкой, в пределах сколь бы малой территории ни осуществлялось, являлось, согласно учению самого Конфуция, совершенным методом воздействия на людей.

⁴⁰¹ Династия Чжоу делилась на два периода: Западное Чжоу (?—771 г. до н. э.) и Восточное Чжоу (771—256 г. до н. э.). Считалось, что в Восточном Чжоу государственный порядок был менее совершенен, чем в Западном, но более совершенен, чем во времена Конфуция. Таким образом, говоря о Восточном Чжоу, Конфуций хотел сказать, что в этих землях он не достигнет полного совершенства, но все-таки значительно улучшит политическую систему.

⁴⁰² «...фиолетовое посягает на ярко-красное...» — Конфуций намекает здесь на отклонение, которое произошло в его время в расцветке княжеского облачения.

⁴⁰³ Жубэй — человек из княжества Лу, о котором почти ничего неизвестно.

⁴⁰⁴ Согласно древним обычаям, почтительный сын во время траура должен был «жить в специальном траурном шалаше и спать на рогожке и подкладывать под голову ком земли» [47, с. 196].

Глава 18. Вэй-цзы («Вэй-цзы»)

⁴⁰⁵ Вэй-цзы — старший брат последнего государя династии Инь, тирана Чжоу, который царствовал, по традиционной датировке, с 1154 по 1122 г. до н. э. Цзи-цзы и Би Гань — дядья тирана Чжоу. Конфуций характеризует их как гуманных за то, что ни один из них не посягнул на власть своего недостойного родственника.

⁴⁰⁶ О Люся Хуэ см. 15-14.

⁴⁰⁷ О фениксах см. 9-9. Возможно, под названием «чуского безумца» фигурирует житель княжества Чу по имени Лу Тун, который притворился безумным, чтобы уклониться от общественных работ. Встреча Лу Туна с Конфуцием могла иметь место во время странствий Конфуция примерно в 489 г. до н. э.

⁴⁰⁸ О перечисленных персонажах можно сказать лишь то, что некоторые из них, если судить по именам, явно находились в родстве друг с другом.

Глава 19. Цзычжан («Цзычжан»)

⁴⁰⁹ Ян Фу — ученик философа Цзэн-цзы.

⁴¹⁰ Гунсунь Чао из княжества Вэй — о таком не сохранилось никаких упоминаний.

⁴¹¹ Шусунь Ушу — сановник из княжества Лу, представитель семейства Шусунь, входившего в триаду всемогущих семей; Ушу — почетное прозвание данного сановника, присвоенное ему за какие-то военные заслуги. Настоящее имя его — Чжоу Чоу.

Глава 20. Яо юе... («Император Яо сказал...»)

⁴¹² Многие комментаторы и переводчики уже отметили, что первая часть XX главы, по сути дела, не имеет никакого отношения к «Лунь юю» и является всего лишь вариацией одной из глав книги «Шу цзин» [82, т. 3, с. 214].

А. Мартынов

СОДЕРЖАНИЕ

КЛАССИЧЕСКОЕ КОНФУЦИАНСТВО

Том первый*
Конфуций. Лунь Юй

<i>Введение</i>	7
<i>Конфуций, его жизнь и учение</i>	13
<i>Основные категории классического конфуцианства</i>	35
<i>Лунь Юй</i>	95
<i>Пояснения к главам 1—9</i>	211
<i>Примечания к главам 11—20</i>	376

* Вступительные статьи, комментарии и перевод А. С. Мартынова.

КЛАССИЧЕСКОЕ КОНФУЦИАНСТВО

В двух томах

ТОМ ПЕРВЫЙ ЛУНЬ ЮЙ

Серия «Мировое наследие»

Ответственный за выпуск *И. Е. Петрушкин*
Художественный редактор *А. Н. Тишинин*
Технический редактор *Я. Ю. Матвеева*
Верстка *В. Н. Сергеева*

Лицензия ЛР № 064020 от 14.04.95
Лицензия ЛР № 070099 от 03.09.95

Подписано в печать 31.03.00.
Формат 70 × 108¹/₂. Печать офсетная.
Бумага офсетная. Гарнитура «Академическая». Уч.-изд. л. 16,88.
Усл. печ. л. 16,8. Тираж 5000 экз. Заказ № 1139.

«Издательский Дом „Нева“»
198013, Санкт-Петербург, ул. Можайская, д. 18, оф. 3

При участии издательства «ОЛМА-ПРЕСС»
129075, Москва, Звездный бульвар, д. 23

Отпечатано с готовых диапозитивов
в полиграфической фирме «КРАСНЫЙ ПРОЛЕТАРИЙ»
103473, Москва, ул. Краснопролетарская, д. 16