

С.Ю. Рыков

Долг или справедливость: еще раз о термине *и 義* в древнекитайской философии

Рыков Станислав Юрьевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: stasrykov@mail.ru

В статье проводится историко-философский анализ древнекитайского термина *и 義* (обычные русские переводы: «справедливость», «мораль», «долг»). На большом количестве примеров из древнекитайских источников показывается, что некорректно переводить этот термин как «справедливость», поскольку он не понимается как принцип распределения благ или тягот, не подразумевает идею «равенства», не мыслится в качестве антиальтруистической реакции в ответ на проблемную ситуацию в «области справедливости». Не точно переводить термин как «мораль», поскольку он употребляется в морально нейтральных контекстах или же рассматривается лишь как частная добродетель. В то же время переводить *и 義* как «долг» – более корректно, поскольку это слово указывает на необходимость действия не из личных интересов или аффектов.

Ключевые слова: долг, справедливость, древнекитайская философия, этика

В данной статье предпринята еще одна¹ попытка философского анализа важнейшего² понятия древнекитайской философии – *и 義* – с целью выработки уточненного, историко-философски фундированного и насколько возможно единообразного перевода данного термина.

Слово *и 義* переводится на русский язык (и соответственно, понимается) весьма многообразно³. В целом, русские переводы обычно варьируются от значения «долг» до значения «справедливость» через обобщающее «мораль / моральные принципы»⁴. Однако **переводы *и 義*, связанные с моральной сферой, весьма далеки не только от единообразия, но и от синонимии.** Они не взаимозаменяемы ни как строгие философские термины, ни как слова обывденного языка. Если же слова, которыми мы переводим термин, не синонимы, то либо термин объективно многозначен, либо наши переводы некорректны.

Наш тезис состоит в том, что термин не объективно многозначен и у него может быть выделено одно связанное с моральной сферой значение; переводить (и понимать) термин *и 義* как «справедливость» – некорректно; переводить как «мораль/

¹ Еще см. [Фельбер, 1972]; [Cheng Chung-ying, 1972]; [Кобзев, 2002]; [Jia, Kwok, 2007]; [Chan, 2011].

² 7671 находка по данным широко известной открытой онлайн-информационной базы данных древнекитайских текстов “Chinese Text Project” <http://ctext.org/>, далее – СТР.

³ Неплохая подборка примеров словарных переводов в [Переломов, 2000, с. 201, 205–206].

⁴ Особняком идет второе значение этого слова: собственно «значение/смысл», а также третье значение, которое это слово приобретает в качестве заимствованного иероглифа: «дружба».

моральные принципы» – неточно, а гораздо более адекватный перевод – «долг/должное». В связи с этим сначала рассмотрим, в чем и 義 отличается от «справедливости» и от «моральных принципов», а потом попытаемся показать преимущества перевода «долг/должное».

1. И 義 как «справедливость»

1.1. Два понимания «справедливости». Западноевропейское понятие «справедливости» – многозначно с тенденцией в сторону расширения значения.

1.1.1. Это заметил и в некотором смысле закрепил в последующей философии еще Аристотель⁵, выделив широкое и узкое значения «справедливости».

Никомахова этика 1129b–1130a10⁶

...Итак, «неправосудным»⁷ считается тот, кто преступает закон (paranomos), кто своекорыстен (pleonektes) и несправедлив (anisos), а отсюда ясно, что правосудный – это законопослушный (nomimos) и справедливый (isos)...

Законы говорят обо всем вместе, причем имеют в виду либо пользу всех, либо лучших, либо имеющих власть <по добродетели> или как-то еще иначе, так что в одном из значений, [а именно в широком], мы называем правосудным то, что для взаимоотношений в государстве (politike koinonia) создает и сохраняет счастье, и все, что его составляет...

...На том же [основании] правосудность единственную из добродетелей почитают «чужим благом» затем, что она существует в отношении к другому. Действительно, [правосудный] приносит пользу другому, будь то начальник или [один] из сограждан (kosnonos)...

Самый порочный человек, конечно, тот, чей порок обращается на него самого и близких, однако самый добродетельный не тот, чья добродетель обращается на него самого, а тот, чья – на другого, ибо это трудное дело.

Потому данная правосудность не часть добродетели, а добродетель в целом, а противоположное не часть порочности, но порочность в целом...

Никомахова этика 1130b–1131a5

...наряду с неправосудностью в целом существует и некая другая, частная, именуемая так же... только неправосудность [в узком смысле] обращена на почесть, имущество, безопасность или на то, что (будь у нас одно слово) охватывает это все и что [возникает] при удовольствии от наживы; а другая [неправосудность] обращена на все, с чем имеет дело добпорядочный...

Один вид частной правосудности и соответствующего права (to dikaion) связан с распределением (en tais dianomais) почестей, имущества и всего прочего, что может быть поделено между согражданами (koinoniontes) определенного государственного устройства... Другой [вид] – направительное (diortotikon) право при взаимном обмене (synallagmata). Оно состоит из двух частей; дело в том, что обмен бывает произвольный (hekoysia) и непроизвольный (akoysia), а именно: произволен такой, как купля, продажа, ссуда, залог, заем, задаток, платеж... а непроизвольный обмен осуществляется тайком – скажем, кража, блуд, спаивание приворотным зельем, сводничество, переманивание рабов, убийство исподтишка, лжесвидетельство – или подневольно – скажем, посрамление, пленение, умерщвление, ограбление, увечие, брань, унижение.

1.1.2. Современные академические определения «справедливости», как правило, следуют Аристотелю [Этика, 2001, с. 457–458]. Социально-психологические исследования восприятия людьми справедливости в общем показывают, что в повседневном употреблении представление обывателей разных культур и субкультур о «справедливости» также колеблется от «общего»: хорошего отношения к людям (в эга-

⁵ См. Никомахова этика 1129a30–1130a10.

⁶ Здесь и далее при цитации Никомаховой этики Аристотеля использован текст в переводе Н.В. Брагинской в [Аристотель, 1984].

⁷ Слово δικαιοσύνη, традиционно ассоциирующееся в европейской философской традиции с термином «справедливость», переводчик переводит как «правосудность».

литарных, феминных и коллективистских) – к «частному»: воздаянию по заслугам (в иерархических, мускулильных и индивидуалистских) [Гулевич, 2011, с. 152–156]; [Mikula, Petri, Tänzer, 1990, p. 137, 142].

1.1.3. Итак, есть **А) «общая/широкая справедливость» как совокупная добродетель** (правила твоего хорошего поведения по отношению к себе и другим) **или совокупный ряд ценностей, подлежащих воплощению в общественной жизни** (нацеленность на общую пользу, счастье и благо и т. п.) [Прокофьев, 2013, с. 126] и **Б) «частная/узкая справедливость» как принцип правильного распределения благ и зол между людьми в конфликтных ситуациях.**

1.1.4. Можно видеть, что в целом первая часть значения «общей/широкой справедливости» (совокупная добродетель) соответствует значению термина «мораль» [Этика, 2001, с. 275–276]. Поэтому в дальнейшем мы будем говорить о «морали» и о «общей/широкой справедливости» как синонимичных или частично синонимичных переводах и рассмотрим их вместе. Посмотрим, насколько этим пониманиям соответствует *и 義*.

1.2. И 義 как «общая/широкая справедливость» или «мораль». Как кажется, чтобы вполне соответствовать значению «общей/частной справедливости» или «морали» *и 義* должно обладать следующими признаками:

А) быть ценностью, призванной выражать идею правильности, корректности, хорошесть («мораль» и «общая справедливость» – категории нормативные, оценивающие и предписывающие, задающие стандарты, цели и ценности, а не просто описывающие действительность);

Б) как-то определять поведение людей в общественных и/или межличностных делах (область применения нормативности «морали» и «общей справедливости») – поведение людей или сообществ людей в этих сферах);

В) исчерпывать все виды правильного поведения в вышеуказанных сферах и только их (потому как «мораль» и «общая справедливость» – понятия, обобщающие все моральное поведение человека, но не вообще любое поведение человека).

1.2.1. Соответствие *и 義* пункту А) можно проиллюстрировать очень частыми определениями *и 義* через *ли 理* «принципы»⁸ и *и 宜* «соответствующее»⁹ / *чжэнь 正* «правильное»¹⁰.

*Гуань-цзы: Синь шу, верхняя часть 6*¹¹

義者，謂各處其宜也。禮者，因人之情，緣義之理，而為之節文者也。故禮者謂有理也，理也者，明分以諭義之意也。故禮出乎義，義出乎理，理因乎宜者也。

И – называется [когда] каждый занимает соответствующее ему [место]. Ритуал/благопристойность – [это когда] основываясь на естественном поведении человека, следуя принципам *и* ради этого [т. е. *и*] сдерживают культурой. Поэтому ритуалом/благопристойностью

⁸ См. *Мэн-цзы* 6А7; *Ли цзи: Сан фу сы чжи* 3; *Чжуан-цзы: Шань син* 1; *Чжуан-цзы: Тянь ся* 1; *Сюнь-цзы: Да люэ* 21, *Бу гоу* 9, *И бин* 18–19; *Чунь-цю фань лу: Вэй жэнь чжэ тянь* 1; *И цзин: Си цы чжуань*, нижняя часть 1; *Синь шу: Дао дэ шо* 2–10; *Шо юань: Цза янь* 46; *Хань ши вай чжуань: 4-тый цзюань* 24, *6-той цзюань* 8; *Хоу Хань шу: Лян Тун ле чжуань* 7.

⁹ См. *Ле-цзы: Тянь жуй* 3; *Люй-ши Чунь-цю: Цзяо син* 9; *Инь Вэнь-цзы: Да дао, нижняя часть* 1; *Синь шу: Дао шу* 4; *Шэнь цзянь: Юань ши чжан* 1; *Бай ху тун: Цин син* 2; *Ян-цзы фа янь: Вэнь Дао* 3, *Чжун шу* 24; *Кун-цзы цзя юй: Чжэнь лунь* 9; *Тай сюань цзин: Тай сюань чи* 4; *Сань люй: Ся люй* 4; *Ши мин: Ши янь юй* 6; *Янь те лунь: Син дэ* 4; *Хань шу: Гунсунь Хун Бу Ши Эр Гуан чжуань* 8; *Хоу хань шу: Хуань Тань Пин Янь ле чжуань* 30.

¹⁰ См. *Ли цзи: Юэ цзи* 10; *Мо-цзы: Тянь чжи, нижняя часть* 2; *Чжуан-цзы: Тянь ди* 13; *Гуань-цзы: Синь шу, нижняя часть* 1; *Шэнь цзянь: Чжэнь ти* 10; *Ши мин: Ши дьянь и* 18.

¹¹ Здесь и далее, если не указано иное, оригинальный иероглифический текст цитат приводится по базе данных СТР (поскольку СТР всегда дает информацию о печатных источниках электронных версий своих текстов, а также возможность просматривать оцифрованные версии печатных источников, мы не видим причин не использовать его в цитировании). Формат ссылки – «Название текста: название главы». Конечная цифра в указании главы, откуда была взята цитата, – это номер фрагмента текста, как он дан в СТР).

называют имеющее принципы. Принципы – ясное различие, которым растолковывается идея *и*. Поэтому – ритуал/благопристойность исходит из *и*, *и* исходит из принципов, принципы основываются на соответствии¹².

1.2.2. Термин *ли* 理 «принципы» в древнекитайской философии употреблялся, во-первых, как эквивалент или видимых качеств, или вообще любых различных свойств вещей¹³, обеспечивающий наше знание о вещах¹⁴. Во-вторых, *ли* 理 не просто обеспечивает наше знание, но обеспечивает его правильность, естественность, сущностность¹⁵. В-третьих, применительно к термину *и* 義 – *ли*-принципы понимались как ясное видение различий между правильным и неправильным поведением¹⁶.

1.2.3. Есть все основания полагать отдельное «неморальное» значение *и* 義 «смысл/идея/суть»¹⁷ производным от основного значения «долг/справедливость/мораль» на основе понимания *и* 義 в качестве сущностных «принципов». Значение этого понятия естественным образом расширилось: от «моральных принципов» к просто «принципам» (ср. с семантическим разбросом европейского слова «мораль»: от «принципов поведения» (как во фразе «Это – аморально!») до «скрытой сути» (как во фразе «Мораль сей басни – такова!»)).

1.2.4. Оба же термина *и* 宜 «соответствующее» и *чжэнь* 正 «правильное» были активно задействованы в протологических построениях древних китайцев, связанных с отнесением к образцу, подведением под принцип. Поздние моисты, в частности, выделяли три вида соответствия «имен» (*мин* 名) и «объектов» (*ши* 實): *дан* 當, *чжэнь* 正 и *и* 宜 [Graham, 2003, p. 169–170, 202–203]. Слово *дан* 當 выражало общий смысл «истинного соответствия», который в специальном гносеологическом контексте сводился к соответствию знания, выраженного в имени, своему объекту, или наоборот (ср. *Мо-цзин* А50, В12¹⁸) [Graham, 2003, p. 190–191]. *Дан* 當, однако, это как бы «сочинительное» соответствие однопорядковых, равных категорий¹⁹, указание на то, что в некоторых контекстах их можно заменить друг на друга без ошибки. *Чжэнь* 正 и *и* 宜 – отношения как бы «подчинительные», а именно – это разные виды удовлетворения стандартам: *чжэнь* 正 – точное и полное соответствие стандарту (ср. А98); *и* 宜 – не полное и не точное, но достаточное, чтобы позволить называть вещь данным именем (ср. А96).

1.2.5. Напрашивается интерпретация, что *и* 義 – это когда наши *син* 行 «поступки» (см. далее) *чжэнь* 正 «точно» или *и* 宜 «достаточно» соответствуют *ли* 理 «принципам». Часто, однако, древние китайцы понимают сами слова *чжэнь* 正 и *и* 宜 не как

¹² Здесь и далее переводы с *вэньяня* сделаны нами лично.

¹³ См. *Хань Фэй-цзы: Цзе Лао* 23.

¹⁴ См. *Сюнь-цзы: Цзе ми* 14.

¹⁵ Ср. *Люй-ши Чунь-цю: Шэнь инь лань: Ли вэй* 2.

¹⁶ Ср. показательное: *Сюнь-цзы: Да люэ* 21 ...義、理也，故行... «...и – принцип, поэтому [говорится о] поступках...».

¹⁷ Действительно, начиная, по крайней мере, с середины–конца периода «Борющихся царств» *и* 義 все чаще и чаще употребляется в неморальных контекстах в древнекитайской литературе. В *Ли цзи* сплошь и рядом встречается словосочетание А (*чжи*) и А(之)義 «смысл А», употребляемое при разъяснениях различного рода ритуалов и церемоний (например, *гуань* и *юань* «смысл церемонии надевания шапки»). Но не только в *Ли цзи*. Часто можно встретить словосочетание *инь ян чжи* и *инь ян чжи* «идея инь-ян» (около 25 случаев по СТР с тем или иным компонентом слева или с ними обоими), еще более часто *чунь-чжи* «идея “Весен и осеней”» (96 случаев по СТР), еще чаще просто *ци* и *и* 義 «его/их смысл» (312 случаев по СТР). Попадает и отнесение *и* 義 к теориям людей (*Лунь хэн: Цзы жань* 13 雖違儒家之說，合黃、老之義也. «хотя противоречит объяснениям школы конфуцианцев, согласуется с идеями Хуана и Лао») или просто абстрактным, по крайней мере не явно моральным принципам (*Хань шу: Ван Ман чжуань шан* 17 繆於『天地之性人為貴』之義. «заблуждаться в смысле [принципа] “из природных [вещей] Неба и Земли человек является ценнейшим”»).

¹⁸ Здесь и далее разбивка, нумерация и цитация всякого оригинального фрагмента канонов поздних моистов (т. е. текста *Мо цзина*) осуществляется по [Graham, 2003].

¹⁹ Ср. *Шо вэнь цзе цзы: часть «тянь»* 9144 當：田相值也. «Соответствие – [о] полях, стоящих друг друга / равной величины».

связи и отношения, но как **объекты** связей и отношений, то, на что они нацелены, т. е. **сам образец, стандарт, шаблон**, не «соответствие», а «соответствующее/правильное»²⁰. В этом смысле *и 義* можно понять и просто как «правильные поступки».

1.2.6. Есть и **отчетливая тенденция осмысления *и 義* в качестве высшей ценности** (т. е. наиболее важной и значимой цели наших действий). На это указывает полемика о наиболее ценном (*зуй 貴*, досл.: «дорогом») принципе поведения между последователями философа Ян Чжу *楊朱* (440/414–380/360 гг. до н. э.), которые утверждали, что в Поднебесной нет ничего ценнее *шэнь 身* «[собственного] тела/личности», и моистов с конфуцианцами, которые опровергали это, говоря, что нет выше «ценности», чем *и 義*.

Мо-цзы: *Гуй и 1*

子墨子曰：「萬事莫貴於義。今謂人曰：『予子冠履，而斷子之手足，子為之乎？』必不為，何故？則冠履不若手足之貴也。又曰：『予子天下而殺子之身，子為之乎？』必不為，何故？則天下不若身之貴也。爭一言以相殺，是貴義於其身也。故曰，萬事莫貴於義也。」

Учитель учителей Мо сказал: «Из [всей] тьмы дел ни одно не ценнее *и*». Допустим, [мы] скажем [другому] человеку: “Дадим тебе шапку и обувь, ноотрежем твои руки и ноги. Ты согласишься на это?” Конечно, не согласится. Почему? Потому, что шапки и обувь не сравнятся с руками и ногами по ценности. Опять скажем: “Дадим тебе Поднебесную, но убьем тебя. Ты согласишься на это?” Конечно, не согласится. Почему? Потому, что Поднебесная не сравнится с собственным телом по ценности. [Но все же мы] будем биться и убивать друг друга за одно слово [т. е. *и*], и это [свидетельствует, что] *и* ценнее [даже] собственного тела. Поэтому говорю: “Среди [всей] тьмы дел ничто не ценнее *и*”²¹.

1.2.7. Соответствие *и 義* пункту Б) можно проиллюстрировать, во-первых, тем, что древние китайцы часто связывали *и 義* с глаголами деятельности (*вэй 為* «[сознательное человеческое] действие», *син 行* «поступок», *ши 事* «дело/служение») ²². Притом *вэй 為* обычно – это нейтральное общее понятие, под которое попадают остальные два. Взаимосвязь этих трех терминов нагляднее всего показана у Сюнь-цзы (Сюнь Куан *荀況*, 313/298–238/215 до н. э.):

Сюнь-цзы: *Чжэн мин 2*

正利而為謂之事。正義而為謂之行。

[Когда] делают, точно [сообразуясь с] пользой, называется это *ши-делом/служением*. [Когда] делают, точно [сообразуясь с] *и*, называется это *син-поступком*.

1.2.8. Может создаваться впечатление (в том числе и из определения Сюнь-цзы), что *и 義* коррелирует с *син 行* и антонимично *ши 事*²³, но на самом деле это не вполне так. *И 義* неразрывно связано с различными формами *ши 事* «служения»²⁴ как принесения пользы другому человеку (подробнее см. § 2.2.5–2.2.6).

²⁰ Поэтому, например, не встречается в древнекитайской литературе словосочетание *и и 宜義** «соответствовать *и*» или *фа 宜法** «соответствовать стандарту» (всего 3 находки в СТР, и во всех отношении между этими словами не глагольно-объектное, а глагольно-глагольное, сочинительное) или *и ли 宜理** «соответствие принципу» (вместо *и 宜* с этими словами в данном значении сочетается общее нейтральное *дан 當* «соответствие»). Ср. также *Гуань-цзы: Мин фа цзе 13*.

²¹ См. также *Мэн-цзы 6A10* с более развернутой аргументацией.

²² См. *Лунь юй 2.24*; *Мэн-цзы 7B31*; *Сюнь-цзы: Цзюнь-цзы 5*; *Хань шу: Сюань юань ло ван чжуань 5*; *Хань ши вай чжуань: 6-той цзюань 3*; *Гулянь чжуань: Инь-гун, 2-ой год [правления] 1*; *Хуань-гун, 18-тый год [правления] 4* и др.

²³ В целом по базе данных СТР можно найти 152 случая словосочетания *син и 行義* «поступать [сообразно] и / проводить [в жизнь] *и*» и всего только 10 случаев *ши и 事義*.

²⁴ См. *Ли цзи: Бяо цзи 22*; *Чжуан-цзы: Жэнь вэнь ши 3*; *Сюнь-цзы: Ван чжи 20*, *Чжунни 8*, *Чэнь Дао 1*, *Цзюнь-цзы 5*; *Хань Фэй-цзы: Цзе лао 4*; *Янь те лунь: Син дэ 4*; *Ян-цзы фа янь: Чжун ли 24*; *Да Дай ли цзи: Бэнь мин 5*; *Ши мин: Ши янь юй 6*; *Ле нуй чжуань: Сицзын чжи цзи 2*; *Шэнь цзянь: Юань ши чжан 1* и др.

Гуань-цзы: Синь шу, верхняя часть 1

君臣父子人間之事謂之義。登降揖讓，貴賤有等，親疏之體，謂之禮。

Дела/служение между господами, слугами, отцами, сынами и [другими] людьми – называется это *и*. [Когда] подниматься, опускаться, кланяться, уступать, [когда] ценное и презренное рассортированы по порядку, родные и чужие [разделены] по частям – называется это ритуалом/благопристойностью.

1.2.9. Во-вторых, пункт Б) в понимании *и* 義 иллюстрируется и тем, что разные типы *и* 義 предполагают разное «служение» в рамках разных «социальных ролей» (*лунь* 倫): значительный пласт определений *и* 義 говорит о том, что *и* 義 – то, что разделяет (*бе* 別, *фэнь* 分) людей на разные категории²⁵, а именно, *и* 義 может разделять людей на *цзюнь-чэнь* 君臣 «господ и слуг» (наиболее частотное и, судя по всему, древнее понимание *и* 義), *фу-цзы* 父子 «отцов и детей» (второе по значимости), а также *фу-фу* 夫婦 «мужей и жен», *нань-нью* 男女 «мужчин и женщин», *пэн-ю* 朋友 «совместно живущих и единомышленников / друзей», *сюн-ди* 兄弟 «старших и младших братьев», *гуй-цзянь* 貴賤 «ценных и малоценных», *цин-шу* 親疏 «родных и чужих», *чжан-ю* 長幼 «старших и младших»²⁶ и т. п. Конкретные типы *и* 義 различаются в зависимости от социальной роли.

Ли цзи: Ли юнь 18

何謂人義？父慈、子孝、兄良、弟弟、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠十者，謂之人義。

Что называется *и* людей? Милосердие отцов, почтительность сынов, доброта старших братьев, почтительность к старшим младших братьев, *и* мужей, послушность жен, доброжелательность старших, покорность младших, гуманность господ, преданность слуг – [эти] десять [вещей] – называют их *и* людей!

1.2.10. Разделяющая и регулирующая обязанности в межличностных отношениях функция *и* 義 из этих примеров очевидна. Что же касается задействованности в общественных делах, то довольно часто в древнекитайской литературе упоминается, что *и* 義 противоположно *сы* 私 и неотъемлемо связано с *гун* 公²⁷. *Сы* 私 означает «лично/частное/пристрастное», т. е. действия лица или группы лиц либо в личных интересах, либо в интересах семьи; *гун* 公 – это антоним *сы* 私, с точки зрения русского языка труднопереводимый одним словом, поскольку его значение совмещает в себе смыслы и «беспристрастного» как действующего не в личных, а в общих интересах, и «общезначимого/общераспространенного» как свойственного всем, а не только частному лицу или частной группе лиц. Древние китайцы часто говорят о двух видах *и* 義: *сы* и 私義 «пристрастном/частном *и*» и *гун* и 公義 «бескорыстном/общем *и*», первое из которых всегда порицается, а второе признается благотворным в поддержании порядка в государстве.

Хань Фэй-цзы: Ши се 5

...私義行則亂，公義行則治... 人臣有私心，有公義。修身潔白而行公行正，居官無私，人臣之公義也。汙行從欲，安身利家，人臣之私心也...

²⁵ См. Сюнь-цзы: Ван чжи 19; Люй-ши Чунь-цю: Сянь ши 4; Да Дай ли цзи: Шэн дэ 2, Чао ши 1 и др.

²⁶ Другие примеры касательно господина и слуги см., напр., Мэн-цзы 1А1, 7Б24; Ли цзи: Цзи тун 15; Сюнь-цзы: Чэнь Дао 1; Хань Фэй-цзы: Нань и 12; Ши цзи Сун Вэй-цзы ши цзя 4; касательно старшего брата как объекта применения *и* см. Мэн-цзы 4А27; касательно остальных категорий людей см. Ли-цзи: Вэнь-ван ши цзы 12, 30; Ли цзи: Бяо цзи 22; Шан цзюнь шу: Хуа цэ 7; Сюнь-цзы: Фэй ши эр цзы 11, Цзюнь-цзы 5 и др.

²⁷ Ср. Хань Фэй-цзы: Цзе лао 12; Люй-ши Чунь-цю: Шан нун 1; Синь шу: И юн 10–11; Чжань го цэ: Чжао Янь хоу ху фу 1; Ши цзи: Янь Чжао-гун ши цзя 23; Шэнь цзянь: Чжэн ти 13; Синь суй: Шань мо ся 17; И Чжоу шу: Гуань жэнь цэ 1, Да Дай ли цзи: Вэнь ван гуань жэнь 50, У-ван цян цэ 2; Лей ной чжуань: Сицзян чжи цзи 2, Лу и гу-цзы 1.

...[Если в жизнь] проводится личное *и*, то [наступает] смута, [если в жизнь] проводится общее *и*, то [наступает] порядок... [Среди] слуг [других] людей есть [с нацеленными на] личные [интересы] сердцами, есть [и нацеленные на] общее *и*. Совершенствовать личность, [быть] чистым и белым, а также поступать обще/бескорыстно, поступать правильно, занимая должность, не иметь личных [интересов] – [это] общее *и* слуг [других] людей. Мутные поступки, следование [собственным] желаниям, [поиск] покоя [для собственной] личности, принесение пользы [собственной] семье – [это нацеленное на] личные [интересы] сердце слуг [других] людей...

1.2.11. Есть, однако, сомнения в том, что *и* 義 в полной мере соответствует пункту В)²⁸. Во-первых, *и* 義 не исчерпывает все, что выражает для древнего китайца высшие ценности, поскольку является лишь одним членом из ряда взаимосвязанных моральных терминов, наряду с (прежде всего) *жэнь* 仁 «гуманностью» и *ли* 禮 «ритуалом»²⁹. Отделить сферы применения этих категорий друг от друга – постоянное желание древнекитайских мыслителей³⁰.

1.2.12. В целом можно выделить такие аспекты применения этих понятий:

1) *жэнь* 仁 «гуманность/человеколюбие» понимается в древнекитайской литературе в основном в двух смыслах – в узком как *цин* 親 «[когда] родственники ведут себя по-родственному / отношение по-родственному к родственникам», и в широком как *ай жэнь* 愛人 «любовь к [другим] людям» (не считая промежуточных типа *ай мин* 愛民 «любви к народу» и подобных) и предполагает при совершении поступков на пользу другому человеку внутреннее чувство симпатии.

2) *ли* 禮 «ритуал» – внешняя форма уважительного исполнения любых наших поступков.

3) *И* 義 – в отличие от *жэнь* 仁 – отвечает за поступки ради пользы другого, совершаемые без чувства симпатии, на том лишь основании, что так правильно, – в отличие от *ли* 禮 – не внешняя форма, а внутренняя суть поступков.

Хань Фэй-цзы: Цзе Лао 4

仁者，謂其中心欣然愛人也。其喜人之有福，而惡人之有禍也。生心之所不能已也，非求其報也...

義者，君臣上下之事，父子貴賤之差也，知交朋友之接也，親疏內外之分也。臣事君宜，下懷上宜，子事父宜，賤敬貴宜，知交友朋之相助也宜，親者內而疏者外宜。義者，謂其宜也，宜而為之...

禮者，所以貌情也，群義之文章也，君臣父子之交也，貴賤賢不肖之所以別也... 禮者，外節之所以論內也...

Гуманность – [так] говорится о нашей [идушей] из центра сердца радостной любви к людям, нашей радости от того, что у людей счастье, и нашей неприязни к тому, что у людей несчастье. [Она] рождается [из] того, что сердце не может прекратить [чувствовать произвольно, а] не [из] доискивания воздаяния...

И – дела/служение господ, слуг, верхов, низов; степени [отношений] отцов, детей, ценных, малоценных; взаимоотношения знакомых, связанных [каким-либо делами], друзей и единомышленников; различия родных, чужих, внутреннего, внешнего. Слуга служит / делает

²⁸ То, что *и* 義, однако, может пониматься как частная добродетель, т. е. морально правильный душевный склад, взятый сам по себе, не вызывает сомнений; ср. *Мэн-цзы* 6А6 羞惡之心, 義也 «стыдящаяся и [испытывающая] отвращение [к дурному] сердце – *и*». *Синь* 心 «сердце» – традиционный китайский аналог греческой «души».

²⁹ А также, возможно, *дэ* 德 «благодатью» (в смысле «благодетельности»).

³⁰ Можно выделить три типа соотношения *жэнь* 仁 «гуманности» и *и* 義, которые, более того, встречаются в одном и том же тексте: А) антонимичное: *жэнь* и *и* – две части поля морального действия (см. *Ли цзи*: *Бяо цзи* 14); Б) подчинительное: *жэнь* – вид *и* (*Ли цзи*: *Ли юнь* 18); В) интегральное: *жэнь* – корень и основа *и*, которое сдерживает ее там, где это нужно (*Ли цзи*: *Ли юнь* 29). *Ли* 禮 «ритуал» часто забирал у *и* 義 его функцию разделения людей на классы (*Хуайнань-цзы*: *Ци су сюнь* 2; *Вэнь-цзы*: *Шан ли* 5; *Гуань-цзы*: *Синь шу*, верхняя часть; *Гуань-цзы*: *У фу* 3–5; *Хань шу*: *Гунсунь Хун Бу Ши Эр Гуан чжуань* 8; *Шэнь цзянь*: *Юань ши чжан* 1 и др.), либо же понимался как и *и* 義 как форма уважения к другому (*Мо-цзин* А9; *Чжун лунь*: *Фа сянь* 3; *Хань ши вай чжуань*: 3-тий цзюань 27 *Вэнь-цзы*: *Шан жэнь* 15; *Вэнь-цзы*: *Дао дэ* 3; *Цянь фу лунь*: *Цзяо цзи* 10; *Инь Вэнь-цзы*: *Да дао*, нижняя часть 1 и др.).

дела для господина – соответствующе, низы тянутся к верхам – соответствующе, сын служит / делает дела для отца – соответствующе, малоценные уважают ценных – соответствующе, помощь друг другу знакомыми, связанными [какими-либо отношениями] друзьями и единомышленниками – соответствующе, родные внутри, а чужие снаружи – соответствующе. *И* – говорится об этих соответствиях. Соответствует – так делай это...

Ритуал/благопристойность – то, чем естественные побуждения облакаются в видимые характеристики, узоры и оттиски/орнаменты множества *и*, связь господ и слуг, отцов и детей, то, чем различаются ценные и малоценные, достойные и недостойные... Ритуал – та внешняя сдержанность/скрепленность, которой сообщается [вовне наше] внутреннее...

Поэтому, хотя *и* 義, безусловно, может считаться особым «моральным принципом» или конкретной добродетелью, оно не совпадает с «моралью» вообще; совпадение его смысла с «общей моралью» и «полнотой добродетели» может быть выражено в конкретной философской концепции (в которой, например, все остальное определяется через *и* 義), но не вяжется с употреблением данного слова в древнекитайской литературе в целом.

1.2.13. Во-вторых, *и* 義 не всегда связано с собственно моральными с нашей точки зрения поступками. Моральны – не любые «правильные» поступки *и*, возможно, не любые «должные» поступки. *И* 義 как *чжэн* 正 «правильность/точность» и *и* 宜 «соответствие» подчас понимается просто в качестве **любого адекватного ситуации поведения**. Здесь достаточно вспомнить многочисленные примеры отношения *и* 義 к феноменам природного мира (очень употребительное словосочетание *инь-ян чжи* и 陰陽之義 «правильное [поведение] *инь* и *ян*» и т. п.); *и* 義 ведет себя как слово *шань* 善 «хорошее/доброе», которое широко употребляется в этических контекстах, но не менее широко и в любых других – в значении «хороший/умелый». В следующем фрагменте, например, к «низшему *и*» относятся утилитарно-адекватные действия и знание хитростей в рамках военного времени, которые нельзя отнести к моральному поведению в нашем смысле.

Вэнь-цзы: Шан и 16

лaо-цзы: 上義者，治國家，理境內，行仁義，布德施惠，立正法，塞邪道，群臣親附，百姓和輯，上下一心，群臣同力，諸侯服其威，四方懷其德，脩正廟堂之上，折衝千里之外，發號行令而天下響應，此其上也。地廣民眾，主賢將良，國富兵強，約束信，號令明，兩敵相當，未交兵接刃，而敵人奔亡，此其次也。知土地之宜，習險隘之利，明苛政之變，察行陣之事，白刃合，流矢接，輿死扶傷，流血千里，暴骸滿野，義之下也...

Лао-цзы сказал: «Высшее *и* – приносить порядок в государство и семью, давать принципы [всему] внутри границ, поступать [сообразно] гуманности и *и*, расстилать благодать, распространять милость, устанавливать правильные законы, закрывать [ворота] зловерным путям, [когда] массы чиновников лично веряются [тебе], [все] сотни фамилий в гармонии и дружбе [друг с другом], у верхов и низов единое сердце, массы чиновников объединенно прилагают усилия [к чему-либо], удельные владельцы подчиняются твоему величию/авторитету/грозности, четыре стороны [света] вмещают твою благодать/добродетель, [когда] культивируешь правильное в храме предков, отражаешь нападение [когда то еще] за тысячу ли вовне, отдаешь команды и проводишь [в жизнь] приказы, а Поднебесная откликается эхом – это высшее из них [т. е. из *и*]. [Когда] земли обширны, народа массы, правитель талантлив, повеления добры, государство богато, военная сила мощна, договоры и соглашения благонадежны, команды и приказы ясны, [когда] два противника соответствуют друг другу, [и] еще не сведя войска, не скрестив мечи, а люди врага бегут и исчезают – это второй [по качеству] из них [т. е. из *и*]. Знать соответствующее [применение разных] почв и земель, быть привычным извлекать пользу из крутых и тесных [мест], ясно [понимать] переменчивость жестокого государственного управления, разбираться в делах [боевых] рядов и порядков, [понимать, как] заставить попасть [в цель] обнаженный клинок, [как] заставить попасть [в цель] пущенную стрелу, [как] вывозить мертвых и помогать раненым, [даже когда] кровь течет [повсюду на] тысячу ли [и] на полях нет места от непогребенных трупов – [это] низшее из *и*...

1.2.14. Поскольку *и* 義 в принципе согласуется с пунктами А) и Б) понимания как «общей/широкой справедливости» или «морали» в целом, но не согласуется с пунктом В), переводить его так и понимать зачастую можно, но если брать в широком контексте, – не точно и не корректно.

1.3. И 義 как «частная/узкая справедливость». Что касается понимания *и* 義 как «частной/узкой справедливости», т. е. понятия, которое характеризует должное воздаяние, то здесь вырисовывается следующая картина: 1) в некоторых фрагментах *и* 義 функционирует очень похоже на «справедливость»; но 2) есть ряд фрагментов, где *и* 義 совмещает функции «справедливости» и какие-то другие; и, самое главное, 3) фрагменты, где проблематика воздаяния перестает связываться с *и* 義, а связывается с другой **расположенной рядом** категорией (чаще всего с *жэнь* 仁 «гуманностью»³¹).

1.3.1. Пункт 3), вдохновивший нас на написание данной статьи, может быть проиллюстрирован следующими примерами (идушие рядом категории выделены полужирным)³².

Чжуан-цзы: Цюй це 1

故盜跖之徒問於跖曰：「盜亦有道乎？」跖曰：「何適而無有道邪？夫妄意室中之藏，聖也；入先，勇也；出後，義也；知可否，知也；分均，仁也。五者不備而能成大盜者，天下未之有也。」

Поэтому приспешник Разбойника Чжи спросил у Чжи, говоря: «Разбойники [же] тоже имеют Путь?» Чжи ответил: «К чему же можно подойти, не имея пути?! Ведь без достаточных оснований представить, [где] в доме [что] скрыто – совершенномудрие; входить первым – храбрость; **выходить последним – и**; знать, [когда] допустимо [идти на дело], а когда нет – рассудительность; **делить поровну – гуманность**. Без этих пяти [качеств] и [чтобы кто-то] смог стать великим разбойником – в Поднебесной такого еще не бывало».

Го юй: Чжоу юй, верхняя часть 14

…且禮所以觀忠、信、仁、義也，忠所以分也，仁所以行也，信所以守也，義所以節也。忠分則均，仁行則報，信守則固，義節則度。分均無怨，行報無匱，守固不偷，節度不攜…

Кроме того, ритуал – то, с помощью чего [можно] наблюдать преданность/верность, благонадежность, гуманность, *и*. **Преданность/верность – то, с помощью чего разделяют**; гуманность – то, с помощью чего поступают; благонадежность – то, с помощью чего соблюдают, *и* – то, с помощью чего сдерживают. [Если] **верно/преданно [делу] делят, то [получается] равенство**; [если] гуманно поступают, то [будет ответное] воздаяние; [если] благонадежно соблюдают, то [будет] прочность; [если] сдерживают [с помощью] *и*, то [будет] мера. [Когда] **разделение равно, нет обид**; [когда] поступкам воздается, нет недостатка; [когда] соблюдение прочно, не относится небрежно; [когда] **сдержанность [имеет] меру, не отстраняются...**

Лю тао: Вэнь ши 3

文王曰：「樹斂何若而天下歸之？」太公曰：「天下非一人之天下，乃天下之天下也。同天下之利者，則得天下；擅天下之利者，則失天下。天有時，地有財，能與人共之者、仁也；仁之所在，天下歸之。免人之死、解人之難、救人之患、濟人之急者，德也；德之所在，天下歸之。與人同憂同樂、同好同惡者，義也；義之所在，天下赴之…」

³¹ П. Голдин высказывал мысль, что связанной со «справедливостью» категорией мог быть также часто неверно переводящийся термин *чжун* 忠 (в обычном переводе «преданность») [Goldin, 2008]. Любопытна, по всей видимости, сущностная связь *чжун* 忠 с *жэнь* 仁 «гуманностью». Достаточно вспомнить понимание *жэнь* 仁 у Конфуция, видное из *Лунь юй* 4.15, 6.20, когда Кун-цзы фактически выводит *жэнь* 仁 из *чжун* 忠 «преданности» и *шу* 恕 «взаимности» (негативной формулировки золотого правила морали, которая тоже в некотором смысле связана со «справедливостью»). То, что *чжун* 忠 намного более подходит под роль «справедливости», можно видеть из его определения у Цзя И: *Синь шу: Дао шу* 4 愛利出中謂之忠... «[В] любви [и] пользе исходить из точности/срединности – называется это *чжун*-преданностью...».

³² См. также *Ли цзи: Ци и* 18; *Чжун лунь: Шэнь да чэнь* 2; *Хань шу: Вэй сянь* Бин Ци *чжуань* 5; *Лю тао: Лю шу* 3.

Вэнь-ван сказал: «Как же сажать и собирать, чтобы Поднебесная нашла у тебя приют?» Тай Гун сказал: «Поднебесная не является Поднебесной одного человека, а [есть] Поднебесная Поднебесной. [Если] разделишь пользу с Поднебесной – то получишь Поднебесную; [если] присвоишь пользу Поднебесной, то потеряешь Поднебесную. У Неба есть времена [года], у Земли есть богатства, **тот, кто может совместно с [другими] людьми [использовать] их – гуманен**; В ком заключена гуманность, Поднебесная найдет у того приют. Спасаящий людей от смерти, разрешающий людские трудности, избавляющий людей от бед, помогающий людям в нужде – благодатен/добродетелен; В ком заключена благодать/добродетель – Поднебесная найдет у того приют. **Тот, кто с [другими] людьми един в печали, един в радости, един в любви, един в ненависти – [следует] и**; В ком заключено *и*, Поднебесная устремится к тому...»

Кун цун цзы: Гун и 7

子思居貧，其友有饋之粟者、受二車焉。或獻樽酒束脩，子思弗為當也。或曰：「子取人粟而辭吾酒脯，是辭少而取多也。於義則無名，於分則不全，而子行之，何也？」子思曰：「然。伋不幸而貧於財，至於困乏，將恐絕先人之祀。夫所以受粟，為周乏也。酒脯、所以飲宴也，方乏於食，而乃飲晏，非義也，吾豈以為分哉，度義而行也。」或者擔其酒脯以歸。

Цзы Сы жил бедно. Среди его друзей был некто, кто принес ему поесть зерна – [и он] принял от него две повозки. [А] кто-то подарил сосуд с жертвенным вином и связку вяленого мяса, [но] Цзы Сы не посчитал это подходящим. [Этот] кто-то сказал: «Ты берешь у человека зерно и отказываешься от моего вина и мяса, это – отказаться от малого и взять многое. **[Если рассматривать такой поступок] относительно *и*, то [он] не принесет [тебе] имя, [если рассматривать такой поступок] относительно разделения [благ], то [ты] не [берешь все что можешь] целиком**, но [все же] ты поступаешь так, почему?» Цзы Сы сказал: «[Все] так. [Я.] Цзи – несчастен и беден богатствами, [причем] настолько в нужде и нехватке, что опасуюсь [из-за этого] прекратить жертвоприношения предкам. [Поэтому] ведь то, почему принимаю зерно – от полной нехватки. Вино и мясо [же] – то, с помощью чего пьют и пируют. Одновременно [иметь] нехватку в еде и все же пить и пировать – не *и*! Разве ж я ради разделения [действовал]?! Вымерил *и* и поступил [сообразно ему]». [А тот же] кто-то взял свое вино и мясо и с тем вернулся [восвояси].

1.3.2. Мы смогли найти только одно развернутое рассуждение об *и* 義, где этот термин будто сказывается о распределении ресурсов и должном воздаянии (пункт 1) – у Сюнь-цзы³³.

Сюнь-цзы: Ван чжи 19

...人能群... 人何以能群? 曰: 分。分何以能行? 曰: 義。故義以分則和, 和則一, 一則多力, 多力則彊, 彊則勝物; 故宮室可得而居也...

...люди могут [образовывать] сообщества... Люди как могут [образовывать] сообщества? Говорю: разделением. Разделение как может проводиться [в жизнь]? Говорю: [с помощью] *и*. Поэтому [если брать] *и* и с помощью него делить, [то будет] гармония, [если же будет] гармония, то [будет] единство, [если будет] единство, то [будет] много силы, [если будет] много силы, то [будет] могущество, [если будет] могущество, то [люди смогут] превозмочь вещи; поэтому дворцы и дома удаётся создавать и жить [в них]...

Сюнь-цзы: Ли лунь 1

禮起於何也? 曰: 人生而有欲, 欲而不得, 則不能無求。求而無度量分界, 則不能不爭; 爭則亂, 亂則窮。先王惡其亂也, 故制禮義以分之, 以養人之欲, 給人之求。使欲必不窮乎物, 物必不屈於欲...

Ритуал происходит откуда? Говорю: люди, пока живы, имеют желания, [а когда] желают и не получают [желаемого], то не могут не доискиваться [желаемого]. [Если] доискиваются, но без мер, весов, разделения границ, то не могут не соперничать; [а если] соперничество, то

³³ Ср. также *Бай ху тун: Цин син 2; Хоу Хань шу: Вэнь юань ле чжуань, нижняя часть 24; Ши мин: Ши янь юй 6; Цянь фу лунь: Цяо цзи 10.*

смута, [если] смута, то истощенность. Прежние цари ненавидели эти смуты, поэтому распорядились [о] ритуалах и *и*, чтобы разделить их, чтобы вскармливать людские желания, удовлетворять людские доискивания, сделать так, чтобы желания необходимо не истощались вещами, [а] вещи необходимо не сгибались под натиском желаний...

1.3.3. Соединение «воздаятельной» функции и не связанной с воздаянием (пункт 2) можно проиллюстрировать на примере определения потомка Сюнь-цзы – Сюнь Юэ 荀悅 (148–209 н.э.)³⁴.

Шэнь цзянь: Юань ши чжан 1

...義者人之所宜，賞善罰惡，以立功立事。

...*и* – там, где люди [поступают] соответствующе, награждают за хорошее, наказывают за дурное, им устанавливаются заслуги/достижения, устанавливаются дела/служение.

1.3.4. Таким образом, бывает, что *и* 義 в древнекитайской литературе связывается с *фэнь* 分 «разделением» в условиях нехватки ресурсов и борьбы желаний, и влечет сплочение общества, возможность жить в коллективе, а также с награждением хорошего, наказанием плохого и с подобающим воздаянием по заслугам (*цзунь сянь* 尊賢 «почитанием талантливых», *ши нэн* 使能 «применением способных», *гуй гуй* 貴貴 «ценностью ценных» и т. п.)³⁵. Иногда это слово употребляется и в контекстах допустимого или недопустимого принятия разного рода даров³⁶. Наш же тезис состоит в том, что *и* 義 нельзя понимать и в качестве «частной/узкой справедливости», но **амбивалентность его отнесения и к ситуациям, прямо со справедливостью не ассоциирующимся, и к ситуациям, похожим на ситуации справедливости, должна быть объяснена и учитываться в итоговом переводе этого слова.**

1.3.5. Для этого сначала выделим условия, которым должно удовлетворять употребление *и* 義, чтобы его можно было переводить как «частная/узкая справедливость»:

А) быть принципом распределения (наделения и отнятия) ресурсов, **понятых как блага или тяготы;**

Б) воплощать идею «равенства» (в распределении).

В) реализовываться в качестве **антиальтруистической реакции в ответ на проблемную ситуацию в «области справедливости».**

Далее мы постараемся показать, что *и* 義 не удовлетворяет ни одному из этих условий прицельно, но в то же время указывает на более общий тип поведения и поэтому может спорадически применяться и к случаям справедливости.

1.3.6. Во-первых, *и* 義 – действительно принцип распределения, но **не блага и тягот, а обязанностей и функций**³⁷.

Сюнь-цзы: Ван Чжи 1

分均則不偏，執齊則不壹，眾齊則不使... 夫兩貴之不能相事，兩賤之不能相使，是天數也。執位齊，而欲惡同，物不能澹則必爭；爭則必亂，亂則窮矣。先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者... 《書》曰：「維齊非齊。」此之謂也。

[Если] разделение равно, то не будет перекоса, [если] уравнивать силы и возможности [в разных ситуациях], не будет объединения; [если] массы будут уравнены, то не будет [способа] заставить [кого-то что-то делать]... Ведь двое ценных/знатных не могут служить друг другу, двое малоценных/подлых не могут заставить друг друга [что-то делать] – такова Небесная «математика». [Когда] силы-возможности [и] положение уравнены, а желания и неприязни одинаковы, вещи не могут удовлетворить [их], и тогда необходимо [возникает] соперничество. [Если же] соперничество, то необходимо смута, [а если] смута, то истощение. Прежние цари [испытывали] неприязнь к этим смутам, поэтому распорядились относительно ритуала

³⁴ См. похожее в *Ли цзи*: *Ли юнь 2*; *Хуайнань-цзы*: *Чу чжэнь сюнь 12*; *Гуань-цзы*: *У фу 3–5*.

³⁵ *Мэн-цзы 5B12*; *Ли цзи*: *Чжун юн 20*; *Сюнь-цзы*: *Да люэ 21*; *Кун-цзы цзя юй*: *Ай-гун вэнь чжэнь 1*; *Дай ли цзи*: *Бэнь мин 5*.

³⁶ См. напр., *Кун цун цзы*: *Гун и 7*, *Цзи и 8*; *Янь-цзы чунь-цю*: *Вэнь, нижняя часть 24.1–2* и др.

³⁷ См. также: *Сюнь-цзы*: *Цзюнь-цзы 5*.

и *и*, чтобы разделить [все] это [т. е. ранги людей], сделали так, чтобы имелись ранги бедности и богатства, ценности и малоценности, [и этого оказалось] достаточно для того, чтобы подступаться друг к другу с одинаковостью и всеобщностью... [Когда] в «Писаниях» сказано: «Единственная уравниность – [в] неуравненности», – говорится [именно об] этом.

Когда Сюнь-цзы употребляет слово *фэнь* 分 «разделение» и разные слова для выражения отношения «равенства» (*цзюнь* 均, *ци* 齊, *и* 壹), он имеет в виду различие между положением в обществе, возможностями, силами сделать что-либо в той или иной ситуации (все это передается термином *ши* 勢), а не разделение добытых благ или заслуженных тягот. Всегда можно сказать, что наши возможности – это тоже в некотором смысле блага, которые обязано по справедливому распределению обеспечить нам общество и/или государство, но это будет уже модернизацией мысли Сюнь-цзы. Мыслитель просто защищает необходимость разделения труда и сопутствующего социального неравенства для возможности кооперации безотнositельно к вопросу о «легитимности» того или иного наличного состояния этого социального неравенства.

1.3.7. У других авторов то, что *и* 義 – это принцип разделения обязанностей или правильных поступков, подтверждается, например, такими типовыми (особенно первым) определениями:

Янь те лунь: *Син* дэ 4

仁者，愛之效也；義者，事之宜也。

Гуманность – результат любви; *и* – ответственность дел/служения.

Кун-цзы цзя юй: *Ли* цзюнь 1

義者、藝之分、仁之節。

И – разделение ремесел/профессий/умений, сдерживающий [фактор] гуманности.

Гуань-цзы: *Синь шу*, верхняя часть 6

義者，謂各處其宜也。

И – говорится, [когда] каждый занимает соответствующее [место].

Дополнительно любопытно определение, сделанное поздними моистами:

Мо-цзин А8

義，利也。

(義)。志以天下為芬而能能利之。不必用。

И – польза.

В намерении полагать Поднебесную долей и в способности быть способным принести ей пользу. Не необходимо [реальное] применение.

Само определение («*и* – польза») двусмысленно и может быть интерпретировано так, будто моисты говорят о благах (типа: «справедливость – получение пользы»), но разъяснение рассеивает эту иллюзию: *и* – это способность принести пользу всей Поднебесной при наличии воли делать это. Здесь не идет речь о благах или тяготах, только о действиях, которые могут обеспечить их нам.

1.3.8. Во-вторых, *и* 義 не выражает идею равенства, которая многими современными философами признается предельной посылкой этики «справедливости» [Прокофьев, 2013, с. 100–119], и даже если «справедливость» привлекается для апологетики неравного общества, делается это на основе обоснования справедливости отклонений от равенства. Сюнь-цзы в процитированном выше фрагменте *Сюнь-цзы: Ван чжи* 1, наоборот, неравенством обосновывает какую-либо возможность равенства! *И* 義, изначально существует, чтобы вводить неравенство обязанностей и социальных ролей (*лунь* 倫), и только (см. § 1.2.9). «Справедливость» разная в разных

ситуациях (например, по Аристотелю в ситуации распределения полученных обществом благ – это «распределительная» справедливость, в ситуации обмена – «направительная» справедливость и т. п.), а *и* 義 – разное для разных категорий людей (это повторяется практически в каждом определении *и* 義, и в *и* 義 никогда не выделяется что-либо похожее на «распределительную» и «направительную» часть, *и* 義 вообще специально не связывается с ситуациями обмена).

1.3.9. Из того, что *и* 義 вводит неравенство в людские отношения, органично можно объяснить все случаи, когда *и* 義 указывает на ситуации воздаяния должного. Случаи, которые включают в себя что-то типа частных случаев справедливости – типа *цзунь сянь* 尊賢 «почитать достойных», *гуй гуй* 貴貴 «ценить ценных», *ши нэн* 使能 «привлекать [к службе] способных» и разного рода упоминания про награждение за хорошее и наказания за дурное – на самом деле **тоже осмысляются в рамках должных обязанностей**³⁸, а именно – как должная обязанность, *и* 義 особых социальных категорий – *цзюнь-чэнь* 君臣 «господ и слуг»³⁹, т. е. людей, имеющих власть судить и решать. Но это лишь должное поведение одной категории людей, и переводить и понимать как «справедливость» любое *и* 義 – было бы искусственным сужением его значения. Бывает, что *и* 義 называются такие действия, как *чжан чжан* 長長 «[относиться к] старшим [как подобает относиться к] старшим», *лао лао* 老老 «[относиться к] старым [как подобает относиться к] старым» и т. д.⁴⁰, которые формально следуют тому же самому паттерну «воздаяния должного», что и, например, *гуй гуй* 貴貴 «ценить ценных», но не принадлежат к области действия социальной роли «господина/правителя» или «слуг» высокого ранга. Однако, во-первых, такой способ выражения не связан только с *и* 義, а вообще с любой добродетелью, имеющей дело с отношением к людям, например с *жэнь* 仁 «гуманностью» (например, *цинь цинь* 親親 «[относиться] к родным по-родственному», *гу гу* 故故 «[относиться к] друзьям как к друзьям», *юн юн* 庸庸 «[относиться] к способным трудиться как к способным трудиться», *лао лао* 勞勞 «[относиться] к утомленным – как к утомленным»⁴¹). Во-вторых, сама грамматическая структура подобных конструкций, хотя мы переводим ее разного рода выражениями, вводящими долженствование и правильность («относиться как должно / как подобает» и т. п.), предполагает простую эквивалентность (*и* 宜 «соответствие», через которое часто *и* 義 определялось, см. § 1.2.1) первого элемента второму⁴² и всегда позволяет обратить отношение – считать глаголом не первый элемент в конструкции, а второй, совершенно переворачивая ситуацию: *гуй гуй* 貴貴 уже будет пониматься не как «ценить ценных», но как «ценный [должен вести себя как] ценный»; *сянь сянь* 賢賢 «[относиться к] талантливым как к талантливым» станет «талантливые [должны вести себя как] талантливые» и т. п. Требование «воздавать каждому должное» совершенно органично превращается в требование, чтобы «каждый занимал свое место»⁴³, распределение благ – в распреде-

³⁸ Ср. *Сюнь-цзы: Ван чжи* 20 能以事親謂之孝，能以事兄謂之弟，能以事上謂之順，能以使下謂之君。«Могущий ими [ритуалом и долгом] служить родным – называется такой сыновне почтительным; могущий ими служить старшему брату – называется такой почтительным к старшему брату; могущий ими служить верхам – называется такой послушным; могущий ими побуждать низы – называется такой господином».

³⁹ В связи с тем, что, как было ранее отмечено, часто «воздаятельная» функция перекладывается в китайской мысли на добродетель «гуманности»; любопытно, что в *Ли цзи: Ли юнь* 18 особым видом *и* 義 правителя указывается именно «гуманность».

⁴⁰ См. *Сюнь-цзы: Да люэ* 21.

⁴¹ См. в том же фрагменте *Сюнь-цзы: Да люэ* 21.

⁴² Это прекрасно видно хотя бы на рассуждениях Мэн-цзы и Гао-цзы о «внешности» или «внутренности» *и* 義. См. *Мэн-цзы* 6А4.

⁴³ Ср. *Мо-цзы: Гэн Чжу* 3 治徒娛、縣子碩問於子墨子曰：「為義孰為大務？」子墨子曰：「譬若築牆然，能築者築，能實壤者實壤，能欣者欣，然後牆成也。為義猶是也。能談辯者談辯，能說書者說書，能從事者從事，然後義事成也。」 «Чжи Туной и Сян Цышо спросили у Учителя учителей Мо, сказав: “В делании *и* что составляет великое дело?” Учитель учителей Мо сказал: “[Это] сравнимо с выкладыванием стены, [когда] могущие выкладывать [кирпичи] выкладывают, могущие

ление обязанностей. И именно на выполнение обязанностей прежде всего обращали внимание древние китайские философы, когда упоминали *и 義*, хотя **ситуативно (в рамках определенных социальных ролей, связанных с властью)** это выполнение обязанностей **могло включать в себя справедливое отношение к другому**.

1.3.10. В-третьих, *и 義* не осмысливается как антиальтруистическая реакция и употребляется за пределами «области справедливости». Установление «справедливости» – это должное действие **«в ответ»** на чужое поведение или положение [Прокофьев, 2013, с. 41]. **Формулировки же *и 義* в древнекитайской литературе даются абсолютно.** Если «справедливо» ли нечто или нет, решается по отношению к конкретным людям в конкретных ситуациях, то *и 義* или не-*и 義* ли нечто, решается лишь **на основе соответствия образцу поведения для данной социальной роли**, конкретные положение или действия другого человека имеют второстепенное значение.

1.3.11. Переживания, сопровождающие чувство «справедливости», носят антиальтруистический характер [Прокофьев, 2013, с. 42–86], т. е. желание восстановить справедливость возникает либо из личных корыстных интересов обеспечения собственного блага, либо из психологического удовлетворения, превышающего зло от личных потерь в случае попытки восстановления справедливости. Ведущими чувствами, которые здесь сопровождают наши действия, наряду с состраданием/солидарностью, оказываются негодование/гнев (праведный или не очень) [Гулевич, 2011, с. 74] и/или зависть, а сами действия по восстановлению справедливости не только предполагают принесение пользы несправедливо недополучившему, но и нанесение вреда нарушившему справедливость. **Осмысление *и 義* древними китайцами не предполагает ответного нанесения вреда, только принесение пользы** (ср. *Мо-цзин* А8). Служение господина может предполагать наказание провинившихся, но это наказание воспринимается скорее как польза общему делу (*гун 公*), чем вред отдельному человеку. Также мы не смогли обнаружить какие-либо существенные связи между китайскими эквивалентами негодованию, гневу или зависти, кроме того, что *и 義* способствует избавлению от *юэ* «обид/негодования» низов на верхи и наоборот (ср. *Мо-цзин: Шан тун, верхняя часть* 1–6). С другой стороны, китайские эквиваленты для сострадания/солидарности, как правило, связаны не с *и 義*, а, опять же, с первым кандидатом на роль «справедливости» – *жэнь 仁*⁴⁴. **С *и 義* связывается другой спектр чувств**, а именно *сю 羞* «стыд/смущение/стеснение»⁴⁵ и разные формы отношения «уважения» (*цзин 敬, гун 恭, цзунь 尊, гуй 貴*)⁴⁶.

Мэн-цзы 2А6

羞惡之心，義之端也...

Стыдящееся и [испытывающее] отвращение [к дурному] сердце – начало *и*...

наполнять строительным раствором – наполняют строительным раствором, могущие подносить [материал] подносят, после этого стена оказывается завершённой. Делание *и* подобно этому. [Когда] могущие рассуждать в спорах – рассуждают в спорах, могущие разъяснять написанное – разъясняют написанное, могущие вести дела – ведут дела, после этого дела [сообразно] *и* оказываются исполненными». См. также *Да Дай ли цзи: Чао ши* 14.

⁴⁴ Ср. *Мэн-цзы* 6А6 ... 惻隱之心，仁也... «... скорбящее и прячущееся [от боли за других людей] сердце – гуманность...».

⁴⁵ Кроме цитаты из *Мэн-цзы* ниже в тексте ср. *Чунь-цю фань лу: Шэнь чжи ян чжун юй* и 1 人甚有利而大無義，雖甚富，則羞辱大惡。 «[Если] у людей большая польза, но великое отсутствие *и*, то, хотя и сильно богаты, [но] стыд и позор [их] большому злу»; *Го юй: Чжоу юй, средняя часть* 24 奉義順則謂之禮，畜義豐功謂之仁。奸仁為佻，奸禮為羞... 棄穀行容，羞也；叛國即讎，佻也... «Поддерживая *и*, следовать правилам – называется это ритуалом, воспитывать [в себе и других] *и*, [имея] обильные заслуги/достижения – называется это гуманностью. Свокорыстно [идти против] гуманности является самоугодничеством; самокорыстно [идти против] ритуала является стыдом... [Когда] в поступках и внешнем виде отброшена решимость – [это] стыд; предать государство до того, что стать врагом, – [это] самоугодничество...».

⁴⁶ См. *Мэн-цзы* 7А15; *Мэн-цзы* 7Б31; *Ли цзи: Бяо цзи* 14; *Чунь-цю фань лу: У син сян шэн* 5; *Да Дай ли цзи: Бэнь мин* 5; *Кун-цзы цзя юй: Бэнь мин цзе* 1; *Вэнь-цзы: Шан жэнь* 15; *Лю тао: Шоу ши* 2.

Сюнь-цзы: Ван чжи 12

仁眇天下，故天下莫不親也；義眇天下，故天下莫不貴也...

Гуманность охватывала Поднебесную, поэтому в Поднебесной все испытывали родственные чувства; *и* охватывало Поднебесную, поэтому в Поднебесной все ценили [других]...

1.3.12. Кроме того, что **ситуации несоблюдения *и* 義 следуют другому паттерну эмоционального сопровождения (которое больше подходит понятию «должного»), чем ситуации «несправедливости», ситуации соблюдения *и* 義 также следуют иному паттерну одобрения, нежели ситуации «справедливости».** Этика справедливости в отличие от этики любви–заботы – это минимум морали: она предписывает такие поступки, исполнение которых, как правило, не требует действий, превосмогающих эмоциональные и волевые возможности человека, и составляет как бы необходимый минимум должного поведения, поэтому предполагает минимальное награждение за соблюдение правил; справедливый поступок, как правило, вызывает спокойную удовлетворенность [Гулевич, 2011, с. 74]. Этика же любви–заботы требует от человека поступков, подчас весьма далеко выходящих за минимум морали и даже за возможности человека, поэтому даже частичное выполнение таких ее предписаний, как прощение, забота, благотворительность и т. п., вызывают активное одобрение или даже восхищение. У справедливости – максимальная нормативная сила (максимально интенсивное осуждение) и минимальная ценность (минимальное одобрение), у любви–заботы – наоборот [Прокофьев, 2013, с. 17–18, 20, 25–27]. Напрашивается ассоциация дихотомии «любовь – справедливость» с дихотомией *жэнь* 仁 – *и* 義, однако, по всей видимости, *и* 義 нельзя отождествлять с минимумом морали, поскольку оно **предполагает исполнение поступков, весьма далеко идущих в плане самоограничения и самопожертвования**, например, самоубийство в ряде ситуаций⁴⁷. *И* 義 напрямую связано с наградами, потому что «устанавливает заслуги/достижения» (ср. *Шэнь цзянь: Юань ши чжан* 1) – не в том смысле, что *и* 義 распределяет награды, а в том, что только поведение сообразно *и* 義 достойно награды. **С соблюдением *и* 義 также древние китайцы связывают высший типа «почета» (жун 榮) (а с несоблюдением, соответственно, – жу 辱 «позор»).**

Сюнь-цзы: Жун жу 5–7

義之所在，不傾於權，不顧其利... 先義而後利者榮，先利而後義者辱

Там, где пребывает *и*, не склоняются к взвешиванию [выгод], не заботятся о своей пользе... те, кто [полагают] первым *и*, а последующей пользу, – [будут] в почете; те, кто [полагают] первой пользу, а последующим *и*, – [будут] в позоре⁴⁸.

1.3.13. **Применение *и* 義 может далеко выходить за рамки «области справедливости»** (т. е. условий, при которых вообще возможно применять категорию «справедливость», выдвинутых Д. Юмом и широко обсуждаемых/уточняемых в современном дискурсе этики справедливости). «Область справедливости» будет иметь место, когда 1) есть доступность таких средств для действия, распределение которых может породить конфликт интересов 2) у людей наличествуют разные «концепции блага», «жизненные планы» или просто резоны для появления конфликтующих притязаний,

⁴⁷ См. Хуайнань-цзы: *Бин люй сюнь* 22 兵之所以強者，民也；民之所以必死者，義也；義之所以能行者，威也。 «То, чем сильна военная сила, – народ; то, из-за чего народ необходимо [пойдет на] смерть, – *и*; то, с помощью чего и проводится [в жизнь], – *вэй*-грозность/авторитетность»; ср. также полемику моистов и конфуцианцев с янистами по поводу того, что ценнее – *и* 義 или *шэнь* 生 «жизнь» / *шэнь* 身 «собственная личность»: *Мо-цзы: Гуй и* 1; *Мэн-цзы* 6A10. Про то, что *и* 義 предписывает самопожертвование в ряде ситуаций, также говорят следующие фрагменты: *Янь-цзы Чунь-цю: Хэлюй, 2-ой год [правления]* 13; *Чжань го цэ: Цинь ван вэнь Гун-цзы Та* 5; *Синь шу: И юн* 10–11; *Синь шу: Цзе ши* 21; *Вэнь-цзы: Шан и* 17; *Ши цзи: Чжао ши цзя* 100; *Ши цзи: Ли Сы лечжуань* 14; *Ши цзи: Пин чжунь шу* 44; *Чжунь лунь: Шэнь да чэнь* 2; *Кун-цзы цзя юй: Ли цзюнь* 1 и др.

⁴⁸ Ср. также Сюнь-цзы: *Чжэнь лунь* 37.

3) люди рассматриваются как приблизительно равные по силе даже если это не так, но могло бы быть так, и 4) люди могут кооперировать и кооперирование в определенных, но не в любых пределах оправдано⁴⁹. Как и «справедливость», *и* 義 может употребляться в ситуации конфликта интересов (условие 1), но если «справедливость» направлена на итог конфликта (должное разделение благ), *и* 義 формулируется **безотносительно к исправлению результата конфликта** и выражает не должное соотношение обязанностей/заслуг и прав/благ, а просто указывает на приличествующие данной социальной роли обязанности, занятия и поступки (вторая часть соотношения им не подразумевается). Поэтому *и* 義 свободно применяется к ситуациям, когда у людей не существует разных принципов, предполагающих конфликт интересов, и к ситуациям, когда люди не равны по силе и не воспринимаются даже потенциально равными, например – **по отношению к себе или в семье**.

1.3.14. Аристотель отказывает в распространении справедливости в строгом смысле на рабов и детей, а также на себя самого, поскольку невозможна безусловная неправосудность по отношению к своей собственности, ибо никто себе добровольно не вредит; справедливость в полной мере применяется только между свободными и равными и в начальствовании и в подчинении гражданами полиса⁵⁰. В современном дискурсе этики справедливости обсуждается применимость справедливости в семье как институте, в котором работает по преимуществу этика заботы [Прокофьев, 2013, с. 226–255]. Когда древние китайцы говорят об *и* 義, им и мысли не приходит в голову воспрещать его применение в семье или между неравными членами общества (китайцами выделяется *и* 義 «отцов», «сынов», «мужей» и «жен», см. § 1.2.9). **И 義 как раз и есть принципы правильного поведения в рамках человеческого неравенства (условие 3), и обеспечить гармонию или даже унификацию «концепций блага» (условие 2) людей – их цель**⁵¹. Кроме этого, применение к себе самому некоторые древнекитайские философы вообще возводят в сущность *и* 義.

Чунь-цю фань лу: Жэнь и фа 1

《春秋》之所治，人與我也。所以治人與我者，仁與義也。以仁安人，以義正我，故仁之為言人也，義之為言我也... 仁之法在愛人，不在愛我。義之法在正我，不在正人。我不自正，雖能正人，弗予為義。人不被其愛，雖厚自愛，不予為仁... 先飲食而後教誨，謂治人也... 先其事，後其食，謂治身也... 義治我，躬自厚而薄責於外，此之謂也...

То, об упорядочении чего [говорят] «Весны и осени», – [это другие] люди и я/мы [сами]. То, что вносит порядок в [других] людей и меня/нас, – [это] гуманность и *и*. С помощью гуманности (*жэнь*) приносится мир людям, с помощью *и* (в древнем чтении подобно *во*) выправляется я/мы (*во*), поэтому гуманность (*жэнь*) как слово – [это] человечность (*жэнь*), *и* (*и/во*) как

⁴⁹ Наш перечень составлен на основе обзора разных интерпретаций «области справедливости» в [Прокофьев, 2013, с. 141–162].

⁵⁰ См. Никомахова этика: Книга пятая 1134b10–15.

⁵¹ Ср. Мо-цзин: Шан тун, верхняя часть 1–6 子墨子言曰：「古者民始生，未有刑政之時，蓋其語『人異義』。是以一人則一義，二人則二義，十人則十義，其人茲眾，其所謂義者亦茲眾。是以人是其義，以非人之義，故交相非也。是以內者父子兄弟作怨惡，離散不能相和合... 夫明序天下之所以亂者，生於無政長。是故選天下之賢可者，立以為天子... 天子唯能壹同天下之義，是以天下治也... «Учитель учителей Мо сказал: “В древности, во время, [когда] народ только появился [и] еще не было наказаний и государственного управления, [поведение людей] покрывалось такой максимальной: ‘у людей [были] разные *и*’. Вот почему у одного человека было одно *и*, у двух людей – два *и*, у десяти людей – десять *и*, [а если] таких людей брать целую массу, то, что они называли *и*, – также было бы целая масса. Вот почему люди [считали] тем [самым] свое *и*, почему [считали] не-тем *и* [других] людей, поэтому в отношениях [считали] друг друга не-такими [т. е. неправильными]. Вот почему внутри – [между] отцами и сыновьями, старшими и младшими братьями начинались обиды и ненависть, разобщение и рассеянность, невозможность [жить во] взаимной гармонии и согласии... Ведь ясно, что то, от чего [возникает] смута в Поднебесной, – рождается от отсутствия старшинства в государственном управлении. По этой причине был выбран достойнейший и способнейший в Поднебесной и установлен в качестве Сына Неба... Только Сын Неба может унифицировать *и* Поднебесной. Вот поэтому в Поднебесной [может быть] порядок...”».

слово – [это] я/мы (*во*)... Образец для гуманности состоит в любви к [другим] людям [и] не состоит в любви ко мне/нам. Образец *и* состоит в выправлении меня/нас [и] не состоит в выправлении [других] людей. [Если] Я/мы не выправили себя, хотя и можем выправить [других] людей, [«Весны и осени»] не дают [нам] считаться *и*. [Если другие] люди не любимы кем-то, хотя бы [он] сильно любил себя, [«Весны и осени»] не дают [ему] считаться гуманным... Сначала напоить и накормить, а потом обучить и наставить – [вот это] называется «упорядочить людей»... Сначала [сделать] свое дело, потом [съесть] свою еду – [вот это] называется «упорядочить [собственную] личность»... [Когда] *и* упорядочивает меня/нас – с собственной персоны [спрашивать] много, а с внешних спрашивать мало – имеется в виду это.

После данного рассуждения Дун Чжуншу 董仲舒 (190/179–120/104 до н. э.) **мы не можем интерпретировать и 義 в качестве реактивного поведения. И 義** – это наше личное правильное действие в любых ситуациях, не только и не столько в ситуациях равенства и конфликта интересов.

1.3.15. Поскольку *и 義* лишь ситуативно согласуется с пунктами А), Б) и В) понимания как «частной/узкой справедливости», а **настоящее его значение – шире**, переводить его так не точно и не корректно.

2. И 義 как «долг»

2.1. Техническое понятие «долга». Слово «долг» намного более соответствует смыслу термина *и 義*, хотя и тут есть свои нюансы.

2.1.1. Широко известно классическое определение долга, данное И. Кантом:

Основоположение к метафизике нравов II.1⁵²

[S.400–401 5] ...долг есть необходимость действия из уважения к закону.

Сообразываясь с этим определением и с языковой интуицией, можно выделить следующие условия, которым должно удовлетворять употребление *и 義*, чтобы его можно было переводить как «долг»:

А) выражать **необходимость** или высокую степень обязательности действия («долг» – нормативная, предписывающая действия категория);

Б) выражать **мотивацию, не определяемую личными аффектами или интересами**, но (в случае неморального или околomorphicного долга) внешней необходимостью или (в случае морального долга) внутренним свободным принятием, уважением к моральному закону;

В) употребляться (может быть, даже преимущественно) в моральном контексте, но **не обязательно только в нем** (ср. русское «долг» как моральный долг или как денежный долг или английское ‘duty’ как моральный долг и как должное вознаграждение в виде налога на таможне).

2.1.2. В первом толково-этимологическом словаре Сюй Шэня *Шо вэнь цзе цзы* 說文解字 «Изыяснение знаков и толкование иероглифов» (ок. 100 г. н. э.) иероглиф *и 義* определяется так:

Шо вэнь цзе цзы: Часть «во» 8359

義 : 己之威儀也。

«И – это [наш] собственный внушающий [уважение или трепет] эталон [морально-ритуального поведения]».

В этом определении, по нашему мнению, можно видеть своеобразный вариант, предвосхищающий Кантово определение более чем на полторы тысячи лет. Слово *и 義*, этимологически производное от *и 義*, применяется в древнекитайской философии в смысле **правил поведения** (в том числе чисто формального), которые восприни-

⁵² Здесь и далее все цитаты из сочинений И. Канта приводятся по изданию: [Кант, 1997].

маются как **видимый шаблон для поведения других людей**. *Вэй* 威 же – это что-то **внушающее трепет** (*вэй* 畏), **не обязательно из страха, но также и из величия**⁵³. Словосочетание *вэй* и 威儀 грамматически обычно употребляется в значении сочинительном («грозность и эталонность»), но можно их интерпретировать и в подчинительном значении («внушающий уважение эталон[ность] / внушение уважения эталонностью»). Если отвлечься от первой части определения И. Канта («необходимость действия») и иметь в виду, что И. Кант говорит **о нашем отношении к объекту «долга»** («уважение к закону»), а Сюй Шэнь, наоборот, **об отношении объекта «долга» к нам** («внушающий уважение эталон/закон»), сущностная сходность их мысли очевидна.

2.2. Понимание и 義 как «долга». Но сходства есть не только в этом. «Необходимость действия» (условие А) также предполагается и 義.

2.2.1. Древние китайцы **постоянно указывают на влияние и 義**. И 義 *ши* 使 «побуждает»⁵⁴, *хуа* 化 «преобразовывает [к лучшему]»⁵⁵, *фу* 服 «подчиняет»⁵⁶, скрепляет волю и просто лишает возможности выбора (*бу дэ* и 不得已)⁵⁷.

Чжуан-цзы: Жэнь вэнь ши 3

仲尼曰：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒... 為人臣子者，固有所不得已，行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死！...」

Чжунни сказал: «В Поднебесной великих определяющих [наше поведение фактора] – два: один из них – [это небесное] предопределение; [а еще] один из них – [это] и. Любовь ребенка к родным – предопределение, [ее] нельзя отвязать от сердца; служба слуг господам – и, не иметь подходящего [дела] и [в то же время] не быть господином – нет места между Небом и Землей, куда можно было бы убежать от этого. Это называется великими определяющими [наше поведение факторами]... У тех, кто являются слугами или сынами людей, – по сути [их статуса] есть нечто, относительно чего [они] не имеют выбора, [они] поступают [сообразно] естеству дел и забывают про собственную личность, откуда [будут они иметь] свободное время радоваться жизни и ненавидеть смерть!...»

2.2.2. Поскольку «долг» предписывает, «закон», об уважении к которому говорит И. Кант в связи с определением «долга», – это, конечно, не обычный юридический закон, а императив.

⁵³ Ср. *Чунь-цю Цзо чжуань: Сян-гун, 31 год [правления] 2 ...何謂威儀，對曰，有威而可畏，謂之威，有儀而可象，謂之儀，君有君之威儀，其臣畏而愛之，則而象之... «...Что называется *вэй*-грозностью/авторитетом/величием и *и*-эталонностью? [Ему был] ответ: [когда] имеют *вэй*-грозность/авторитет/величие и [перед ними] можно трепетать – называется это *вэй*-грозность/авторитет/величие; [когда] имеют эталонность и [им] можно подражать – называется это эталонностью. [Если] господин имеет *вэй*-грозность/авторитет/величие и эталонность господина, его слуги трепещут [перед ним] и любят его, [берут его поведение за] правило и подражают ему...». Ср. также: *Синь шу: Дао шу* 4 容服有義謂之儀...誠動可畏謂之威 «В облике и одежде есть и – называется это *и*-эталонностью... [когда] действие из искреннего энтузиазма может вызвать трепет – называется это *вэй*-грозность/авторитет/величие». И 儀 может также пониматься не в моральном контексте просто как «эталон» для чего либо, ср. *Гуань-цзы: Син ши цзе* 48.*

⁵⁴ См. *Лунь юй* 5.16.

⁵⁵ См. *Сюнь-цзы: Бу гоу* 9.

⁵⁶ См. *Лунь юй* 13.4; *Гуань-цзы: Синь шу, нижняя часть* 1; *Гуань-цзы: Ди цзы чжи* 1; *Вэнь-цзы: Шан и* 16; *Хань шу: Гунсунь Хун Бу Ши Эр Гуан чжуань* 6 и др.

⁵⁷ Ср. *Хоу Хань шу: Чжу Лэхэ ле чжуань* 35 ...夫忠臣憂世，犯主嚴顏，譏刺貴臣，至以殺身滅家而猶為之者，何邪？君臣義重，有不得已也... «...Ведь когда преданный слуга заботится о [своем] поколении, противится [пустому] пафосу на лице правителя, шутит и насмехается над ценными слугами, вплоть до того, что [провоцирует] собственное убийство и губит семью, а все равно делает это – зачем? И господ и слуг тяжело, нет никакого иного выбора...».

Основоположение к метафизике нравов II.1

[S.412–413 15–20] Представление объективного принципа, поскольку он принудителен для воли, носит название веления (разума), а формула веления называется **императивом**.

[S.414–414 5–15] Все *императивы*, далее, повелевают или *гипотетически*, или *категорически*. Первые представляют практическую необходимость возможного действия как средство достигнуть чего-нибудь другого, чего желают (или что, во всяком случае, может быть желаемо). Категорическим императивом был бы такой, который представлял бы какое-нибудь действие, как [необходимое] само по себе, без отношения к иной цели, как объективно необходимое.

[S.416–416 5–15] ... Он (категорический императив. – С.Р.) касается не материи действия и не того, что из него должно последовать, но формы и принципа, из которого оно само следует; существенно-добрым в этом действии будет умонастроение, исход же может быть каким угодно. Этот императив может быть назван императивом **нравственности**.

Ли *理* «принцип» и *и* *儀* «эталон», через которые определяется *и* *義*, также не идентичны *фа* *法* «закону/образцу», в юридическом плане связанному с распределением наград и наказаний в народе⁵⁸.

Гуань-цзы: Син ши цзе 48

儀者，萬物之程式也。法度者，萬民之儀表也。禮義者，尊卑之儀表也。故動有儀則令行，無儀則令不行...

Эталон – мера измерения и шаблон для [всей] тьмы вещей; законы и меры – эталон и гномон для [всей] тьмы народа. Ритуал и *и* – эталон и гномон почтенного и презренного. Поэтому [если] в действиях есть эталонность, то приказы проводятся [в жизнь], [если же] нет эталонности, то приказы не проводятся [в жизнь]...

Ли *理* «принцип» и *и* *儀* «эталон» обладают императивностью⁵⁹. Вопрос состоит в том, какого рода эта императивность.

2.2.3. Кантовский «категорический императив» имеет три формулировки, которые сам автор связывает между собой как форму, материю и полное определение⁶⁰. Для нас они важны тем, что позволяют понять способ отношения воли к моральному закону.

Основоположение к метафизике нравов II.1

[S.420–421 20] Таким образом, существует только один-единственный категорический императив и притом следующий: *поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом*.

[S.429–429 10–15] ...Практический императив, таким образом, будет следующий: *Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели*.

[S.434–434 5–10] ...совершать всякое действие лишь по максиме, которая могла бы быть всеобщим законом, а следовательно, лишь так, *чтобы воля через свои максимы могла одновременно рассматривать себя самое как всеобщезаконодательную*.

2.2.4. В § 1.2.10 мы обсуждали универсальность, общезначимость и нацеленность *и* *義* на общие интересы (*гун* 公). Мы не утверждаем, конечно, что древние китайцы настолько детально продумывали принципы долга, что фактически идентифицировали их общезначимость с логической непротиворечивостью, как то делает И. Кант, но сам дух общезначимости виден и там и там.

2.2.5. Две остальные формулировки стоит разобрать детальнее. Отношение к человеку соотносимо и *義* древними китайцами осмыслялось через взаимоотношение *и* *義* и *ли* *利* «пользы». Есть по крайней мере три типа их соотношения. Одно – ан-

⁵⁸ Идентичны они могли быть только, если того требовала критика *и* *義* в ряде продаосских теорий, см. напр: *Хуайнань-цзы: Ци су сюнь* 17. Про противопоставление *и* *義* и *фа* *法*, или идею, что *фа* *法* должны воплощать *и* *義*, см. *Ли цзи: Чжун юн* 20; *Сюнь-цзы: Цзюнь Дао* 1; *Хуайнань-цзы: Чжу шу сюнь* 20; *Хань шу: Гунсунь Хун Бу Ши Эр Гуан чжуань* 6.

⁵⁹ По поводу императивности *ли* *理* «принципа» ср. *Сюнь-цзы: Да люэ* 21.

⁶⁰ См. *Основоположение к метафизике нравов II.1* S. 435–436 20–25.

тонимичное (там, где *ли* 利, исчезает *и* 義, и наоборот), традиционно связываемое с конфуцианской философской позицией и в аргументированной форме выраженное, например, у Дун Чжуншу⁶¹.

Чунь-цю фань лу: Шэнь чжи ян чжун юй ли 1

天之生人也，使人生義與利。利以養其體，義以養其心。心不得義不能樂，體不得利不能安。義者心之養也，利者體之養也。體莫貴於心，故養莫重於義，義之養生人大於利。

«[Когда] Небо рождает людей, [оно] заставляет [в] людях рождаться *и* и пользу. Польза – чтобы вскармливать составные части их [тел], *и* – чтобы вскармливать их сердце. [Если] сердце не получает *и*, не может радоваться, [если] составные части [тела] не получают полезное, не могут находиться в покое. *И* – вскармливание сердца, польза – вскармливание составных частей [тела]. Из составных частей ничто не ценнее сердца, поэтому во вскармливании ничто не весомее *и*, вскармливание и поддержание жизни в людях [от] *и* – больше, чем [от] пользы»;

Второе – уравнивающее (*и* и есть *ли*), традиционно связываемое с (поздне)моистской позицией (ср. цитированный выше *Мо-цзин* А8). Есть, однако, и промежуточная позиция, широко представленная в *И цзине*, древнекитайской исторической (в том числе и в обработанных конфуцианцами исторических хрониках), легистской, синкретической и позднеханьской в целом литературе, утверждающая, что *и* 義 – это корень *ли* 利.

Кун цун цзы: Цза сюнь 10

孟軻問牧民何先？子思曰：「先利之。」曰：「君子之所以教民，亦有仁義而已矣，何必曰利。」子思曰：「仁義，固所以利之也。上不仁，則下不得其所；上不義，則下樂為亂也。此為不利大矣。故《易》曰：『利者，義之和也』...」

Мэн Кэ спросил, что [идет] прежде всего в [деле] пастырства над народом. Цзы-сы сказал: «Прежде всего [следует] приносить ему пользу». [Мэн Кэ] сказал: «То, чем благородный муж учит народ, – только гуманность и *и*, и все! Зачем необходимо говорить о пользе?» Цзы-сы сказал: «Гуманность и *и* – в сущности и есть то, чем [следует] приносить ему пользу. [Если] верхи не гуманны, то низы не найдут себе места; [если] верхи не [имеют] *и*, то низы буду рады делать смуту. Это называется “неполезность великая”! Поэтому в *И[цзине]* сказано: “Польза – гармония с *и*”...».

Некоторые формулировки этой позиции – это фактически расширенные или видоизмененные формулировки моистского тезиса⁶², что *и* 義 есть *ли* 利, а некоторые (подчас даже в одном и том же произведении) – уточнения к тезису о том, что *и* 義 важнее «пользы», поскольку с помощью *и* 義 долговременное достижение «пользы» только и возможно⁶³.

2.2.6. Подобный разброс позиций свидетельствует, что даже сторонники жесткого противопоставления *и* 義 и *ли* 利 не могли до конца избавиться от целерезультативного понимания *и* 義, но в то же время живее прочих чувствовали, что целерезультативность *и* 義 – второстепенное свойство, которое, если мы поставим его во главу угла, способно разрушить само существование *и* 義, состоящее в уважении к другому. Поэтому-то обычно те, кто связывал *и* 義 и *ли* 利 «пользу», говорили, что мы с помощью *и* 義 прежде всего приносим пользу другим людям, и уже через это – себе.

⁶¹ См. также: *Лунь юй* 4.16; *Мэн-цзы* 1А1 и везде; *Ли цзи*: *Да сюэ* 16; *Сюнь-цзы*: *Жун жу* 5–7; *Хоу хань шу*: *Ли Ду ле чжуань* 10 и др.

⁶² См. напр.: *Шан цзюнь шу*: *Кай сай* 5; *Хань Фэй-цзы*: *Вай чжу шо ю*, верхняя часть 142; *Чунь-цю Цзо чжуань*: *Чэн-гун 16-тый год [правления]* 2; *Люй-ши чунь-цю*: *Сянь цзи* 2; *Люй-ши чунь-цю*: *Цзунь ши* 5; *И цзин*: *Цянь* 9; *Хуайнань-цзы*: *Чжу шу сюнь* 20–28; *Го юй*: *Чжоу юй*, нижняя часть 26; *Го юй*: *Чжоу юй*, нижняя часть 26.

⁶³ См. напр.: *Чунь-цю Цзо чжуань*: *Чжао-гун, 10-тый год [правления]* 2; *Го юй*: *Чжоу юй*, средняя часть 15; *Го юй*: *Цзинь юй эр* 17; *Да Дай ли цзи*: *Сы дай* 16.

Авторы же, отрицающие связь *и* 義 и *ли* 利, отрицают связь *и* 義 и *сы* 私 «частной/личной» пользы. Таким образом, дух второй формулировки «категорического императива» тоже присутствует в китайском *и* 義.

2.2.7. Было ли у древних китайцев представление об автономности побуждения воли «долгом»? Из предыдущего анализа мы знаем, что причиной поступков согласно *и* 義 не могут быть ни личные интересы (потому как *и* 義 противоположно *сы* 利 «личной пользе», см. § 2.2.6), ни личные аффекты типа расположения, любви, привязанности и т. п. (потому как *и* 義 отлично от *жэнь* 仁 «гуманности», с которой все эти аспекты связываются, ср. *Чжуан-цзы*: *Жэнь вэнь ши* 3; *Хань Фэй-цзы*: *Цзе Лао* 4). В этом смысле формально китайское понимание *и* 義 удовлетворяет условию Б) смысла «долг». Однако, как нам кажется, в древнекитайской философии есть и представление о **самовольном следовании *и* 義 из восхищения перед ним**.

2.2.8. Во-первых, *и* 義 связано с разными формами уважения (см. § 1.3.11). *И* 義 – это принцип уважения к другому (в отличие от *ли* 禮 «ритуала» как внешней формы уважения), но в то же время **чувство, которое мы испытываем по отношению к носителю *и* 義, – тоже своего рода уважение**. Как мы писали выше, человек покоряется *и* 義, поскольку он испытывает *вэй* 畏 «уважение-ужас/трепет»⁶⁴ перед *вэй* 威 «грозностью/авторитетом/величием» *и* 義⁶⁵. *Вэй* 威 – это нечто ужасное, что может вызвать в человеке сильный страх к себе, но также и что-то авторитетное, что, наоборот, может увлечь за собой, стать нормой, образцом для подражания⁶⁶. Если же сомневаться в том, что «трепет» – это чувство, свидетельствующее именно об автономии воли, можно отметить, что обычно в древнекитайских текстах слово *и* 義 употребляется как объект для глаголов *зуй* 貴 «ценить» и *чжун* 重 «высоко ставить» (досл. «считать тяжелым») ⁶⁷, которые, конечно, в большей степени предполагают свободный выбор.

2.2.9. Во-вторых, в древнекитайской философии была целая дискуссия о характере предписательности *и* 義 между Мэн-цзы (Мэн Кэ 孟軻 ок. 372–289 до н. э.) и Гао-цзы 告子 (IV в. до н. э.).

Мэн-цзы 6A4⁶⁸

告子曰：「...義，外也，非內也。」孟子曰：「何以謂仁內義外也？」曰：「彼長而我長之，非有長於我也；猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。」曰：「異於白馬之白也，無以異於白人之白也；不識長馬之長也，無以異於長人之長與？且謂長者義乎？長之者義乎？」曰：「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我為悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長為悅者也，故謂之外也。」曰：「耆秦人之炙，無以異於耆吾炙。夫物則亦有然者也，然則耆炙亦有外與？」

Гао-цзы сказал: «...Гуманность – внутренняя, не внешняя; *и* – внешнее, не внутреннее». Мэн-цзы сказал: «Почему [Вы] называете гуманность внутренней, [а] *и* – внешним?». [Гао-цзы] сказал: «Тот [человек] – старший, и я [отношусь] к нему [как подобает относиться к] старшему – [это] не [значит, что] имеется старшинство во мне; подобно тому, как, [положим], та [вещь] белая, и я [считаю] ее белой, следуя ее белизне вонне, поэтому называю это [все] внешним». [Мэн-цзы] сказал: «[Если говорить об] отличиях, связанных с белизной белой ло-

⁶⁴ У этого слова, как и в русском языке, первое значение сильного страха вполне естественно расширяется до уважения/трепета перед объектом страха. По поводу связи *вэй* 畏 с *и* 義 ср. *Шю юань*: *Тань цун* 15. Всего нами найдено 6 случаев словосочетания *вэй* и 畏義 «трепетать перед *и*» по базе данных СТР.

⁶⁵ Ср. *Хуайнань-цзы*: *Бин люй сюнь* 22 兵之所以強者，民也；民之所以必死者，義也；義之所以能行者，威也。 «То, чем сильна военная сила, – народ; то, из-за чего народ необходимо [пойдет на] смерть, – *и*; то, с помощью чего и проводится [в жизнь], – *вэй*-грозность/авторитетность». См. также: *Инь Вэнь-цзы*: *Да дао ся* 1; *Вэнь-цзы*: *Шан* и 17.

⁶⁶ Синоним этого знака в *Эр я*: *Ши янь* 289 – *цзэ* 則 «норма/стандарт».

⁶⁷ 14 находок по СТР первого случая и 10 второго. Обычные слова уважения (*цзин* 敬, *цзунь* 尊, *гун* 恭) не используются или почти не употребляются с *и* 義, поскольку семантически, видимо, предполагают в качестве объекта людей или категории людей.

⁶⁸ См. так же *Мэн-цзы* 6A5.

шади, то [тут] нет, чем [ее можно] отличить от белизны белого человека; [но я] не понимаю: [разве] старшинство старшей лошади ничем не отличается от старшинства старшего человека? Далее, старшинство [ли] называется [именем] *и*, [или отношение к] нему как к старшему [называется именем] *и*?» [Гао-цзы] сказал: «[Если некто –] мой младший брат, то люблю его, [а если некто –] младший брат человека из Цинь, то не люблю [его]. Это [значит, что] охота [любить кого-то или не любить] создается мною, поэтому называю это внутренним. [Отношась к] старшинству человека из Чу [как подобает относиться к] старшим, [я совершенно] так же [отношусь к] старшинству наших [людей как подобает относиться к] старшим. Это [значит, что] охота [относиться кому-то как к старшему] создается старшинством, поэтому называю это внешним». [Мэн-цзы] сказал: «Наслаждение жареным мясом, [приготовленным] человеком из Цинь, ничем не отличается от наслаждения жареным мясом, [приготовленным] нашим [человеком]. Ведь [если нечто является подобной] вещью, то [с ней] так же обстоят дела [как и с ей подобными]; [если] так, то наслаждение жареным мясом, [по-вашему], также [явление] внешнее?»

Аргументы Мэн-цзы и его оппонента крутятся вокруг двух вещей: (1) как поведение по отношению к разным категориям людей *и* 義 определяется-таки тем, к какой категории принадлежит объект его приложения, но (2) **как наше собственное поведение оно определяется нашими собственными волевыми усилиями**. Гао-цзы постоянно указывает на первый факт, а Мэн-цзы постоянно пытается показать, что, несмотря на это, факт (2) важнее и фундаментальнее в характере *и* 義. Мэн-цзы полностью интериоризировал *и* 義, определив его как особое изначальное природное состояние человеческого сердца. Его главный идейный оппонент Сюнь-цзы, который мог следовать линии Гао-цзы [Goldin, 2000, p. 113–146], считал, что *и* 義 не присуще нашему сердцу изначальное и мы сами создаем *и* 義 как горшечник – горшок. Но это значит, что и по Сюнь-цзы **мы сами, а не кто-то за нас, наделяем «принципами» *и* 義 весь мир вокруг**.

Сюнь-цзы: Ван чжи 18

天地者，生之始也；禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也；為之，貴之，積重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地；君子者，天地之參也，萬物之摠也，民之父母也。無君子，則天地不理，禮義無統，上無君師，下無父子、夫婦，是之謂至亂。

«Небо и Земля – начало жизни; Ритуал и *и* – начало порядка; благородный муж – начало ритуала и *и*; создавать их, пронизывать ими, накапливать и умножать их, осуществлять и любить их – начало благородного мужа. Поэтому Небо и Земля рождают благородных мужей, благородные [же] мужи наделяют принципами Небо и Землю; благородный муж – [важнейший член] триады с Небом и Землей, узел, связывающий всю [тьму] вещей, отец и мать народа. [Если] не было бы благородных мужей, то Небо и Земля не были бы наделены принципами, ритуал и *и* не объединяли бы все под своим главенством, наверху не было бы господ и учителей, внизу не было бы отцов и детей, мужей и жен, [а] это называется предельной смутой».

И 義 – явление, которое крупные философы понимали как исходящее и зависящее **от самого человека**. Опять же, в приближении это похоже на интуиции И. Канта. Таким образом, в древнекитайской философии с достаточной степенью сходства можно найти и следы понимания *и* 義 сообразно нашему условию Б).

2.2.10. Что касается условия В), то про него мы уже говорили при обсуждении сходства *и* 義 с «общей/широкой справедливостью» и моралью. *И* 義 действительно, по большей части употребляется в моральных контекстах, но может обозначать и просто «должное» действие, например, какого-то природного феномена (движений *инь* и *ян*) или действие, соответствующее ситуации или ремеслу (например, тому, что должен знать полководец). Условию В), таким образом, это слово удовлетворяет также.

2.2.11. Поскольку *и* 義 удовлетворяет всем условиям, сообразно которым **его можно считать древнекитайским эквивалентом современного понятия «долг»**, логично заключить, что так его и следует переводить или, мягче, стремиться перевести в большинстве возможных случаев.

2.3. Отличия и 義 от «долга» европейской культуры. Кое в чем, однако, и 義 не совпадает с западноевропейским концептом «долга». Все слова, выражающие понятие «долг» в основных языках западноевропейской философии, восходят либо к латинскому *debere* («быть должным», от *de-* «от-» + *habere* «иметь/держать») [Дворецкий, 1976, с. 288] (английское 'duty', французское 'devoir') [Klein, 1966, p. 491], либо к старому верхненемецкому *rflagan* («выступать за что-то / притязать / поддерживать») (немецкое 'Pflicht') [Kluge, 1899, S. 297]. У русского слова «долг» этимология похожая [Фасмер, 1986, с. 524]. Все эти слова предполагают либо нечто, что ты имеешь и что следует отдать другому, либо нечто, за что ты свободно выступаешь или что ты требуешь с другого – **что-то, что ты имеешь или требуешь как «свое» право.**

2.3.1. Этимология и 義 другая. Сюй Шэнь возводит этот иероглиф к двум графемам – *во* 我 и *ян* 羊. Графема *во* 我 – по всей видимости, является этимоном: древнее чтение и 義 совпадало или практически совпадало с *во* 我 [Karlgren, 1972, no. 2a-g, 2r-t]; [Старостин, 1989, с. 690]; [Schuessler, 2009, p. 219], оба иероглифа были часто взаимозаменяемы в древних текстах [Jia, Kwok, 2007, p. 33–34]. Начертание *во* 我 современными исследователями возводится к изображениям топорика, копья-клевца или секироподобного оружия, которые часто использовались как знаки клановых имен и естественным образом ассоциировались с клановыми группами людей [Jia, Kwok, 2007, p. 34], откуда позже, когда пиктограмма была инкорпорирована в письменную систему, она органично получила значение «мы» (как клан) или, вероятно много позднее, «я» (вождь). *Ян* 羊 «баран» в составе иероглифа *во* 我 интерпретировался как символ добра и красоты еще Дуань Юйцаем (1735–1815), однако современные исследователи из-за непрозрачности связи «барана» и «доброго/красивого» склонны возводить начертание данной графемы в и 義 к перьям или крюку, которые украшают верхнюю часть оружия. Все начертание иероглифа и 義 (оружие, украшенное ритуальными перьями), таким образом, призвано выразить «величие/грозность эталонного поведения» (*вэй* и 威儀) клана и/или вождя [Jia, Kwok, 2007, p. 35–37], что и зафиксировано в определении Сюй Шэня.

2.3.2. Как замечают Цзиньхуа Цзя и Панг-фэй Квок, в связи с такой этимологией смысл и 義 «эволюционирует в две взаимосвязанные ветви значений. Первое – это “вызывающие трепет манеры” клана; оно же потом постепенно расширилось и стало указывать на стратифицированное [по социальным ролям] поведение членов клана, а потом – и общества в целом. Второе [значение] – это клановые “обязанности”; оно также расширилось и стало указывать на **стратифицированные [по социальным ролям] обязанности и добродетельные поступки всех членов общества...** оба [значения]... теснейшим образом связаны друг с другом и выражались изначально одним и тем же иероглифом. Первая ветвь значений, которая кажется более примитивной, чем вторая, позднее стала писаться [с использованием иероглифа] и 儀... довольно поздно, вероятно в ранней Хань» [Jia, Kwok, 2007, p. 41].

2.3.3. Европейский «долг» – это нечто «свое», право, которое должно быть защищено. Поэтому этим словом в европейской культуре часто обозначается право на материальное благо (денежный долг, таможенный взнос и т. п.). Данное понятие напрямую связано с европейским правосознанием, идеей прав и свобод личности. Китайское и 義 – это твое личное правильное поведение, по которому тебя оценивают другие. Оно не употребляется для обозначения материального долга, ибо говорит не об удовлетворении чужих прав, а о выполнении своих обязанностей – **подходит к идее «долга» как бы с другой стороны.** В связи с этим, возможно, точнее переводить и 義 не как «долг», а как «должное [действие/отношение и т. п.]». В этом русском слове больший акцент на правильность действия и меньший – на идею прав другого, как и в китайском и 義.

Список литературы

- Аристотель.* (1984) Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль.
- Гулевич О.А.* (2011) Социальная психология справедливости. М.: Ин-т психологии РАН. 288 с.
- Дворецкий И.Х.* (1976) Латинско-русский словарь. М.: Рус. яз. 1096 с.
- Кант И.* (1997) Соч.: в 4 т. на нем. и рус. яз. Т. III. М.: Моск. филос. фонд. 784 с.
- Кобзев А.И.* (2002) Философия китайского неоконфуцианства. М.: Вост. лит. 606 с.
- Переломов Л.С.* (2000). Конфуций: «Лунь юй». М.: Вост. лит. 588 с.
- Прокофьев А.В.* (2013) Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости. М.: Альфа-М. 512 с.
- Старостин С.А.* (1989) Реконструкция древнекитайской фонологической системы. М.: Наука. 725 с.
- Фасмер М.* (1986) Этимологический словарь русского языка. Т. 1. М.: Прогресс. 576 с.
- Фельбер Р.* (1972) Терминологический анализ понятия «справедливость» в древнем Китае // Общество и государство в Китае. 3-я Научная конференция. Ч. I.e. М.: Ин-т востоковедения РАН.
- Этика: Энцикл. слов. (2001). М.: Гардарики. 671 с.
- Chan, Alan K.L.* (2011) Harmony as a Contested Metaphor and Conceptions of Rightness (Yi) in Early Confucian Ethics // How Should One Live? Comparing Ethics in Ancient China and Greco-Roman Antiquity. B.: de Gruyter. P. 37–62.
- Chung-ying, Cheng* (1972) On Yi as Universal Principle of Specific Application in Confucian Morality // Philosophy East and West. Vol. 22. № 3. P. 269–280.
- Goldin P.R.* (2000) Xunzi in the Light of Guodian Manuscripts // Early China. № 25. P. 113–146.
- Goldin P.R.* (2008) When *Zhong* 忠 Does Not Mean “Loyalty” // Dao. № 7. P. 165–174.
- Graham. A.C.* (2003) Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong. 605 p.
- Jia, J., & Pang-Fei, K.* (2007). From clan manners to ethical obligation and righteousness: A new interpretation of the term Yi, Journal of the Royal Asiatic Society. Series 3. Vol. 17. № 1. P. 33–42.
- Karlgren B.* (1972) Grammata Serica Recensa. Taipei: Museum of Far Eastern Antiquities (reprint 1957). 332 p.
- Klein E.A.* (1966) Comprehensive Etymological Dictionary of The English Language. Vol. I. Amsterdam: Elsevier Publishing Company. 853 p.
- Kluge F.* (1899) Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Strassburg: Trübner. 600 p.
- Mikula G., Petri B., Tänzer N.* (1990) What People Regard as Unjust: Types and Structures of Everyday Experiences of Injustice // European Journal of Social Psychology. Vol. 20. № 2. P. 133–149.
- Schuessler A.* (2009) Minimal Old Chinese and Later Han Chinese: A Companion to Grammata Serica Recensa. Honolulu: University of Hawai'i Press. 425 p.

Duty or Justice: Once Again About the Term Yi 義 in Ancient Chinese Philosophy

Stanislav Rykov

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow of the Department of Oriental Philosophies. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: stasrykov@mail.ru

The article presents a philosophical analysis of the ancient Chinese term yi 義 (usual Russian translations are ‘justice’, ‘morality’, ‘duty’). After analysis of many examples from ancient Chinese sources, the author concludes that it is incorrect to translate the term yi 義 as ‘justice’, because it is not understood as a principle of distribution of benefits and harms, does not imply the idea of ‘equality’ and is not conceived as anti-altruistic reaction in response to a problematic situation in ‘the scope of justice’. The translation of yi 義 as ‘morality’ is not accurate, as this term is used in non-moral contexts or considered as only a part of morality. The last translation of yi 義 as ‘duty’ appears to be correct, as yi 義 indicates the need for action not based on personal interests or affects.

Keywords: duty, justice, ancient Chinese philosophy, ethics

References

- Aristotle. (1984) *Sochineniya*, 4 t. [Aristotle. Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ. (In Russian)
- Chan Alan K.L. (2011) Harmony as a Contested Metaphor and Conceptions of Rightness (Yi) in Early Confucian Ethics, *How Should One Live? Comparing Ethics in Ancient China and Greco-Roman Antiquity*. Berlin: de Gruyter, p. 37–62.
- Chung-yin, Cheng (1972) On Yi as Universal Principle of Specific Application in Confucian Morality, *Philosophy East and West*, vol. 22, no 3, p. 269–280.
- Dvoret'skii I.Kh. (1976) *Latinsko-russkii slovar'* [Latin-Russian Dictionary]. Moscow: Russkii yazyk Publ. 1096 p. (In Russian)
- Etika: Entsiklopedicheskii slovar' (2001) [Ethics: Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Gardariki Publ. 671 p. (In Russian)
- Fasmer M. (1986) *Etimologicheskii slovar' russkogo yazyka* [Etymological Dictionary of Russian Language], vol. 1. Moscow: Progress Publ. 576 p. (In Russian)
- Fel'ber R. (1972) Terminologicheskii analiz ponyatiya "spravedlivost'" v drevnem Kitae. [Terminological Analysis of the Concept of 'Justice' in Ancient China], *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae. 3 Nauchnaya konferentsiya*, part I.e. Moscow: RAS Inst. of Oriental Studies Publ. (In Russian)
- Goldin P.R. (2000) Xunzi in the Light of Guodian Manuscripts, *Early China*, vol. 25, p. 113–146.
- Goldin P.R. (2008) When *Zhong* 忠 Does Not Mean "Loyalty", *Dao*, no 7, p. 165–174.
- Graham A.C. (2003) *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Hong Kong: Chinese University Press. 605 p.
- Gulevich O.A. (2011) *Sotsial'naya psikhologiya spravedlivosti*. [Social Psychology of Justice]. Moscow: RAS Inst. of Psychol. Publ. 288 p. (In Russian)
- Jia, J., & Pang-Fei, K. (2007). From clan manners to ethical obligation and righteousness: A new interpretation of the term Yi, *Journal of the Royal Asiatic Society*, Series 3, vol. 17, no 1, p. 33–42.
- Kant I. (1997) *Sochineniya*, 4 t. [Works in 4 Volumes in German and Russian], vol. III. Moscow: Moskovskii filosofskii fond Publ. 784 p. (In Russian)
- Karlgren B. (1972) *Grammata Serica Recensa*. Taipei: Museum of Far Eastern Antiquities (reprint 1957). 332 p.
- Klein E.A. (1966) *Comprehensive Etymological Dictionary of The English Language*, vol. I. Amsterdam: Elsevier. 853 p.
- Kluge F. (1899) *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Strassburg: Trübner. 600 s.
- Kobzev A.I. (2002) *Filosofiya kitaiskogo neokonfutsianstva*. [Philosophy of Chinese Neo-Confucianism]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ. 606 p. (In Russian)
- Mikula G., Petri B., Tänzer N. (1990) What People Regard as Unjust: Types and Structures of Everyday Experiences of Injustice, *European Journal of Social Psychology*, vol. 20, no 2, p. 133–149.
- Perelomov L.S. (2000). *Konfutsii: "Lun'yui"*. [Confucius: "Lun yu"] Moscow: Vostochnaya literature Publ. 588 p. (In Russian)
- Prokof'ev A.V. (2013) *Vozdavay kazhdomu dolzhnoe... Vvedenie v teoriyu spravedlivosti*. [To Give Everyone What Is Due... Introduction to the Theory of Justice]. Moscow: Al'fa-M Publ. 512 p. (In Russian)
- Schuessler A. (2009) *Minimal Old Chinese and Later Han Chinese: A Companion to Grammata Serica Recensa*. Honolulu: University of Hawai'i Press. 425 p.
- Starostin S.A. (1989) *Rekonstruktsiya drevnekitaiskoi fonologicheskoi sistemy*. [Reconstruction of Ancient Chinese Phonetic System]. Moscow: Nauka Publ. 725 p. (In Russian)