

УДК 1(091)

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2025-1/66-75>

А.В. Гордиенко*

ТЕРМИН «ЦАЙ» (才) В КОНЦЕПЦИИ МОРАЛЬНОГО
СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ В ТРАКТАТЕ «МЭН-ЦЗЫ»

В статье предпринята попытка прояснить значение термина «цай» (才) в концепции морального совершенствования трактата «Мэн-цзы» путем анализа случаев его употребления в контексте рассуждений на эту тему. Автор приходит к выводу, что *цай*, с помощью которого в трактате выражают особенность (преходящий характер и при этом примечательность) некоего свойства, в данной концепции обозначает физическую характеристику, благодаря которой сердце-синь становится способно инициировать моральное поведение вне зависимости от событий среды.

Ключевые слова: китайская философия, раннее конфуцианство, «Мэн-цзы», моральное совершенствование, способность, талант

The term *cai* (才) in the concept of moral improvement in *Mengzi*. ANDREI V. GORDIENKO (Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia)

The article attempts to clarify the meaning of the term «*cai*» (才) in the concept of moral improvement in *Mengzi* by analyzing the cases of its use in the context of statements related to this topic. The author concludes that *cai*, that marks a special (remarkable and transitory) character of a certain property, within this concept denotes the physical characteristic that enables *xin* (heart-mind) to initiate moral behaviour regardless of circumstances.

Keywords: Chinese philosophy, Early Confucianism, *Mengzi*, moral improvement, ability, talent

Введение

Как в отечественной, так и в западной китаеведческой традиции при переводе термина «цай» (才), встречающегося в текстах китайской классической философии, обнаруживается многообразие семантических вариантов. В случае с трактатом «Мэн-цзы» чаще употребляют слово «талант» (*talent*)¹ [1, с. 220, 235, 256; 3, с. 241, 725; 4, с. 118, 179, 190, 207; 10, р. 87, 139, 148, 162; 11; 13, р. 25, 105, 166, 176, 191; 14, р. 437, 459]. Другой распространенный вариант перевода – «способность»

[1, с. 30, 141, 197; 3, с. 496, 683, 789; 4, с. 36] (*capacity* [11; 13, р. 152] либо *ability* [10, р. 21; 14, р. 165, 320, 492]), в частности – «исконные способности» (*native capacities*) [10, р. 124, 125] или «врожденные способности» (*inborn capacities*) [11]. Тесно примыкают к нему по смыслу варианты «задаток» (*endowment*) [4, с. 160, 161, 163; 12, р. 247], «дарование» [3, с. 633, 634, 638, 642], «возможность» (*potential*) [11; 13, р. 149, 150] и «естественные способности» (*natural powers*) [14, р. 402, 403, 404].

Древнекитайский словарь «Шо вэнь цзе цзы» (ок. 100 г. до н.э.) характеризует иероглиф «才»

¹ Здесь и далее перевод с английского сверен с Кембриджским словарем [8].

* ГОРДИЕНКО Андрей Витальевич, аспирант Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета, г. Владивосток, Россия, gordienko.an.vi@yandex.ru

© Гордиенко А.В., 2025

(цай) как «траву и дерево в [самом] начале» [18]. Согласно современному словарю «Ханьцзы туцзе цзидянь», 才 – пиктограмма, изображение растительности, которая показала, пробиваясь из-под земли. Первоначальное значение иероглифа – «только родившееся растение», переносное – «только что» [16, p. 592].

В трактате «Мэн-цзы» иероглиф «才» употреблен двенадцать раз, из них четырежды – в контексте рассуждений о моральном поведении человека (фрагменты 6.1.6, 6.1.7 и 6.1.8). Здесь цай занимает одно из центральных мест и соседствует с другой важной антропологической категорией «син» (性)². Поэтому мы надеемся, что исследование значения понятия «цай» в концепции морального совершенствования в трактате «Мэн-цзы» обогатит наше понимание того, что имел в виду философ Мэн-цзы, когда «растолковывал о доброте [людского] син»³ (дао син шань 道性善) (3.1.1).

Исследовать данный вопрос нас побудило сомнение в возможности интерпретировать цай здесь как обозначение врожденного статуса универсальных условий морального поведения. Обратим внимание на фрагмент 6.1.8, отрывок из которого представлен ниже:

孟子曰：「牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？」

雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？<...>

Мэнцзы сказал:

– Некогда на горе Воловией [росли] прекрасные деревья, но так как она [находилась] в предместье большой столицы, их вырубали топорами – могли ли [они] сохранить [свою] красоту? [После же], при передышке днем и ночью, увлажнении дождем и росами, на них не могли не появиться почки и ростки, но [затем] туда стали

выводить пастись баранов и волов – вот почему [гора] такая лысая. Люди и думают, видя [гору] лысой, что на ней никогда не [росло] строевого леса. Но разве в этом [состоит] ее природа?

[Также] и о том, что есть в человеке, разве нет в [нем] сердца с человечностью и справедливостью? Он упускает свое благое сердце наподобие того, как топорами [обращаются] с деревьями, рубит каждый день – может ли [сердце] сохранить [свою] красоту? При передышке днем и ночью, в зоревом порыве, его любовь и ненависть становятся немного ближе к человеку, но тем, что делает с утра и днем, он вяжет их и губит. Когда он постоянно вяжет их, ему не удастся сохранить ночной порыв, а раз не удастся сохранить ночной порыв, то он недалеко отходит от птиц и зверей. Люди и думают, видя его [сходство] с птицей и зверем, что он никогда не был одарен. Но разве в этом [изначальное] состояние человека? <...>⁴

При первом взгляде на аналогию вряд ли возникает мысль о цай как о таких врожденных и универсальных условиях. Аналогично с тем, как цай 材 («строевой лес», «лесоматериал») используется для обозначения покрывающих гору «прекрасных деревьев» (мэй му 美木), цай 才 обозначает наличествующее у человека «прекрасное» (мэй 美) / «благое» (лян 良) сердце-синь (心). Как прекрасные деревья некогда покрывали гору, благое сердце некогда уже бывало у человека. Сейчас из-за внешнего воздействия оно отсутствует, и люди спешат заключить, что этого прекрасного, благого сердца «еще никогда не бывало» (вэй чан ю 未嘗有), но, подобно тому, как непрестанно пытаются пробиться из горной почвы прекрасные деревья, так и благое сердце пытается вновь явить себя. Трактат «Мэн-цзы» отвергает поверхностный подход и призывает обратить внимание на скрытые обстоятельства, определяющие подлинное отношение объекта к рассматриваемому свойству.

Трактат «Мэн-цзы» провозглашает основополагающее, глубокое и оттого неявное для обывателя обстоятельство, которое определяет отношение человека к приобретаемому «благому сердцу». Это обстоятельство – описанное в т.ч. во фрагменте 2.1.6 (см. также 6.1.6) обязательное наличие у людского сердца-синь положительных характеристик.

² Традиционный, но все чаще оспариваемый (см.: [15]) перевод син – «природа» как сущность объекта (чаще всего живого и главным образом человека).

³ Перевод наш.

⁴ Здесь и далее, где это не оговаривается отдельно, приводится перевод трактата «Мэн-цзы», выполненный И.И. Семененко [3].

Как мы полагаем, для автора «Мэн-цзы» представление о настойчивом росте деревьев на горе в конкретном случае не выводится из представления о том, что гора по роду своему сама как-то предрасположена к лесистости. Неверно сказать, что нерасположенная к лесистости гора – не гора. Но человек, напротив, в «Мэн-цзы» описан как существо, которое сущностно расположено к моральному поведению. При этом, поскольку такая расположенность выражается в обязательном наличии у людского сердца-синь благих характеристик, сочетание «благое сердце» легко понять как описание сущностной благости сердца-синь, а вовсе не некоего зрелого состояния. И *цай*, который фигурирует в связи с наличием у человека «прекрасного», «благого» сердца-синь, в силу принятых вариантов перевода («талант», «способность», «задаток», «дарование») и этимологии иероглифа (изображение ростка) легко понять как обозначение врожденного характера широкого спектра тех универсальных характеристик человека, которые обеспечивают его сущностную моральность.

Заметим, что ведущему отечественному исследователю трактата «Мэн-цзы» И.И. Семененко, для которого *цай* означает и начальную, и конечную точки развития, а также сам процесс [3, с. 63], приходится настаивать на необходимости, следуя аналогии, помнить: *цай* 才 все-таки должен обозначать и зрелую форму, какой для дерева является *цай* 材 [3, с. 63].

Мы полагаем, что *цай* в концепции морального совершенствования трактата «Мэн-цзы» нельзя считать обозначением врожденного статуса характеристик. Ведь такое понимание не только строится на зыбком основании, но и приводит к теоретическим трудностям, провоцируя исследователя полагать *цай* полисемантическим. Дело в том, что когда исследователь утверждает, что термин *цай* во фрагменте 6.1.8 означает врожденные условия морального поведения, которые, согласно «Мэн-цзы», являются универсальными для людей, ему приходится объяснять, в каком смысле во фрагменте 1.2.7 циский Сюань-ван спрашивает Мэн-цзы о людях, не обладающих *цай*:

吾何以識其不才而舍之?

– А как мне было различить их бесталанность, чтобы не назначать на должность?

Если вопрос вана касается врожденных характеристик, то трудно найти задаток более фундаментальный, чем задаток к моральному поведению, особенно в вопросах государственного управления и для конфуцианца Мэн-цзы. Потому не годится объяснение, что ван имеет в виду некий другой задаток. Приходится признать, как минимум, что применительно к универсальным для людей условиям морального поведения *цай* может в одном месте означать только их врожденный статус, но в другом – одновременно врожденный и особенный статус. Тогда вопрос вана касается не всех людей, а только тех, кому условия морального поведения врожденны какой-то выдающейся мерой.

Так, Б. Ван Норден и А. Блум избирают для фрагмента 6.1.8 перевод *цай* словом «способность», «возможность» (*capacity*) [10, р. 126; 13, р. 152], а применительно к фрагменту 1.2.7 Б. Ван Норден предпочитает перевод «талант» (*talent*) [13, р. 25], а А. Блум – «способность», «умение» (*ability*) [10, р. 21]. В.С. Колоколов переводит *цай* из 6.1.8 словосочетанием «добрые задатки» [4, с. 163], а из 1.2.7 – словом «способность» [4, с. 36]. И.И. Семененко переводит *цай* из 6.1.8 как «одаренность» [3, с. 642], подразумевая под «даром» «истинное сердце» как наличествующий процесс вырастания от зачаточного до зрелого состояния [3, с. 63], а в 1.2.7 понимает *цай* как «талант» [3, с. 241].

Из случаев употребления термина «*цай*» в «Мэн-цзы»⁵ можно вывести, что *цай* – достопримечательная преходящая черта человека, которой присуща степень: «пышный», «цветущий» (*ин* 英), «малый» (*сяо* 小). Однако если думать, что *цай* обозначает врожденный статус характеристики, и учесть, что во фрагменте 6.1.8 как *цай* квалифицированы универсальные для людей условия морального поведения, то необходимо заключить, что *цай* является обозначением непреходящего статуса характеристики.

Сложно спорить с тем, что некая характеристика, которую квалифицировали как *цай*, т.е. как что-то особенное, как достопримечательную преходящую черту людей, может быть врожденной. Более того, врожденность характеристики, достойной называться *цай*, вполне объясняет видимую эквивалентность *цай* нашему понятию «талант». Однако врожденность не выглядит признаком, который предполагает *цай*.

⁵ 1.2.7: «различить их бесталанность» (識其不才); 4.2.7: «способный воспитывает неспособного» (才也養不才); 6.2.7: «уважать достойных, воспитывать способных» (尊賢育才), 7.1.20: «привлекать к себе выдающиеся таланты и наставлять их, пестовать» (得天下英才而教育之), 7.2.29: «он был человеком в какой-то степени способным» (其為人也小有才).

Мы постарались показать, что интерпретация *цай* во фрагменте 6.1.8 как неких задатков, ростков, дарования и т.п., т.е. как чего-то врожденного, не только лишена серьезных оснований, но и связана с определенными трудностями при дальнейшем прочтении. В связи с этим в данной статье будет предпринята попытка предложить альтернативное понимание того, что значит *цай* в концепции морального совершенствования «Мэн-цзы», посредством анализа случаев употребления *цай* в контексте рассуждений о моральном совершенствовании.

Дуань 端 и цай 才 как начала

В трактате «Мэн-цзы» мы находим три отрывка, в которых в ходе рассуждений о моральном совершенствовании употреблен термин «*цай*»: 6.1.6; 6.1.7 и 6.1.8.

Фрагмент 6.1.6 гласит:

<...> 孟子曰：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：『求則得之，舍則失之。』或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。<...>

Мэнцзы ответил:

– Только следуя своему [естественному] состоянию, становиться добрыми, это-то и называю добрым. А в том, когда становятся недобрыми, дарование не виновато. Каждый может сердцем сострадать, [чувствовать] стыд и отвращение, [проявлять] учтивость и почтительность, утверждать или отрицать. Сердце сострадающее [означает] человечность, сердце, [чувствующее] стыд и отвращение, – справедливость, сердце, [проявляющее] учтивость и почтительность, – пристойность, сердце, утверждающее или отрицающее, – разумность. Человечность, справедливость, пристойность и разумность – это не то, что впустили в нас извне; мы обладаем ими изначально, но [об этом] только не задумываемся.

Поэтому и сказано:

Ищи – и обретишь,

Оставишь [без внимания] – утратишь.

В [этом] друг от друга [отличаются] порой в два, пять, а то и не сочтешь [во сколько раз], но [потому, что] не могут в полной мере проявить свое дарование.

Здесь отрицается «вина» (*цзуй* 罪) *цай* в негативном поведении. Как ребенок, который рискует упасть в колодезь⁶, то, что квалифицировано как *цай*, действует под влиянием чего-то внешнего. Однако в отличие от случая с ребенком, здесь сила внешнего влияния может быть не относительной, а исчерпывающей. Тогда для того, что скрывается под *цай*, признается только внешний источник реализации потенциала. Отрицание «вины» *цай* в аморальном поведении позволяет считать, что здесь *цай* обозначает условие морального действия, а не само действие.

В отрывке также утверждается, что люди обязательно обладают сердцем-*синь* с перечисленными благими характеристиками, но различаются по способностям «исчерпывать» (*цзинь* 盡) то, что обозначено как *цай*. «Исчерпывать» означает не только тратить наличный ресурс, но и развивать, реализовывать его до предела. Причем *цзинь* часто обозначает выполнение сложных задач, требующих серьезных интеллектуальных усилий⁷.

В трактате «Мэн-цзы» в двух отрывках утверждается универсальность для людей благих характеристик сердца-*синь* и приводится их перечень: «сострадание» (*цэ ин* 惻隱), «стыд и отвращение» (*сю у* 羞惡), «учтивость и почтительность» (*цы жан* 辭讓), «утверждение и отрицание» (*ши фэй* 是非).

Впервые о благих характеристиках сердца-*синь* сказано во фрагменте 2.1.6:

由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」

Отсюда очевидно, что [у кого] нет сердца сострадающего, [тот] не человек; [у кого] нет сердца, [чувствующего] стыд и отвращение, [тот] не человек; [у кого] нет сердца уступающего, [тот] не человек; [у кого] нет сердца,

⁶ 3.1.5: «...дитя, ползая, рискует угодить в колодезь; и [в этом] сам ребенок не виновен» (赤子匍匐將入井，非赤子之罪也).

⁷ 3.1.2: «Боюсь, что они не смогут исполнить до конца великое дело оплакивания государя» (пер. В.С. Колоколова [4, с. 75]) (恐其不能盡於大事); 4.1.2: «Желать быть государем – [значит] исчерпывать путь государя, желать быть подданным – [значит] исчерпывать путь подданного» (欲為君盡君道，欲為臣盡臣道); 7.1.2: «Умереть, исчерпав свой путь, – вот надлежащая судьба» (盡其道而死者，正命也).

утверждающего или отрицающего, [тот] не человек. Сердце сострадающее является началом человечности, сердце, [чувствующее] стыд и отвращение, – началом справедливости, сердце уступающее – началом пристойности, сердце утверждающее или отрицающее – началом разумности. Человек обладает этими четырьмя началами как своими четырьмя конечностями. Кто, обладая этими четырьмя началами, называет себя неспособным, тот себя калечит. Кто называет неспособным своего государя, тот калечит собственного государя. В каждом есть эти четыре начала, и [если], зная [это], расширяя и приводить их к полноте, то [они] уподобятся огню, что начал возгораться, источнику, который начал фонтанировать. Если способен привести их к полноте, сможешь лелеять [всех в пределах] четырех морей, а не приведешь их к полноте, [тебя] не хватит [даже] на служение родителям.

Эти благие характеристики называются «ростками» (*sprouts*) [10, p. 35; 13, p. 47] (*дуань* 端) соответствующих добродетелей. В «Шо вэнь цзе цзы» *дуань* определен как «прямота» (*чжи* 直) [18]. «Ханьцзы туцзе цзыдянь» описывает иероглиф «端» как фонограмму, в которой 立 выступает ключом, начертание которого в стиле *чжунаньшу* обнаруживает вид прямостоящего человека, а *дуань* 端 как фонетик своей формой отсылает к народившемуся растению, побегом пробившемуся и прямо торчащему из земли. *Дуань*, подытоживает словарь, выбрал идею прямооты этого побега. Основное значение иероглифа – «прямота» (*чжи* 直), «правильность» (*чжэн* 正) [16, p. 1113]. Поскольку и иероглиф «才» изображает росток, понятны попытки отождествить *цай* и *дуань*, заявив об их синонимии [7, p. 89].

Из сравнения процитированных выше отрывков фрагментов 6.1.6 и 2.1.6 видно, что утверждение присущности сердцу-*синь* «сострадания» и прочего из перечня, может читаться двояко. В первом случае (2.1.6) акцент будет сделан на расположенности сердца-*синь* к «состраданию», т.е. на соответствующем качестве сердца. Эти качества полагаются «началом» (*дуань*) соответствующей добродетели. Во втором же случае (6.1.6) акцент сделан на том, что сердце-*синь* в какой-то момент пребывает в состоянии «сострадания». И тогда речь идет уже о свойствах сердца-*синь*, которые полагаются самой добродетелью.

Подтверждение тому, что *дуань* обозначает не само проявление, а именно расположенность к нему, можно найти в утверждении из фрагмента 2.1.6 о «началах», которыми люди обладают как своими «четырьмя конечностями» (*сы ти* 四體), в

утверждении о полной недействительности «начал» без «наполнения» (*чун* 充), отсутствие которого сделает «начала» недостаточными даже для служения родителям. Во фрагменте 2.1.2. сообщается, что наполняющим «части тела» (*ти* 體) компонентом является *ци* 氣.

Дуань обозначает расположенность сердца-*синь* к произвольной активности. Во фрагменте 2.1.6 перечень благих качеств сердца-*синь* как «начал» соответствующих добродетелей дается в процессе объяснения следующего тезиса: «все люди обладают сердцем, равнодушным к людям»⁸ (*жэнь цзе ю бу жэнь жэнь чжи синь* 人皆有不忍人之心). В ходе объяснения приводится пример проявления сердцем-*синь* своих качеств. Ставший хрестоматийным сюжет о падающем в колодезь ребенке показывает, что для человека характерна произвольная забота о других людях. Эта произвольность, однако, не спонтанна. Наполнение «начал» соответствующих добродетелей обеспечивается наличием внешнего морального раздражителя – ребенка, которому грозит опасность (2.1.6), или быка, которого ведут мимо вана на убой (1.1.7). Фрагмент 2.1.6 читается только как описание неординарного события, проявления высокой степени эмпатии в ответ на необычную ситуацию. Испуг за ребенка, жалость вана к быку основываются на непосредственном контакте и отличаются непоследовательностью. Так, жалость вана не проявляется в отношении страдающего народа, который должен являться первостепенным объектом его заботливого отношения.

В «Мэн-цзы» заметна интенция к изменению способа причастности человека моральному поведению. Ставший широко известным сюжет о жалости вана к быку является поводом напомнить вану о страдающем народе. Однако невозможно соблюдать столь масштабный порядок, основываясь на том базовом типе причастности моральному поведению, который подразумевает *дуань*, при котором добродетели проявляются по случаю, в зависимости от событий внешней среды. Заботливое отношение к народу предполагает имманентизацию источника мотивации морального поведения.

Итак, в трактате «Мэн-цзы» провозглашается, что все люди обладают сердцем-*синь*, которое со своими качествами является «началом» (*дуань*) соответствующих добродетелей (2.1.6). В другом месте (6.1.6), как мы предположили, утверждают, что сердца-*синь* всех людей хотя бы иногда в силу условий среды испытывают соответствующие чувства, а, следовательно, проявляют указанные добродетели. Разнообразие в степени моральности

⁸ Перевод наш.

поведения людей возможно в силу внешнего влияния или, если речь идет о самом человеке, в силу неких изменений в способе его причастности морали. Именно этот способ, а точнее его условие, как мы полагаем, и обозначено в концепции морального совершенствования «Мэн-цзы» как *цай*.

Говоря о том, какой способ причастности моральному поведению предполагает *цай*, следует учесть:

1) что *цай* употребляется для обозначения некой особенной и приобретенной характеристики;

2) что *цай* обозначает условие действия, а не само действие⁹, в связи с чем отрицается его «вина» в аморальных поступках;

3) интенцию трактата к формированию морального поведения, не предполагающего возможность непосредственной встречи с объектом заботливого отношения;

4) что с *цай* связаны такие сложные, предполагающие интеллектуальную деятельность процессы, как «исчерпание» (*цзинь* 盡) (6.1.6), «обучение» (*цзяо* 教) (7.1.20);

5) что *дуань* обозначает расположенность сердца-синь к проявлению добродетелей в связи с «наполнением» (*чун*), источником которого являются события внешней среды.

В свете вышесказанного мы полагаем, что в концепции морального совершенствования трактата «Мэн-цзы» термин «*цай*» обозначает особенное (предполагающее разную меру) и приобретенное объективное условие морального поведения. Иначе говоря, *цай* представляет собой условие более высокой формы реализации благих качеств сердца-синь. Эта форма предполагает непосредственную расположенность сердца-синь к реализации соответствующих добродетелей (к «наполнению начал») собственной иницирующей активностью, т.е. высокий уровень моральной автономии. Таким образом, *цай* в концепции морального совершенствования «Мэн-цзы» обозначает приобретаемую объективную сторону умения себя вести.

Связь *тянь* 天 и *цай* 才

Второй по очереди фрагмент, в котором термин «*цай*» употреблен в контексте рассуждений о моральном совершенствовании, – 6.1.7:

富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。

В богатые годы ученики мои в большинстве предаются лени, а в лихолетье в большинстве

*предаются лени, а в лихолетье в большинстве ожесточаются. Происходит это не потому, что небо ниспослало им разные задатки. Они становятся такими от всего того, во что погрязают их сердца*¹⁰.

И.И. Семененко вслед за комментарием Чжао Ци понимает *лай* 賴 как «добро» (*шань* 善) [3, с. 358]. А Чжу Си в своем комментарии, следуя основному значению иероглифа, представляет *лай* условием добра – «поддержкой» (*цзе* 藉) [20, р. 329]. При этом *лай* и *бао* (暴) можно трактовать не только антонимично, но, поместив по одну сторону, считать обозначением отрицательных черт, как делает В.С. Колоколов, когда в первом случае говорят о людях изнеженных, а во втором – о людях черствых. Это только и отвечает тезису трактата о необходимости для того, чтобы человек соблюдал мораль, не просто благополучия в плане хозяйственных условий среды, обозначением чего в данном случае выступает урожайность, но и образующих человека усилий (см. 3.1.4), освобождающих от возвращающего влияния вещей.

Поскольку лейтмотивом фрагмента является идея о единстве человеческого рода, можно было бы полагать, что приведенный отрывок отрицает врожденное непостоянство человеческого поведения. Мол, колеблющееся в зависимости от урожайности года поведение учеников – это не следствие врожденной склонности к такому колебанию характера, а всего лишь следствие воздействия внешней среды на сердце-синь. Однако сочетание *тянь чжи цзян* (天之降) не сообщает однозначно о врожденности, а может обозначать Небесный промысел вообще, который, очевидно, проявляется не исключительно по деистическому сценарию как судьбоносное учреждающее определение вещи, но еще и как прямое «сверхъестественное» вмешательство в процесс существования вещи. О таком вмешательстве сказано во фрагменте 6.2.15, где Небо (*тянь* 天) «ниспосылает великое назначение» (по В.С. Колоколову [4, с. 185]) / «возлагает великую обязанность» (по И.И. Семененко [3, с. 698]) (*цзян да жэнь* 降大任) после прежде ниспосланных испытаний.

Фрагмент 6.1.7 стремится показать, что за всеми зависящими от внешнего влияния различиями скрывается непременно расположенное к моральному поведению сердце-синь. Ошибочно, с точки зрения фрагмента, по следствиям внешнего влияния судить о коренных изменениях. Это коренное изменение, полагаем, и описывает отвергаемое

⁹ И.И. Семененко судит о «才» и «材» как о «материи», проводя параллели с греческим ὕλη [3, с. 45].

¹⁰ Перевод В.С. Колоколова [4, с. 161]. Перевод И.И. Семененко: «В урожайный год молодые люди в своем большинстве добры, а в голодный год – самоуправны» [3, с. 638].

в вышеприведенном отрывке мнение, что причина колебаний характера в том, что «Небо» ниспосылает податливой молодежи то один, то другой *цай*.

Отвергая представление о том, что колеблющееся от урожайности года поведение молодых людей затрагивает и изменяет *цай*, трактат отрицает дополнительный помимо хозяйственных условий, «сверхъестественный» фактор изменения, Небо. Этот фактор мог понадобиться опровергаемой стороне в том случае, если *цай* и для нее связан с более глубокими, устойчивыми характеристиками человека, характер влияния которых не может меняться в силу внешнего воздействия.

Итак, выше мы описали семантику *цай* в теории морального совершенствования «Мэн-цзы» как обозначение условия такой формы реализации благих качеств сердца-*синь*, при которой оно способно самостоятельно инициировать проявление этих качеств в виде соответствующих добродетелей. При этом из рассмотренного здесь отрывка фрагмента 6.1.7 следует другая черта *цай* как этой формы. Приходится думать, что *цай* не предполагает условие всякого поведения, которое отличается относительной устойчивостью и способностью сердца-*синь* его инициировать, и что условие поведения, которое обозначает здесь *цай*, связано с более глубокими, устойчивыми характеристиками человека.

Лес на «Бычьей» горе и «благое сердце»

Теперь рассмотрим подробнее уже приведенный нами ранее фрагмент 6.1.8. В нем фигурируют две тесно связанные философские категории – «*син*» (性) и «*цин*» (情), которые привлекаются в трактатах для объяснения устойчивости свойств объекта. Фрагмент сопоставляет рост деревьев на горе и формирование причастного «человечности»¹¹ и «долгу»¹² сердца-*синь* (*жэнь* и *чжи синь* 仁義之心). Изложение начинается с сообщения, что на горе некогда росли «прекрасные деревья». В «Мэн-цзы» нет случаев употребления иероглифа «材» в абстрактных, философских значениях. Кроме вышеприведенного случая иероглиф встречается дважды и только в составе бинама *цай му* 材木 (1.1.3). Чжао Ци в своем комментарии умалчивает об отношении *му* 木 и *цай* 材 [19, р. 359], а согласно комментарию Чжу Си «材» и здесь следует понимать как «строеной лес» (*цай му* 材木) [20, р. 330]. Сообщение о систематической вырубке указывает не на декоративную функцию наличествовавших некогда на горе деревьев, а на их строительную пригодность.

¹¹ Перевод *жэнь* 仁 словом «человечность» принят нами на основании работы Д.В. Конончука [2].

¹² Перевод *и* 義 словом «долг» принят нами на основании работы С.Ю. Рыкова [5].

Следуя аналогии фрагмента 6.1.8, мы будем считать *цай* 材 и *цай* 才 органически развивающимися в силу неких устойчивых внутренних процессов состояниями, которые отсутствуют в настоящем в силу купирующих их появление внешних факторов, но которые имели место некогда в прошлом. При этом видно, что этот устойчивый внутренний процесс в случае с деревом полагается через *син*, но аргументом в пользу наличия *цай* 才 некогда в прошлом во фрагменте 6.1.8 выступает уже апелляция к понятию «*цин*».

Считать, что *цай* – все-таки приобретаемое условие морального поведения, нам позволяет не только следование аналогии там, где нет очевидных причин отказываться ей следовать, но и то обстоятельство, что ребенок, о «детском сердце» которого рассуждают в трактате, по-видимому, не совсем младенец, а ребенок двух-трех лет (см.: [3, с. 500]). Кроме того, во фрагменте 7.1.15, который содержит рассуждения о формировании «человечности» и «долга», важнейших свойств «благого сердца», показано, что формирование «благих» характеристик, которые приобретает человеком без специальных усилий с его стороны, происходит постепенно, в процессе «взросления» (*чжан* 長).

В трактате «Мэн-цзы» *цин* встречается четырежды (3.1.4, 4.2.18, 6.1.6, 6.1.8). И.И. Семененко, полагая, что *цин* обозначает «проявление человеческой природы», «состояние вещи, которое указывает на степень ее соответствия своему виду, на ступень в ее последовательной актуализации» [3, с. 47], здесь считает *син* и *цин* синонимами [3, с. 47], в том смысле, что *цин*, надо полагать, начинает обозначать не просто некое «проявление человеческой природы», а все «природные» черты в целом. Однако существуют основания сомневаться в том, что *цин* – это «проявления», а *син* – это «предназначение», «природа».

В своей работе С.Ю. Рыков описывает *цин* как простую материальную субстанцию, субъект свойств и внутреннюю причину действительности, источник, который заставляет объект вести себя таким-то образом, спонтанно стимулируя его поведение или (реже) реагируя на воздействия извне [6, с. 561, 543, 549]. Этимон *цин* – «реалия, проявляющаяся вовне», т.е. *цин* буквально виден как некая «реалия» (*ши* 實) [6, с. 538, 541]. Говоря о *син* – категории, сопоставимой по сложности с *цин*, – Д. Робинс специально критикует классическое, идущее от А. Грэма [9, р. 7–8], представление о том, что *син* объекта как «природа», «предназначение» включает в себя некие характеристики, которые развиваются в вещи при надлежащих условиях [15, р. 16–23]. Д. Робинс полагает *син* материальным условием того, что мы понимаем как здоровое функционирование организма: спонтанность и легкость поведения [15, р. 14–15].

Как замечает Д. Робинс, в текстах благополучие *син* прямо коррелирует с успехом базовых биологических процессов: восприятия и обработки информации, питания и пищеварения, моторики и т.п. И что особенно важно для нас, *син* показан как условие устойчивости определенного физического состояния [15, р. 36–38].

Заметим, во фрагменте 6.1.8 ссылкой на *син* отрицают мнение, касающееся физического состояния конкретной горы, а именно, что этой горе положено быть «лысой» (*чжэо чжэо 濯濯*), положено не иметь «строевого леса». А ссылкой на *цин* уже отрицают мнение, что человеку пристало вести себя по-звериному, и как будто бы отрицают, что у человека никогда не было *цай*. Если мы считаем, что *цай* во фрагменте 6.1.8 обозначает не поведение, а только его условие, причем условие, которое в связи с отсутствием «вины» в аморальном поведении приходится связывать не с мотивацией, а с физическим состоянием, то ссылка на *цин* во втором случае во фрагменте 6.1.8 вряд ли работает без неких дополнительных вводных.

Во фрагменте 6.1.6, поясняя высказывание о «доброте *син*» (*син шань* 性善), Мэн-цзы говорит: «乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也». Из отрывка, во-первых, следует, что условий всегда достаточно (*кэ* 可), чтобы *цин* хватило для морального поведения (*вэй шань* 為善). Потому, во-вторых, судить о наличии/отсутствии *цай* в связи с моральностью поведения человека (как это делают люди, согласно фрагменту 6.1.8) некорректно, ведь человек может обнаруживать моральное поведение, когда у него нет *цай*, и наоборот.

Если к *цин* отсылают как к причине, которая изнутри провоцирует поведение, свойство объекта, то к *син* апеллируют, чтобы указать на причину, которая изнутри обеспечивает возможность такого поведения объекта. Людской *син* «добр» (*шань* 善) потому, что устройство организма, которое он обеспечивает, всегда пропорционально моральным запросам сердца-*синь*, которое, как сказано в «Мэн-цзы», испытывает наслаждение от благих дел сродни наслаждению рта вкусами, глаза красотой и т.п. (см.: 6.1.7). Т.е. весь вопрос сводится в трактате не к тому, способен ли человек в силу внутреннего устройства к моральному поведению, или способно ли его сердце-*синь* влиять на остальные компоненты человеческого существа, а к тому, куда на самом деле стремится *цин* человека и чем он оказывается смущен в силу внешних причин, когда нечто захватывает сердце-*синь*¹³.

¹³ В контексте рассуждений С.Ю. Рыкова о том, что подчас реактивность *цин*, его захваченность, воспринималась как проблема, а в качестве надлежащего состояния *цин* полагался покой [6, с. 552], можно сказать, что и в «Мэн-цзы», по-видимому, считают необходимым держать *цин* в покое, при котором человек, взрослея, открывает для себя новые добродетели, новые формы морального поведения.

Итак, взгляд на *цай* как на физическое условие автономии сердца-*синь* в отправлении моральной мотивации позволяет описать отношение *цин* как причины поведения и *син* как причины физического условия поведения. Это, в свою очередь, позволяет понять тезис трактата «Мэн-цзы» о «доброте *син*» как утверждение принципиальной доступности морального поведения с точки зрения его физических условий. В свою очередь, мы видим, что *цай* в концепции морального совершенствования в трактате «Мэн-цзы» обозначает не любое физическое условие поведения, спровоцированного сердцем-*синь*, но только то, которое развивается вследствие *син* как внутренней причины физического развития объекта.

Заключение

В трактате «Мэн-цзы» под *цай* понимается особенный (преходящий и при этом примечательный) характер некоего свойства, а в концепции морального совершенствования данного трактата термин «*цай*» обозначает произвольно формирующееся имманентное физическое условие автономного морального поведения, особой формы реализации благих качеств сердца-*синь*.

Собственно, необходимое наличие у человека благих качеств сердца-*синь* сопрягается с двумя формами их реализации. Первая форма реализации, при которой сердце-*синь* со своими качествами названо «началом» (*дуань*) соответствующих добродетелей, предполагает, что моральность поведения человека зависит от характера влияния на него случаев среды. Т.е. некое событие «наполняет» сердце-*синь*, приводя его качества к реализации в виде добродетелей. Вторая форма реализации благих качеств сердца-*синь*, при которой речь идет уже о *цай*, предполагает, что моральность поведения отныне зависит не столько от событий среды, сколько от самого человека. Здесь *цай* – обозначение той особенной физической характеристики человека, которая обуславливает возросшую роль сердца-*синь* в формировании морального поведения, при которой увеличивается независимость моральности поведения человека от условий внешней среды. Таким образом, наличие этой характеристики позволяет человеку становиться моральным автономным образом.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Китайский философ Мэн-цзы / пер. и прим. П.С. Попова. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1904.
2. Конончук Д.В. О происхождении и смысле конфуцианской категории *жэнь* 仁 // В пути за Китайскую стену. К 60-летию А.И. Кобзева: Ученые записки Отдела Китая ИВ РАН. Вып. 12. М.: ИВ РАН, 2014. С. 176–195.

3. Мэнцзы в новом переводе и с классическими комментариями Чжао Ци и Чжу Си / пер. и прим. И.И. Семенов М.: Наука, 2016.

4. Мэн-цзы / Пер. В.С. Колоколова. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999.

5. Рыков С.Ю. Долг или справедливость: еще раз о термине *и* 義 в древнекитайской философии // История философии. 2015. Т. 20. № 2. С. 22–46.

6. Рыков С.Ю. Эмоции или факты... или что-то другое: и еще раз о термине *цин* 情 в древнекитайской философии // Общество и государство в Китае. 2018. Т. 48. Ч. 2. С. 523–567.

7. Bo Xu, 2023. Mengzi's theory of human nature and its role in the Confucian tradition. In: Yang Xiao and Kim-chong Chong eds., 2023. Dao companion to the philosophy of Mencius. Dordrecht: Springer, pp. 79–98.

8. Cambridge dictionary. URL: <https://dictionary.cambridge.org>

9. Graham, A.C., 1986. Studies in Chinese philosophy & philosophical literature. Singapore: Institute of East Asian Philosophies.

10. Mencius. Translated by I. Bloom. New York: Columbia University Press, 2009.

11. Mencius. Translated by D. Hinton. Berkeley: Counterpoint, 2015.

12. Mencius. Translated by D.C. Lau. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 2003.

13. *Mengzi* with selections from traditional commentaries. Translated by B.W. Van Norden. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2008.

14. The Chinese classics with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes by James J. Legge: in 5 volumes. Vol. 2. The works of Mencius. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960.

15. Robins, D., 2001. The debate over human nature in Warring States China: abstract of thesis for the degree of Doctor of Philosophy. Hong Kong.

16. Гу Цзяньпин. Ханьцзы туцзе цзыдянь (Иллюстрированный этимологический словарь китайских иероглифов). Шанхай: Дунфан, 2008.

17. Мэн-цзы ([Книга] Учителя Мэна) // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/mengzi>

18. Сюй Шэнь. Шо вэнь цзе цзы (Разъяснение писем и разбор иероглифов) // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi>

19. Чжао Ци, Сунь Ши. Мэнцзы чжу шу (Мэн-цзы с комментариями и толкованиями). Пекин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ, 2000.

20. Чжу Си. Сышу чжанцзюй цзичжу (Четверокнижие с постатейными и пофразовыми

[разъяснениями] и собранием комментариев). Пекин: Чжунхуа шуцзюй чубаньшэ, 1983.

REFERENCES

1. Kitayskii filosof Men-tszy [Chinese philosopher Menzi]. Sankt-Peterburg: Tipografiya Imperatorskoi Akademii nauk, 1904. (in Russ.)

2. Kononchuk, D.V., 2014. O proiskhozhdenii i smysle konfutsianskoi kategorii *zhen* 仁 [On the origin and meaning of Confucian category *ren* 仁]. In: V puti za kitaiskuyu stenu. K 60-letiyu A.I. Kobzeva: Uchenye zapiski Otdela Kitaya IV RAN. Vyp. 12. Moskva: IV RAN, 2014, pp. 176–195. (in Russ.)

3. Men-tszy v novom perevode i s klassicheskimi kommentariyami Chzhao Tsi i Chzhu Si [Menzi, a new translation with classical commentary by Zhao Qi and Zhu Xi]. Moskva: Nauka, 2016. (in Russ.)

4. Men-tszy [Mengzi]. Sankt-Peterburg: Peterburgskoye vostokovedenie, 1999. (in Russ.)

5. Rykov, S.Yu. 2015. Dolg ili spravedlivost': eshche raz o termine *i* 義 v drevnekitayskoi filosofii [Duty or justice: once again about the term *yi* 義 in ancient Chinese philosophy], Istoriya filosofii, Vol. 20, no. 2, pp. 22–46. (in Russ.)

6. Rykov, S.Yu., 2018. Emotsii ili fakty... ili chto-to drugoe: i eshchyо raz o termine *tsin* 情 v drevnekitayskoi filosofii [Emotions or facts... or something else: and again on term *qing* in ancient Chinese philosophy], Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae, Vol. 48, part 2, pp. 523–567. (in Russ.)

7. Bo Xu, 2023. Mengzi's theory of human nature and its role in the Confucian tradition. In: Yang Xiao and Kim-chong Chong eds., 2023. Dao companion to the philosophy of Mencius. Dordrecht: Springer, pp. 79–98.

8. Cambridge dictionary. URL: <https://dictionary.cambridge.org>

9. Graham, A.C., 1986. Studies in Chinese philosophy & philosophical literature. Singapore: Institute of East Asian Philosophies.

10. Mencius. Translated by I. Bloom. New York: Columbia University Press, 2009.

11. Mencius. Translated by D. Hinton. Berkeley: Counterpoint, 2015.

12. Mencius. Translated by D.C. Lau. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 2003.

13. *Mengzi* with selections from traditional commentaries. Translated by B.W. Van Norden. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2008.

14. The Chinese classics with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes by James J. Legge: in 5 volumes. Vol. 2. The works of Mencius. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960.

15. Robins, D., 2001. The debate over human nature in Warring States China: abstract of thesis for the degree of Doctor of Philosophy. Hong Kong.

16. 顾建平, 2008. 汉字图解字典 [A graphic compendium of Chinese characters]. 上海: 東方出版中心. (in Chinese)

17. 孟子 [Mengzi]. URL: <https://ctext.org/mengzi> (in Chinese)

18. 許慎. 說文解字 [Explanation of writing and analysis of graphs]. URL: <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi> (in Chinese)

19. 趙岐, 孫奭, 2000. 孟子注疏 [Mengzi with comments and interpretations]. 北京: 北京大學出版社. (in Chinese)

20. 朱熹, 1983. 四書章句集注 [The Four Books in chapter and verse with collected commentaries]. 北京: 中華書局出版社. (in Chinese)

*Статья поступила в редакцию 15.10.2024;
рекомендована к печати 04.02.2025*

