
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Из истории западной и русской трактовок «сердечной заповеди» древнекитайского «Шу цзина»*

© 2021 г. Л.В. Стеженская

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Москва, 109028, Покровский бульвар, д. 11; Институт Дальнего Востока РАН,
Москва, 117997, Нахимовский пр-т, д. 32.

E-mail: liuxie@mail.ru
<https://www.hse.ru/org/persons/63969364>
ORCID: 0000-0002-4011-6783

Поступила 18.12.2020

Автохтонная традиционная китайская мысль в наиболее совершенном виде представлена в философии неоконфуцианства, которое продолжает оставаться значимым фактором в современном национальном сознании китайцев. Преимущественное внимание западной синологии и русского китаеведения к раннему конфуцианству не в полной мере учитывает неоконфуцианскую интерпретацию древнекитайской классики. На примере западных и русских переводов «Шестнадцатисловной сердечной заповеди» («Ши лю цзы синь чуань») из третьей главы «Шу цзина», озаглавленной «Да Юй мо» («Советы Великого Юя»), выполненных в свое время А. Гобилем, Н.Я. Бичуриным, архимандритом Даниилом (Д.П. Сивилловым), У.Г. Медхёрстом, Дж. Леггом, С. Куврёром, У.Г. Олдом, показано постепенное усвоение ее неоконфуцианской трактовки западными и русскими переводчиками. Раньше и лучше других эту трактовку осознал архимандрит Даниил в своем неопубликованном русском переводе «Шу цзин» в начале 1840-х гг. Ключевую роль в этом должен был сыграть отказ от посредничества маньчжурского языка и использование современных ему неоконфуцианских комментариев. Подчеркнута значимость изучения неоконфуцианской герменевтики для исследования традиционной китайской философии, включая древнекитайскую классику. Прилагается не публиковавшийся ранее выполненный архимандритом Даниилом перевод главы «Да Юй мо».

Ключевые слова: «Шу цзин», «Канон записей», «сердечная заповедь», неоконфуцианство, архимандрит Даниил (Д.П. Сивиллов), перевод.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-9-194-208

Цитирование: Стеженская Л.В. Из истории западной и русской трактовок «сердечной заповеди» древнекитайского «Шу цзина». Шу цзин, или Летопись. Одна из канонических книг. Перевод с китайского [архимандрита Даниила]. Отделение второе. Глава III. Транскрипция рукописного текста и публикация Л.В. Стеженской // Вопросы философии. 2021. № 9. С. 194–208.

* Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 19-012-00026 «Банк восстановленных первообразных текстов доханьской письменной классики древнекитайской цивилизации (до III в. до н.э.)»).

The Heart Admonition of the Ancient Chinese Classic *Shujing*: An Episode from History of Its Interpretation in the West and Russia^{*}

© 2021 Lidiya V. Stezhenskaya

*HSE University, 11, Pokrovsky blvd., Moscow, 109028, Russian Federation;
Institute of Far Eastern Studies of the Russian Academy of Sciences (IFES RAS),
32, Nakhimovskiy av., Moscow, 117997, Russian Federation.*

*E-mail: liuxie@mail.ru
<https://www.hse.ru/org/persons/63969364>
ORCID: 0000-0002-4011-6783*

Received 18.12.2020

Autochthonous traditional Chinese thought in its most developed form could be found in the philosophy of Neo-Confucianism, which continues to be a significant factor in the modern national consciousness of the Chinese people. At the same time, the pre-emptive attention of Western Sinology and Russian Chinese studies to early Confucianism does not fully take into account the Neo-Confucian interpretation of the ancient Chinese classics. Russian and Western translations of the so-called *Sixteen-Word Heart Admonition* (*Shi liu zi xin chuan*), a passage from Chapter III “*Da Yu mo*” (*Council of Yu the Great*) of the ancient Chinese classic *The Book of Historical Documents* (*Shujing*) by A. Gaubil, N.Ya. Bichurin, D.P. Sivillov, W.H. Medhurst, J. Legge, S. Couvreur, and W.G. Old demonstrate the gradual assimilation of its Neo-Confucian interpretation by Western and Russian translators. Archimandrite Daniil (Dmitry P. Sivillov), in his unpublished Russian translation of *Shujing* of the early 1840s, adopted this interpretation earlier and understood it better than the others. It is assumed that rejection of the Manchu language mediation and peruse of the contemporary Neo-Confucian commentaries played the key role in his success. The importance of Neo-Confucian hermeneutics research for the studies of traditional Chinese philosophy, including ancient Chinese classics, is emphasized. The text of the previously unpublished *Shujing* Chapter III *Da Yu mo* Russian translation by archimandrite Daniil is attached.

Keywords: *Shujing*, The Book of Historical Documents, Heart Admonition, Neo-Confucianism, archimandrite Daniil, D.P. Sivillov, translation.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-9-194-208

Citation: Stezhenskaya, Lidiya V. (2021) “*The Heart Admonition of the Ancient Chinese Classic *Shujing*: An Episode from History of Its Interpretation in the West and Russia. *Shujing*, Archimandrite Daniil (Dmitry P. Sivillov) Translation, Part Two, Chapter III, Transcription of the Manuscript and Publication by Lidiya V. Stezhenskaya”, *Voprosy filosofii*, Vol. 9 (2021), pp. 194–208.*

Появление этой статьи в значительной степени связано с подготовкой издания архивного перевода классической или канонической книги конфуцианства «Шу цзин» [Шу цзин АВПИР], выполненного в начале 1840-х гг. архимандритом Даниилом (Дмитрий Петрович Сивиллов, 1798–1871). Сивиллов интерпретировал заглавие «Шу-цзин»

^{*} The research was supported by the Russian Foundation for Basic Research (project No. 19-012-00026 «Database of the regenerated primal texts of pre-Han written classics of the Chinese civilization (before the 3rd century BC)”).

как «Летопись». В прямом же переводе оно читается как «Канон записей», но более этот древнекитайский памятник известен как «Канон документов», «Канон преданий» и т.д. Личность архимандрита Даниила, первого профессора (заведующего) учрежденной в 1837 г. первой в России кафедры китайской словесности Казанского университета, достаточно известна в истории нашего китаеведения, но найдется, пожалуй, мало работ, где бы его вклад в исследование Китая оценивался достаточно высоко. Наоборот, сведения о нем часто даются как бы фоном для освещения достижений других исследователей или просто упоминаются какие-то факты, причем не всегда верные, из его биографии. Вопрос справедливости или несправедливости такой оценки имеет право на существование, но не является главным. Реальная оценка научного вклада возможна только после знакомства с ним. И возможно, знакомство с обычными, средними работами может дать значительно более представительную картину состояния китаеведческой науки в определенный период ее становления и развития. Основная масса работ Сивиллова, главным образом переводов с китайского, не публиковалась. Следовательно, широкому читателю они оставались и остаются неизвестными. А между тем, эти переводы были предприняты для учебных курсов и использовались в преподавании китаеведческих дисциплин в Казанском университете. Следовательно, будущие российские специалисты по Китаю в той или иной степени должны были их знать.

Итак, архимандрит Даниил был нашим первым университетским профессором-китаистом. К этому стоит добавить, что он же был, по-видимому, первым отечественным китаеведом, который специализировался на историко-философских штудиях, начав свою деятельность на этом поприще еще во время пребывания в Пекине в составе Десятой Духовной миссии. Воспитанники Казанского университета 1837-1844 гг., когда там служил Сивиллов, позднее стали известными востоковедами. Однако в истории китаеведческого образования педагогический вклад Сивиллова остается практически неизученным, и это при том, что имеется значительный фонд его рукописных переводов и существует достаточно сведений о китайских пособиях, использованных им при работе в Казанском университете.

Время деятельности Сивиллова-профессора, середина XIX в., как нам представляется, стала определенной вехой в становлении мировой синологии. Если до этого на первом плане были описания, своего рода фактология Китая, то во второй половине XIX в. эти же факты постепенно стали рассматриваться под углом определенных научных проблем. К этому времени окончательно исчерпали себя первичные гипотезы протохристианского прошлого Китая, его цивилизация была признана самостоятельной. Таким образом, и наше нынешнее представление об исторических формах и этапах китайской национальной философии – продукт относительно недавнего прошлого современной историографии. Если брать одно из основных течений китайской мысли, а именно конфуцианство, о котором идет речь в данной статье, то главными этапами его развития в так называемой традиционной, то есть автохтонной, ипостаси мы называем раннее конфуцианство и неоконфуцианство. Начало этапа раннего конфуцианства формально можно связать с годами жизни самого Конфуция, но фактически самые ранние имеющиеся в нашем распоряжении оригинальные источники, книги или записи на планках, бамбуковых или деревянных, а также на шелке, датируются IV в. до н.э. Идейная система неоконфуцианства складывалась постепенно и к концу XII в. уже нашей эры оформилась в учении Чжу Си. Неоконфуцианство в сумме чжусианской ортодоксии и оспаривающих ее оппозиционных течений просуществовало до начала XX в. Конечно, китайская традиционная мысль существовала и до Конфуция, то есть до VI-V вв. до н.э. И одним из ярких ее представителей считается «Канон записей» («*Шу цзин*»), часть текстов которого, как предполагается, была составлена еще в XI в. до н.э. Примерно с 1920-х гг. в Китае и за его пределами начинает разрабатываться философская система, которая получает названия «современное конфуцианство» или «постконфуцианство». Очевидно, что первое определение слишком подчеркивает связь современного учения с традицией и тем самым умаляет его своеобразие. Другое, напротив, излишне отдаляет и как бы прерывает его связь с традицией. Более

удачным было бы, как предлагает А.И. Кобзев, назвать современное учение «пост-неоконфуцианством» [Кобзев 2002, 21–24].

Из представленной выше примерной хронологии уже становится понятным центральное положение неоконфуцианства в истории национальной китайской философии. И это дает право тому же А.И. Кобзеву заявить, что «идейно господствовавшее в Китае почти целое тысячелетие неоконфуцианство завершило создание духовного облика его народа, при этом сохранив и во многом оживив преемственную связь с исконной конфуцианской традицией, обусловившей специфику всей китайской цивилизации» [там же, 5]. Важность неоконфуцианства, тем не менее, оказалась отнюдь не очевидной для европейцев, которые вступили в контакт с Китаем еще в XVI в., но, как отмечал известный специалист по китайской философии Чэнь Жун-цзе (Цань Вин-цзит), на Западе изучение китайской философии главным образом замкнулось на древнем конфуцианстве с упоминанием более позднего конфуцианства разве что в сносках к конфуцианским классическим сочинениям [A Source 1973, ix].

В российском китаеведении неоконфуцианство также не удостоилось особого внимания. В обзоре российской дореволюционной истории китайской философии А.А. Петров с сожалением отмечает: «Положение философской мысли в Китае на протяжении семи веков его исторической жизни после династии Сун не нашло никакого отражения в русском китаеведении» [Петров 1935, 26]. Немногим лучшее положение обрисовал А.И. Кобзев и в современной нашей науке, правда, лишь в отношении исследований, по его словам, «апогея» неоконфуцианства – философии Ван Янмина [Кобзев 2002, 59–60, 63–64]. И тем не менее наши ранние китаеведы в чем-то оказались более наблюдательными, чем их западные коллеги. Алексей Леонтьевич Леонтьев (1716–1786) наряду с переводами первых книг конфуцианского «Четверокнижия» перевел также некоторые сочинения своих современников [Walravens 1992], которые можно отнести к практическому учению (*ши сюэ*) – одному из течений цинского неоконфуцианства XVII–XVIII вв.; см.: [Кобзев 2002, 9, 430]. И Петров, и Кобзев, а не так давно и Д.Е. Мартынов [Мартынов 2007; Мартынов 2010; Мартынов 2014] положительно оценили кандидатскую работу безвременно скончавшегося от холеры студента Казанского Императорского университета Николая Ивановича Зоммера (1824–1847) «Об основаниях новой китайской философии» [Зоммер 1852; Зоммер 2009]. Причем Д.Е. Мартынов назвал ее «первым отечественным историко-философским сочинением, посвященным специально теме сунского неоконфуцианства», и указал, что вновь эта тема появилась в нашем китаеведении лишь 100 с лишним лет спустя [Мартынов 2010].

О побудительных мотивах А.Л. Леонтьева мы едва ли сможем сказать что-то определенное, кроме его собственного заявления о желании представить китайцев, как они сами думают о некоей «материи» [Депей 1771, 1]. А вот Николай Зоммер сначала в гимназии с 1837 г., а потом и в университете в 1841–1844 гг. являлся учеником архимандрита Даниила [Мартынов 2007; Мартынов 2010]. Мы не беремся утверждать, что о. Даниил побудил Зоммера написать первую в нашем китаеведении и столь основательную работу по неоконфуцианству. Мы лишь задаемся вопросом, что могло подвигнуть Зоммера на постановку такой исследовательской темы и могли ли работы и взгляды Сивиллова сыграть в этом какую-то роль. Надо понимать, что в 1840-е гг. гегелевская идея остановки исторического развития Китая, его стагнации, стала если не господствующей, то наиболее популярной. На практике, но как положительную, ее, по-видимому, разделял наш выдающийся китаевед Н.Я. Бичурин. Он, например, был уверен, что современный ему институт историописания в Китае сохранился неизменным с самых древних времен [Древняя... 2014, 535]. Мы найдем совсем немного примеров, когда история Китая после древности рассматривалась китаеведами как ценная и плодотворная сама по себе. Как раз Сивиллов отмечал, что грандиозное здание китайской цивилизации было построено на невеликом фундаменте идей «*Шу цзина*» [Шу цзин АВПРИ, 2об.-3]. Первый английский переводчик «*Шу цзина*» У.Г. Медхёрст удивлялся невниманию к Средневековью, с которым он связывал многие достижения китайской нации [Чтимая... 2014, 1034].

Ниже, обращаясь к идее, высказанной в «*Шу цзина*», мы постараемся на примере переводов весьма короткого древнекитайского текста бросить взгляд на одну из многих сторон процесса осознания европейской синологией, включая сюда и русское китаеведение, исторического хода развития и исторической глубины конфуцианской философии от ее древних форм до неоконфуцианства начала XX в. Русский перевод архимандрита Даниила интересен тем, что он располагается примерно в середине хронологической последовательности европейских переводов «*Шу цзина*», что позволяет сравнивать его с другими переводами как в перспективе, так и в ретроспективе.

Текст, о котором пойдет речь, – это так называемая «Шестнадцатисловная сердечная заповедь» («*Ши лю цзы синь чуань*») которая представляет собой изречение из третьей главы «*Шу цзина*», озаглавленной «*Да Юй мо*» («Советы Великого Юя») [Чтимая... 2014, 70]. В наше историко-философское китаеведение «Сердечную заповедь» ввел А.И. Кобзев в фундаментальной монографии о китайском неоконфуцианстве [Кобзев 2002]. Кобзев указал на авторитетность и, скажем так, плодотворность «Заповеди» как для раннего конфуцианства в лице таких его видных представителей, как Сюнь-цзы (ок. 313–238 до н.э.) и Дун Чжун-шу (179–104 до н.э.), так и для сунского и минского неоконфуцианства в лице Чжу Си (1130–1200) и Ван Янмина (1472–1529) [Кобзев 2002, 79, 103, 183, 226, 227, 492]. Оставаясь за рамками обсуждения по существу и основываясь только на справочной китайской литературе, отметим, что вообще-то присутствие «Сердечной заповеди» в конфуцианской философии Китая значительно шире. В переводе Кобзева эта «заповедь» представлена следующим образом [Кобзев 1983, 71–72; Кобзев 2002, 79–80, 103] (нами в квадратных скобках добавлена транскрипция последних двух терминов из указателя в монографии Кобзева [Кобзев 2002, 545, 559]):

Человеческое сердце опасно-возносящееся, даосское сердце (*дао синь*) тонко-сокровенное (*вэй₃*), именно утонченность (*цзин₂*) и именно единство [*у₃*] – следует удерживать их середину [*чжун*].

Во избежание путаницы стоит отметить, что «даосское сердце» здесь не связано с даосами и даосизмом. Это сердце Дао или, как следует из вариантов перевода самого Кобзева, «сердце Пути», «сердце Пути-дао» [там же, 183, 226, 227]. Правильнее это прилагательное, по-видимому, было бы написать *да́оское* – с ударением на «а» и с одним «с» в суффиксе.

Относительно перевода и этого кусочка текста, и всего «*Шу цзина*» необходимо отметить, что текст памятника весьма лапидарен. Кроме того, он многократно переписывался, в том числе в периоды, когда китайская иероглифика еще не была стабильна, когда временами в ней широко присутствовали фонетические замены и разнописи, когда она развивалась и менялся состав отдельно взятых иероглифов, когда в Китае происходили значительные системные изменения почерков письма. С учетом этих обстоятельств в принципе возможны многочисленные трактовки этого иероглифического текста. В свое время шведский ученый Б. Карлгрэн, специализировавшийся на древнекитайской фонетике и текстологии, предпринял анализ «*Шу цзина*» [Karlgrén 1948; Karlgrén 1949; Karlgrén 1964], но ограничился лишь главами так называемых «новых писем». В такие глубины древнекитайской текстологии и грамматики мы, конечно, вдаваться не будем. Во-первых, третья глава «*Шу цзина*», в которой находится «сердечная заповедь», принадлежит к части «древних писем». В ее подлинной древности имеются сомнения, хотя бесспорно, что если даже она является подделкой, то тоже достаточно древней, с датировкой начала IV в. н.э., и написанной под старину. Упомянутые выше Сюнь-цзы и Дун Чжун-шу могли в свое время видеть совсем или несколько другой текст «сердечной заповеди» [Чтимая... 2014, 791–857]. Вторая и главная причина состоит в том, что все имеющиеся рассматриваемые нами переводы «сердечной заповеди» были выполнены уже после того, как в Китае сложилось определенное комментаторское – назовем его филологическим – толкование древнего текста, когда были определены и написание иероглифов, и их последовательность,

и членение текста на синтагмы. Отнюдь не древний прототип, а именно такой, идентичный нынешнему, иероглифический состав «Заповеди» сыграл свою роль в истории китайской философии.

Несмотря на определенную трудность понимания древнего текста «*Шу цзина*», его первый перевод или пересказ на латинском языке в Китае был выполнен еще около 1626 г. миссионером-иезуитом из Испанских Нидерландов (ныне Бельгия) Н. Триго. Перевод утерян, ничего сказать о нем нельзя [Majorow 2019]. Через сто лет с небольшим, в 1730-х гг., другой иезуит, француз А. Гобиль, сделал свой французский перевод «*Шу цзина*» и отослал его в Европу; только в 1770 г. он увидел свет в Париже. С него началась история полных европейских переводов «*Шу цзина*». Интересующая нас «Заповедь» в изложении Гобилия (в нашем русском переводе) приводится ниже; в круглых скобках даны ключевые французские слова. Перевод Гобилия интересно сравнить с переводом Кобзева выше. При необходимости по русской транскрипции китайских терминов в нем можно использовать указатель терминов в монографии А.И. Кобзева [Кобзев 2002, 541, 543, 545, 555, 559] и перейти непосредственно к толкованию и обсуждению этих философских терминов в этой книге.

Сердце человека полно опасностей; сердце Дао является простым (simple) и тонким (délié). Будьте просты (simple) и чисты (pur), и всегда держите праведную середину (juste milieu) [Le Chou-King 1770, 27].

На этой же странице Гобиль дал свои пояснения к переводу, указав, что в данном отрывке сердце человека противопоставляется сердцу Дао, то есть говорится о двух сердцах, «одно из которых производит (dégagé) страсти, другое является простым и очень чистым». Дао, по мнению Гобилия, «демонстрирует (exprime) рациональный или правильный, чистый разум (droite raison)». Как и следовало ожидать от христианского миссионера, Гобиль считал, что в основе этих слов лежала идея «простого (simple) чистого (pur) Бога и Господа людей». Понятие «середины» Гобиль объяснять не стал, указав, что и так ясно, о какой середине идет речь [ibid.]. Отметим, что «простой» у Гобилия, конечно, не значит «простоватый». Здесь, по-видимому, говорится об одностовности, неразложимости и независимости «сердца». Под чистой он должен был понимать беспримесность, укорененность в самом себе (ср. «чистый разум» у Канта). В отсутствие объяснения к «сердине» пояснение к переводу, пожалуй, только запутывает читателя. Совет держаться простоты, которая в самом тексте «Заповеди» характеризует «сердце Дао», очевидно, указывает на преимущество и выбор в пользу именно этого «сердца». Когда же прямо и косвенно в пояснении переводчика говорится о «двух сердцах», то понятие «середины» становится двусмысленным – значение французского milieu может трактоваться и как «среда», то есть речь идет о нахождении в чем-то, и как «промежуток» между чем-то и чем-то, то есть имеется в виду нейтральность. Тогда «середина» не будет связана, а точнее сказать, будет равноудалена от обоих «сердец», тем более если она «праведная», то есть справедливая.

Н.Я. Бичурин в 1822 г. перевел не весь, но большую часть текста «*Шу цзина*». Перевод выполнялся по маньчжурско-китайскому оригиналу для чисто утилитарных целей поиска исторических фактов, текст черновой рукописи не содержит никаких переводческих комментариев. Здесь Бичурин также говорит о двух сердцах:

Сердце человека опасно, сердце закона таинственно, только будь чист, будь един, верно держись сей середины [Древняя... 2014, 34–35, 254–255].

Трактовка Пути-Дао как закона могла быть мотивирована маньчжурским переводом (doro); см.: [Sse-schu 1864, 156], но нельзя исключить и влияния трактовки французских миссионеров, которые в XVIII в. (надо думать, по примеру тех же маньчжурских переводов китайской классики) нередко называли Дао законом (loi, droit). Маньчжурский термин doro достаточно многозначный, но в отличие от китайского прототипа, по-видимому, более социализирован. Это закон и внешний – государственный, писанный, но и внутренний – нравственный [Полный... 1875, 822]. «Середина»

у Бичурина, как и у Гобиля, балансирует между «средой» и «равноудаленностью». Учитывая усиление с XVIII в. нового значения «вещество» у неполногласного исходно церковно-славянского варианта и использование Бичуриным суффиксального русского «средина» с первым, наиболее частым значением «промежуток» [Словарь 1847, 212; Виноградов 1999, 1014–1019], мы, скорее всего, должны признать, что оба сердца, и человека, и закона, переводчик считал крайностями. А средина была, так сказать, третьим сердцем, которое характеризовалось чистотой и единством, поэтому она и была названа «сей» в отличие от тех первых двух сердец. Так Бичурин перевел слово *цзюэ* древнекитайского оригинала. Здесь оно явно использовано в одной из своих служебных функций, которые одинаково допускают переводы как Кобзева, так и Бичурина и даже исключение из перевода, как у Гобиля. Отметим еще, что средина могла пониматься Бичуриным и как средний путь между чистотой (*цзин₂*) и единством (*и₃*).

Далее по хронологии должна идти работа архимандрита Даниила. Определенно известно, что к 1844 г. он завершил свой перевод «*Шу цзина*» [Хохлов 2014, 499]. Отдельные имеющиеся черновики датируются не позднее 1842 г. [Скачков б/г, 54]. Чистовая рукопись, в свое время отправленная Сивилловым в Министерство иностранных дел, датируется 1855 г. [Шу цзин АВПРИ]. При ее подготовке к изданию мы не обнаружили следов какой-либо переработки или доработки по сравнению с черновиками. Поэтому правильно будет датировать этот перевод первой половиной 1840-х гг. Однако целесообразнее будет сейчас рассмотреть работы, выполненные после перевода архимандрита Даниила. Определив их общую тенденцию, имея исторические ориентиры, нам будет удобнее говорить об особенностях его трактовки.

В 1846 г. в Шанхае вышел первый английский перевод «*Шу цзина*» протестантского миссионера Медхёрста [Ancient... 1846]. «Сердечная заповедь» здесь приняла такой вид:

Плотский ум (mind) коварен, при том что добродетельное чувство (feeling) существует в малой степени. Будь поэтому тонок (minute) в различении и будь однообразен (uniform) в хранении в то время, как ты крепко держишься за должную середину (medium) [ibid., 50].

Медхёрст далее поясняет, что здесь говорится о двух сторонах сознания, которое он называет «плотским» по его естественному расположению (natural disposition) и «добродетельным» по являемым им «принципам прямоты» (principles of rectitude), то есть по нравственным принципам. Разбираясь в вещах и храня добродетель, человек может превозмочь свой плотский ум [ibid., 50–51]. Главное отличие от предыдущих переводов здесь вполне очевидно. Сердце интернализируется, оно и в том, и в другом виде принадлежит человеку. При этом у «сердца Дао» или «сердца закона» пропадает его простота, тонкость или таинственность, оно просто становится малым. Так или иначе, основные положения этой трактовки далее повторялись в западноевропейских переводах вплоть до начала XX в.

Переводы Гобиля и Медхёрста были раскритикованы Дж. Леггом, самым известным, английским, переводчиком и тоже протестантским миссионером. В его переводе, впервые изданном в 1865 г., мы читаем:

Сознание (mind) человека беспокойно – склонно *ошибаться*; его влечение к *правильному* пути мало. Будь разборчив (discriminating), будь бескомпромиссен (undivided), так чтобы ты мог по-настоящему крепко держать Середину (Mean) [The Chinese... 1865, 61–62].

Петитом (у нас – курсивом) Легг выделял отсутствующие в оригинале добавленные переводчиком слова. Медхёрста он критиковал с филологических позиций, а вот главной ошибкой Гобиля называл идею «двух сердец». По мнению Легга, сердце Пути – это всё то же сердце человека, «сознание человека в его отношении к пути долга». Без самодисциплины разум человека, нестойкий в добре, может легко встать на путь зла [ibid., 61].

Принципиально от этой трактовки не отличается классический для франкофонского мира перевод 1897 г. миссионера-иезуита С. Куврёра. Здесь пояснения даны непосредственно во французском тексте:

Сердце человека (подверженное впечатлениям чувств) склонно заблуждаться; на пути добродетели его разум и воля слабы. Для того чтобы постоянно держаться праведной середины, оно должно предаться различению (истинного от ложного, добра от зла) и всегда стремиться к единой цели (к делу добра) [Chou King 1950, 39].

Среди китаеведов невысоко ценится английский перевод У.Г. Олда 1904 г., так как он представляет собой непрофессиональную переработку перевода Медхёрста. Мы все-таки приведем его ниже, так как он, во-первых, дает пример возможного понимания первичного перевода, а во-вторых, демонстрирует теософскую трактовку «Сердечной заповеди». Олд был приверженцем учения Е. Блаватской, хотя в переводе это едва ли нашло какое-то отражение.

Здравый рассудок коварен, при том что добродетельная мысль хоть есть [в нем], но мала. Так будь же ты весьма критичен и полон прямоты, крепко держась умеренности (moderation) [The Shuking 1904, 54].

Из этих переводов видно, что и вторая мысль Медхёрста о малости или слабости «сердца *дао*», по-видимому, в сравнении с «сердцем человека» была принята и прижилась в западных переводах «Шу цзина».

Теперь можно обратиться к переводу архимандрита Даниила:

Ничто так не опасно, как человеческое сердце, и нет ничего сокровеннее, как сердце, одушевляемое расположениями благочестивыми; посему оно более всего требует чистоты и единства, чуждого всякой примеси страстей порочных, старайся как можно усерднее хранить это правило благоразумной умеренности [Шу-цзин АВПРИ, 28].

Смысловые акценты в данном переводе, как видим, расставлены несколько по-другому, чем у его предшественников и преемников. Отметим те моменты, которые свидетельствуют если не о достаточной степени владения тематикой неоконфуцианства, то по крайней мере о ее понимании переводчиком. Сивиллов впервые свел два «сердца» вместе, отнеся их к человеческой природе. Из перевода становится понятно, почему человеку требуется умеренность «чистоты и единства». Они отнесены всецело на счет благочестивого сердца. Затем стоит отметить, что в переводе Сивиллов не говорит ни о малости, ни о слабости этого сердца. Оно у него трактуется как сокровенное, то есть неявленное и требующее усилий в познании. От западных переводов отличается и более ранний русский вариант «таинственное» Бичурина, но в этом случае сердце останется непознаваемым.

Учитывая только эти два момента, мы приходим к выводу, что архимандрит Даниил в ряду своих разновременных и разноплеменных коллег-переводчиков раньше и лучше других уловил современную ему неоконфуцианскую тенденцию в толковании древнекитайского памятника. По мысли выдающегося продолжателя и исследователя конфуцианской традиции Моу Цзун-сяня (1909–1995), практически все основополагающие идеи, отличавшие неоконфуцианцев от ранних конфуцианцев, состояли в интернализации, присвоении признаков или свойств внешнего абсолюта (Природы, Неба, Бога и т.д.) внутреннему миру человека. Отсюда проистекают неоконфуцианские тезисы о единстве «гуманности» и «неба», «сердца» и «неба», о воплощении «небесного пути» в «индивидуальной природе» и т.д. [Кобзев 2002, 15, 36–37]. В то же время Сивиллов смог удержаться от чисто филологического, словарного, трактования термина *вэй₃*, от характерного для западноевропейских переводов умаления «сердца *Дао*», его слабости. Понятие «сокровенное» (*вэй₃*), как мы теперь знаем, будучи древним и традиционным, нашло свое важное место и в философской системе неоконфуцианства. На этом понятии основан тезис и о доступности понимания *Дао* на обыденном

уровне, и о трудности его постижения даже для «совершенномудрых» [Кобзев 2002, 182-183, 184, 227].

Показательно, что ни Гобиль, ни Бичурин не говорили о «малости» сердца *Дао*. На наш взгляд, от этого их уберегло наличие маньчжурского перевода, которым оба в какой-то степени пользовались. Маньчжурский термин *нархунь* (в разных латинских транскрипциях *narhün* и *narhön*) при всей близости к китайскому *вэйз*, все же не является его полным эквивалентом [Полный... 1875, 212-213]. Гобиль использовал наиболее частое совпадающее с китайским словом значение «тонкий» в смысле тонкости линий, тонкости прописи сложного знака. Именно в силу этой замысловатости знака он и воспринимался как «сокровенный». Бичурин воспользовался значением «секретный», которое было характерно для современных ему маньчжурских названий некоторых государственных учреждений и деловых бумаг. В китайских названиях в этих случаях использовался другой иероглиф.

Понятность маньчжурского перевода, по-видимому, делала ненужной или необязательной обращение к комментарию китайских изданий. Идея совместности двух сердец, человеческого и благочестивого, могла появиться у Сивиллова и Медхёрста только из неоконфуцианских китайских комментариев использованных ими изданий, но вот верный перевод термина *вэйз*, ничем кроме лучшей эрудиции русского переводчика в вопросах неоконфуцианской философии объяснить нельзя. Здесь уместно еще раз повторить мысль, которую в свое время высказал академик В.М. Алексеев. Чтение китайской классики, философской классики в первую очередь, должно идти рука об руку с чтением комментариев. Неоконфуцианское учение, подстилающее современное китайское самосознание, должно занимать главное место в историко-философских исследованиях традиционной китайской мысли. Пока же можно назвать только несколько переводов и работ по китайской неоконфуцианской герменевтике, например, того же А.И. Кобзева по «*Да сюэ*» («Великое учение») [Конфуцианское... 2004, 71-122] или И.И. Семеновича по книге «*Мэн-цзы*» [Мэнцзы 2016], но едва ли этого достаточно.

Прилагаемый ниже текст перевода главы «*Да Юй мо*» из «*Шу цзина*», выполненный архимандритом Даниилом в начале 1840-х гг., публикуется впервые. Указываются архивные номера листов рукописи и собственноручная пагинация архимандрита Даниила. Курсивом отмечены примечания и пояснения переводчика к выделенным им и им же пронумерованным параграфам оригинала.

Источнику – Primary Sources and Translations

Депей 1771 – Депей Китаец / Пер. с Китайского на Российской язык Алексеем Леонтьевым, Коллегии Иностранных дел Секретарем. СПб.: Тип. Акад. наук, 1771 (Leontiev, Aleksey, tr., *Depei the Chinese*, Russian Translation).

Древняя 2014 – «Древняя китайская история» Н.Я. Бичурина: транскрипция и факсимиле рукописи 1822 года с переводом «Шу цзина», древнекитайский текст оригинала / Пер. Н.Я. Бичурина; транскр. В.М. Майорова, М.А. Смирновой, Л.В. Стеженской под общ. ред. В.М. Майорова; подгот. древнекит. текста, факс., справ. указ., прилож. и указ. В.М. Майорова и Л.В. Стеженской; предисл. Л.В. Стеженской. М.: ИДВ РАН, 2014 (*Shujing*, Russian Translation).

Зоммер 1852 – *Зоммер Н.* Об основаниях новой китайской философии // Учёные записки, издаваемые Императорским Казанским университетом. 1852. Кн. 1. С. 109-167 (Zommer, Nikolai, *Foundations of the New Chinese Philosophy*, in Russian).

Зоммер 2009 – *Зоммер Н.И.* Об основаниях новой китайской философии (1845) // *Мартынов Д.Е.* Конфуцианское учение: учебное пособие. Казань: Казанский гос. ун-т, 2009. С. 116-144 (Zommer, Nikolai, *Foundations of the New Chinese Philosophy*, Reprint, in Russian).

Конфуцианское 2004 – Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу») / Пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева и др.; вступ. ст. Л.С. Переломова. М.: Восточная литература РАН, 2004. С. 71-122 (*Daхие*, Russian Translation).

Мэнцзы 2016 – Мэнцзы: в новом переводе с классическими комментариями Чжао Ци и Чжу Си / Иссл., пер. с кит., примеч. и прил. И.И. Семеновича. М.: Наука: Восточная литература, 2016 (*Mengzi*, Russian Translation).

Полный... 1875 – Полный маньчжурско-русский словарь / Сост. И.И. Захаровым. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1875 (Zakharov, Ivan I., comp., *Complete Manchurian-Russian Dictionary*).

Скачков б/г – ОР РГБ. Ф. 273 Скачков, Константин Андрианович (1821–1883). Картон 20 (Skachkov, Konstantin, *Archive*, in Russian).

Словарь 1847 – Словарь церковно-славянского и русского языка. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1847. Т. IV (*Dictionary of Church Slavonic and Russian Language*).

Чтимая 2014 – Чтимая книга: Древнекитайские тексты и перевод «Шан шу» («Шу цзин») и «Малого предисловия» («Шу сюй») / Подгот. древнекит. текстов и ил., пер., прим. и предисл. В.М. Майорова; послесл. В.М. Майорова и Л.В. Стеженской. М.: ИДВ РАН, 2014 (*Shujing*, Russian Translation).

Шу цзин АВПРИ – Шу цзин или летопись. Одна из канонических книг / Пер. с кит. архимандрита Даниила. Архив внешней политики Российской империи. Ф. 152. Оп. 505. № 89 (*Shujing*, *Archive*, Russian Translation).

Chan, Wing-tsit, tr., comp. (1973) *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton University Press, Princeton.

Couvreur, Séraphin, tr. (1950) *Chou King, Les Annales de la Chine*, Cathasia, Paris.

Gabelentz, Hans C. von der, ed., comp. (1864) *Sse-schu, Schu-king, Schi-king: in mandchuischer Uebersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch*: H. 1–2, F.A. Brockhaus, Leipzig.

Gaubil, Antoin, tr., ed. (1770) *Le Chou-King, un des livres sacrés des Chinois, qui renferme les Fondements de leur ancienne Histoire, les Principes de leur Gouvernement & de leur Morale; Ouvrage recueilli par Confucius*, Chez N.M. Tilliard, Libraire, Quai des Augustins, à S. Benoît, Paris.

Karlgren, Bernhard (1948) “Glosses on the Book of Documents, I”, *The Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, Vol. 20, pp. 39–315.

Karlgren, Bernhard (1949) “Glosses on the Book of Documents, II”, *The Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, Vol. 21, pp. 63–206.

Karlgren, Bernhard (1964) “Index to Glosses on the Book of Odes and Glosses on the Book of Documents”, *The Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, Vol. 36, pp. 107–116.

Legge, James, tr., ed. (1865) *The Chinese Classics: with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes*, Trubner, London.

Majorow, Wladimir (2019) “Latin Translations of Confucian Classic Shangshu”, *International Confucian Forum Copenhagen International Academic Symposium*, Copenhagen, pp. 1–14.

Medhurst, Walter H., sen., tr. (1846) *Ancient China. The Shoo king, or the Historical classic: Being the most ancient authentic record of the annals of the Chinese empire: Illustrated by later commentators*, The Mission press, Shanghai.

Old, Walter Gorn, M.A.R.S., tr. (1904) *The Shu king or the Chinese Historical Classic being an authentic record of the religion, philosophy, customs and government of the Chinese from the earliest times*, The Theosophical Publishing Society, London; Benares; John Lane, New York.

Ссылки – References in Russian

Виноградов 1999 – Виноградов В.В. История слов. М.: Ин-т рус. яз. РАН; АЗЪ, 1999.

Кобзев 1983 – Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. Философия китайского неоконфуцианства. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1983.

Кобзев 2002 – Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. М.: Вост. лит., 2002.

Мартынов 2007 – Мартынов Д.Е. Николай Иванович Зоммер – первый исследователь неоконфуцианства в России // Четвертые Торчиновские чтения: Философия, религия и культура стран Востока / Отв. ред. и сост. Пахомов С.В. СПб.: СПбГУ, 2007. С. 452–458.

Мартынов 2010 – Мартынов Д.Е. Научное наследие Н.И. Зоммера в архивных материалах // Общество и государство в Китае: XL научная конференция / Пред. редкол. А.А. Бокщанин, сост. Блюмхен С.И. М.: Ин-т вост. РАН, 2010. С. 362–370.

Мартынов 2014 – Мартынов Д.Е. Из истории подготовки Китаеведов в Казанском университете в XIX веке (Николай Зоммер, 1824–1847) // Университетская корпорация: память, идентичность, практики консолидации: Материалы всероссийской научной конференции с международным участием, посвященной 210-й годовщине основания Казанского университета; Казань, 27–29 ноября 2014 г. Казань: ЯЗ, 2014. С. 133–136.

Петров 1935 – Петров А.А. Философия Китая в русском буржуазном Китаеведении: (Критико-библиографический очерк) // Библиография Востока. Вып. 7 (1934). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1935. С. 5–28.

Хохлов 2014 – Хохлов А.Н. Китаист Д.П. Сивиллов и его русские переводы древнекитайской классики // Общество и государство в Китае. Вып. 44–1. М.: ИВ РАН, 2014. С. 484–512.

References

Khokhlov, Aleksandr N. (2014) "Sinologue D.P. Sivillov and his Russian Translations of Ancient Chinese Classics", *Society and State in China*, Iss. 44–1, Institute of Oriental Studies, RAS, Moscow, pp. 484–512 (in Russian).

Kobzev, Artem I. (1983) *Wang Yangming Teaching and Chinese Classical Philosophy*, Nauka, Moscow (in Russian)

Kobzev, Artem I. (2002) *Philosophy of Neoconfucianism*. Vostochnaya literatura, Moscow (in Russian).

Martynov, Dmitry E. (2007) "Nikolay Zommer – the first researcher of Neoconfucianism in Russia", *The 4th Torchinov Readings: Philosophy, religion and culture of the Oriental countries*, SPbGU, Saint Petersburg, pp. 452–458 (in Russian).

Martynov, Dmitry E. (2010) "Scholarly Heritage of N.I. Zommer in Archival Materials", Bokschanin, Alexei A., Blumkhen, Sergei I., eds., *State and Society in China. XL scientific conference*, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow, pp. 362–370 (in Russian).

Martynov, Dmitry E. (2014) "On history of sinology students training in Kazan University (Nikolay Zommer, 1824–1847)", *University Corporation: Memory, identity, consolidation practices*, YaZ, Kazan, pp. 133–136 (in Russian).

Petrov, Apollon A. (1935) "Philosophy of China in Russian Bourgeois Sinology: (Critical bibliographical review)", *Oriental bibliography*, Vol. 7 (1934), USSR Academy of Sciences Publishing, Moscow, Leningrad, pp. 5–28 (in Russian).

Vinogradov, Viktor V. (1999) *History of Words*, Institut russkogo yazyka RAS, AZ, Moscow (in Russian).

Walravens, Hartmut (1992) "Aleksiej Leont'ev und sein Werk. Eine Bibliographie", *Aetas Manjurica*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, Vol. 3, pp. 404–431.

Сведения об авторе

СТЕЖЕНСКАЯ Лидия Владимировна –

кандидат филологических наук, доцент

Национального исследовательского университета

«Высшая школа экономики»; старший научный

сотрудник Института Дальнего Востока РАН.

Author's Information

STEZHENSKAYA Lidiya V. –

PhD (Philology), Associate Professor,

HSE University; Senior Researcher,

Institute of Far Eastern Studies

of the Russian Academy of Sciences.

Шу цзин, или Летопись

Одна из канонических книг

Перевод с китайского [архимандрита Даниила]

[Л. 24 – стр. 25]

Отделение второе

Глава III

Доклады Великого Юй (Да-юй-мо)

Примечание. В этой главе Летописец упоминает о докладах, какие Великий Юй представлял государю Шунь; отчего она и получила название Да-юй-мо или доклады великого Юй.

Причина представления Юйем своих докладов государю Шунь.

1) При так называемом исследовании древности, о Великом Юй можно отозваться: что когда его совершенства и наставления распространились по всей империи, то он удостоился подносить свои представления государю Шунь.

Образец одного из представлений Юйева доклада государю Шунь.

2) В одном из таковых представлений сказано: «Государь должен преодолевать трудности царского служения, а министр должен преодолевать трудности, сопряженные с министерскими обязанностями; тогда дела в правлении придут в бла- [Л. 24 об. – стр. 26] гоустройство и народ быстро обратится к добродетели».

Шунь оправдывает представления Юйя.

3) Царь ему на это отвечал: правда, если согласиться на это, тогда достопамятные изречения не будут сокрываемы, на степенях не будут оставляемы без призрения люди добродетельные, и во всех царствах водворится тишина. Впрочем навещаться от других, следовать мнению других с пожертвованием своего самолюбия, не обращаться

жестокосердно с бесприютными, не лишая покровительства людей, нуждою и бедностию обременяемых, это мог только делать один государь Яо.

Бо-и в поощрение Шуня с похвалою отзываясь о государе Яо.

4) Бо-и, выслушав столь лестный отзыв Шуня о государе Яо, воскликнул: Прекрасно! Совершенства государя Яо в обширном раскрылись размере; они отличаются и мудростию, и духовностию, и воинственным духом, и тонкостию политики; от того-то державное Небо и призрело на него благоволительным оком так, что он сделался полным властелином четырех морей и единодержавным государем всей Империи, окруженной четырьмя морями.

Юй поддерживает мысль Бо-и собственным изречением с одною и тою же целию.

5) Юй в подтверждение мысли, Бо-и выраженной, привел собственное свое мнение, ска- [Л. 25 – стр. 27] зав: счастье за покорностию правилам здравого смысла, как и несчастье за сопротивлением оным следуют точно так, как тень за телом или отголосок за испущенным звуком.

И ту же мысль представляет в более ясном виде пред глаза Шуня.

6) Ах! Сказал И, коликой требуется осторожности в деле правления! Итак нужно быть осмотрительным и в том, чего не ожидаем; не уклоняйся государь, от постановлений, не впадай в негу, не предавайся наслаждениям до излишества, употребляй на службу людей добродетельных, но без двоедушия, искореняй разврат без всякого сомнения, не приводи в исполнение тех предприятий, в коих находишь сомнение. При столкновении разнообразных мыслей в особенности необходимо освещать себя светильником здравого смысла, не преступай правил благоразумия для того, чтоб приобрести похвалу от подданных, остерегайся противоречить подданным к удовлетворению своим желаниям, не будь нерадив, убегай рассеянности. При соблюдении сих правил можно совершенно надеяться, что дикие народы со всех сторон будут съезжаться ко двору для изъявления своей покорности такому царю. [Л. 25 об. – стр. 28]

Юй, выхваляя мнение Бо-и, присовокупляет к оному и свое, в котором показывает, в чем состоит наилучшее правление.

7) О! как прекрасны эти сии наставления, присовокупил Юй; помни их, государь! Ибо от добродетели зависит только хорошее правление, а правление состоит в доставлении народу продовольствия, которое может произойти, коль скоро будут в избытке запасаемы необходимые в жизни вещи: вода, огонь, металлы, лес, земля и хлеб. Исправление же народа в добродетели, снабжение его домашними потребностями, усиление промышленности могут только явиться от согласия. Но труд, употребляемый на исполнение оных девяти предметов*, может не иначе получить счастливый успех, как если будет соблюдаем в оных надлежащий порядок; а когда сии девять предметов будут приведены в надлежащий порядок, то народный восторг не может не излиться в песнях. Впрочем, нельзя обойтись и без того, чтоб не умерять одних посредством лестных надежд, а другим не угрожать посредством страха наказаний; всех же вообще необходимо возбуждать посредством песен, составленных по случаю [Л. 26 – стр. 29] правильного распоряжения оными девятью предметами, дабы предохранить порядок дел от расстройств.

Шунь отдает справедливость заслугам Юйя в деле правления.

8) Царь сказал: так! что земля успокоилась и небо устроилось; что шесть главных потребностей для жизни (т.е. вода, огонь, металлы, дерево, земля и хлеб) и три дела (т.е. исправление народа в добродетели, снабжение его нужными потребностями в жизни и усиление промышленности) приведены в порядок верно (?) и упрочены навсегда будущим векам благие надежды, – это твои, Юй, услуги.

Шунь приглашает Юйя к соправительствованию с собой, а Юй отказывается от сей чести.

* Девять предметов суть следующие: вода, огонь, металл, дерево, земля, хлеб, исправление народа в добродетели, снабжение его домашними потребностями и усиление промышленности.

9) Царь сказал: Юй подойди ко мне; уже 33 года прошло, как я занимаю царский престол; глубокая старость меня постигла, и я уже изнемогаю от трудов; ты не ослабевай от нерадения; предводительствуй моими подданными. Мои способности, сказал Юй, не в состоянии выдержать сего бремени; народ меня не послушается. Но Гао-яо исполинскими шагами идет к совершенству; его добродетели более и более возрастают, так что действия их распространились и на сословия низшие; простой народ не выпускает его из мыслей. Государь! Прими его себе на па- [Л. 26 об. – стр. 30] мять. Когда я мыслил об нем в отношении к сему служению, то мысль моя всегда останавливалась на нём; а когда оставлял его и обращался к другому, то внимание мое также обращалось на него; с похвалою ли отзывался я о сем служении? Отзыв мой преимущественно клонился к нему. Соглашался ли я на это в моем мнении? Согласие мое постоянно падало на него, Государь! Тебе ни о чем другом столько не прилично мыслить, как о заслугах, оказанных кем-либо из твоих подданных.

Шунь выхваляет своего сановника Гао-яо за ревностную и полезную службу.

10) Подданные всех сословий от того в особенности, как мне кажется, не преступали моих узаконений, что ты, Гао-яо, был судьей уголовных дел и хорошо понимал пять разрядов наказаний, учрежденных к содействию пяти видам учения (*предметом коего служат главнейшие обязанности человеческие, какие находятся между государем и подданным, отцом и сыном, мужем и женою, старшими и младшими и между друзьями*). От сего нельзя было не ожидать того, чтоб дела в управлении не были так же мною приведены в наилуч- [Л. 27 – стр. 31] ший порядок, чтоб меры наказаний не оказались наконец безнужными и чтоб народ не расположился жить по правилам умеренности; всё это есть доказательство твоих заслуг; старайся!

Гао-яо по выслушании похвал, какие ему Шунь приписывал за заслуги, в свою очередь и сам превозносит добродетели сего государя.

11) Гао-яо сказал: в твоих, Государь, добродетелях нельзя найти никакого порока. При обозрении подданных ты отличаешься скромностию; при управлении народом тебя одушевляет снисходительность; наказывал ли ты кого? Строгости наказаний ты никогда не распространял на весь род. Наградить ли кого признавал достойным? Награды твои простирались и на потомков. В проступках, сделанных неумышленно ты подавал прощение, не принимая в расчет их важности; а в сделанных с умыслом несмотря на их незначительность, ты налагал наказание. – В преступлениях сомнительных ты всегда избирал легчайшие меры к удовлетворению правосудия, а в заслугах нерешительных ты постоянно являлся с полною щедростию. Ты скорее соглашался допустить ошибку и отступить от обыкновенного порядка, требуемого правосудием, нежели отнять жизнь [Л. 27 об. – стр. 32] у невинного. Добродетель твоя, государь, всегда готовая щадить жизнь человеческую, глубоко проникла в сердца народа, который от того самого и не выступал из пределов порядка.

Шунь свой успех в делах правления относит к совершенствам Гао-яо.

12) Царь опять сказал: от действия твоих совершенств, Гао-яо, а не от другой какой посторонней причины, преимущественно зависело допустить меня следовать моей воле; от того я и успел привести дела правления в порядок и столь благотворно подействовать на сердца людей, рассеянных на всех концах империи, к перемене нравов.

Шунь вторично предлагает Юю занять после себя царский престол за скромное его о себе мнение при всех знаменитых его услугах, оказанных отечеству.

13) Царь сказал, подойди ко мне Юй; наводнение некогда опустошавшее империю, научило меня быть осторожным. Поступая со всею искренностию, ты более, нежели кто другой, соделался знаменитым, совершив столь важные услуги в приведении вод в свое устройство; а также никто другой не мог столько показать себя с отличной стороны, как ты, когда, будучи столь рачителен в служении государству, тем не менее был умерен в делах домашних и при всем том сохранил себя свободным от тщеславия. Поелику ты в особенности [Л. 28 – стр. 33] старался о том, чтоб не превозноситься своими способностями; то никто в империи и не хотел оспаривать их у тебя; равным образом, никто в империи не думал оспаривать у тебя оказанных тобою заслуг, когда ты не выставял

своего преимущества пред другими. Я не могу не возвеличить твоих добродетелей, не прославить твоих великих деяний. Небом установленный порядок в престолонаследии теперь дошел до тебя; ты непременно должен взойти на престол великих царей.

Шунь, уступая престол Юю, внушает ему правило любомудрия, как наилучшее основание к благоустройению империи.

14) Ничто так не опасно, как человеческое сердце, и нет ничего сокровеннее, как сердце одушевляемое расположениями благочестивыми; посему оно более всего требует чистоты и единства, чуждого всякой примеси страстей порочных, старайся как можно усерднее, хранить это правило благоразумной умеренности. Слов, не основательных ни на каком свидетельстве, не слушай, и предположений, не подверженных общему совещанию, не принимай. Кого должно любить, как не государя, и кого должно бояться, как не народа; а народ ни о ком не должен так часто помышлять, [Л. 28 об. – стр. 34] как о великом царе! Но если не будет народа; то царю не с кем будет охранять царство; будь внимателен! Осторожность наиболее потребна сидящему на престоле. – со всяким вниманием исправляй то, чего все мы должны желать. В противном же случае, если в Империи, окруженной четырьмя морями, нужды и нищета усилятся; тогда навсегда прекратится то изобилие благ земных, какие тебе дарованы Небом. Уста износят добро, и уста возжигают войны. Всё тебе теперь сказал, мне не остается еще ничего другого досказывать.

Юй предлагает Шуню гадание черепахой для узнания достойнейшего на занятие степени соправителя царского.

15) Юй сказал: Пусть каждый из заслуженных сановников подвергнется теперь гаданию посредством черепахи; и тогда можно последовать тому, на ком счастье укажет свою благоприятность. Юй, сказал царь, ворожея прежде всего имеет обыкновение определять намерение, а потом уже ворожит над черепахой. Что ж касается до моего намерения, то оно уже заранее было мною определено; а также и совещания у всех вообще оказались одинаковыми, духи (боги) изъявили на то свое соизволение, и гадание посредством черепахи и вынудия жеребьев согласно подтвердило то же самое; повторять же гадание посредством жарения черепахи, дабы узнать о счастье теперь [Л. 29 – стр. 35] нет никакой нужды. – Юй, униженно поклонившись, решительно отказывался от предлагаемой ему чести. – Нет, сказал царь, ты один приводи в стройность дела управления. Юй покорился. В первый день первой луны он принял благословение в храме предков и начал предводительствовать всеми чинами, подобно как и царь Шунь первоначально тоже сделал.

Шунь назначает Юйя в поход против одного взбунтовавшегося князя; клятва Юйева.

16) Шунь со вздохом сказал: Юй! Мясский князь отказался от повиновения; поди, смири его оружием. Юй, собрав всех удельных князей, произнес пред лицом всего войска клятву в следующих словах: «Многочисленные ряды воинства! Вы должны повиноваться моим повелениям. Безрассудный оный Мясский князь, в слепоте своего ума ведет себя неуважительно; презирает всем, почитая себя одного превосходнее всех. Действуя вопреки здравого рассудка, он ниспровергает добродетель. Знаменитые люди живут в степи, а низкие занимают знатные места в государстве; народ оставлен в небрежении, без всякого об нем попечения; Небо ниспосылает на него бедствия; почему я, повинуюсь высочайшей воле, веду вас, воины, на поражение порока; соединитесь между собою душою и телом; это теперь для вас наиболее важно; подвиги за победу увенчаются блестящей наградой!!

[Л. 29 об. – стр. 36]

Мяожане отказываются от повиновения Шуню; Бо-и по сему случаю дает наставление военачальнику, который, оставшись оным довольным, возвращает войска домой; покорность князя Мясского.

17) По прошествии 30 дней, войско прибыло в княжество Мяо. Мяожане однако ж не согласились повиноваться Государю Шуню. – И, помощник Юйев, предложил по сему случаю следующий совет: «Одна добродетель может только подвигнуть Небо; для нее нет дали, до которой бы она не проникла. Высокомерный привлекает на себя

пагубу; а смиренный получает пользу; таков закон Неба! Царь Шунь во время прежней своей жизни при горе Лишань, когда ходил на поле для обрабатывания земли, всякий день возносил горькие вопли плача к всещедрому Небу о своих родителях, признаваясь, что он обременен грехами и навел сам на себя зло. – Между тем со всяким уважением оказывая услуги пред лицом отца своего Гу-соу и держа себя пред ним со страхом и трепетом, он достиг наконец до того, что и Гу-соу сделался к нему гораздо благосклоннее, чем прежде. Если чистосердечное расположение сердца подвигает сердца духов на милость; то не более ли сего оно может подвигнуть и смягчить сердце Мьяосского князя?» Юй, отблагодарив за полезный совет, сказал: «Так» и тотчас возвратил войско в свое [Л. 30 – стр. 37] место, расположив его в прежнем порядке. Царь же в продолжении сего времени, не предпринимая ничего другого, упражнялся в одних только благочестивых занятиях, с великою ревностью осеняемый щитами и знаменами; развевавшимися по обеим сторонам своего дворца. Наконец чрез 70 дней Мьяосский князь и действительно сам прибыл в столицу для изъявления царю своей покорности.

Транскрипция рукописного текста и публикация Л.В. Стеженской