

С.Ю. Рыков*

**Концепция нововведения (цзо 作) в моизме
(с переводом глав Цы го и Фэй жу ся из Мо-цзы)**

АННОТАЦИЯ: В статье анализируется идея «нововведения» (цзо 作) в философии моизма, преимущественно так, как она выражена в гл. 6 и 39 *Мо-цзы* 墨子 «[Трактата] Учителя Мо». Моистская концепция «нововведения» разбивает сразу несколько стереотипов о «древневосточной мысли»: о том, что она не знала или не принимала как таковой идеи создания нового и все реальные нововведения легитимизировала через мимикрию под старое; о том, что древние китайцы все нововведения пытались укоренить в «Природе», лишая подчас их даже номинального статуса «нововведений»; о недискурсивности и неполемичности китайской мысли. Приводимые в статье переводы из *Мо-цзы*, гл. 6 (на русский язык делается впервые) и первой части гл. 39 (ранее на русский язык переводилась только небольшими отрывками) очень ярко показывают, что рассуждения о нововведениях там выполнены в жёстком полемическом ключе с использованием моистской протологической терминологии: гл. 6 иллюстрирует разницу хороших и плохих нововведений, а гл. 39 критикует слепое и необоснованное следование традиции.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: древнекитайская философия, моизм, нововведение, инновация, модернизация.

Моисты (мо-цжэ 墨者) — оригинальнейшее и одновременно противоречивейшее явление древнекитайской духовной культуры. Это приверженцы единственной школы древнекитайской философии,

* Рыков Станислав Юрьевич, к.филос.н., с.н.с. сектора восточных философий Института философии РАН; доцент УНЦ «Философия Востока» РГГУ, Москва, Россия.

которая одновременно являлась и идейным течением, и институтом наставничества, и, кроме того, организацией с чётко определённой и эксплицитно прописанной доктриной (так называемыми «десятью принципами»¹). Но в то же время мы весьма мало знаем о ней. Много можно рассуждать по поводу её не прояснённого само(?)названия, не прояснённого происхождения, не прояснённой биографии основателя школы — Мо Ди 墨翟 (490/468–403/376 до н.э.), не прояснённой истории, гибели и забвения.

Ранние моисты, судя по всему, первыми в древнем Китае начали сознательную философскую полемику. Если под философией понимать деятельность, связанную с рациональной аргументацией, то можно сказать, что ранние моисты фактически положили начало философии в Китае. У поздних моистов получили глубочайшее развитие вопросы гносеологии, лингвистики и особенно протологии, которые, если судить по дошедшим до нас памятникам древнекитайской философской мысли, их современникам превзойти так и не удалось. У поздних моистов мы встречаем чуть ли не единственный дошедший до нас от времён Чжань-го пример зафиксированных на письме разработок в области естественной науки (геометрии, механике, оптике и даже немного экономике). Но в то же время, если доверять некоторым современным реконструкциям логико-лингвистических концепций поздних моистов², они, пытаясь установить правила обоснования того или иного положения или именованного объекта таким-то именем на основе параллельных языковых конструкций, фактически признали своё теоретическое поражение, согласившись, что параллелизмы могут считаться правильными и быть пригодными для обоснования чего-либо только до определённого момента. Важнейший для современных исследователей и крупнейший из блоков естественнонаучных определений и положений поздних моистов — блок по оптике — парадоксальным образом разрабатывал не теорию поведения света, а теорию поведения тени, которая моистами трактуется весьма расширительно (чуть ли не до того, что изображение в зеркале — это тень, сохраняющая цветные детали³) и зачастую вызывает у современных исследователей желание переинтерпретировать моистскую «тень» в каком-либо более приемлемом для современного учёного ключе.

¹ Хотя есть сомнения в том, что они были известны в самой школе и за её пределами с самого начала и от самого Мо-цзы. См. DC.

² GAC, p. 483; HCN 1983, p. 129.

³ GAC, p. 372.

Моистская этическая философия важна для нас (и, безусловно, была провокативной для многих их современников) своим оригинальнейшим концептом *цзянь ай* 兼愛 «[одинаковой] любви к каждому», по которому в Поднебесной нужно пропагандировать идеал равной любви как к самому себе и к родным, так и к чужим, и к господам, и к слугам, ко всем и к каждому в отдельности, что являлось главным методом избавления Поднебесной от войн. Однако в то же время вся моистская философия, особенно поздних моистов, пронизана стремлением реабилитировать идею справедливости, видимо, в связи со вполне понятным, но далеко не оригинальным желанием прекращения любви и милости к тем, кто её не заслуживает, — отсюда позднегомоистская идея *лунь ле* 論列 «распорядка социальных категорий», отделяющая равную любовь от неравной заботы, навязчивые попытки легитимизировать положение «Разбойник — человек, но убить разбойника — не значит убить человека», разные взгляды на допустимость оборонительной войны и мести в *Мо-цзы* 墨子 (гл. 17–19), а также критика идеи милости к противнику в гл. 39 и проч., и проч.

Опять же у моистских философов можно найти целую естественную теологию, разработанную намного более эксплицитно, чем у многих их современников, и намного более заслуживающую именно звание *теологии* (а не космологии или космогонии), поскольку моисты считали *тянь* 天 «Небо», наиболее близкое в чжаньгоском философском лексиконе к «Богу» понятие, не просто абстрактным синонимом для «Природы / естественного начала всего», как многие чжаньгоские философы, но сущностью, обладающей свободными «желаниями», «волей» и «мысленными представлениями», направленными на беспристрастную «любовь к каждому», сделавшей всё в мире, всё в мире обустроившей для пользы человека и не прекращающей активно действовать в этом мире (в том числе с помощью своих посланников — навеи и духов), награждая добродетельных и наказывая порочных, единственным образцом в начинаниях и целеполаганиях (*дун-цзо ю-вэй* 動作有為), безусловно достойным для подражания и почитания (особо см. *Мо-цзы*, гл. 6, 26–28). Но в то же время сложности в интерпретации позднего моизма сделали возможной концепцию А. Грэма, остающегося крупнейшим классиком в его изучении, согласно которой в нём развивалась сильная антирелигиозная и одновременно антиметафизическая тенденция вплоть до исключения понятия *тянь* из позднегомоистского философского дискурса (поздние моисты у А. Грэма вообще напоминают этаких древнекитайских позитивистов).

В ходе своего существования среди бушующего океана идей и концепций, которыми была полна интеллектуальная жизнь периода Чжань-го, моисты считались главной наряду с конфуцианцами силой в этических прениях, а их логико-лингво-гносеологические разработки вообще задавали моду и в своей области не находили себе равных. Но кроме самого Мо-цзы мы не знаем имён ни одного крупного моистского философа, хотя некоторые из известных по именам моистов носили титул *цзы* 子 «учителя»⁴. Содержание *Мо-цзы*, касающееся моистской философии, либо анонимно, либо прямо приписывается Мо-цзы. Мы знаем, что ближе к концу Чжань-го школа раскололась на несколько враждующих группировок, но до сих пор в научной среде нет единства в понимании различий в их доктринах. Более того, где-то в начале Хань, если не раньше, моисты перестали быть действующей школой, их учение быстро пришло в забвение (если к ним обращались, то в основном просто как к противникам конфуцианства⁵) и живой интерес исследователей к себе возродило только в конце XIX — начале XX в., когда в философии моистов стали видеть автохтонно-китайские альтернативы западной логике и христианской этике. В результате же всего этого из-за пресечения традиции и практически полного выпадения текста *Мо-цзы* из обращения в научных кругах на протяжении двух тысяч лет, хотя вклад моистов в древнекитайскую мысль весьма весом, а значение для мировой философской мысли и компаративной философии огромно, дошедший до нас вариант текста и особенно каноны поздних моистов (гл. 40–45) неизбежно во многих местах оказываются настолько испорчены в процессе переписи, что дают почву для прямо противоположных реконструкций⁶.

Моистская концепция «нововведений» (*цзо* 作), как и все моистские идеи, — оригинальное, но противоречивое построение. Она важна для компаративной философии, поскольку являет собой прямой контрпример стереотипному представлению, согласно которому восточная и, в частности, китайская мысль не знала или не принимала как таковой идеи создания нового и все реальные нововведения легитимизировала через мимикрию под старое. Моисты знали

⁴ См. KR, р. 10.

⁵ См. KR. р. 16–21. Ср., однако, несколько другой подход к включению *Мо-цзы* в «Даосский канон» в GP.

⁶ Достаточно сравнить реконструкции и переводы канонов в JH и GAC, особенно касательно концепции наличия или отсутствия у поздних моистов концепта «Неба».

и критиковали любые бездумные попытки имитировать старину. Их концепция важна для общей философии тем, что позволяет обратить внимание на противоречивость самого понятия «нововведения»: новое — это никогда в полной мере не абсолютно новое и нововведение никогда не мыслится возникающим «просто так» — всегда в развитии философской мысли есть стремление укоренить, легитимизировать нововведения тем или иным образом, например, через обоснование их естественности или богоданности. Один из старых стереотипов, доставшихся нам от эпохи Просвещения, состоит в том, что китайцы все нововведения пытаются укоренить в «Природе», лишая подчас их даже номинального статуса «нововведений»⁷. Моисты не избегли этого до конца, но, как я попытаюсь показать, и тут есть основание полагать, что они говорят нечто оригинальное. Ну и наконец, для истории китайской философии моисты важны, видимо, своим критическим и полемическим настроем. Это тоже идёт против встречающегося ещё и поныне стереотипа о недискурсивности и неполемичности китайской мысли. Приводимые далее переводы из *Мо-цзы*, гл. 6 и части гл. 39, очень ярко показывают, что рассуждения о нововведениях там выполнены в жёстком полемическом ключе. Проблема старого и нового, следования старому и нововведения, природного или искусственного — это как раз та проблема, которая не была в китайской мысли, вопреки шаблонному взгляду, решена по умолчанию и по поводу которой древнекитайские философы весьма сильно спорили. У меня есть подозрение, что в широко распространённых позднечжаньгоских и раннеханьских идеях о возвращении к единому корню разнообразные объяснения, почему это нужно, — именно как объяснения — возникли не без принятия во внимание моистской критики безосновательности следования старому ради самого этого старого.

1. АНАЛИЗ

Общий моистский тезис касательно отношения к следованию (*цун* 從, *суй* 遂, *сюнь* 循, *шу* 述) старому и введению нового (*цзо* 作) можно найти в *Мо-цзы*, гл. 46:

⁷ По поводу этого и вообще об идее инновации в древнекитайской философии см. РМ, где есть много ценных замечаний и о моистах, хотя я в своём анализе моистской идеи инноваций делаю акцент на несколько других вещах.

[СТР 46.16; JH 46.17; KR 46.16]⁸公孟子曰：「君子不作，{術}→[遂]⁹而已。」子墨子曰：「不然，人之{其}→[甚]¹⁰不君子者，古之善者不{誅}→[遂]¹¹，今{也}→[之]¹²善者不作。其次不君子者，古之善者不遂，已有善則作之，欲善之自己出也。今{誅}→[遂]¹³而不作，是無所異於不好遂而作者矣。吾以為古之善者則{誅}→[遂]¹⁴之，今之善者則作之，欲善之益多也。」

Гун Мэн-цзы говорил: «Благородный муж не вводит новое, продвигает [уже имеющееся], и только». [Наш] Учитель Мо-цзы¹⁵ говорил: «Не так. Люди, которые в высшей степени не являются благородными мужами, хорошее из древности не продвигают, хорошее для современности не вводят в качестве нового. [Следующие] в очереди за ними по непричастности к благородным мужам хорошее из древности не продвигают, если [же] сами имеют хорошее, то вводят его в качестве нового — из желания, чтобы хорошее исходило [только] от них самих¹⁶. [Так] вот, [только] продвигать и не вводить [ничего] но-

⁸ Здесь и далее в квадратных скобках в начале оригинального иероглифического текста указаны номера данного фрагмента по СТР, JH и KR. Слева перед точкой идёт номер главы, справа — фрагмента в соответствующей разбивке. Оригинальный иероглифический текст, его базовая разбивка и знаки пунктуации взяты с СТР. Источник каждого внесённого исправления указывается в сноске. В фигурных скобках взято то, что из текста изъято (A{B}B = было АБВ, нужно читать как АВ), в квадратных — то, что добавлено (A[B]B = было АВ, нужно читать как АБВ). Если какой-либо фрагмент текста заменяется на другой, используется комбинация скобок (A{B}→[Г]B = было АБВ, нужно читать как АГВ).

⁹ Обычно (от Би Юаня 畢元, 1730–1797) заменяют на *шу* 述 «передавать». Однако далее в тексте сохранился *суй* 遂 с подходящим значением «продвигать/способствовать/следовать». Я заменил по параллелизму.

¹⁰ Согласно Су Шисюэ 蘇時學 (акме 1865), у СИЖ.

¹¹ Би Юань заменяет на *шу* 述 «передавать», это нарушает параллелизм фрагмента, хотя смысл от этого меняется несущественно.

¹² По СИЖ.

¹³ Би Юань заменяет на *шу* 述 «передавать».

¹⁴ Би Юань заменяет на *шу* 述 «передавать».

¹⁵ См. KR, p. 405 (комм. 2 к фр. 3.1). *Цзы* 子 перед личным именем имеет явное эмфатическое значение, вероятнее всего, значит, что автор текста говорит о своём личном учителе; *цзы* же после личного имени обычно имеет нейтральное значение или обозначает учителя для других, не для самого автора. Ср. схожее употребление *цзы* везде в тексте *Ле-цзы*.

¹⁶ У JH не вполне переводимое на русский “in the hope that it will be redound in their credit”, у KR «но только для того, чтобы их собственные способности

вого — оно [ведь] не имеет отличий от того, чтобы не любить продвигать и [только] вводить новое. Я полагаю, что если [нечто —] хорошее из древности, то [надо] продвигать его, если хорошее для современности, то [надо] вводить его в качестве нового — из желания, чтобы хорошее прибавлялось всё более и более».

И те, кто только следует древности, и те, кто только пытаются всегда вводить всё заново просто так, без каких-либо особых оснований или на основании собственного корыстолюбивого тщеславия, *не могут реализовать всё хорошее в мире, что могло бы быть реализовано.*

Конкретно же, я нашел у моистов следующие аргументы, почему древность не может быть безусловным образцом для подражания.

А) Разного рода логические трудности: «древность» — понятие относительное; с точки зрения периода Чжань-го, древность — это ранняя Чжоу и то, что раньше, а с точки зрения ранней Чжоу — уже Инь и Ся и т.д. Что именно из этого брать за образец? Если Чжоу, то почему не Ся, ведь это более глубокая древность (ср. *Мо-цзы* СТР 48.4)? Где остановиться? А если остановиться на том, когда всё только начиналось, на моменте нововведения, то здесь вступает в силу следующая логическая трудность — момент нововведения сам для себя никогда не бывает «древностью» и нововведение логически невозможно ввести «следуя древности». Но между тем, всё, что люди когда-либо делали, когда-то вводилось впервые. Т.е. логически невозможно последовательно придерживаться одного только принципа «следования древности». Для моиста следование древности — это прежде всего следование определённым образцовым людям из древности. Но эти люди, когда вводили новое, не следовали древности, следовательно, с точки зрения нашего стандарта, не должны считаться образцовыми, а это самопротиворечиво (ср. *Мо-цзы* СТР 39.4–5).

Б) В древности было не только хорошее, но и плохое. В этом смысле просто следование чему-то из древности не гарантирует, что это что-то — хорошее.

Совмещение вместе аргументов А) и Б) хорошо иллюстрирует следующий фрагмент:

[СТР 48.4; ЖН 48.4; КР 48.3] 公孟子曰：「君子必古言服，然後仁。」子墨子曰：「昔者，商王紂，卿士費仲

стали известны». М. Пуэнт, на мой взгляд, предложил более органичную трактовку, которая одновременно ближе всего к оригиналу: «желая, чтобы всё хорошее исходило только от них самих» (РМ, р. 231).

{, }¹⁷為天下之暴人，箕子、微子為天下之聖人，此同言而或仁或¹⁸不仁也。周公旦為天下之聖人，關叔為天下之暴人，此同服[而]¹⁹或仁或不仁。然則不在古服與古言矣。且子法周而未法夏也，子之古非古也。」

Гун Мэн-цзы говорил: «Благородному мужу необходимо говорить и одеваться по-древнему, [и] только тогда [он сможет стать] человеколюбивым». [Наш] Учитель Мо-цзы говорил: «В древности Шанский царь Чжоу и [его] главный министр Фэй Чжун были [самыми] жестокими людьми в Поднебесной, а Цзиский виконт и Вэйский виконт были [самыми] совершенномудрыми людьми в Поднебесной; они говорили одинаково, а одни были человеколюбивые, другие — нечеловеколюбивые. Чжоуский князь Дань был [самым] совершенномудрым человеком в Поднебесной, Гуань Шу был [самым] жестоким человеком в Поднебесной; они одевались одинаково, а один был человеколюбивый, другой — нечеловеколюбивый. Если так, то [человеколюбие] не зависит от одевания по-древнему и говорения по-древнему! Кроме того, ты, учитель, берёшь за образец Чжоу и не видно, чтобы брал за образец Ся, [а это значит, что] твоя древность — не древность».

Следующие два аргумента у моистов напрямую следования древности не касаются, но могут быть легко на него экстраполированы:

В) Всякая пассивность чревата тем, что ты не сможешь воплотить (или посоветовать, указать на) хорошее, когда для этого есть все условия (ср. *Мо-цзы* СТР 39.7). Применительно к следованию древности — это значит, что в древности было *не всё* хорошее, что можно было бы воплотить.

Г) В поведении, например, конфуцианцев очень много связанного с *ли* 禮 «ритуалом» (который они возводят к древности) расходится с их теорией (*Мо-цзы* СТР 39.1). Можно предположить, что хотя бы отчасти это происходит от того, что со временем знание и практика устаревают (моисты, по крайней мере поздние, видимо, это допускали, см. АСГ. Р. 34; АСГ В16), поэтому бездумное следование древности чревато ещё и тем, что будет воплощать ни хорошее, ни плохое, а просто бессмысленное.

Мой тезис заключается в том, что всю гл. 39, дошедшую до нас под заголовком «Против конфуцианцев» (первая часть которой пере-

¹⁷ По параллелизму.

¹⁸ По ВХБ в связи с параллелизмом далее в тексте.

¹⁹ Добавлено мною по параллелизму, раз уж везде решено в этом фрагменте делать добавления из параллелизма.

ведена далее в этой статье), можно трактовать как критику бездумного следования древности, и именно в этом суть обвинений, предъявляемых моистами конфуцианцам.

Однако, раскритиковав древность, моисты не впадают в обратную крайность; они утверждают, что нововведения тоже бывают плохие. Мой тезис состоит в том, что описанию отличий хороших и плохих нововведений как раз посвящена гл. 6 «Отказ от промахов» (переведённая далее полностью в настоящей статье).

Поскольку нововведения тоже бывают плохие, важны критерии (моисты часто используют термин *фа* 法 «образцы/стандарты/законы»), сообразно которым нужно отбирать хорошее из древности и вводить хорошее в современности (этому посвящена *Мо-цзы*, гл. 4). В гл. 6 даются два таких общих критерия — *ли* 利 «полезность» (*Мо-цзы* СТР 6.1) и *цин* 情 «сущностные/естественные свойства/проявления».

Цин очень часто в *Мо-цзы* употребляется в контекстах, где его можно перевести как «подлинный/истинный/реальный», т.е. антонимично *вэй* 偽 «искусственный/фальшивый». *Вэй* — это то, в чём упрекают моисты конфуцианцев в связи с их бездумным следованием своим ритуалам, когда их действия полностью расходятся с общеизвестным опытом (ср. *Мо-цзы* СТР 39.1,3). В связи с этим можно сделать вывод, что для моистов то, что должно было быть взято из древности и, что важнее, то, что можно вводить в качестве нового, — всегда нечто естественное, подлинное, основанное на реальности. Для моистов нововведение — не искусственное, ни на чём не основанное, произвольное действие, оно должно соответствовать сущности/естеству *цзы-ян* 自養 «самовращения» (*Мо-цзы* СТР 6.3) человека, т.е. быть полезным для поддержания и упрочнения человеческого существования.

В связи с этим можно прийти к выводу, что моисты используют классический ход легитимизации нововведений сводя их к соответствию природному/естественному. Если же мы будем иметь в виду, что в *Мо-цзы*, гл. 4 (особо СТР 4.3), 26–28 проводится идея, что наилучшим образцом (*фа* 法) для подражания является *тянь* 天 «Небо», которое в древнекитайской философской литературе, особенно конца Чжань-го, часто понималось синонимично «Природе» (как бесцельной и безрассудной естественной тотальности всего, порождающей всё в себе), то вывод этот ещё более укрепится. Однако само «соответствие природному» можно понимать по-разному. Его можно понимать в смысле копирования внешних природных явлений, как, например, в *Си-цы чжуань ся* 繫辭傳下 «Предании привязанных афоризмов, нижней/второй части», 2:

«В древности Бао-си был ваном Поднебесной.
 Смотрел вверх — созерцал образы на Небе,
 Смотрел вниз — созерцал образцы на Земле.
 Созерцал узоры птиц и зверей и наземный порядок.
 Близкое (сходное) брал с себя,
 Далёкое (различное) брал с вещей.
 С этого начал создавать восемь триграмм,
 чтобы проникнуть в просветлённую духом *Дэ*,
 чтобы классифицировать свойства тьмы вещей.
 Вязал узлы на верёвках, плёл сети и силки,
 чтобы охотиться и ловить рыбу.
 Видимо, брал это из гексаграммы *Ли* (*Сияние*, № 30).
 Бао-си умер, Шэнь-нун утвердился.
 [Он] срубил дерево — сделал лемех, согнул дерево —
 сделал соху.
 Вспашкой и прополкой извлёк прибыль и обучил этому
 Поднебесную.
 Видимо, брал это из гексаграммы *И* (*Приумножение*,
 № 42)»²⁰.

Соответствие природному можно понимать и в смысле актуализации, проявления, овнешнения чего-либо, спонтанно исходящего из собственной внутренней природы (как бы копирования собственного внутреннего вонне). В *Сюнь-цзы* 荀子 («[Трактате] Учителя Сюня» СТР 23.8) такое понимание контрастно противопоставляется «ремесленному» способу «порождения» чего-либо:

凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。故陶人埴埴而為器，然則器生於陶人之偽，非故生於人之性也。故工人斲木而成器，然則器生於工人之偽，非故生於人之性也。聖人積思慮，習偽故，以生禮義而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。若夫目好色，耳好聽，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也；感而自然，不待事而後生之者也。夫感而不能然，必且待事而後然者，謂之生於偽。是性偽之所生，其不同之徵也。

В общем, то, что [считается] ритуалом и долгом, — оно рождается от искусственной [деятельности] совершенномудрых людей, [и] не верно, что причина [этого] — рождение от природы человека. Поэтому если гончар формирует глину и делает утварь, то утварь рождается от искусственной [деятельности]

²⁰ ЛАЕ. С. 217.

гончара, [и] не верно, что причина [её] — рождение от природы человека. Поэтому если ремесленник рубит дерево и создаёт утварь, то утварь рождается от искусственной [деятельности] ремесленника, [и] не верно, что причина [этого] — рождение от природы человека. Если совершенномудрые люди накапливали думы и размышления, упражнялись в искусственной [деятельности] и [знании] причин, и тем самым породили ритуал и долг и [привели к] возникновению законов и меры, то [считающееся] ритуалом, долгом, законами и мерами — оно родилось от искусственной [деятельности] человека, [и] не верно, что причина [этого] — рождение от природы человека. Ведь что касается того, что глаза любят цвета, уши любят звуки, рты любят вкусы, сердце любит пользу, кости и члены, кожа и линии [кожи] любят удовольствие и наслаждение — это всё рождается из сущностных [свойств] и природы человека; [это — когда сердце, получив] стимуляцию, само [действует] так-то [и так-то], не ждёт дела перед тем, как породить нечто. Очевидно [и то], что [когда сердце, получив] стимуляцию, не может [действовать] так-то [и так-то и], кроме того, необходимо ждёт дела перед тем, как [действовать] так-то — это называется «рождением от искусственной [деятельности]». Это — признаки, по которым отличается то, что рождается от природы, и [то, что рождается от] искусственной [деятельности].

Хотя моисты прямо не указывают «отличительные признаки» своего понимания нововведения, как мне кажется, их понимание нововведения ближе к тому, что Сюнь-цзы описывает как *шэн юй вэй* 生於偽 «рождение от искусственной [деятельности]», чем к *шэн юй жэнь чжи син* 生於人之性 «рождению от природы человека» или к представлению в *Си-цзы чжуани*. Если мы посмотрим на то, как описаны нововведения в *Мо-цзы* СТР 6, то увидим, что акцент делается не на внешнем источнике нововведений, а на внутренней *проблеме*, которую решают совершенномудрые. Нововведения описываются не как взятые от чего-то, но как сделанные *для* чего-то (уберечь здоровье людей, помочь им в делах и т.п.). Нововведения совершенномудрых, описываемые в гл. 6, действительно делаются с оглядкой на уже существующие в мире формы, *но* — как *отталкивание* от них. Люди селились в пещерах, совершенномудрые же ввели дома; люди носили шкуры, совершенномудрые же сделали одежду и т.п. Новое у моистов не продолжает старое, а *заменяет* его. Кроме того, в позднегомоистской протологике много внимания уделено понятию «образца» (*фа* 法) и важности сообразования с ним, но понимание того, что может быть образцом, далеко не такое тривиальное,

чтобы допускать сообразование с образцом лишь в форме его копирования. В частности, в АСГ А70 даётся определение «образца»:

- А 70 經上: 法, 所若而然也。
經說上: (法)。意規員三也, 俱可以為法。
Канон: Стандарт/образец — [то], будучи подобным чему, [нечто] таково.
Разъяснение: Мысленное представление, циркуль, круг, [эти] три — все могут считаться стандартом/образцом.

Образец — не только круг, не только понятие (мысленное представление) круга, но ещё и циркуль, т.е. тот инструмент, который делает круги. Но инструменту не обязательно быть подобным тому, что он производит. Совершенномудрые вводят нововведения не без причины и не без определённого ориентира (пользы для сущностных проявлений человека), и в этом смысле нововведения, конечно, некоторым образом соответствуют внутренней природе человека. Но это соответствие совершенно не похоже на спонтанное проявление этой природы, критикуемое у Сюнь-цзы. Во-первых, это не «возникновение» (*ци* 起), не подъятие изнутри природы того, что там до этого в какой-то форме было, это «сдерживание» (*цзе* 節). Сюнь-цзы в качестве естественно возникающих вещей приводит любовь органов чувств к своим объектам, моисты в гл. 6 критикуют любого рода нововведения, возникающие от подобной «любви» и ведущие к неумеренности и роскошествованию. Во-вторых, то, что делают совершенномудрые у моистов, требует приложения знания и обучения (*хуй* 誨, см. *Мо-цзы* СТР 6.1,3,5), оно не изливается из человека спонтанно, само по себе, без необходимости прилагать усилия к овладению этим. Для поздних моистов, например, действие ради какой-либо цели (*вэй* 為, самый частый глагол, употребляемый в связке с *цзо* 作 «ввести в качестве нового») понимается как *цюн чжи эр сюань юй юй* 窮知而{縣}→[縣]於欲 «исчерпав знание, быть подвешенным к [тому или иному] желанию», т.е. сообразовываться с ним (АСГ А75). Желание может исходить из природы человека, но, чтобы воплотить его в целенаправленную деятельность, нужно исчерпать знание, само оно спонтанно в неё не перейдёт. В другом месте поздние моисты подчёркивают разницу между общими теоретическими принципами (*сянь чжи* 先知 «знание *a priori*», *сянь юй-у* 先欲惡 «желания и неприязни *a priori*» согласно реконструкции АСГ), необходимыми и не устаревающими во времени, но не способными сами по себе проявиться в конкретных действиях и конкретном знании, и реальным применением на практике, варьирующимся в разные времена (*цюань* 權 «взвешиванием/взвешенным»), но требующим объединения априорных

принципов с размышлением над конкретной ситуацией (см. АСГ ЕС2,7,8). Поскольку историческая ситуация меняется, нововведения, несмотря на то, что они могут соответствовать одному и тому же общему принципу (пользе), всё же никогда не будут просто сами по себе автоматически из этих общих принципов следовать — чтобы воплотить их в данном конкретном времени, нужно применить знание о конкретной ситуации.

Ну и наконец, с большой долей уверенности можно считать, что моисты понимали нововведение как онтологически свободный и активный процесс, а не как пассивное неизбежное копирование того, что внутри, или того, что вовне, потому что они критиковали концепцию детерминизма (*Мо-цзы* СТР 39.2). «Небо» же, которое моисты (по крайней мере ранние) призывают брать за образец, для них — не бесцельная «Природа», из которой движимые необходимостью совершенномудрые выводят путём копирования и повторения принципы поведения людей, это разумное, волящее и мыслящее начало, которое не «предопределяет» (*мин* 命) всё, но имеет вполне определённые предпочтения относительно всего: оно что-то хочет (любить и приносить пользу каждому), что-то ненавидит (обратное) (см. *Мо-цзы*, гл. 6, 26–28), и задача человека — свободно решить, будет ли он подражать «Небу» в этих его желаниях, но также свободно решить, предпринимать ли ему какие-то (и какие именно) действия для воплощения этих желаний или нет.

Подобное понимание деятельности и нововведений, как мне кажется, близко именно пониманию «рождения от искусственной [деятельности]» Сюнь-цзы. Отличие (или лучше сказать, нововведение) тут в том, что Сюнь-цзы с присущей ему философской дерзостью прямо называет подобные действия «искусственными» (в противовес естественно-спонтанному), в то время как для моистов это больше оценочно-пейоративное слово (в противовес подлинно-реально-существенному). Однако учитывая то, что Сюнь-цзы вообще, как считается, много заимствовал у моистов, нельзя исключить, что и дух идеи нововведения он заимствовал от них²¹.

²¹ Особенно показательны общие примеры, связанные с ремесленниками. Для моистов они вполне органичны, потому что под нововведениями имеются в виду разного рода хозяйственные приспособления. Для Сюнь-цзы пример ремесленников менее органичен, потому что он говорит о моральных категориях ритуала и долга, а не хозяйственных изобретениях, и тем больше подозревает, что он просто заимствовал удобный пример.

2. ПЕРЕВОД

Цы го 辭過 («Отказ от промахов»)²²

²² Го 過 значит «ошибка/промах» с этимологическим значением «проходить через / переступить» (ср. русское «преступление»). В данном случае для моиста в этом слове явно слышалась коннотация с преступанием меры, чрезмерностью. Вся глава связана с борьбой с чрезмерностью и пропагандой умеренности. Обычно (точно начиная с СИЖ) эту главу связывают с триадой глав *Цзе юн* 節用 «Сдержанность в употреблении» из раздела «ядерных» глав *Мо-цзы* (на деле с диадой глав 20–21, ибо третья утеряна). Тематика и частично форма пассажей схожи. Единственное серьёзное различие — в гл. 6 не упоминается создание оружия для самообороны. Я не вполне понимаю, почему KR (р. 67) считают, что в ней, в отличие от гл. 20–21, делается акцент на обеспечении адекватного снабжения продовольствием и на решении проблемы сокращения населения. Обе темы, вопреки KR, «упоминаются» в гл. 20 и 21 (СТР 21.3 и 20.3 соответственно), хотя, действительно, и не так развёрнуто. Более существенный пункт моих разногласий с переводом и интерпретацией KR состоит в том, что мне не кажется убедительной их идея трактовать двусложные конструкции типа *цзо-Х* 作 X (где на месте X может быть другой глагол) в этой (и только этой) главе как «появился и сделал X». Мне это кажется менее вероятным, чем трактовка *цзо* во всех подобных местах как «начать / делать наново, впервые». В значении «появиться/подняться» *цзо* не принимает прямого дополнения и часто идёт с последующим *эр* 而. При подобном переводе органичнее следовало бы ожидать *цзо эр вэй/Х* 作而為/Х (две находки в доциньской и ханьской литературе по базе данных СТР). На этой интерпретации KR строят спорную теорию, будто только в этой главе *Мо-цзы* (а также в параллельных отрывках из *Хань Фэй-цзы*, гл. *У ду* 五蠹) (KR, р. 67, 412–413) выражена новая по отношению к гл. 20–21 идея, что совершенномудрые появляются в определённый момент времени, чтобы решить ту или иную насущную проблему людей, например, изобрести жильё, способы приготовления еды или одежду и т.п. Совершенномудрые специально появляются (как будто внезапно!), чтобы что-то наладить. Эта идея неестественна. Намного более органично было бы понять *цзо* во всех подобных словосочетаниях как определение к последующему слову, выражающему действие, со значением «впервые / наново / в качестве нововведения» и интерпретировать все подобные сочетания в том духе, что *уже появившиеся и действующие в обществе* совершенномудрые «вводят в качестве нового» что-либо, когда того требуют обстоятельства. Пассажи из *Хань Фэй-цзы*, на которые они ссылаются, могут быть легко проинтерпретированы в таком же ключе. Кроме того, KR сами не выдерживают своей интерпретации во всём тексте — они применяют её к гл. 6, но отказываются так понимать словосочетания *цзо-Х* в гл. 20 и 21, в которых они тоже присутствуют, и переводят, например, *цзо-вэй* 作為 в 20.1 как «изобрели», а в 21.6 как «простоим». Я не понимаю, почему и в гл. 6 не понять *те же самые* словосоче-

[СТР 6.1; RK 6.1-; JH 6.1.] 子墨子曰：古之民，未知為宮[室]²³時，就陵阜而居，[堀]²⁴穴而處，下潤濕傷民，故聖王作為宮室。為宮室之法，曰：[室]²⁵高足以辟潤濕，邊足以圍風寒，上足以待

тания в *той же самом* ключе? При такой интерпретации становится также очевидной ещё одна особенность гл. 6 по отношению к гл. 20–21 — её упор на *разграничение хороших и плохих нововведений*. Только если мы поймем *цзо* как определение со значением «в качестве нововведения» в конструкциях *цзо-Х*, мы сможем увидеть явное противопоставление «хороших», полезных экономных нововведений совершенномудрых людей и вредных *хоу цзо лян юй бай син* 厚作斂於百姓 «увеличений *нововведённых* налогообложений на сто фамилий (= простой народ)». Во всей этой главе словосочетаний с *цзо* — больше, чем во всех остальных главах *Мо-цзы*, они в ней повторяются навязчиво (чего нет в гл. 20–21) и контрастно — «совершенно-мудрые люди» правильно «в качестве нововведения сделали/научили» (*цзо-вэй/хуй* 作為/誨) то-то и то-то, а «современные правители» неправильно «увеличивают нововведённые налогообложения» (*хоу цзо лян* 厚作斂). Это повторяется в четырёх из пяти тем (кроме последней, где, кстати говоря, сосредоточена львиная доля материала, из-за которого глава считается относительно поздней) и не упоминается в гл. 20–21 (в СТР 20.3 есть сочетание ... *лян хоу* ... 斂厚 «...и налогообложения усиливаются», которое тоже стоит в контексте критики «современных управителей», но, что симптоматично, без *цзо*). Это явно неспроста и скорее всего не связано с идеей «появляющегося совершенномудрого». Касательно времени написания главы есть различные мнения. Чжан Чуньни, а затем и ВХБ посчитали, что гл. 6 — это, по сути, недостающая «нижняя/третья часть» триады глав «Сдержанность в употреблении». КР и др. авторы отмечают, что это кажется сомнительным, поскольку словарь гл. 6 заметно отличается от словаря гл. 20–21. Например, здесь имеется термин *ба-ван* 霸王 «царь-гегемон» (СТР 6.3), который появляется в также считающихся поздними главах 1 и 3, но не в остальных главах *Мо-цзы*. Здесь же используются термины *инь* и *ян*, а также проводится идея взаимного влияния Неба и людей друг на друга (СТР 6.8 и 6.9 соответственно), что также похоже на натурфилософию конца периода Чжаньго. Вероятно, глава действительно довольно поздняя и компилировалась из неоднородного материала. Фрагменты СТР 6.5 и 6.8 отличаются по структуре и, вероятно, брались из другого источника, нежели СТР 6.1–4,6–7,9.

²³ По СИЖ.

²⁴ Согласно Ван Цзинси 王景羲 (р. 1921) у ВХБ. Также судя по параллельному месту в СТР 21.5–6. Исходя из параллелизма с *лин-фу* 陵阜 «большой холм — маленький холм», значение *ку* 堀 — «большая пещера». Опять же, судя по параллелизму, маловероятно, что *лин* 陵 и *ку* 堀 выступают тут как глаголы, хотя они могут иметь значения «взбираться на холм» и «проделывать дыру/пещеру» соответственно.

²⁵ По СИЖ.

雪霜雨露，宮牆之高，足以別男女之禮，謹此則止。[凡]²⁶費財勞力，不加利者，不為也。[以其常]²⁷[役，脩其城郭，則民勞而不傷；以其常正，收其租稅，則民費而不病。民所苦者非此也，苦於厚作斂於百姓。]²⁸是故聖王作為宮室，便於生，不以為觀樂也。作為衣服帶履，便於身，不以為辟怪也{, }→[。]²⁹故節於身，誨於民，是以天下之民可得而治，財用可得而足。

[Наш] Учитель Мо-цзы говорил: «В то время, когда народ древности ещё не знал, как делать главные и остальные жилые помещения³⁰, [люди] жили забравшись на³¹ большие или малые холмы, занимали место [забравшись в большие или малые] пещеры,³² влага

²⁶ По СИЖ.

²⁷ Согласно Би Юаню у СИЖ. Также по контексту и по параллелизму с фразой чуть дальше.

²⁸ По СИЖ.

²⁹ Согласно KR и JH.

³⁰ Обычное значение для *гун* 宮 — «дворец», для *ши* 室 — «жилище/помещение». В *Эр я* и *Шо вэнь цзе цзы*, однако, они выступают синонимами. JH их так и переводит («жилища и дома»). Действительно, было бы странно, если бы в главе, основной пафос которой в пропаганде умеренности, моистами обсуждалось устройство «дворцов». Однако, видимо, *гун* и *ши* не просто синонимы. Судя по дальнейшему контексту и употреблению слова *гун* в доциньской литературе, оно значит что-то типа «внутренних/центральных покоев» или «главного/центрального дома», где мог жить хозяин семьи с близкими родственниками (потом — исключительно царь), в отличие, скажем, от хозяйственных помещений и помещений прислуги. Таким образом, противопоставление *гун* – *ши* могло быть по принципу «внутреннего/центрального – внешнего/периферийного».

³¹ У JH «жили около холмов...», у KR «жили на холмах...». Оба значения поддерживаются словом *цзю* 就. Мне кажется, точка зрения KR филологически корректнее, поскольку сохраняет параллелизм «верха–низа» во всей этой фразе — «холмы» связаны с «верхом» (соотв., «забираться на»), «пещеры» — с «низом» («забираться в»). Однако с точки зрения смысла фрагмента здесь имеются в виду проделанные в холмах пещеры, где и жили люди.

³² И у KR и у JH при переводе не сохраняется параллелизм. KR понимает *ку* 堀 как «рыть пещеры», оставляя *лин-фу* 陵阜 в качестве «холмов и холмиков», JH не принимает в расчёт восстановленное по параллелизму *ку* 堀. Я считаю, что сочетания *лин-фу* 陵阜 и *ку-сюэ* 堀穴 состоят в одном параллелизме с *гун-ши* 宮室, входящие в них слова являются существительными с общим противопоставлением «большой/главный/центральный/выделенный – маленький/второстепенный/периферийный/остальной», а общим глаголом для них является *цзю* 就 со значением «забираться в/на». Если принимать параллелизм серьёзно, то можно заключить, что главные помещения для главы и членов семьи помещались на больших холмах в больших пещерах, остальные жилые и подсобные помещения — в малых пещерах на малых холмах.

[же] и сырость внизу [пещер]³³ причиняли ущерб народу, поэтому совершенномудрые цари в качестве нововведения [стали] делать³⁴ главные и остальные жилые помещения. Законы для делания главных и остальных жилых помещений, [установленных ими], гласили³⁵: „Жилое помещение [должно быть] высоты, достаточной для того, чтобы избежать влаги и сырости, [расположение и толщина стен его] сторон³⁶ [должны быть такими, чтобы их] было достаточно для того, чтобы предохранять от ветра и холода, верх [его должен быть таким, чтобы его] было достаточно для того, чтобы задерживать снег, иней, дождь и росу; высоты стен главного жилого помещения [должно быть] достаточно для того, чтобы [сохранять] разделение ритуально-благопристойного поведения мужчин и женщин. [Нужно] остановиться на том, чтобы тщательно [следовать] этим [законам, и не делать ничего сверх этого]“³⁷.

Общее правило при расходах имущества и растрате сил: не добавляющее пользы — не [дóлжно] делать. Если [поручить народу] ремонтировать внутренние и внешние стены своего [города], придерживаясь обычной [меры] повинностей, то народ [хотя и] будет

³³ Ся 下 «внизу» можно было бы понять и как «внизу [холмов]», однако согласно параллельному месту в СТР 21.7 здесь имеется в виду именно низ пещерного жилища.

³⁴ KR разбивает эту фразу и параллельные ей дальше в тексте на две, трактуя *цзо-вэй* 作為 как два глагола — «поэтому совершенномудрый царь появился и изобрёл...» (*цзо* 作 берёт в значении «появиться/подняться»). По поводу моего отношения к этой интерпретации см. первую ссылку к переводу данной главы. JH переводит *цзо-вэй* как «создали». Это более приемлемо, но при таком переводе затемняется сложносоставность данного словосочетания, т.е. тот факт, что *цзо* в тексте свободно употребляется и с другими глаголами, придавая им смысл «впервые / в качестве нововведения».

³⁵ JH относит *юэ* 曰 «говорить/сказать/гласить» к словам совершенномудрых, которые следовали этим законам для делания дворцов и домов (но далее в параллельном месте не выдерживает этого перевода), KR переводит как мы и относит *юэ* к самим «законам». Употребление *юэ* по отношению к неодушевлённым постановлениям, распоряжениям и законам зафиксировано в доциньской и ханьской литературе, поэтому я не вижу повода не соглашаться с KR.

³⁶ KR и JH понимают *бянь* 邊 как «стены» или «внешние стены» жилища соответственно. Также они интерпретируют пассаж как говорящий о толщине стены, которая должна быть достаточно толстой, чтобы не пускать ветер и мороз. В принципе, это допустимо, но, возможно, здесь имеется в виду ещё и общее расположение жилища.

³⁷ Конец внутренней цитаты проставлен согласно параллельному месту в СТР 21.6 и далее ниже по тексту этой главы.

растрачивать [силы], но не понесёт ущерба, если собирать земельный и другие налоги, придерживаясь обычной правильной [суммы обложения], то народ [хотя и] будет расходовать [имущество], но не будет пребывать в болезненном состоянии [от его дефицита]. То, что наполняет народ горечью, не это; [народ] наполняется горечью от увеличения нововведений³⁸ налогообложения на сто фамилий. Поэтому совершенномудрые цари создали главные и остальные жилые помещения [ради того, чтобы они были] удобными для жизни, а не ради разглядывания³⁹ и увеселения, создали верхнюю и остальную одежду⁴⁰, пояса и обувь [ради того, чтобы они были] удобными для [ношения] на теле, а не ради того, чтобы [выглядеть] девиантно⁴¹ и странно. Поэтому [нужды своих] тел [они] сдерживали, а народ обучали⁴², и тем самым, когда [им] доставался народ Поднебесной, [они] могли привести [его] к порядку, а когда [им] доставалось имущество для употребления, [они всегда] могли [сделать так, чтобы его] было достаточно.

[СТР 6.2; РК 6.-1; ЖН 6.2]當今之主，其為宮室則與此異矣。必厚作斂於百姓，暴奪民衣食之財，以為宮室，臺榭曲直之望，青黃刻鏤之飾。為宮室若此，故左右皆法[而]⁴³象之，是以其財不足以待凶饑、(賑→)振⁴⁴孤寡，故國貧而民難治也。君實欲天下之治，而惡其亂也，當為宮室不可不節。

[У] современных же правителей главные и остальные жилые помещения, которые они делают, отличаются от тех, [что были описаны выше. Они] увеличивают нововведения налогообложения на

³⁸ ЖН (переводя как «чрезмерные требования») и КР («увеличенное налогообложение») оба упускают эмфазис на *цзо* 作 в данном пассаже. Акцент не на увеличении обложений, а на том, что это недолжное нововведение, противопоставленное правильным *чан* 常 «постоянным/обычным» поборам и повинностям.

³⁹ ЖН и КР понимают связь *гуань-юэ* 觀樂 в подчинительном ключе («приятный для глаз»). В таком случае это нарушает параллелизм со следующим сочетанием *ти-гуай* 辟怪, которое они понимают в сочинительном ключе («быть странным и экзотичным / делать странные и экзотичные вещи»). Мне кажется, здесь общий параллелизм внутреннего – внешнего при сочинительной связи: внутри, среди своих, дом можно разглядывать и наслаждаться его убранством (как правило, он был обнесён глухим забором), а вовне, среди людей, можно отклоняться от стандарта и быть странным.

⁴⁰ КР откуда-то находит здесь «шапки».

⁴¹ Дословно: отклоняющимся.

⁴² В данной главе это слово везде значит «обучить что-то делать».

⁴³ По параллелизму с цитатой из *Чан-дуань цзина* 長短經 у СИЖ.

⁴⁴ По СИЖ.

сто фамилий, с жестокостью отнимают народные средства, [связанные с] одеждой и едой, чтобы сделать в [своих] главных и остальных жилых помещениях террасы с павильонами, выглядящие то кривыми, то прямыми, а также украшенные резьбой и гравировкой зелёным и жёлтым. [Поскольку государи людей⁴⁵] делают главные и остальные жилые помещения таким образом, поэтому все [приближённые] слева и справа берут [их] за образец и [делают] по их образу, от этого же их средств [оказывается] недостаточно, чтобы переждать недород⁴⁶ и голод или вспомоществовать сиротам и одиноким, поэтому [их] страна [оказывается] бедной, а народ — трудно приводимым к порядку. [Отсюда] государям⁴⁷, которые объективно желают порядка в Поднебесной и ненавидят её смутное [состояние], делая главные и остальные жилые помещения, нельзя не быть сдержанными.

[СТР 6.3; РК 6.2-; ЖН 6.3]古之民，未知為衣服時，衣皮帶芟，冬則不輕而溫，夏則不輕而清。聖王以為不中人之情，故[聖人]⁴⁸作誨婦人治{役，脩其城郭，則民勞而不傷；以其常正，收其租稅，則民費而不病。民所苦者非此也，苦於厚作斂於百姓。}⁴⁹絲麻，{梱}→[梱]⁵⁰布絹，以為民衣。為衣服之法：冬則練帛之中，足以為輕且[煖；夏則絺綌之中，足以為輕且]⁵¹清，謹此則止。故聖人[之]⁵²為衣服，適身體和肌膚而足矣。非榮耳目而觀愚民也。當是之時，堅車良馬不知貴也，刻鏤文采，不知喜也。何則？其所道⁵³之然。故民衣食之財，{家}⁵⁴足以待旱水凶饑者，何也？得

⁴⁵ По параллелизму с СТР 6.5.

⁴⁶ Переведено существительным в связи с параллелизмом.

⁴⁷ В КР *цзюнь* 君 в начале всех подобных параллельных фраз в тексте главы переводится как «эти государи», т.е. упоминавшиеся ранее в тексте «современные правители». У ЖН сказано неопределённо: «правители». Я бы ожидал эксплицитного грамматического указателя (типа *цз* 此 перед *цзюнь* 君, эллипсиса подлежащего или замену его на *цз* 其 и т.п.), если бы компилятор текста хотел подчеркнуть, что речь идёт о конкретных, упоминавшихся ранее правителях.

⁴⁸ По параллелизму с цитатой из *Чан-дуань цзина*, а также по параллелизму с СТР 6.4, также по КР.

⁴⁹ По СИЖ.

⁵⁰ По СИЖ.

⁵¹ По параллелизму с цитатой из *Чан-дуань цзина* у СИЖ.

⁵² По СИЖ.

⁵³ ЖН предлагает (вслед за рядом исследователей) в качестве общего понимания читать *дао* 道 «путь / идти путём» как *дао* 導 «вести/руководить/направлять».

⁵⁴ По Ван Кайюню 王闈運 (1833–1916) у ВХБ.

其所以自養之情，而不感於外也。是以其民[用財]⁵⁵儉而易治，其君用財節而易贍也。府庫實滿，足以待不然{。}→[，]⁵⁶兵革不頓，士民不勞，足以征不服。故霸王之業，可行於天下矣。

В то время, когда народ древности ещё не знал, как делать верхнюю и остальную одежды, [люди] одевались в кожу и подпоясывались травой; зимой же [им не было] ни легко, ни тепло, летом — ни легко, ни прохладно. Совершенномудрые цари посчитали [это] не соответствующим сущностным [принципам самовращения]⁵⁷ людей, поэтому совершенномудрые люди в качестве нововведения [стали] обучать жён [правильному] обращению с шёлком и коноплёй, ткачеству из хлопка и тафты, чтобы [они из них] делали народную одежду. Законы для делания верхней и остальной одежды, [установленные

⁵⁵ По параллелизму с цитатой из *Чан-дуань цзина* у СИЖ, также по общему параллелизму фразы.

⁵⁶ По контексту.

⁵⁷ *Цин* 情 у ЖН переведено как «чувства народа», у КР — как «требования сущностной природы человека». Перевод ЖН устаревший и не соответствует результатам изучения термина *цин* в мировой синологии, хотя за ним может быть правда в том смысле, что *цин* у человека проявляется в качестве эмоциональных откликов на внешние ситуации и объекты. Перевод КР с точки зрения философской строгости навязывает древним китайцам неинтуитивную идею разделения природы и сущности. Если есть «сущностная природа», то может быть и «не сущностная природа». Например, такова повреждённая природа человека в христианстве, которая является природой, но не сущностна для человека в том смысле, что противна замыслу Создателя. В древнекитайской мысли была концепция «ранения» или «потери» «природы» (например, у Мэн-цзы и последователей Ян Чжу), но для неё «сущность» и «природа» — понятия взаимозаменяемые, практически синонимы, утрата одного — это и утрата другого. Если же относиться к переводу КР не философски, то это будет плеоназм, хотя вполне понятно их желание удовлетворить и смыслу «естественный/природный», и смыслу «сущностный», которые присутствуют в данном термине. *Цин* действительно объединяет в себе значения «сущностный» (то, без чего данное X не может называться X), «естественный» (данный от природы, не искусственно) (см. ГАС, р. 179–182; НСНР, р. 236–237) и «свойства/действия/принципы» (т.е. может пониматься как естественные и сущностные свойства вещи, или её действия (особенно ответные реакции, см. НСН 1992, р. 405; РМ 2004), или принципы её функционирования, которые можно (и нужно) постичь, если ты мудрец). В данном случае, видимо, согласно следующему употреблению этого слова дальше во фрагменте, речь идёт не просто о *цин* людей, но о *цин* самовращения, т.е. обеспечения людьми себе питания, защиты, роста и развития. *Цин* тут, таким образом, близко к значению «сущностных принципов».

ими], гласили: „Зимой — внутренности из кручёной⁵⁸ шёлковой ткани [должно быть] достаточно для того, чтобы быть лёгкой [и], кроме того, греющей, летом же — внутренности из тонкой материи [должно быть] достаточно для того, чтобы быть лёгкой [и], кроме того, прохладной. [Нужно] остановиться на том, чтобы тщательно [следовать] этим [законам и не делать ничего сверх этого]“. Поэтому верхняя и остальная одежда, которую делали совершенномудрые люди, [делалась такой, чтобы её только] было достаточно [для того, чтобы] подходить к телу и членам, гармонировать с мышцами и кожей, а не [для] снискания славы [у] глаз и ушей и разглядывания [у] глупого народа. В то время⁵⁹ [люди] не знали, что солидные повозки и добрые кони [могут] цениться, не знали, что резьба и гравировка, узоры и раскраска [могут] радовать. Отчего же? [Оттого, что] таков был путь, которым их [вели совершенномудрые]. Поэтому средств, [связанных с] народной одеждой и едой, [в то время] было достаточно, чтобы переждать засуху и наводнение, недород и голод — отчего [же]? [Оттого, что совершенномудрые люди] постигли сущность того, чем [обеспечивается] самовращивание, и не откликались на внешнее. От этого же их народ в употреблении средств был бережлив и легко приводим к порядку, их государи в употреблении средств были сдержанны и легко обеспечиваемы [этими средствами, когда они были необходимы]. Хранилища и склады⁶⁰ были полны вещами [настолько, что их было] достаточно для того, чтобы переждать не такие [изобильные времена]. Военные орудия и обмундирование не бывали в состоянии негодности, служащие и народ не растрчивали [силы], [так что сил и ресурсов] было достаточно, чтобы снаряжать походы на непокорных.

⁵⁸ Согласно JH и KR.

⁵⁹ JH переводит «в такое время», предполагая, видимо, что автор говорит не о прошлом, а о веке порядка в целом. При подобном понимании я бы ожидал *жу цы 如此* где-нибудь в рамках этого словосочетания.

⁶⁰ Судя по всему, это и два последующих параллельных словосочетания — члены одного параллелизма по соотношению «военный/государственный/атакующий — гражданский/народный/защитный»: *фу-ку 府庫* «гражданские хранилища — военные хранилища» (по толкованиям в *Шо вэнь цзе цзы*), *бин-гэ 兵革* «оружие / орудия войны — доспехи», *ши-минь 士民* «госслужащие/военные — народ». В первом члене «военное» и «гражданское» поменяны местами, но подобное же переворачивание членов параллельной конструкции встречается и в других местах главы, видимо, потому что было устойчивым словосочетанием ко времени написания текста, и не отменяет общего параллелизма. JH, кстати, в своём переводе *фу-ку 府庫* меняет местами военное и гражданское хранилища, переводя их как «склады и зернохранилища».

Поэтому-то дело царей-гегемонов⁶¹ и могло проводиться [в жизнь] в Поднебесной.

[СТР 6.4; РК 6.-2; JH 6.4]當今之主，其為衣服則與此異矣，冬則輕{煥}→[燠]⁶²，夏則輕清，皆已具矣。必厚作斂於百姓，暴奪民衣食之財，以為錦繡文采靡曼之衣，鑄金[?]⁶³以為鉤，[?]⁶⁴珠玉以為珮，女工作文采，男工作刻鏤，以[為]⁶⁵身服，此非云益{煥}→[燠]⁶⁶{之情}→[清]⁶⁷也{。}→[，]⁶⁸單財勞力，畢歸之於無用[也]⁶⁹{，}→[。]⁷⁰以此觀之，其為衣服非為身體，皆為觀好，是以其民淫僻而難治，其君奢侈而難諫也。夫以奢侈之君，御{好?}⁷¹淫僻之民，欲國無亂，不可得也。君實欲天下之治而惡其亂，當為衣服不可不節。

[У] современных [же] правителей верхняя и остальная одежда, которую они делают, отличается от той, [что была описана выше. Она] зимой — лёгкая и жаркая, летом же лёгкая и прохладная — все [эти свойства в ней имеются] уже в полном комплекте! [И] всё равно [современные правители] увеличивают нововведённые налогообложения на сто фамилий, с жестокостью отнимают народные средства, [связанные с] одеждой и едой, чтобы делать расшитую и вытканную, узорчатую и раскрашенную, свисающую и широкую⁷² верхнюю одежду; плавят золото [и железо], чтобы делать крючки

⁶¹ По JH и KR; хотя общий параллелизм конца фрагмента указывает на сочинительное понимание этого словосочетания, судя по всему, в доциньской и ханьской литературе он употреблялся как единое понятие.

⁶² По KR.

⁶³ По параллелизму тут требуется ещё один иероглиф, возможно, *me* 鐵 «железо».

⁶⁴ По параллелизму, возможно, пропал иероглиф, значение которого связано с добычей жемчуга и драгоценных камней.

⁶⁵ По СИЖ.

⁶⁶ По KR.

⁶⁷ По Ван Кайюню у ВХБ.

⁶⁸ По KR.

⁶⁹ По СИЖ.

⁷⁰ По контексту.

⁷¹ Судя по параллелизму, иероглиф лишний. У JH и KR в переводах игнорируется.

⁷² JH и RK переводят *ми-мань* 靡曼 нейтральными синонимами «красивого» и «экстравагантного». У *мань* есть значение «широкий/протяжный/обширный», зафиксированное в *Шо вэнь цзе цзы*. Оно вполне подходит под описание бесполезных роскошных одежд — непомерно широкое, требует много материала. Тогда для *ми* логично использовать одно из его значений, подходящее к данному контексту, — «свисать».

[для поясных застёжек]; [добывают] жемчуг и нефрит, чтобы делать [поясные] подвески; женщины-ремесленники вводят новые узоры и раскраску, мужчины-ремесленники вводят новую резьбу и гравировку, чтобы, [используя их], делать [и] остальную, [вообще не необходимую для самовращения] одежду [для] тела [тоже]⁷³. Нельзя сказать, что это прибавляет [что-либо] к теплоте или прохладности [одежды], [только лишь] истощает средства и растрчивает силы, в итоге [же] возвращает [всё] это к [такому состоянию, будто средства вообще] не используются. С этой точки зрения верхняя и остальная одежда, которую они делают, — не ради тела и членов, [а] вся ради разглядывания и любования. От этого же их народ предаётся излишествам и отклонениям и трудно приводим в порядок, их господа роскошествуют и расточительствуют и трудно поддаются увещеванию. [А] очевидно, что [если] с помощью роскошествующих и расточительствующих господ [пытаться] управлять любящим излишества и отклонения народом — и желать [при этом], чтобы в стране не было смуты — [такое] недостижимо. [Отсюда] государям, которые объективно желают порядка в Поднебесной и ненавидят её смутное [состояние], делая верхнюю и остальную одежду, нельзя не быть сдержанными.

⁷³ У ЖН резьба и гравировка сами становятся одеждой: «...делают резьбу и гравировку как одежды для тела...»! KR не видят в этом пассаже странной избыточности, переводя как «создают... вышивку и... резные и гравированные узоры (designs), которые используются для того, чтобы одеть тело...». Судя по всему, здесь противопоставляется *и* 衣, о ненужной трате средств на украшение которой говорилось в начале фрагмента, и *фу* 服, о ненужной трате средств на которую *ещё раз специально* говорится здесь. Почему ещё раз и специально это повторяется, если *и* и *фу* — синонимы со значением «одежда»? Вероятнее всего потому, что *и* и *фу* не синонимы. Мне кажется, здесь различие такое же, как между словами в двуслоге *гун-ши* 宮室 — его смысл в противопоставлении «главного/центрального/необходимого» и «второстепенного/периферийного/излишнего». Я понимаю это так, что есть некоторый минимум базовой одежды (халат, шапка, туфли, пояс и т.п.), без которого просто невозможно жить. Это *и*. Критикуемые государи избыточно украшают её и тем тратят имущество народа. А есть другая, второстепенная одежда (например, какой-нибудь передник или домашний халат, поясные застёжки или что-то, без чего вполне можно прожить, а также *фу* в значении «траурной одежды»). Она не необходима для жизни и, в принципе, её можно вообще не делать. Это *фу*. А невоздержные современные государи её не только создают, но ещё и тоже украшают! При такой интерпретации пассаж про *фу* вполне органичен.

[СТР 6.5; RK 6.3; JH 6.5]古之民未知為飲食時，素食而分處{, }→[.]⁷⁴故聖人作誨男耕稼樹藝，以為民食。其為食也，足以增氣充虛，彊體適腹而已矣。故其用財節，其自養儉，民富國治。今則不然，厚作斂於百姓，以為美食芻豢，蒸炙魚鱉{, }→[.]⁷⁵大國累百器，小國累十器，前[別]⁷⁶方丈，目不能遍視，手不能遍操，口不能遍味，冬則凍冰，夏則{飾}→[餲]⁷⁷饈{, }→[.]⁷⁸人君為飲食如此，故左右象之。是以富貴者奢侈，孤寡者凍餒，[雖]⁷⁹欲無亂⁸⁰，不可得也。君實欲天下治而惡其亂，當為食飲{, }⁸¹不可不節。

В то время, когда народ древности ещё не знал, как делать пищу и еду, [люди] питались просто⁸² и селились отдельно. Поэтому совершенномудрые люди в качестве нововведения научили мужчин пахать и сеять, сажать и культивировать, чтобы [с помощью этих умений] делать народную еду. Еды, которую они делали, было достаточно для того, чтобы прибавлять пневму⁸³, наполнять пустоту, дать силу членам, а также подходить к животу, и не более того. Поэтому средства они употребляли сдержанно, себя возвращали они⁸⁴ бережливо, народ [у них был] богат, государство — в порядке. Ныне же не так: [современные правители]⁸⁵ увеличивают нововведения налогообложения на сто фамилий — [только] чтобы делать красивую

⁷⁴ По контексту.

⁷⁵ По контексту.

⁷⁶ По ЧЧИ.

⁷⁷ По УЮЦ.

⁷⁸ По контексту.

⁷⁹ По СИЖ.

⁸⁰ По контексту должно быть 20 國.

⁸¹ По параллелизму.

⁸² У JH «если просто». У KR «если только сырые овощи». Не понятно, почему только овощи, а, например, не фрукты? Совершенномудрые действительно не учили людей разводить животных на забой, но сажать, сеять и проч. можно не только овощи. Я следую варианту JH.

⁸³ У JH «дух», у KR «энергия». Не вполне понятно, что JH имеет в виду под «духом», и явно что-то не европейское, а тогда зачем переводить этим словом? У KR же не понятно, чем тогда это отличается от «усиления конечностей»? Видимо, смысл здесь опять же связан с общим параллелизмом «главное – второстепенное» в подобных перечислениях. Усиление конечностей — второстепенное, *временное* прибавление сил от еды. *Прибавление* (!) пневмы как жизнедающего воздухоподобного субстрата человеческого тела — это главное, то, что *на постоянной основе* увеличивает силы тела.

⁸⁴ У KR этот термин переведён тут как «стиль жизни», у JH проигнорирован.

⁸⁵ По параллелизму с остальными фрагментами.

еду из выкормленных сеном и зерном [животных]⁸⁶, парить и жарить рыбу и черепах. В больших странах наваливают [на столы] сотни блюд, в маленьких странах наваливают десятки блюд, [у столов же, если смотреть на них] спереди, [ширина] от одной до другой стороны — [целый] *чжан*⁸⁷; глаза не могут всё [это] пересмотреть, руки не могут всё [это] перебрать, рот не может всё [это] перепробовать, зимой же [всё это] замерзает и покрывается льдом, летом — прокисает и портится⁸⁸. [Поскольку] господа людей делают питьё и еду таким образом, поэтому все [приближённые] слева и справа [делают] по их образу. От этого же богатые и знатные роскошествуют и расточительствуют, [а] сироты и одинокие замерзают и голодают, [и] хотя бы [кто] и желал [при этом], чтобы в стране не было смуты, — [такое] недостижимо. [Отсюда] государям, которые объективно желают порядка в Поднебесной и ненавидят её смутное [состояние], делая питьё и еду, нельзя не быть сдержанными.

[СТР 6.6; RK 6.4-; JH 6.6-]古之民未知為舟車時，重任不移，遠道不至，故聖王作為舟車，以便民之事。其為舟車也，{全}→[完]⁸⁹固輕利，可以任重致遠，其為用財少，而為利多，是以民樂而利之。{故}⁹⁰法令不急而行，民不勞而{止}→[上]⁹¹足用，故民歸之。

В то время, когда народ древности ещё не знал, как делать лодки и повозки, весомые ноши не перемещали и далёких путей не достигали, поэтому совершенномудрые цари в качестве нововведения сделали лодки и повозки, чтобы [привнести] удобство в дела народа. Лодки и повозки же, которые они делали, были целиком [сконструированы] прочными⁹², лёгкими [в употреблении для извлечения] пользы⁹³,

⁸⁶ По KR в первую категорию попадают быки и овцы, во вторую — собаки и свиньи. Поэтому «животные», а не «скот».

⁸⁷ JH переводит как «блюда... разбросаны на квадратный *чжан*». Там же (Р. Ixxxvi) в таблице мер и весов говорится, что *чжан* — это 2,31 м (величина времён Вост. Хань, ранее же при Зап. Хань — 2,8 м, а при Чжоу — 2 м. — *Отв. ред.*). Получается внушительный, но не огромный квадратный стол. Логичнее, если речь идёт только о ширине стола, поскольку в длину он может быть вдвое или втрое больше, таким образом, давая правильное ощущение избыточности. Поэтому я склоняюсь больше к варианту KR.

⁸⁸ На основе предполагаемого параллелизма «действие — результат действия» (замерзает — покрывается льдом; прокисает — портится).

⁸⁹ По УЮЦ.

⁹⁰ Опущено в согласии с JH и KR.

⁹¹ По СИЖ.

⁹² JH, следуя ВУ, переводит «perfectly solid», но далее нарушает параллелизм, переводя остальные два иероглифа как «быстрые и удобные». По

могли нести весомое и доходить до далёких [мест], средств, которые они употребляли [для их создания], было мало, а пользы, которую они делали, было много, от этого же народ, извлекая из них пользу, веселился. Законы и приказы проводились [в жизнь] без спешки, народ не растрчивал [силы], а верхам было достаточно [средств для] потребления, поэтому народ искал у них приют⁹⁴.

[СТР 6.7; РК 6.-4; JH 6.-6] 當今之主，其為舟車與此異矣。{全}→[完]⁹⁵固輕利皆已具[矣]⁹⁶，必厚作斂於百姓，以飾舟車。飾車以文采，飾舟以刻鏤，女子廢其紡織而脩文采，故民寒。男子離其耕稼而脩刻鏤，故民饑。人君為舟車若此，故左右象之，是以其民饑寒並至，故為姦{衺}→[邪]⁹⁷。[姦邪]⁹⁸多則刑罰深，刑罰深則國亂。君實欲天下之治而惡其亂，當為舟車{，} ⁹⁹不可不節。

[У] современных [же] правителей лодки и повозки, которые они делают, отличаются от тех, [что были описаны выше. Они] целиком [сконструированы] прочными¹⁰⁰, лёгкие [в употреблении для извлечения] пользы — все [эти свойства в них имеются] уже в полном комплекте! [И] всё равно [современные правители] увеличивают нововведённые налогообложения на сто фамилий, [только] чтобы украшать свои лодки и повозки! Украшают повозки узорами и раскраской, украшают лодки резьбой и гравировкой, женщины бросают прясть и вязать и [начинают только] совершенствовать узоры и раскраску, поэтому народ мёрзнет. Мужчины оставляют свои пахоту и посеы и [начинают только] совершенствовать резьбу и гравировку, поэтому народ голодает. [Поскольку] господа людей делают лодки и повозки таким образом, поэтому все [приближённые] слева и справа [делают] по их образу. От этого же их народ голодает и мёрзнет од-

параллелизму с похожими местами в данной главе следует принять, что отношение между двойками элементов в этом словосочетании подчинительное (глагол–объект/результат).

⁹³ Т.е. из них легко можно было извлечь пользу. Ср. *Сюнь-цзы* 15.23 (в разбивке СТР).

⁹⁴ У JH «возвращаться» (не понятно, к кому, откуда и в связи с чем ушли), у KR «присягать в верности», что ближе по смыслу фрагмента и общему употреблению этого словосочетания в доциньской и ханьской литературе. Я в своём переводе попытался совместить значения «присяги в верности» и «возвращения домой».

⁹⁵ По УЮЦ.

⁹⁶ По СИЖ, параллельное место в *Цюнь-шу чжи-яо*.

⁹⁷ ПО ВХБ, параллельное место в *Цюнь-шу чжи-яо*.

⁹⁸ По СИЖ.

⁹⁹ По параллелизму.

¹⁰⁰ См. примеч. 93.

новременно и в самой [крайней степени]¹⁰¹, поэтому становится корыстолюбивым и подлым. Если корыстолюбивых и подлых [становится] много, то большие и остальные наказания¹⁰² усугубляются¹⁰³; если [же] большие и остальные усугубляются, то государство [оказывается в состоянии] смуты. [Отсюда] государям, которые объективно желают порядка в Поднебесной и ненавидят её смутное [состояние], делая лодки и повозки, нельзя не быть сдержанными.

[СТР 6.8; РК 6.5; ЖН 6.7]凡回於天地之間，包於四海之內，天壤之情，陰陽之和，莫不有也，雖至聖不能更也。何以知其然？聖人有傳：天地也，則曰上下；四時也，則曰陰陽；人情也，則曰男女；禽獸也，則曰牡牝雄雌也。真天壤之情，雖有先王不能更也。雖上世至聖，必蓄私，不以傷行，故民無怨{。}→[，]¹⁰⁴宮無拘女，故天下無寡夫。內無拘女，外無寡夫，故天下之民眾。當今之君，其蓄私也，大國拘女累千，小國累百，是以天下之男多寡無妻，女多拘無夫，男{子}→[女]¹⁰⁵失時，故民少。君實欲民之眾而惡其寡，當蓄私不可不節。

В общем, [среди всего, что] вращается между Небом и Землёй и окружено внутри четырёх морей, нет [такого, что бы] не имело сущностных [свойств и проявлений, получаемых от] Неба и почвы¹⁰⁶, и гармоничного [соединения] *инь* и *ян*¹⁰⁷, [и] даже самый совершенно-

¹⁰¹ ЖН игнорирует *бин* 並 и переводит *чжи* 至 как «до крайней степени», КР игнорирует *чжи* и переводит *бин* как “both”.

¹⁰² *Син* 刑 обычно означает серьёзные наказания уголовного характера, *фа* 罰 же — лёгкие наказания денежного характера, т.е. «штрафы», но в остальном тексте это слово может употребляться без *син* тоже в значении «наказание» в целом, поэтому я не стал переводить как «штрафы».

¹⁰³ Дословно: «углубляются», т.е. становятся серьёзнее.

¹⁰⁴ По КР.

¹⁰⁵ По СИЖ.

¹⁰⁶ ЖН при переводе игнорирует *жан* 壤 «мягкую, плодородную почву/территорию», КР почему-то переводит *тянь* 天 как “sky”, а не как “Heaven” строкой ранее, видимо, пытаясь подчеркнуть, что упоминание «Неба» в этом месте несёт другой оттенок смысла, нежели упоминание «Неба» в начале фрагмента. Если не считать здесь *жан* абсолютным синонимом *ди* 地 «Земли» (что вполне вероятно), то единственный оттенок смысла, который мне приходит в голову, может состоять в том, что «Небо» и «Земля» берутся в значении конкретных территорий земли и неба над ней со своими конкретными особенностями климата и проч., которые и влияют на то, какими получатся люди. Эта идея была достаточно распространённой в конце эпохи Чжань-го, Цинь и ранней Хань.

¹⁰⁷ Следуя КР и в меньшей степени ЖН. Нарушение параллелизма при русском переводе (сущностные свойства даются *от* Неба и почвы, но гар-

мудрый не смог бы изменить [это]. Откуда [можно] знать, что это так? [От] совершенномудрых имеется предание: „Если [имеем в виду] Небо и Землю, то говорим¹⁰⁸ [о них как о] верхе и низе; если [имеем в виду] четыре времени [года], то говорим [о них как об] *инь* и *ян*¹⁰⁹; если [имеем в виду] сущностные [проявления] людей, то говорим [о них как о] мужском и женском; если [имеем в виду] птиц и зверей, то говорим [о них как о] самцах и самках зверей и птиц¹¹⁰“. [Что касается] подлинных сущностных [свойств и проявлений, даруемых от] Неба и почвы, — даже если бы то был прежний царь, — [и он] не смог бы изменить [их]. Даже самым совершенномудрым прошлых поколений необходимо было содержать личных [женщин], [но] этим [они] не причиняли ущерб [своим] поступкам, поэтому народ не роптал, в [их] главных жилых помещениях не было удерживаемых [в качестве наложниц] женщин, поэтому в Поднебесной не было одиноких мужей.

Внутри нет удерживаемых [в качестве наложниц] женщин, вовне нет одиноких мужей, поэтому народ Поднебесной многочислен.

[У] современных [же] государей¹¹¹ личных [женщин], которых они содержат, [такое количество, что] в больших странах удерживаемые [в качестве наложниц] женщины наваливаются [во внутренние покои] тысячами, в маленьких странах — наваливаются сотнями; от этого же мужчины Поднебесной во множестве [остаются] одинокими, без жён, женщины во множестве удерживаются [в качестве наложниц], без мужей; мужчины и женщины теряют время [для заведения семьи], поэтому народа [становится] мало. [Отсюда] государям, которые объективно желают многочисленности народа и ненавидят его одиночество, содержа личных [женщин], нельзя не быть сдержанными.

моничное сочетание *инь* и *ян* пребывают *внутри* самой вещи), видимо, кажущееся, поскольку субстратом «сущностных свойств» вполне могла считаться «пневма» Неба и почвы, непосредственно пребывающая *внутри* вещей. Сущностные свойства — это часть Неба и почвы в нас, так же, как гармоничное сочетание *инь* и *ян* в нас — это часть мировых *инь* и *ян*.

¹⁰⁸ ЛН вкладывает эти «говорим» в уста самих совершенномудрых, КР переводит более нейтрально: «сказано». Мой вариант допускает возможность обоих пониманий.

¹⁰⁹ КР поясняет: «О Небе и земле сказано, что одно сверху, а другая — снизу. О четырёх сезонах говорится, что они чередуются согласно *инь* и *ян*».

¹¹⁰ По параллелизму должно быть наоборот, но дословно именно так.

¹¹¹ Везде ранее в параллельных местах было *чжу* 主 «хозяин/правитель». Здесь *цзюнь* 君 «господин/государь».

[СТР 6.9; RK 6.6; JH 6.8] 凡此五者，聖人之所儉節也，小人之所淫佚也。儉節則昌，淫佚則亡，此五者不可不節。夫婦節而天地和，風雨節而五穀{熟}→[孰]¹¹²，衣服節而肌膚和。

В общем, эти пять [вещей] — то, относительно чего совершенномудрые люди бережливы и сдержанны, [а] маленькие люди — излишествующие и распущенные. Если [некто] бережлив и сдержан, то будет процветать; если [некто] излишествующ и распущен, то исчезнет, [поэтому относительно] этих пяти [вещей] нельзя не быть сдержанным. Ведь очевидно, что когда мужи и жёны сдержанны, небо и земля [пребывают] в гармонии; когда ветра и дожди сдержанны, [все] пять [родов] злаков созревают; когда верхняя и остальная одежда сдержанны, мышцы и кожа [будут пребывать] в гармонии¹¹³ ...¹¹⁴

Фэй жу ся 非儒下 («Против конфуцианства, нижняя часть»)¹¹⁵

¹¹² По СИЖ.

¹¹³ KR поясняет: «Когда мужа и жёны сдержанны в сексуальных отношениях, дела Неба и земли пребывают в гармонии. Когда ветер и дождь приходят должным образом, созревают пять зёрен. Когда одежда поддерживается умеренной и экономной, мышцам и плоти удобно». JH переводит *фу-фу* 夫婦 как «мужчины и женщины», что, думается, ввиду наличия в тексте прямых коррелятов (*нань-ньюй* 男女), не вполне точно, хотя, может быть, более политкорректно с точки зрения современных реалий.

¹¹⁴ В согласии с замечанием KR (р. 413, коммент. 4–5 к фр. 6.6.), разумно предположить, что «пять вещей» — это упоминавшиеся ранее в тексте (1) жилища, (2) одежда, (3) пища, (4) орудия хозяйства и (5) отношения полов. Но в самом фрагменте упоминаются «ветра и дожди», которые не совпадают ни с какой из этих пяти тем. Можно было бы предположить, что «ветра и дожди» имеют отношение к «пище» (связаны с «пятью родами злаков»), тем более что за ними следует «одежда», т.е. все странности с этим фрагментом возникают просто потому, что порядок перечисления «вещей» в нём не прямой, а обратный. Но даже если так, из перечисления почему-то выпадают «орудия хозяйства» и «жилища». По всей видимости, фрагмент испорчен, поскольку слишком резко заканчивается (на комментарии всего третьей «вещи» из пяти). ВХБ справедливо предполагает, что следующая утерянная фраза фрагмента могла комментировать «дома», и считает, что фрагмент мог заканчиваться аналогично фрагменту *Мо-цзы* 10.6. (в разбивке СТР). Однако из комментариев СИЖ видно, что имеются свидетельства и для других возможных реконструкций этого фрагмента.

¹¹⁵ Эту главу по антиконфуцианской направленности обычно ставят в общий ряд с *Мо-цзы*, гл. *Цзе цзан ся* 節葬下 «Сдержанность при похоронах, нижняя часть» (СТР 25), *Фэй юэ шан* 非樂上 «Против музыки, верхняя часть» (СТР 32), *Гэн Чжу* 耕柱 «Гэн Чжу» (СТР 46) и *Гун Мэн* 公孟 «Гун

Мэн» (СТР 48), особенно с последней, к которой она близка по полемическому накалу. Вероятно, глава написана позже гл. 25, 32 и 48 (т.е. где-то в конце III в. до н.э., на излёте периода Чжань-го), поскольку, как считается, имеет заимствования из них. Глава делится на два смысловых блока (с логическим переходом между ними). В первом критикуются идеи, которых придерживаются «конфуцианцы» (*жу* 儒, см. соотв. сноску), во втором прицельно критикуется Конфуций. Перевод первого блока и логического перехода представлен здесь. Нигде в этой главе прямо не упомянут Мо-цзы, поэтому есть мнение, что она была написана моистами одной из отделившихся в конце Чжань-го группировок (см. KR. P 312). Логическая смычка (KR 39.6B) показывает, что в критике конфуцианцев в целом и Конфуция используется одна и та же методология — показать, что либо конфуцианские идеи непоследовательны и противоречат друг другу, либо непоследовательны и противоречат друг другу конфуцианские идеи и *поступки* (особенно в критике Конфуция, но и в критике конфуцианцев в общем тоже об этом не раз говорится). Можно воспринимать моистскую критику конфуцианства в данной главе как поверхностные или (в случае критики Конфуция) клеветнические нападки, зачастую переходящие в аргументы *ad hominem*, но у меня есть подозрение (и я показываю это в сносках к ряду соответствующих терминов), что во многом (хотя и не во всём) такое впечатление происходит из-за неточного перевода логических по своей природе терминов как характеризующих личные качества людей («искусственный» превращается в «фальшивый», «противоречивый» в «противоестественный» и т.п.). Поверхностность в описании конфуцианской позиции как раз и может возникать из-за желания показать несоответствие формально принимаемых идей и реальной практики, а в сути моистского аргумента (тезисе, что у *самих же* конфуцианцев позиция непоследовательная с точки зрения либо их идей, либо идей и дел) никакой поверхностности или легковесности я не вижу. Методологически это весьма хорошее решение, хотя на совести моистов должно быть оставлено то, насколько адекватно они передают конфуцианские идеи (например, вызывает сомнение, что все конфуцианцы согласились бы с поданным у моистов в KR 39.6B в качестве *фу* 夫 «очевидного» воззрение о том, что благородный муж «работает над подъёмом пользы в Поднебесной»; также мы знаем, что идея *тянь мин* 天命 «небесного предопределения» могла пониматься и недетерминистически и т.п.). Я бы, однако, посмотрел на этот текст не со стороны адекватности критики конфуцианцев, а со стороны того, *что именно* критикуется. Критикуется, с одной стороны, непоследовательность и противоречивость конфуцианских воззрений, а с другой — *необоснованное (или обоснованное, но недостойными мотивами) следование традиции*. Мне кажется, что вся эта глава на самом деле посвящена не просто критике разных конфуцианских идей, а критике одной идеи, проявляющейся в совершенно разных областях, — идеи следования древности. Т.е. это такая же посвящённая теме нововведений глава, как и гл. 6. Она, к слову, вторая по количеству вхождений иероглифа *цзо* 作 во всём Мо-цзы (по данным СТР). Сначала критикуется как ни на чём,

[СТР 39.1-; JH 39.1; KR 39.1A] 儒者曰：「親親有{術}→[殺]¹¹⁶，尊賢有等。」言親疏尊卑之異也。其禮曰：「喪父母三年，妻¹¹⁷{，} ¹¹⁸後子三年，伯父叔父弟兄庶子{其}→[期]¹¹⁹，戚族人五月。」若以親疏為歲月之數，則親者多而疏者少矣，是妻後子與父[母]¹²⁰同也。若以尊卑為歲月數，則是尊其妻子與父母同，而{親}→[視]¹²¹伯父宗兄{而}→[如]¹²²{卑}→[庶]¹²³子也，逆孰大焉。其親死，列尸弗[斂]¹²⁴，登屋窺井，挑鼠穴，探滌器，而求其人矣。以為實在則贛愚甚矣；{如}→[知]¹²⁵其亡也必求焉，偽亦大矣！

кроме традиции (и, может, личных интересах), не основанное поведение конфуцианцев в области родственных отношений (подчеркну, критикуется не с позиции «любви к каждому» моистов, а с позиции непротиворечивости), потом в области погребальных и свадебных обрядов (СТР 39.1), затем, закончив с «человеческим», моист выходит в онтологическую, «небесную», плоскость и разбирает концепцию предопределения (СТР 39.2) (если всё предопределено, то тем более никаких нововведений в строгом смысле не может быть), далее показывает, что у конфуцианцев не только есть непоследовательность в идеях, но они ещё и на практике сами их не выполняют (СТР 39.3), а уже после прямо сосредотачивается на проблеме следования старому или нововведения (с СТР 39.4). Внутри параграфов, связанных с идеями следования или нововведения, правда, вклинивается полемика по поводу поведения на войне (СТР 39.6), но, может, она сюда была вставлена по ошибке или по недосмотру из другого места главы (такое же подозрение возникает относительно фрагмента JH 39.2 про похороны). В целом, однако, сконструированность первого блока гл. 39 вокруг проблемы необоснованного следования традиции, как кажется, сомнений не вызывает.

¹¹⁶ Согласно Ван Инъчжи 王引之 (1766–1834) у СИЖ. По параллели в *Чжун юне* 中庸 (СТР 20).

¹¹⁷ По Би Юаню у СИЖ в древних редакциях не было этого иероглифа. Добавляется в связи с параллелизмом далее во фрагменте.

¹¹⁸ По смыслу.

¹¹⁹ По Би Юаню у СИЖ.

¹²⁰ По ВШН, у JH и KR нет этого добавления. По общему параллелизму фрагмента.

¹²¹ Согласно Ван Няньсуню 王念孫 (1744–1832) у СИЖ, по УЮЦ. По общему параллелизму фрагмента.

¹²² Согласно Ван Няньсуню у СИЖ, по УЮЦ. По общему параллелизму фрагмента.

¹²³ Согласно Ван Няньсуню у СИЖ, по УЮЦ. По общему параллелизму фрагмента.

¹²⁴ По СИЖ.

¹²⁵ Согласно Ван Инъчжи у СИЖ.

[СТР 39.-1; JH 39.2; KR 39.1B]取妻，身迎，{祗}→[衽]¹²⁶端為僕，秉轡授綬，如仰嚴親，昏禮威儀，如承祭祀。顛覆上下，悖逆父母，[父母]¹²⁷下則妻子，妻子上侵¹²⁸事親，若此可謂孝乎？儒者[曰]¹²⁹：「{迎妻，}¹³⁰妻{之}→[將]¹³¹奉祭祀，子將守宗廟，故重之。」應之曰：「此誣言也，其宗兄守其先宗廟數十年，死喪之其，兄弟之妻奉其先之祭祀弗{散}→[服]¹³²，則喪妻子三年，必非以守[宗廟]¹³³奉祭祀也。[]夫{憂}→[優]¹³⁴妻子以大負紼，{有}→[又]¹³⁵曰『所以重親也』，為欲厚所至私¹³⁶，輕所至重，豈非大姦也哉！{ }」

¹²⁶ Согласно Ван Няньсуню у СИЖ.

¹²⁷ Добавление моё, по параллелизму с дальнейшим *ци-цзы шан* 妻子上.

¹²⁸ Не следую JH и УЮЦ, которые ставят тут точку, потому что так нарушается параллелизм. Либо же, если ставить тут точку, то в любом случае, чтобы соблюсти параллелизм, нужно восстанавливать два иероглифа после *цин* 侵 и до *ши* 事 (как вариант, это могут быть *фу-му* 父母), что даёт перевод: «жена и сын возвышаются до того, что захватывают [положение] отца и матери. Такая служба родственникам может ли быть названа сыновней почтительностью?». Подобный перевод сделан в KR, но замены/добавления иероглифов не было проведено. JH ставит точку, но в переводе обходится без «отца с матерью», переводя *шан цин* как «посягать на тех, кто наверху», что опять же нарушает параллелизм с предыдущим фрагментом.

¹²⁹ Согласно Би Юаню у СИЖ. Потому что далее моист кому-то «отвечает».

¹³⁰ По ВХБ.

¹³¹ По поводу трактовки этого места JH и KR расходятся. У KR как у нас в тексте, JH же берёт *ци чжи* 妻之 «жены» в качестве *юй цзы* 與子 «с тобой». Оба варианта кажутся странными и неудовлетворительными с точки зрения как интерпретаций иероглифов, так и возможного параллелизма. Понимание *цзы* в качестве личного местоимения второго лица кажется сомнительным во фрагменте явно недиалоговой формы. СИЖ предлагает *юй чжи* 與之 «с ней». В любом случае оставление служебного слова *чжи* нарушает параллелизм с последующей фразой. Мне кажется наиболее правдоподобным, что здесь изначально стояло такое же *цзян* 將, как и в последующей фразе. С ним фразы обретают вполне органичный смысл и общий контекст.

¹³² Согласно Лу Вэньчао 盧文弨 (1717–1795) у СИЖ.

¹³³ По СИЖ.

¹³⁴ По СИЖ.

¹³⁵ По СИЖ. По параллелизму с нижеследующими пассажами.

¹³⁶ В некоторых ранних текстах вместо *сы 私* было *хэ* 和. Би Юань предложил поменять на *сы* следуя контексту.

Конфуцианцы¹³⁷ говорят: «В отношении к родственникам по-родственному есть [свои] различия, в почитании достойных есть [свои] степени»¹³⁸, — имея в виду различия между близкими и дальними родственниками¹³⁹, почтенными и презренными. Их «Ритуалы»¹⁴⁰ гласят: «Носить траур по отцу и матери три года, по жене и старшему сыну три года, по старшему и младшему братьям отца, младшему и старшему братьям, остальным детям — период [в год]¹⁴¹, по остальной родне и клану¹⁴² — пять месяцев»¹⁴³. Если по [степени] близко- или дальнородственности считать число годов и месяцев, то близким родственникам [получится] больше, а дальним — меньше. Это будет [как раз значить], что жёны и старшие сыны [по длительности траура] одинаковы с отцом и матерью. Если по [степени] почтенности или презренности считать число годов и месяцев, то это будет [значить], что [они] почитают жён и сыновей одинаково с отцом и матерью, а старшего брата отца и старшего

¹³⁷ В оригинале стоит иероглиф *жу* 儒, который в классической синологии принято ассоциировать с последователями Конфуция. В современной синологии есть тенденция к его более осторожному и менее специфичному пониманию, когда он употребляется в доханьских текстах, например, как обозначение просто образованной элиты своего времени или знатоков традиции и ритуалов («классицистов»), одним из которых был Конфуций. В связи с этим часто в западных переводах можно встретить уклонение от перевода данного слова вообще (в нашем случае — в KR, которые дают кальку транскрипции — “Ru”). Подробнее о *жу* см. в ZN. В настоящем переводе я решил пожертвовать возможной точностью ради понятности, хотя, судя по тому, что вся вторая часть главы посвящена критике Конфуция, можно сказать, что моисты, по крайней мере с какого-то времени, явно связывали *жу* и Конфуция, хотя из текста самого по себе и не понятно, считали ли они его основателем *жу* или только виднейшим представителем.

¹³⁸ Как уже было упомянуто ранее, к этой фразе имеется параллель, хотя и не точная, в *Чжун юне* (СТР 20).

¹³⁹ *Шу* 疏 может также значить просто «чужаки». Я согласен с KR, его интерпретация *иу* как именно «дальних родственников», а не «чужаков» напрашивается из дальнейшего контекста. У JH перевод слишком общий — «близкие и дальние». Всё же здесь имеются в виду именно родственники.

¹⁴⁰ JH и KR трактует *ли* 禮 как указание именно на текст «Ритуалы». Я следую им, но вполне возможно, что здесь имелся в виду не какой-либо конкретный текст, а ритуальная традиция в общем.

¹⁴¹ Обычно *ци* 期 берётся в значении «полный год», ср. JH и KR.

¹⁴² У JH и KR различие *ци* и *цзу* проигнорировано.

¹⁴³ СИЖ упоминает, что похожее сказано в *И ли* 儀禮, гл. *Сан фу* 喪服, но похожесть далеко не точная.

брата рассматривают подобно остальным [своим] детям. Что [может быть] более противоречивым¹⁴⁴, чем это?!

«[Пусть некто, когда] его родственник умрёт, приготовит место для трупа, но не кладёт в гроб, а поищет этого человека поднявшись на крышу дома, осмотрев колодец, обшарив крысиные норы и прощупав сосуды для умывания»¹⁴⁵. Если полагать, что [умерший] объ-

¹⁴⁴ Обычно *ни* 逆 понимают в значении «извращённый/порочный/противоестественный» (у JH и KR ‘perverse’), однако все значения, связанные с оценочными характеристиками человека типа наших «извращённый», «порочный», «гордый», «надменный» (о последних двух чуть далее в сносках я тоже скажу подробнее) и проч., — это не собственные или этимологические значения данных иероглифов и, как правило, поздние. Собственное и этимологическое значение иероглифа *ни* — «идти против / навстречу», откуда уже можно вывести все «противоестественности» и «извращённости». Но следует помнить две вещи. Первая: моисты — древнекитайские логики настолько, насколько это понятие вообще применимо к древнекитайским учёным, и это видно в том числе и в тексте данной главы, который высокополюемичен и в котором возражения явно достаточно логически «высушенные», чтобы у многих современных исследователей сложилось о них впечатление как о поверхностных. Вторая вещь состоит в том, что чуть далее слово *ни* идёт в паре со словом *бэй* 悖, терминологическое значение которого А. Грэм (и я склонен согласиться с его интерпретацией) реконструирует как «самоопровергающий / нелогичный» (см. GAC, p. 199; HCHR, p. 216, у меня в тексте *бэй* переведён как «непоследовательный»). Значит, скорее всего, *ни* — тоже логический или окологический термин, синонимичный «противоречивому» и с изначальным значением «идти против». Что идёт против чего в данном случае? Ответ, как мне кажется, можно найти вполне легко: правила конфуцианцев о степенях почитания родственников идут сами против себя же (т.е. критерии близости-дальности и почтенности-презренности конфликтуют друг с другом). Таким образом, здесь дело не в том, что конфуцианцы порочны или извращены, просто то, что они говорят, нелогично.

¹⁴⁵ У KR, как и у нас, фраза выделена в прямую цитату, видимо, из того же текста «Ритуалы». JH не интерпретирует текст как прямую цитату, а, видимо, понимает просто как пересказ конфуцианских обычаев самим моистским автором. Мне кажется, в русле общего параллелизма фрагмента мы должны либо все упоминания о конфуцианских обычаях трактовать как цитаты или цитатоподобные высказывания, либо все — как пересказы моистского автора. Поскольку я выбрал модель KR, я ей дальше и следую. Упоминаемый тут «поиск» покойного, видимо, описывает разновидность ритуала *чжао-хунь* 召魂, «призывания души», символизировавшего попытку вернуть мёртвых к жизни. Некоторые практики, приписываемые конфуцианцам в настоящем тексте, также встречаются в *И ли*, гл. *Ши сан* 士喪, однако не понятно, берёт ли он их из *И ли* либо близкого источника (поскольку цитаты далеко не прямые) или же просто упоминает общераспространённую практику.

ективно [может] быть [во всех этих местах], то [это] тупость и глупость весьма [сильная]! Знать же, что он исчез, [и при этом] необходимо искать его — искусственность поистине большая¹⁴⁶!

«[Пусть некто, когда] берёт в жёны, лично встречает¹⁴⁷ [будущую жену], [одевается] в чёрные одеяния¹⁴⁸ как слуга [при экипаже], держит в руках поводья, подаёт [ей] верёвочные [поручни для поднятия в экипаж], [смотря на неё] подобно тому, как [сам] с почтительностью смотрит вверх на глубокоуважаемого родителя; брачный ритуал [пусть проводит] внушительно и церемонно, подобно тому, как [сам] проводит мирные¹⁴⁹ и остальные жертвоприношения»¹⁵⁰. [Это опять] опрокидывает и переворачивает [все отношения] вверх дном, [делает] непоследовательным и противоречивым [отношение к] отцу и матери; [отец и мать] низводятся до того, что [уравниваются со] стандартом жены и сына, жена и сын возвышаются до того, что посягают на [то, что обычно делается только при] службе родителям. Такое может ли быть названо сыновне-почтительным?! Конфуцианцы говорят: «Жена

¹⁴⁶ ЛН трактует *и* 亦 как «также», а *вэй* 偽 переводит как «лицемерие», КР относит *вэй* к качеству человека, совершающего ритуал «призывания души». По параллелизму это вполне правильно.

¹⁴⁷ У КР «лично идти, чтобы сопроводить её к своему дому».

¹⁴⁸ По СИЖ. *Сюань* 紵 берётся как «чёрная [одежда]», *дуань* 端 тут как «парадная/установная/правильная для некоторой ситуации [одежда]».

¹⁴⁹ Обычно при переводе *цзи-сы* 祭祀 трактуются как синонимы. *Шо вэнь цзе цзы* так их и понимает. Вероятно, и в этом тексте моисты не делали акцент на различии *цзи* и *сы*. Однако чтобы соблюсти последовательность в переводе, я попытался весьма условно их разграничить. *Сы* я перевёл как «остальные» жертвоприношения в связи с общим паттерном подобных двусложных конструкций, состоящих из двух синонимов в этих главах, где второй член часто без ущерба для смысла можно перевести как «остальные X». О *цзи* известно, что это были жертвоприношения с добавлением мяса благодарственного характера (см. напр. ДЦД. С. 1150), а также по крайней мере часть самой жертвы съедали в процессе жертвоприношения (ср. *Да Дай ли цзи* 大戴禮記, гл. *Ся сяо-чжэн* 夏小正 (СТР 6.1) 祭也者, 得多也, 善其祭而後食之. «*Цзи* — получить больше, [чем в случае дара-*сянь*], [пожертвовать] лучшее в жертве, а потом съесть её»). Я не знаю более близкого к этому и записывающегося меньшим количеством букв концепта, чем понятие «мирная жертва» из иудео-христианской традиции, хотя вполне понимаю (и читатель должен вслед за мной) большую условность подобного сопоставления и перевода (хотя бы из-за различия в понимании конечного адресата жертвы).

¹⁵⁰ У ЛН тоже передано как пересказ конфуцианского обычая самим моистским автором, у КР как у нас. Похожие брачные обычаи описаны, опять же, в *И ли*, гл. *Ши хунь* 士昏.

[будет] подносить мирные и остальные жертвоприношения, сын будет охранять храм потомков [рода], поэтому им [и придают больший] вес»¹⁵¹. Откликаясь на это, говорим¹⁵²: «Это завиральные¹⁵³ речи. Если троюродные братья¹⁵⁴ охраняют храм прежних потомков [рода] в течение нескольких десятилетий, [а] носят траур [по случаю] их смерти один год, [если] жёны старших и младших братьев подносят своим предкам мирные и остальные жертвоприношения, [а] по ним [вообще] не носят траурных одежд, то [они] носят траур по жёнам и сыновьям три года — необходимо не из-за того, что [те] охраняют храмы потомков [рода] и подносят мирные и остальные жертвоприношения»¹⁵⁵. Очевидным [образом] в большой долг наваливая привилегии¹⁵⁶ на [положение] жён и детей, [конфуцианцы] ещё говорят: «[Это] то, с помощью чего [придаётся больший] вес родственникам¹⁵⁷», — ради желания быть великодушным к тем, кто [для них является] самым лично-[значимым], и легковесно относиться к тем,

¹⁵¹ Эта цитата похожа на слова, приписываемые Конфуцию в *Ли цзи* 禮記, гл. *Ай-гун вэнь* 哀公問 (СТР 27.6). KR полагает, что пассажи, касающиеся «призывания души» и встречи невесты, находятся в тексте не на том месте, поскольку эта цитата — ответ на моистские упрёки в том, что жёны и сыновья уравниваются в отношениях с родителями, а не критику приветствия невесты, как то в *Ли цзи* (СТР 27.6). Но и там возмущение Ай-гуна вполне органично можно понять как возмущение именно тем, что такого рода церемонии встречи невесты как раз и уравнивают её относительно родителей, поэтому конфуцианский ответ после цитаты про встречу невесты мне кажется вполне органичным. Фрагмент про «призывание души», действительно, кажется вставкой.

¹⁵² Словосочетание не уточняет, кто говорит. JH считает, что это слова Мо-цзы. Также ответчика можно понять как некоего неизвестного моиста или моистскую организацию в целом.

¹⁵³ Судя по начертанию, этимологически иероглиф значит «речи шаманки/знахарки», т.е. «враньё», «речи врача».

¹⁵⁴ У JH и KR «дядья и (старшие) братья».

¹⁵⁵ JH и KR продолжают цитату до конца фрагмента.

¹⁵⁶ Дословно тут «привилегизировать жён и детей большим принятием на себя (= в долг) ноши». JH переводит как «такое благоприятное отношение к жёнам и сыновьям уже чрезмерно», KR — как «совершать ошибку, придавая слишком большое значение жёнам и детям». Словосочетание *фу-лэй* 負紼 обычно несёт идиоматическое значение «безосновательно (досл. в долг) навесить что-то на кого-то». Смысл фразы — конфуцианцы безосновательно, т.е. против остальных своих же собственных убеждений, увеличивают важность положения жён и детей в иерархии родственников.

¹⁵⁷ У JH и KR «родителям». При таком переводе не понятно, как это связано с предыдущим текстом.

кто [для них должен быть] самым весомым, — разве [это] не большое лукавство¹⁵⁸?!!

[СТР 39.2; JH 39.3; KR 39.2]{有}→[又]¹⁵⁹強執有命以說議曰：「壽夭貧富，安危治亂，固有天命，不可損益。窮達賞罰幸否有極，人之{知}→[智]¹⁶⁰力，不能為焉。」群吏信之，則怠於分職；庶人信之，則怠於從事。[吏]¹⁶¹不治則亂，農¹⁶²事緩則貧，貧且亂[倍]¹⁶³政之本，而儒者以為道教，是賊天下之人者也。

Ещё [конфуцианцы] крепко держатся за [идею] наличия предопределения [и], разясняя и обсуждая [её], говорят: «Естественная и преждевременная смерть¹⁶⁴, бедность и богатство, покой и опасность, порядок и смута прочно имеют небесное предопределение, нельзя ни убавить, ни прибавить [к ним]. Потери¹⁶⁵ и достижения, награды и наказания, удача и неудача имеют ось [своего вращения]¹⁶⁶, [и] знание и сила человека не могут [ничего] с этим¹⁶⁷ поде-

¹⁵⁸ Слово *цзянь* 姦, судя по контексту, объединяет в себе значения «свокорыстный» (ср. также определение из *Шо вэнь цзе цзы*) и «лицемерный». В переводе «лукавство» я попытался соединить эти значения, хотя он и не кажется мне идеальным.

¹⁵⁹ По СИЖ, по параллелизму с нижеследующими пассажами.

¹⁶⁰ По СИЖ.

¹⁶¹ Согласно Ван Иньчжи у СИЖ. По параллелизму лучше подходит *фэнь чжи* 分職 «разделение обязанностей» из предыдущей фразы.

¹⁶² По параллелизму либо *нун* 農 следовало бы исправить на *цун* 從, либо *цун* из предшествующей фразы на *нун*.

¹⁶³ По СИЖ, по контексту в связи с упоминанием *бэй* 倍 в следующем фрагменте.

¹⁶⁴ *Шоу* 壽 обычно переводят как «долголетие». Это зафиксировано и в *Шо вэнь цзе цзы*. В доциньском и ханьском философском употреблении это слово, судя по всему, значит «дожить до естественной смерти» или «естественный срок жизни» (ср. здесь противопоставление с «преждевременной смертью», ср. также мавандуйский *Лао-цзы* В.33 (в разбивке СТР) 不失其所者久也。死而不忘者壽也 «не потерявший своё место — долго; умерший и не заметивший — *шоу*» — тут «долгость» и *шоу* явно разделяются, и у *шоу* акцент на незаметности, естественности).

¹⁶⁵ Дословно «исчерпание».

¹⁶⁶ У JH «установлены [судьбой]», у KR «фиксированный предел», но либо такой перевод неточен, либо при подобном переводе фраза не приобретает особого смысла. *Цзи* 極, однако, это не просто «предел», но это ещё и полюс, вокруг которого что-либо (например, небо) вращается. *Шо вэнь цзе цзы* даёт синонимом *дун* 棟 «балка/столп».

¹⁶⁷ JH и KR понимают *янь* 焉 как «с ними», имея в виду ранее перечисленные состояния человеческой жизни (бедность–богатство, удачу–неудачу и т.п.).

лать»¹⁶⁸. Если множество чиновников поверят в это, то будут небрежны в разделении обязанностей; если остальные люди поверят в это, то будут небрежны в ведении¹⁶⁹ дел. Если чиновники не [будут] упорядочены, то [будет] смута; если сельскохозяйственные дела [будут] отложены, то [будет] бедность. Бедность [же и], кроме того, смута стоят спиной к корню управления [государством], но конфуцианцы эту [идею наличия предопределения всё равно] считают Путём и учением¹⁷⁰, [а] это значит — [совершать] преступление над людьми Поднебесной!

[СТР 39.3; ЈН 39.4; КР 39.3]且夫繁飾禮[樂]¹⁷¹以淫人，久喪偽哀以謾親，立命緩貧而高浩居，倍本棄事而安怠徹¹⁷²，貪於飲食，惰於作務，陷於飢寒，危於凍餒，無以違之。是若{人氣}→[乞人]¹⁷³，黷鼠藏，而羝羊視，[賁]¹⁷⁴屍起。君子笑之。怒曰：「散人！焉知良儒。」夫[春]¹⁷⁵夏乞麥禾，五穀既收，大喪是隨，子姓皆從，得厭飲食，畢治數喪，足以至矣。因人之家{翠}以為[翠]¹⁷⁶，恃人之野以為尊，富人有喪，乃大說，喜曰：「此衣食之端也。」

Кроме того, очевидно, что [конфуцианцы] обильно украшаются и [используют] ритуальную музыку¹⁷⁷, чтобы [заставить] людей предаваться излишествам, долго носят траур и искусственно скорбят, чтобы обмануть родственников, устанавливают [идею] предопределения.

¹⁶⁸ Похожие места в *Мо-цзы* СТР 35.1 и СТР 48.6.

¹⁶⁹ Дословно: «последовании».

¹⁷⁰ У КР «истинные учения», у ЈН (в чтении *цзяо-дао* 教導) просто «учение». Мне кажется, связь между *дао* и *цзяо* можно понять сочинительно. Параллелизм тоже гармоничный: *дао* — метод, которому следуют, *цзяо* — метод, которому научают других.

¹⁷¹ По СИЖ.

¹⁷² Би Юань у СИЖ предлагает *чэ* 徹 заменить на *цзюй* 傲 «гордый» по смыслу. УЮЦ сохраняет оригинальное чтение. Это вполне осмысленно.

¹⁷³ По СИЖ. По параллелизму тут может быть пропущен один иероглиф, характеризующий отношение «попрошак» к тому, чего они домогаются.

¹⁷⁴ Согласно Би Юаню у СИЖ.

¹⁷⁵ По СИЖ, ВХБ. КР удаляет первое *фу* 夫 и даёт фразу как 春乞麥, 夏乞禾, но я не вижу в этом особой нужды. Также, хотя он делает эту замену, но в переводе ей не следует (переводит как у меня). Забавно, что ЈН не делает такой замены, но переводит именно так, как будто бы эта замена была сделана!

¹⁷⁶ Согласно Би Юаню у СИЖ.

¹⁷⁷ У ЈН и КР две пары иероглифов связаны в единое предложение со смыслом «придумывать ритуалы и музыку». Параллелизм с последующими фразами против этого.

откладывают [с искоренением] бедности¹⁷⁸, а [сами] высоко и широко сидят¹⁷⁹, стоят спиной к корню, отбрасывают дела, а¹⁸⁰ [сами] покойно и небрежно обируют¹⁸¹ [народ]; [они] жаждут питья и еды, [но] ленятся начинать работать, [поэтому] ввергают [себя]¹⁸² в голод и холод, подвергают [себя] опасности замёрзнуть и [умереть с] голода, не имея [того], с помощью чего [можно было бы] избежать этого. Они [сначала выпрашивают]¹⁸³ как попрошайки, [потом] хранят [вы-

¹⁷⁸ По ЖН, который понимает *хуань пинь* 緩貧 как *ань пинь* 安貧 «мириться с бедностью». КР переводит как «не думает ничего такого о жизни в бедности».

¹⁷⁹ Обычно *хао цзюй* 浩居 понимают как *ао цзюй* 傲倨 «заносчивый и гордый» (от Би Юаня, ЖН, КР). *Гао* 高 «высокий» при этом в переводах обычно игнорируется. А если бы не игнорировалось, то получилось бы что-то типа «превозносят заносчивость и гордость», что всё-таки странно звучит, даже в устах критика конфуцианства, который во всех остальных местах главы пытается показать, что конфуцианское учение противоречиво, а не то, что оно призывает к порочным вещам. Между тем *гао* и *хао* явно являются членами параллельной конструкции — «высоко» и «широко». Общее значение словосочетания, думается, не «гордый», а противоположное «примирению с бедностью», о котором говорится чуть раньше — пропагандируют бедность, а сами устроились весьма богато. Также такое понимание лучше сочетается с параллельной конструкцией *ань дай чэ* 安怠徹, в которой первые два иероглифа *ань* и *дай* тоже синонимичны — «покой» и «небрежность/лень» (в плане бездействия).

¹⁸⁰ Здесь и в следующей параллельной конструкции с *эр* 而 явное противопоставление (его даёт только ЖН, да и то не выдерживает для следующей конструкции с *эр*). Конфуцианцы принимают бедность, но сами «высоко и широко сидят», т.е. пытаются занять привилегированное и комфортное положение (комфорт и бедность не очень сочетаются), они фактически разрушают дела в государстве, но сами только продолжают ничего не делать и даже вымогают у людей материальные блага (см. след. сноску).

¹⁸¹ Те, кто принимает исправление *чэ* 徹 на *цзюй* 傲, переводят разными синонимами «гордости» (ЖН, КР это делают). Однако думается, никакого исправления тут не нужно. *Чэ* 徹 значит «обирать / собирать / облагать десятиной». Это значение прекрасно гармонирует как с предшествующим текстом (по контрасту — ничего не делают для государства и в то же время спокойно и небрежно собирают материальные блага с других людей), так и с последующим (далее говорится, какие именно материальные блага они собирают: еду, питьё и средства на них, которые они выпрашивают как нищие, сберегают как мыши и т.п.).

¹⁸² А вполне может быть, что и не только себя.

¹⁸³ КР интерпретирует как «страстно желает горячей еды», видимо, как-то принимая в расчёт слово *ци* 氣.

прошенное как] мыши с защёчными мешками¹⁸⁴, [в поисках] же [искомого сначала] смотрят как бараны-самцы, [потом] выпрыгивают как кастрированные кабаны¹⁸⁵. [Когда] благородные мужи смеются над ними, [они] со злостью отвечают: «Нищоброды¹⁸⁶! Что [вы вообще можете] знать о хорошем конфуцианце?!». [Это всё] очевидно [из того, что] весной и летом [они] выпрашивают пшено и просо, [а когда все] пять [родов] злаков уже собраны, [они] сопровождают большие траурно[-похоронные церемонии], [а] сыны и остальная семья — все следуют [за ними, чтобы] досыта получить питья и еды; до конца по-распоряжаться на нескольких траурно[-похоронных церемониях им бывает] достаточно, чтобы до[жить до начала нового года]¹⁸⁷. [Они] зависят от домов [других] людей в кушаньях¹⁸⁸, полагаются на поля [других] людей в вине¹⁸⁹, [а когда] у богатых происходит траурно[-похоронная церемония], тогда они сильно веселятся, радостно говоря: «Вот начало¹⁹⁰ одежды и еды!»

[СТР 39.4; JH 39.5; KR 39.4-]儒者曰：「君子必{服古言}→[古言服]¹⁹¹然後仁。」應之曰：「所謂古之[言服]¹⁹²者，皆嘗新矣，而古人[言之，]¹⁹³服之，則[非]¹⁹⁴君子也。然則必服¹⁹⁵非君子之服，言非君子之言，而後仁乎？」

Конфуцианцы говорят: «Благородному мужу необходимо говорить и одеваться по-древнему, [и] только тогда [он сможет стать]

¹⁸⁴ По JH и KR, обычное понимание — «полевых мышей», ср., однако, комментарии СИЖ.

¹⁸⁵ По СИЖ.

¹⁸⁶ По СИЖ.

¹⁸⁷ По УЮЦ.

¹⁸⁸ По JH и KR, у которых «еда». Их интерпретация удовлетворяет параллелизму с «вином». У СИЖ — «богатство».

¹⁸⁹ По JH, KR.

¹⁹⁰ Дословно: «начальная точка».

¹⁹¹ Согласно Ван Няньсуню у СИЖ. По общему контексту. Также см. параллельное место в гл. *Гун Мэн* 公孟 «Гун Мэн» (СТР 48.4). KR дает *гу янь гу фу* 古言古服, видимо, чтобы соблюсти параллелизм дальше во фрагменте, но если отталкиваться от дошедшего варианта и предположить при переписи минимальное искажение, то вероятнее вариант *гу фу гу янь* 古服古言, тем более что дальнейший параллелизм *янь чжи фу чжи* [言之]服之 тоже не дан в дошедшем тексте и восстанавливается по аналогии.

¹⁹² По СИЖ.

¹⁹³ По СИЖ.

¹⁹⁴ По СИЖ.

¹⁹⁵ У УЮЦ тут *фа* 法 вместо *фу* 服.

человеколюбивым»¹⁹⁶. Откликаясь на это, скажем¹⁹⁷: «То, что называется речами и одеждой древности — всё когда-то было новым, и если древние люди говорили их, одевались в неё, то, [получается], не были благородными мужами. Если так, то [разве не получается у конфуцианцев тогда, что] необходимо одеваться в одежду не благородных мужей, говорить речи не благородных мужей перед тем, как стать¹⁹⁸ человеколюбивым?»

[СТР 39.5; JH 39.6; KR 39.-4]又曰：「君子循而不作。」應之曰：「古者羿作弓，仔¹⁹⁹作甲，奚仲作車，巧垂作舟，然則今之鮑函車匠皆君子也，而羿、仔、奚仲、巧垂皆小人邪？且其所循人必或作之，然則其所循皆小人道也²⁰⁰？」

Ещё [конфуцианцы] говорят: «Благородный муж идёт вслед, а не вводит новое²⁰¹»²⁰². Откликаясь на это, говорим: «В древности [Хоу] И ввёл [в качестве] нового луки, Юй ввёл [в качестве] нового бронно, Си Чжун ввёл [в качестве] нового повозки, Искусный Чуй ввёл [в качестве] нового лодки; если так, то [не получится ли, что] кожевники, оружейники, каретники и плотники современности — все благородные мужи, а [Хоу] И, Юй, Си Чжун и Искусный Чуй — все маленькие люди? Кроме того, то, по чему некто идёт вслед, — необходимо, кто-то из людей²⁰³ [когда-то] ввёл это [в качестве] нового, [и] если так, то [разве не получается у конфуцианцев тогда, что] то, по чему [человек] идёт вслед, — всё пути маленьких людей?».

[СТР 39.6; JH 39.7; KR 39.5]又曰：「君子勝不逐奔，{揜}→[掩]²⁰⁴函弗射，施²⁰⁵則助之胥車。」應之曰：「若皆仁人

¹⁹⁶ Ср. также *Мэн-цзы* 孟子 6B2.

¹⁹⁷ У JH, как обычно, речь приписана Мо-цзы. Как и в других параллельных местах.

¹⁹⁸ Дословно «и потом стать...», но перевод «перед тем, как» (следуя JH и KR) лучше передаёт реальный смысловой акцент фразы.

¹⁹⁹ У KR Чжу 杼.

²⁰⁰ По СИЖ *e* 也, вероятно, следует читать как *se* 邪 (=e 耶) из параллельного места ранее.

²⁰¹ У JH «создаёт», у KR «изобретает новые вещи».

²⁰² Ср. *Лунь юй* 論語 7.1.

²⁰³ Мне кажется, разбивка между *сюнь* 循 и *жэнь* 人 лучше соответствует параллелизму (фразам по пять иероглифов при начальной теме из четырёх иероглифов), да и сочетание *ци со сюнь* 其所循, повторяющееся в начале и в конце фразы, даёт дополнительные основания для разбивки именно в этом месте.

²⁰⁴ По СИЖ.

也，則無說而相與。仁人以其取舍是非之理相告，無故從有故也，弗知從有知也，無辭必服，見善必遷，何故相[與]²⁰⁶？若兩暴交爭，其勝者欲不逐奔，掩函弗射，施則助之胥車，雖盡能猶且不得為君子也。意暴殘之國也，聖[人]²⁰⁷將為世除害，興師誅罰，勝將因用儒術令士卒曰[「]毋逐奔，{揜}→[掩]²⁰⁸函勿射，施則助之胥車。{」}→[』]暴亂之人也²⁰⁹得活，天下害不除，是為群殘父母，而深{賤}→[賊]²¹⁰世也，不義莫大焉！」

Ещё [конфуцианцы] говорят: «Благородный муж [если] побеждает, не гонится за убегающими, [если] застигает [попавших в] ловушку, не расстреливает их [из луков]²¹¹, если разбегаются²¹², то помогает им совместно [везти] повозки»²¹³. Откликаясь на это, говорим: «Если все [они] — человеколюбивые люди, то нет [такого] разъяснения, [которое] убедило бы их] схватиться²¹⁴ друг с другом. Человеколюбивые люди говорят друг другу о принципах, по которым они выбирают и отвергают то [самое] и не то²¹⁵, [если у них] нет оснований, значит, [они] следуют [тем, у кого] есть основания; [если] не знают чего-либо, значит, следуют [тем, у кого] есть знание; [если] не [могут] отговориться [от чего-либо], необходимо подчиняются [этому]; [если] видят хорошее, необходимо переменяются, на каком [тогда] основании [им] схватываться друг с другом? Если [же] оба жестоки [и] связали [себя] борьбой, тот из них, кто побеждает пусть и истощающим образом, мог бы не гнаться за убегающими, застигая [попавших в] волчью яму, не расстреливать их [из луков], если разбегаются, то

²⁰⁵ По Би Юаню у СИЖ в старом варианте было *цян 強*, здесь исправлено по параллелям в дальнейшем тексте.

²⁰⁶ Согласно Ван Иньчжи у СИЖ.

²⁰⁷ По СИЖ.

²⁰⁸ По СИЖ.

²⁰⁹ По СИЖ, возможно, *е 也* лишнее.

²¹⁰ По УЮЦ и СИЖ.

²¹¹ У KR «после того, как он удалил броню врага, он не стреляет в них». В примечании к фразе KR ссылается на то, что такова реконструкция СИЖ. Я не вполне понимаю, где это у СИЖ. Я следую версии JH и той, которую смог опознать у СИЖ.

²¹² Не понятно, кто разбегается. KR понимает так, что это враги разбегаются, а благородный муж им помогает.

²¹³ Начальная фраза этой цитаты есть в *Гулян чжуани 穀梁專*, гл. *Инь-зун у нянь 隱公五年* (СТР 5.5). Также ср. *Сюнь-цзы 荀子*, гл. *И бин 義兵* (СТР 15.16).

²¹⁴ По СИЖ в значении «враждовать друг с другом».

²¹⁵ Следуя JH. У KR *цюй-шэ 取舍* и *ши-фэй 是非* переводятся в сочинительном ключе, что тоже возможно и на общий смысл не влияет.

помогать им совместно [везти] повозки — всё равно [от этого он] не получил бы [возможность] считаться благородным мужем. [Или] представим жёсткую и злодейскую страну, [и вот], совершенномудрый человек хочет ради [благоденствия] поколений²¹⁶ устранить [этот] вред, поднимает войска [и идёт] карать и наказывать, [а] победив, из-за [того, что решил] употребить конфуцианское искусство, прикажет служилым и воинам, говоря: „Не гонитесь за убегающими, застигая [попавших в] волчью яму, не расстреливайте их [из луков], если разбегаются, но помогайте им совместно [везти] повозки“. Жестокие и [сеющие] смуту люди получают [возможность] жить, вред в Поднебесной не [будет] устранин, [а] это [называется] ради масс злодействовать над отцом и матерью и усугублять преступления над [своим] поколением, — нет более недолжного [поведения], чем это!».

[СТР 39.7; JH 39.8; KR 39.6A]又曰：「君子若鍾，擊之則鳴，弗擊不鳴。[]應之曰：「夫仁人事上竭忠，事親{得}→[務]²¹⁷孝，{務}→[得]²¹⁸善則美，有過則諫，此為人臣之道也。今擊之則鳴，弗擊不鳴，[曲直周旋，]²¹⁹隱知豫力，恬漠待問而後對，雖有君親之大利，弗問不言，若將有大寇亂，盜賊將作，若機辟將發也，他人不知，己獨知之，雖其君親皆在，不問不言。是夫大亂之賊也！以是為人臣不忠，為[人]²²⁰子不孝，事兄不弟，交{，}遇人不貞良。夫執後不言[，]²²¹之朝²²²{物，}→[忽]²²³見利{使}→[便]²²⁴己[，]²²⁵{雖}→[唯]²²⁶恐後言，君若言而未有利焉，則高拱下視，{會}→[噲]²²⁷噓為深，曰：『唯其未之學也。』用{誰}→[雖]急，遺行遠矣。」[KR 39.6B]夫一道術學業仁義者，皆大以治人，小以任官，遠施周偏，近以脩身，不義不處，非理不

²¹⁶ У JH и KR более литературно «избавить мир от зла/вреда».

²¹⁷ По СИЖ, JH. ВХБ предлагает исправить на *цзе* 竭, чему следует KR. Вариант СИЖ с перестановкой уже имеющихся иероглифов (см. след. примечание) самый простой.

²¹⁸ По СИЖ. JH и KR оставляют у 務.

²¹⁹ По ВХБ (перенесено из KR 39.6B).

²²⁰ По ВХБ.

²²¹ В согласии с разбивкой, определяющей последующими исправлениями.

²²² СИЖ предполагает, что, вероятно, тут что-то пропущено или испорчено.

²²³ По ВХБ.

²²⁴ Согласно Су Шисюэ у СИЖ.

²²⁵ В согласии с разбивкой, определяющей предшествующими исправлениями.

²²⁶ Согласно Су Шисюэ у СИЖ.

²²⁷ Согласно Би Юанно у СИЖ.

行，務興天下之利，{曲直周旋}²²⁸{，利}²²⁹則止，此君子之道也。以所聞孔丘²³⁰之行，則本與此相反謬也。{ } }。。

Ещё [конфуцианцы] говорят: «Благородный муж похож на колокол, если ударишь в него, то будет петь; не ударишь в него, не будет петь»²³¹. Откликаясь на это, говорим: «[Всем] очевидно, что человеколюбивый человек в служении верхам полностью [реализует] преданность, в служении родственникам [старательно] работает над [проявлением] сыновней почтительности, если получается хорошо, то хвалит; если есть промахи, то увещевает; это является путём слуги людей. [И] вот, если ударишь в него, то будет петь; не ударишь в него — не будет петь, [это] значит, что [он] кружится среди и обращается к кривому и прямому²³², скрывает знание, нерешителен²³³ [в применении] силы, бездейственно и безразлично²³⁴ ждёт, пока спросят, и [только] потом отвечает; даже если бы имела большая польза для государя и родственников, не спросят его — не скажет, если вот-вот будет большое вторжение [извне] и смута [внутри], воры и остальные преступники²³⁵ вот-вот поднимутся [внутри]²³⁶, если [какое-нибудь] хитроумное приспособление вот-

²²⁸ Перенесено выше.

²²⁹ По KR.

²³⁰ В версии СТР так и стоит 丘. В редакции СИЖ здесь и в оставшейся части главы (у нас не переведённой) имя Конфуция заменено на 某 «некий», поскольку иероглиф его имени с какого-то времени стал табуированным. До редакции СИЖ (согласно Би Юаню) в некоторых местах текста в старых редакциях иероглиф 丘 присутствовал. Би Юань соблюл последовательность и заменил все 丘 на 某, а СИЖ сохранил эти замены. УЮЦ везде восстанавливает 丘, KR следует ему, я тоже не вижу причин не следовать ему.

²³¹ Ср. *Мо-цзы* СТР 48.1. Ср. также *Ли цзи*, гл. *Сюэ цзи* 學記 (СТР 18.13).

²³² Т.е. не различает правильное и неправильное, в любой ситуации поступает одинаково.

²³³ Следуя СИЖ обычно понимают в значении «отказываться», ср. JH и KR.

²³⁴ У JH «ждёт тихо и равнодушно», у KR «ожидая в тупой и безразличной тишине».

²³⁵ 盜 盜 — «воры», те, кто крадут из домов; 賊 賊 — «разбойники», те, кто нападают на самих людей (см. *Мо-цзы* СТР 14.3), но, как это бывает в тексте *Мо-цзы* с подобными двусложными конструкциями, 賊 часто употребляется один в общем значении «преступление/преступник».

²³⁶ Здесь 作 作 в значении 起 起. Удивительно, что JH и KR переводят не так: «вот-вот ударят» и «вот-вот вломятся/вторгнутся», что весьма странно для воров и разбойников, которые обычно возникают внутри государства, а не нападают извне. KR, возможно, пытается провести параллелизм внешних

вот выстрелит [извне], [а] другие люди не будут знать, лишь [он] один будет знать, даже если бы его государь и родственники все пребывали [бы у него перед глазами], не спросят — не скажет! Очевидно [же, что] этот [конфуцианец] — преступник²³⁷, [сеюший] большую смуту! Считать [ли] такого слугой людей — [он] не предан, сыном [ли] людей — [он] не сыновне-почтителен, в службе старшему брату [такой] не [имеет] братской любви, в связях и встречах с людьми не честен и не добр. Ведь [он] держится позади, не говорит, [пока не спросят], [но] придя ко двору, вдруг увидев полезное и удобное для себя, только и боится, что говорить последним!²³⁸ Если [же] государь скажет [что-нибудь] и не видно, чтобы [в

и внутренних врагов в этой и следующей синтагме (его перевод её «хотя бы заговорщическая ловушка вот-вот была бы взведена...»), но, вероятно, параллелизм обратный — внутренние воров и разбойники, внешние нападения с хитроумными устройствами. Быть может, KR пытается сообразовать эту синтагму с предшествующей («большое вторжение [извне] и смута [внутри]»), где порядок именно такой: «внешний — внутренний», но уже несколько раз на примере даже текста этих глав мы убеждаемся, что моист иногда произвольно меняет порядок местами при сохранении общего критерия деления (в данном случае оси «внешний–внутренний»).

²³⁷ У KR не «преступник/разбойник», а «преступное предательство», т.е. не человек, а его действие. Я понимаю здесь под *цзэй* 賊 именно человека, потому что дальше то же самое *ши* 是 «это/данное, [что было ранее в тексте]» однозначно указывает на человека.

²³⁸ Это весьма неясный фрагмент, текст его явно испорчен, и поэтому реконструируют-переводят его по-разному. ЛН переводит: «Он сдерживает себя и не говорит о судебных делах. Действительно, даже если он видит что-то полезное для себя, он боится высказаться», — хотя не даёт своего исправления оригинала. KR реконструирует текст как у нас и переводит: «Этот человек держится позади, предлагая свое мнение последним. Когда он идёт в суд, как только увидит что-нибудь, что принесёт ему пользу, его единственный страх в том, что другие выскажутся до него». Оба автора, в свою очередь, ссылаются на предшественников в своих интерпретациях (я не имею возможности полностью приводить все ссылки). Оба понимают фразу и общее описание как негативное (подлинный благородный муж не должен так поступать). В противовес этому Мэй Ипао (во всяком случае, в английском переводе, представленном в версии СТР) понимает фразу и общее описание как позитивно-императивное (так на самом деле надо поступать, а не как сказано несколькими строками ранее), переводя: «Когда польза в поле зрения, единственный страх должен заключаться в том, что совет может запоздать». Мне не кажется, что описание позитивно-императивное, поскольку дальше идёт явно высмеивающее описание позы такого человека, когда он отвечает, что того-то и того-то как раз ещё не изучал. Оно вполне в русле «сидения

этом] была польза для него, то [он] высоко поднимет сложенные в приветствии руки, посмотрит вниз, глубоко сглотнёт, поперхнётся, чтобы было внушительнее²³⁹, [и] проговорит: «Как раз вот это вот — это [я] ещё не изучал!»²⁴⁰. И хотя бы потребность была спешной, [он всё равно] оставит [всё как есть] и уйдёт далеко²⁴¹!»²⁴².

Очевидно, что путь и искусство, учение и деятельность, человеколюбие и долг — целиком все в большом [используются], чтобы [обеспечивать] порядок людям, в малом — чтобы нести [обязанности служащего государственных] органов, в далёком — распространяясь кругом [во все] стороны, в близком — чтобы совершенствовать [свою] личность; [нужно] остановиться на том, чтобы²⁴³ в недолжном не пребывать, отвергающее принципы не проводить [в жизнь], работать над подьёмом пользы Поднебесной [и не делать ничего сверх этого], это — путь благородного мужа. Если [же] брать то, что слышно о поступках Кун Цю, то [они] в корне ему обратны до бредовости...

Источники и справочные издания

ВХБ — Ван Хуаньбяо. Мо-цзы цзи-гу (Мо-цзы с собранием толкований). Шанхай: Шанхай гу цзи чубаньшэ, 2005.

ВШН — Ван Шунань. Мо-цзы цзяо-чжу бу-чжэн (Мо-цзы, дополненный и исправленный с сопоставленными комментариями) // Янь Линфэн. Мо-цзы цзи-чэн (Собрание сочинений о Мо-цзы). Т. 11. Тайбэй, 1975.

высоко и широко», «собираения покойно и лениво» и т.п. В переводе ЈН совершенно не понятно, зачем делать фокус на «полезном для себя». Наоборот, хорошо, что боится высказаться о личной выгоде! Где здесь осуждение?! Я в целом согласен с интерпретацией КР как наиболее вразумительной, хотя *хоу янь 後言* дословнее переводится как «выскажется последним». В этой интерпретации, однако, нарушается возможный параллелизм *хоу бу янь 後不言* — *хоу янь 後言* (впрочем, его наличие под вопросом). Также во фразе всё равно остаётся явно неполный или неверно расположенный фрагмент *чжи чао 之朝*.

²³⁹ Дословно: «глубже».

²⁴⁰ Судя по записанному, так поступал Мэн-цзы, ср. *Мэн-цзы* 1А7.

²⁴¹ КР понимает «потребность» как «нужду в нём», ЈН — как тот вопрос, относительно которого он должен был дать совет. КР переводит так, будто такой человек уйдёт далеко в прямом смысле, ЈН — будто в переносном, отстранится от проблемы.

²⁴² Как замечает КР, похожее нелестное описание конфуцианцев как бесполезных напыщенных молчунов есть в *Сюнь-цзы*, гл. *Фэй эр-ши цзы 非二十子* (СТР 6.17), где он такими считает низких конфуцианцев школы Цзы-Ся.

²⁴³ У КР *эр чжи 而止* относится только к последней части фразы про работу на пользу Поднебесной.

ДЦД — Чжэн-чжун син-инь-и цзун-хэ да цзы-дянь (Большой универсальный словарь форм, звучаний и значений иероглифов [издательства] Чжэн-чжун). Тайбэй: Чжэнчжун шуцзюй, 1972.

ЛАЕ — Лукьянов А.Е. Дао «Книги Перемен». М: ИНСАН, РФК, 1993.

СИЖ — *Сунь Ижан*. Мо-цзы сянь-гу (Мо-цзы с вольными толкованиями). Шанхай: Шаньу иньшугуань, 1935.

УЮЦ — У Юйцзян. Мо-цзы цзяо-чжу (Мо-цзы с сравнительными комментариями) // Синь-бянь чжу-цзы цзи-чэн (Собрание сочинений всех философов в новом издании). Т. 6. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2006.

ЧЧИ — *Чжан Чуньи*. Мо-цзы цзи-цзе (Мо-цзы с собранием разъяснений). Шанхай: Шицзе шуцзюй, 1936.

СТР — Mozi в редакции Chinese Text Project (<http://ctext.org/>, дата обращения: сентябрь 2017).

ЖН — The Mozi. A Complete Translation / tr. *Johnston Ian*. N.Y.: Columbia University Press, 2010.

ГАС — *Graham A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong: The Chinese University Press, 2003.

КР — Mozi. A Study and Translation of the Ethical and Political Writings / tr. *Knoblock John, Riegel Jeffrey*. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 2013.

Литература

DC — *Defoort C.* Do the ten Mohist theses represent Mozi's thought? Reading the masters with a focus on mottos // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Vol. 77. Issue 02, June 2014. P. 337–370.

GP — *Goldin P.R.* Why Mozi is included in the Daoist Canon. Or, why there is more to Mohism than utilitarian ethics // *How Should One Live. Comparing Ethics in Ancient China and Greco-Roman Antiquity*. Berlin, Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2011. P. 63–91.

HCH 1983 — *Hansen Ch.* Language and Logic in Ancient China. Ann Arbor: The University of Michigan, 1983.

HCH 1992 — *Hansen Ch.* A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation. New York, Oxford: Oxford University Press, 1992.

HCHR — *Harbsmeier Ch.* Language and Logic // *Science and Civilisation in China*. Vol. 7. Pt. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

PM 2001 — *Puett M.* The Ambivalence of Creation. Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China. Stanford: Stanford University Press, 2001.

PM 2004 — *Puett M.* The Ethics of Responding Properly: The Notion of *Qing* in Early Chinese Thought // *Love and Emotions in Traditional Chinese Literature*. Leiden, Boston: Brill, 2004. P. 37–68.

ZN — *Zufferey N.* To the Origin of Confucianism. The Ru in pre-Qin times and during the early Han dynasty. Bern: Peter Lang AG, European Academic Publishers, 2003.

*S.Yu. Rykov**

The idea of innovation (*zuo* 作) in Mohism

ABSTRACT: This article analyzes the idea of “innovation” (*zuo* 作) in the Mohist philosophy, mainly according to Ch. 6 and Ch. 39 of the *Mozi* 墨子 “[Treatise] of Master Mo”. The Mohist conception of “innovation” breaks several stereotypes about “ancient Eastern thought”. The first stereotype is that Eastern thought did not know or did not accept the idea of creating *de novo*, and legitimized all true innovations through imitation of the old patterns. Second stereotype is that the ancient Chinese people tried to root all innovations in “Nature”, sometimes depriving them of even the nominal status of “innovations”. Third stereotype is non-discursive and non-polemical character of Chinese thought. The Mohists knew and criticized any arbitrary attempts to imitate the old, while rejecting, however, self-serving attempts to always introduce something new. The Mohists did not think of innovations as direct copying of natural phenomena or as a spontaneous extraction of what is rooted in the inner nature of man. The translations from *Mozi*, Ch. 6 (it is done for the first time into Russian) and the first part of Ch. 39 (only small fragments of which were previously translated into Russian) presented here, show very clearly that reasoning about the innovations is them are highly polemical, with the usage of the Mohist protological terminology, which is sometimes blurred in modern translations. Moreover, one of the conclusions of this article is that Ch. 6 and Ch. 39 are directly related to the problems of “innovations” and “following tradition”: Ch. 6 illustrates the difference between good and bad innovations, and Ch. 39 criticizes the blind and arbitrary adherence to tradition.

KEYWORDS: Chinese philosophy, Mohism, innovation, modernization.

* Rykov Stanislav Yuryevich, PhD (Philosophy), senior research fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; docent, Educational and Research Center “Philosophy of the East”, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.