

*С. Ю. Рыков**

МОИСТСКАЯ АПОЛОГИЯ ЛЮБВИ

Аннотация: в настоящей статье делается первый полный комментированный перевод на русский язык с вэньяня глав 14–16 из корпуса моистских текстов *Мо-цзы* 墨子 «[Трактатов] Учителя Мо». Впервые в российской синологии приводится критическая редакция текста оригинала, а также проводится анализ датировки, целей написания, текстологических характеристик, стиля, композиции и тематики данных глав. Они представляют различные варианты апологии фундаментальной этико-политической доктрины моизма – теории «[одинаковой] любви к каждому» (*цзянь-ай* 兼愛, в более раннем русском варианте перевода: «всеобщая любовь»). Они имеют первостепенную значимость для изучения древнекитайской этико-политической мысли.

Ключевые слова: древнекитайская философия, моизм, этика, любовь, альтруизм, мораль

*Stanislav Yu. Rykov***

THE MOHIST APOLOGY OF LOVE

Abstract: this article presents the first complete and commented translation of chs.14–16 of the *Mozi* 墨子 («[Treatises] of Master Mo») into Russian from ancient Chinese. For the first time in Russian sinology, a critical revision of the original text is provided, as well as an analysis of the dating, textual characteristics, style, structure, content etc. of these chapters. They present various versions of the apology for the fundamental ethical and political doctrine of Moism, the theory of «equal love for each and everyone» (*jian-ai* 兼愛, commonly translated as «universal love», «inclusive care» or «impartial

* *Рыков Станислав Юрьевич* – канд. филос. наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН (Москва), stasrykov@mail.ru

** *Rykov Stanislav Yuryevich*, Ph. D. (Philosophy), Senior Research Associate, Department of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy RAS (Moscow), stasrykov@mail.ru

© Рыков С. Ю., 2022; © ФГБУН ИВ РАН, 2022

concern», but also having a variety of different translations). These chapters are of paramount importance for the study of ancient Chinese ethical and political thought.

Keywords: Chinese philosophy, Mohism, ethics, love, altruism, moral

Ниже представлен полный комментированный перевод с критической редакцией оригинала глав 14–16 из *Мо-цзы* 墨子 «[Трактатов] Учителя Мо», главного и единственного корпуса текстов школы «моистов» (*мо-чжэ* 墨者) – одной из крупнейших и самой институционализированной философской школы «золотого века китайской философии» – периода Сражающихся государств (V–III вв. до н. э.). Подробно историческое значение и основные доктринальные положения моистской философии описаны в [37].

Главы 14–16 относятся ко второму, так называемому доктринальному разделу *Мо-цзы*. Как почти все главы этого раздела, они представляют собой «триаду» текстов со сходным, хотя несколько варьирующимся содержанием и сложным заглавием, которое совмещает в себе название той или иной моистской доктрины (в нашем случае это *Цзянь-ай* 兼愛 «[Одинаковая] любовь к каждому»), а также указание на порядковый номер главы (*ша* 上 «верхняя», *чжун* 中 «средняя» или *ся* 下 «нижняя»). Подробнее о структуре *Мо-цзы* и его разделов см. [37].

Главы связаны общей тематикой рассуждений об одной из десяти ключевых философов в доктрине моистов, которая по крайней мере к концу исторического пути школы моистов, по крайней мере в заглавиях данных глав¹ и по крайней мере в речах их оппонентов² стала называться *цзянь-ай* 兼愛. На русский язык она обычно переводится как «всеобщая любовь». По ряду причин я предлагаю другой, более технический перевод: «[одинаковая] любовь к каждому»³. Это любовь к каждому человеку как к самому себе и как к каждому из остальных людей, предполагающая по возможности равную заботу при каждом случае взаимодействия людей друг с другом. В гл. 15–16 приводится апология возможности и необходимости реализации такой любви в мире.

В этих главах данная философская идея выражается вариативно: *цзянь сян ай* 兼相愛 «[одинаковая] любовь каждого друг

к другу»⁴ (в главах 14–16), *цзянь сян ай цзяо сян ли* 兼相愛交相利 «[одинаковая] любовь каждого друг к другу [и] польза друг другу [при] сношениях» (в главах 15, 16) или просто *цзянь* 兼 «[одинаковое] отношение к каждому» (в гл. 16 точно, в гл. 15 предположительно). Когда дальше во вводной части я буду ссылаться на эту философию, ради простоты изложения буду игнорировать вариации и называть ее просто *цзянь-ай* 兼愛 «[одинаковая] любовь к каждому».

Ранее главы 14–16 переводились на русский язык М. Л. Титаренко в [22], но с очень большими сокращениями⁵, влияющими на восприятие смысла источника, к переводам не было текстологических комментариев и отсутствовала критическая редакция оригинала. Здесь главы 14–16 впервые переводятся на русский язык полностью, с текстологическими комментариями и критической редакцией оригинала.

Условные обозначения и научный аппарат

Оригинальный вариант текста глав 14–16 *Мо-цзы* был взят из базы данных «Chinese Text Project» (далее везде **СТР**), а затем сверен с редакциями традиционных китайских комментаторов и редакторов (см. ниже), а также с редакциями и переводами современных западных исследователей: Ипао Мэй, М. Л. Титаренко, Я. Джонстона, Дж. Ригеля и Дж. Ноблока. В соответствии с результатами работы всех этих исследователей и исходя из моих собственных выкладок в оригинальный вариант была внесена корректура, которую я эксплицитно обозначаю и подробно комментирую. Шифры для указания на данные переводы и редакции в примечаниях к настоящему переводу следующие:

МЦ – редакция **СТР** (см. [23]);

МУ – перевод Ипао Мэй (см. [72]);

ЈН – перевод и редакция Я. Джонстона (см. [73]);

RK – перевод и редакция Дж. Ригеля и Дж. Ноблока (см. [71]);

ТМ – перевод М. Л. Титаренко (см. [22]).

Везде в критическом тексте оригинала использованы следующие условные знаки:

[X] – знак(и) X вставлен(ы) в базовый вариант текста;

{X} – знак(и) X удален(ы) из базового варианта текста;

{X}→{Y} – знак(и) X в базовом варианте текста заменен(ы) на знак(и) Y;

X(=Y) – знак(и) X в базовом варианте текста понимае(/ю)тся примерно как знак(и) Y.

Везде в основном тексте статьи и в примечаниях к переводу использованы следующие шифры для указания на традиционных комментаторов и редакторов *Мо-цзы*:

АКМ – Акияма Томонобу 秋山朋信 (1757–1839). Приводится в [29];

БЮ – Би Юань 畢元 (1730–1797). Приводится в [25];

ВИЧ – Ван Инъчжи 王引之 (1766–1834). Приводится в [25];

ВНС – Ван Няньсунь 王念孫 (1744–1832). Приводится в [25];

ВХБ – Ван Хуаньбяо 王煥鑣 (1900–1982). Приводится в [30];

ДВ – Дай Ван 戴望 (1837–1873). Приводится в [25];

ИТЯ – Инь Тунъян 尹桐陽 (1882–1950). Приводится в [24];

ЛЮШ – Ли Юйшу 李漁叔 (1905–1972). Приводится в [27];

СИЖ – Сунь Ижан 孫詒讓 (1848–1908). Приводится в [25];

ССЯ – Сунь Синъянь 孫星衍 (1753–1818). Приводится в [25]

СШС – Су Шисюэ 蘇時學 (1814–1874). Приводится в [25];

ТХЦ – Тао Хунцин 陶鴻慶 (1859–1918). Приводится в [30];

УЮЦ – У Юйцзян 吳毓江 (1898–1977). Приводится в [29];

ЦЯС – Цао Яосян 曹耀湘 (конец Цин). Приводится в [28];

ЧЧИ – Чжан Чуньи 張純一 (1871–1955). Приводится в [26];

ЮЮ – Юй Юэ 俞樾 (1821–1907). Приводится в [25].

Везде в основном тексте статьи и примечаниях к переводу ссылки на корпус моистских текстов *Мо-цзы* 墨子 «[Трактаты] Учителя Мо» даются в виде **МЦХХ.УУ**, где **МЦ** – это шифр редакции текста на «Chinese Text Project» [23], **ХХ** – глава, а **УУ** – параграф (в данной редакции).

Ссылки на другие древнекитайские первоисточники даются по базе данных «Chinese Text Project» в виде **ШИФР ХХ.ZZ**, где

ШИФР – это шифр данного текста в списке первоисточников ниже, **XX** – самый верхний уровень разбивки данного текста в базе данных «Chinese Text Project» (например, книга), **ZZ** – самый нижний уровень (параграф), а в промежутке могут быть промежуточные уровни (раздел, глава и т. п.). Для указания на первоисточники использованы следующие шифры:

- БХТ** – Бай ху тун 白虎通 «Рассуждения [в зале] Белого тигра» (см. [1]);
- ГГЦ** – Гуйгу-цзы 鬼谷子 «[Писания] Учителя из долины духов» (см. [8]);
- ГЦ** – Гуань-цзы 管子 «[Писания] Учителя Гуаня» (см. [7]);
- ГЮ** – Гюй 國語 «Сказы [разных] государств» (см. [6]);
- ДДЦ** – Дао-дэ цзин 道德經 «Канон Пути и Благодати» (см. [2]);
- ИЛ** – Илинь 意林 «Лес мыслей» (см. [12]);
- ИЧШ** – И Чжоушу 逸周書 «Утраченные писания [эпохи] Чжоу» (см. [46]);
- КЦЦ** – Кунцунцзы 孔叢子 «Поросль Учителей [школы] Конфуция» (см. [14]);
- ЛЕЦ** – Ле-цзы 列子 «[Писания] Учителя Ле» (см. [52]);
- ЛТ** – Лютао 六韜 «Шесть тайных стратагем» (см. [19]);
- ЛХ** – Луньхэн 論衡 «Категоризированные меры» (см. [4]);
- ЛЦ** – Лицзи 禮記 «Записки о ритуале/благопристойности» (см. [15]);
- ЛШЧЦ** – Люй-ши Чунь-цю 呂氏春秋 «“Вёсны и осени” господина Люй [Бувэя]» (см. [18]);
- ЛЮ** – Луньюй 論語 «Категоризированные сказы» (см. [16]);
- МЭЦ** – Мэн-цзы «[Писания] Учителя Мэна» (см. [31]);
- СЦ** – Сюнь-цзы 荀子 «[Трактаты] Учителя Сюня» (см. [41]);
- СШ** – Синьшу 新書 «Новые писания» (см. [48]);
- СЮ** – Синьюй 新語 «Новые сказы» (см. [17]);
- ТПЮЛ** – Тайпинюлань 太平御覽 «Высочайше просмотренное [годов] Тайпин» (см. [43]);
- ХФЦ** – ХаньФэй-цзы 韓非子 «[Трактаты] Учителя Хань Фэя» (см. [44]);

ЦФЛ – Цяньфулунь 潛夫論 «Рассуждения скрывшегося мужа» (см. [3]);

ЧГЦ – Чжань-гоцэ 戰國策 «Планы Сражающихся государств» (см. [49]);

ЧЖЛ – Чжоули 周禮 «Чжоуские ритуалы» (см. [50]);

ЧЖЦ – Чжуан-цзы 莊子 «[Писания] Учителя Чжуана» (см. [32]);

ЧЖЦЗ – Чжун-цзин 忠經 «Канон преданности» (см. [51]);

ЧЦФЛ – Чунь-цюфаньлу 春秋繁露 «Обильные росы “Вёсен и осеней”» (см. [10]);

ЧЦЧ – Чунь-цю Цзочжуань чжэн-и 春秋左傳正義 «Предание [господина] Цзо к “Вёснам и осеням” с выправленным смыслом» (см. [53]);

ШВЦЦ – Шовэнь цзецзы 說文解字 «Разъяснение письмен и разбор иероглифов» (см. [40]);

ШИЦ – Ши-цзин 詩經 «Канон стихов» (см. [20]);

ШУЦ – Шу-цзин 書經 «Канон писаний» (см. [54]);

ШЦ – Шэнь-цзы 慎子 «[Писания] Учителя Шэня» (см. [56]);

ШЭЦ – Шэньцзянь 申鑒 «Серьёзное внимание к зеркалу [истории]» (см. [42]);

ЮЦШ – Юэцзюэшу 越絕書 «Прерванные писания [государства] Юэ / Писания о превосходстве [государства] Юэ» (см. [57]);

ЯТЛ – Яньтелунь 鹽鐵論 «Рассуждения о соли и железе» (см. [45]);

ЯЦЧ – Янь-цзы Чунь-цю 晏子春秋 «“Вёсны и осени” господина Яня» (см. [58]).

Методология перевода

Тип перевода, который использован в данной статье, я называю «упорядоченным переводом». По своему замыслу он представляет собой хорошо читаемый подстрочник с необходимой долей метатекстуальных комментариев и минимизацией переводческой вариативности. Его специфика состоит в том, что:

1) каждый иероглиф находит своё отражение в переводе, за исключением особо оговорённых случаев или случаев, когда это совершенно излишне или невозможно (например, устойчивых клише и т. п.);

2) при подборе русского эквивалента для перевода делается попытка сохранить этимологию, ключевые семантические компоненты, порядок слов, параллелизмы, грамматические и стилистические особенности оригинала настолько, насколько это возможно;

3) повторяющиеся языковые явления (слова, словосочетания, грамматические и синтаксические конструкции и т. п.) переводятся унифицировано и единообразно в различных своих вхождениях (а различные, хотя и синонимичные явления – различно и синонимично), насколько это возможно; если это невозможно, варианты перевода одного и того же языкового явления сводятся к минимуму;

4) там, где по какой-либо причине выполнить вышеуказанные пункты невозможно и перевод нетривиален, необщепринят или может вызвать сомнения компетентного читателя, даётся сноска с пояснением выбора варианта перевода.

ПЕРЕВОД

Мо-цзы, гл. 14

«[Одинаковая] любовь к каждому⁶. Верхняя⁷ [часть]»

【兼愛上】

14.1

Совершенномудрые люди⁸ – те, кто делают [своим] делом⁹ упорядочение Поднебесной¹⁰:

[им] необходимо знать то, от чего возникает беспорядок, от этого

[они] способны упорядочить его;

[если бы они] не знали того, от чего возникает беспорядок, то не [были бы] способны [его] упорядочить.

[Если] приводить этому аналогию, [то с этим дело] обстоит так, как будто с тем, [когда происходит] лечение¹¹ болезни человека врачами:

[им] необходимо знать то, от чего возникает болезнь, от этого [они] способны вылечить¹² её;
[если они] не знают того, от чего возникает болезнь, то неспособны [её] вылечить¹³.

Что [касается] порядка и беспорядка, что [же] только [с ними дело] обстоит не так?¹⁴

[Кому-либо] необходимо знать то, от чего возникает беспорядок, от этого [они будут] способны упорядочить его;
[если они] не знают того, от чего возникает беспорядок, то не [будут] способны [его] упорядочить.

Совершенномудрые люди – те, кто делает [своим] делом упорядочение Поднебесной, [они] не могут не разбираться в том, от чего возникает беспорядок.

[JH 14.1; RK 14.1]

聖人¹⁵以治天下為事者也{, }->[:]
必知亂之所自起, 焉¹⁶能治之{, }->[:]
不知亂之所自起, 則{不}->[弗]¹⁷能治。
譬之如醫之攻¹⁸人之疾者然{, }->[:]
必知疾之所自起, 焉¹⁹能攻²⁰之;
不知疾之所自起, 則弗能攻²¹。
治亂者何獨不然{, }->[?]
必知亂之所自起, 焉²²能治之;
不知亂之所自起, 則弗能治。

[JH 14.2; RK 14.2A]

聖人以治天下為事者也, 不可不察亂之所自起。

14.2

Попробуем разобраться, от чего возникает беспорядок.

[Он] возникает [от] нелюбви друг к другу²³.

Непочтительность слуг и детей к государям и отцам – то, что называют беспорядком.

Дети любят себя, не любят отцов, поэтому [причиняют] ущерб отцам, а себе приносят пользу;
младшие братья любят себя, не любят старших братьев, поэтому [причиняют] ущерб старшим братьям, а себе приносят пользу;
слуги любят себя, не любят государей, поэтому [причиняют] ущерб государям, а себе приносят пользу.

Это – то, что называют беспорядком.

Даже [если доходить до]²⁴ немилосердия²⁵ отцов к детям, немилосердия старших братьев к младшим братьям, немилосердия государей к слугам,

это – тоже то, что в Поднебесной называют беспорядком.

Отцы любят себя, не любят детей, поэтому [причиняют] ущерб детям, а себе приносят пользу;

старшие братья любят себя, не любят младших братьев, поэтому [причиняют] ущерб младшим братьям, а себе приносят пользу;

государи любят себя, не любят слуг, поэтому [причиняют] ущерб слугам, а себе приносят пользу.

Это – [от] чего? [Это] всё возникает [от] нелюбви друг к другу.

當(=嘗)²⁶察亂何自起?

起不相愛。

臣子之不孝君父，

所謂亂也。

子自愛不愛父，故²⁷虧父而自利；

弟自愛不愛兄，故²⁸虧兄而自利；

臣自愛不愛君，故²⁹虧君而自利{ }→[。]

此所謂亂也。

雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，

此亦天下之所謂亂也。

父自愛也不愛子，故³⁰虧子而自利；

兄自愛也不愛弟，故³¹虧弟而自利；

君自愛也不愛臣，故³²虧臣而自利。

是何也？皆起不相愛。

14.3

Даже [если] доходить до тех, кто в Поднебесной сделались ворами и разбойниками³³, [с ними дело] тоже обстоит так:

воры любят свои жилища, не любят чужие³⁴ жилища, поэтому крадут из чужих жилищ, чтобы принести пользу своим жилищам;

разбойники любят свою персону³⁵, не любят персон [других] людей, поэтому разбойничают [над] персо-

нами [других] людей, чтобы принести пользу своей персоне.

Это – [от] чего? [Это] всё возникает [от] не-любви друг к другу.

Даже [если] доходить до тех из больших мужей³⁶, которые [вносят] беспорядки в [наследственные] дома³⁷ друг друга [и] тех из наследственных владетелей, которые нападают на государства друг друга, [с ними дело] тоже обстоит так:

каждый³⁸ большой муж любит свой [наследственный] дом, не любит чужие [наследственные] дома, поэтому [вносит] беспорядки в чужие [наследственные] дома, чтобы принести пользу своему [наследственному] дому;

каждый наследственный владетель любит своё государство, не любит чужие государства, поэтому нападает на чужие государства, чтобы принести пользу своему государству.

Вещи, [связанные с] беспорядком в Поднебесной, полностью укладываются в эти [случаи], и всё. [Если] разобраться, от чего это возникает, [то окажется, что это] всё возникает от не-любви друг к другу.

[RK 14.2B]

雖至天下之為盜賊者亦然{, }->[:]

盜愛其室不愛{其}³⁹異室, 故竊異室以利其室;

賊愛其身不愛人[身]⁴⁰, 故賊人[身]⁴¹以利其身。

此何也? 皆起⁴²不相愛。

[RK 14.2C]

雖至大夫之相亂家, 諸侯之相攻國者亦然{. }->[:]

大夫各愛[其]⁴³家, 不愛異家, 故亂異家以利[其]⁴⁴家;

諸侯各愛其國, 不愛異國, 故攻異國以利其國,

天下之亂物⁴⁵具此而已矣。察此何自起? 皆起不相愛。

14.4

Если сделать так, чтобы в Поднебесной каждый [одинаково] любил друг друга, любил [другого] человека как любит свою персону,

будут [ли] всё ещё непочтительные?

[Если все будут] смотреть на отцов, старших братьев и государей как на свою персону, где распространять непочтительность?

Будут [ли] всё ещё немилосердные?

[Если все будут] смотреть на детей, младших братьев и слуг как на свою персону, где распространять немилосердие?

Поэтому непочтительность [и] немилосердие исчезнут.

Будут [ли] всё ещё воры [и] разбойники?

[Если все будут] смотреть на жилища [других] людей как на свои жилища, кто [будет] красть?

[Если все будут] смотреть на персоны [других] людей как на свою персону, кто [будет] разбойничать?

Поэтому воры [и] разбойники также исчезнут.

Будут [ли] всё ещё те из больших мужей, которые [вносят] беспорядки в [наследственные] дома друг друга, [и] те из наследственных владетелей, которые нападают на государства друг друга?

[Если все будут] смотреть на [наследственные] дома [других] людей как на свои [наследственные] дома, кто [будет] вносить] беспорядок?

[Если все будут] смотреть на государства [других] людей как на свои государства, кто [будет] нападать?

Поэтому те из больших мужей, которые [вносят] беспорядки в [наследственные] дома друг друга, [и] те из наследственных владетелей, которые нападают на государства друг друга, также исчезнут.

[ИИ 14.3; РК 14.3]

若使天下兼相愛，[愛]⁴⁶人若愛其身，

[猶有不孝者乎？

視父兄與君若其身，] ⁴⁷惡施不孝？

猶有不慈者乎？

視子弟⁴⁸與臣若其身，惡施不慈？

[故]⁴⁹不孝[不慈]⁵⁰亡⁵¹{，}→[。]

猶有盜賊乎？

{故}⁵²視人之室若其室，誰竊？

視人身若其身，誰賊？

故盜賊{亡有}→[有(=又)亡]⁵³。

猶有大夫之相亂家、諸侯之相攻國者乎？

視人家若其家，誰亂？

視人國若其國，誰攻？
故大夫之相亂家、諸侯之相攻國者{亡有}→[有
(=又)亡]⁵⁴。

14.5

Если сделать так, чтобы в Поднебесной каждый [одинаково] любил друг друга,

государства с государствами не будут нападать друг на друга,
[наследственные] дома с [наследственными] домами не будут
[вносить] беспорядки друг в друга,
воров [и] разбойников не будет никаких⁵⁵,
государи, слуги, отцы [и] дети все [будут] способны [проявить]
почтительность [и] милосердие.

[Если будет] как тут [сказано], то в Поднебесной [будет] порядок.

Поэтому [коль скоро] совершенномудрые люди – те, кто делает [своим] делом упорядочение Поднебесной, откуда [может] получиться, [чтобы они] не запрещали неприязнь и [не] поощряли любовь?

Поэтому [если] в Поднебесной каждый [будет одинаково] любить друг друга, то [будет] порядок, [если в сношениях будут испытывать] неприязнь друг к другу, то [будет] беспорядок.

Поэтому то, что наш Учитель Мо-цзы говорил: «Невозможно, чтобы не поощряли любовь к людям», – [об] этом.

若使天下兼相愛，

國與國不相攻，

家與家不相亂，

盜賊無有，

君臣父子皆能孝慈{，}→[。]

若此則天下治。

故聖人以治天下為事者[也]⁵⁶，惡得不禁惡而勸愛？

故天下兼相愛則治，[交]⁵⁷相惡則亂。

故子墨子曰：「不可以不勸愛人{者，}→[]者。」⁵⁸此也。{ } }

Мо-цзы, гл. 15

【兼愛中】

«Одинаковая любовь к каждому. Средняя [часть]»

15.1

[Наш] Учитель Мо-цзы говорил [следующие] слова: «Что [касается] того, что гуманные⁵⁹ люди делают [своим] делом:

[обеспечение] необходимости⁶⁰ [реализации] и подъём [уровня] пользы в Поднебесной,
устранение и отведение вреда в Поднебесной,
[это] – то, из чего [они] делают [своё] дело⁶¹».

[Если] так, то польза для Поднебесной – [это] что? Вред для Поднебесной – [это] что?

[Наш] Учитель Мо-цзы говорил [следующие] слова: «Вот⁶² если [происходят]⁶³

нападения государств с государствами друг на друга,
несправедливость⁶⁴ [наследственных] домов с [наследственными] домами друг [против] друга,
разбой людей с людьми друг [над] другом,
государи [и] слуги не милостивы [и не] благоусердны⁶⁵,
отцы [и] дети не милосердны [и не] почтительны,
старшие братья [и] младшие братья не [в] гармоничных [и не в] налаженных [отношениях],
то это – вред для Поднебесной».

[ИИ 15.1; РК 15.1]

子墨子言曰：「仁人之所以為事者，必興天下之利，
除去天下之害，
以此為事者也。」

然則天下之利何也？天下之害何也？

子墨子言曰：「今若
國之與國之相攻，
家之與家之相篡，
人之與人之相賊，
君臣不惠忠，
父子不慈孝，
兄弟不和調，

{此則*}→[則此]⁶⁶天下之害也。」

15.2

[Если] так, то разберёмся, из чего поистине рождается этот вред!

Из любви ли друг к другу [он] рождается?!

[Наш] Учитель Мо-цзы говорил [следующие] слова:

«[Он] рождается из нелюбви друг к другу.

Вот, [например,] наследственные владетели знают только,
[как] любить свои государства, не любят государства [дру-

гих] людей [и] из-за этого не боятся поднять⁶⁷ свои государства, чтобы нападать на государства [других] людей.

Вот, [например,] хозяева [наследственных] домов знают только, [как] любить свои [наследственные] дома, не любят [наследственные] дома [других] людей [и] из-за этого не боятся поднять⁶⁸ свои [наследственные] дома, чтобы [творить] несправедливость [против наследственных] домов [других] людей.

Вот, [например,] люди знают только, [как] любить свою персону, не любят персон [других] людей [и] из-за этого не боятся поднять⁶⁹ свою персону, чтобы разбойничать [над] персонами [других] людей».

По этой причине

[если] наследственные владельцы не любят друг друга, то необходимо [будут] сражаться в полях;

[если] хозяева [наследственных] домов не любят друг друга, то необходимо [будут творить] несправедливость друг [против] друга;

[если] люди с людьми не любят друг друга, то необходимо [будут] разбойничать друг [над] другом;

[если] государи [и] слуги не любят друг друга, то не [будут] милостивы [и не будут] благоусердны;

[если] отцы [и] дети не любят друг друга, то не [будут] милосердны [и не будут] почтительны;

[если] старшие братья [и] младшие братья не любят друг друга, то не [будут в] гармоничных [и не будут в] налаженных [отношениях].

[Когда] люди в Поднебесной все не любят друг друга, сильные необходимо подавляют слабых, многие необходимо угнетают немногих, богатые необходимо оскорбляют бедных, значительные необходимо заноятся [перед] незначительными⁷⁰, хитрые необходимо обманывают глупых.

Всякий раз, [когда в] Поднебесной несчастья, несправедливость, обиды [и] злоба – то, из чего они возникают, рождается из нелюбви друг к другу⁷¹. Из-за этого те, кто гуманен, отрицают⁷² её.

[JH 15.2; RK 15.2]

然則{崇}→[察]⁷³此害亦何{用}→[以]⁷⁴生哉？

以{不}⁷⁵相愛生邪？

子墨子言[曰]⁷⁶：「以不相愛生。⁷⁷

今諸侯獨知愛其國，不愛人之國，是以不憚舉其國以攻人之國。

今家主獨知愛其家，{而}⁷⁸不愛人之家，是以不憚舉其家以篡人之家。

今人獨知愛其身，不愛人之身，是以不憚舉其身以賊人之身。[]⁷⁹

是故

諸侯不相愛則必野戰。

家主不相愛則必相篡，

人與人不相愛則必相賊，

君臣不相愛則不惠忠，

父子不相愛則不慈孝，

兄弟不相愛則不和調。

天下之人皆不相愛，

強必執(=脅)⁸⁰弱，

[眾必劫寡，]⁸¹

富必侮貧，

貴必{敖}→[傲]⁸²賤，

詐必欺愚。

凡天下禍篡怨恨，其所以起者，以不相愛生也，⁸³是以仁者非之。[]⁸⁴

15.3

Поскольку [они] из-за [этого] отрицают её, на что [они] заменяют её?

[Наш] Учитель Мо-цзы говорил [следующие] слова: «[Они] заменяют её на образцы [одинаковой] любви друг друга к каждому [и] пользы друг другу при сношениях».

[Если] так, то какими же будут [эти] образцы [одинаковой] любви друг друга к каждому и пользы друг другу при сношениях?!

[Наш] Учитель Мо-цзы говорил [следующие] слова: «[Пусть]

смотрят на государства [других] людей как смотрят на свои государства,

смотрят на [наследственные] дома [других людей] как смотрят на свои [наследственные] дома,

смотрят на персоны [других] людей как смотрят на свою персону».

По этой причине

[если] наследственные владельцы любят друг друга, то не [будут] сражаться в полях;

[если] хозяева [наследственных] домов любят друг друга, то не [будут творить] несправедливость друг [против] друга;

[если] люди с людьми любят друг друга, то не [будут] разбойничать друг [над] другом;

[если] государи [и] слуги любят друг друга, то [будут] милостивы [и] благоусердны;

[если] отцы [и] дети любят друг друга, то [будут] милосердны [и] почтительны;

[если] старшие братья [и] младшие братья любят друг друга, то [будут в] гармоничных [и] налаженных [отношениях].

[Когда] люди в Поднебесной все любят друг друга,

сильные не подавляют слабых,

многие не угнетают немногих,

богатые не оскорбляют бедных,

значительные не заноятся [перед] незначительными,

хитрые не обманывают глупых.

Всякий раз, [когда в] Поднебесной несчастья, несправедливость, обиды [и] злоба – то, что может быть сделано, чтобы [они] не возникали, рождается из любви друг к другу⁸⁵. Из-за этого те, кто гуманен, восхваляют её.

[JH 15.3; RK 15.3]

既以非之，何以易之？

子墨子言曰：「以兼相愛交相利之法易之。」

然則兼相愛交相利之法將柰何哉？

子墨子言[曰]⁸⁶：「

視人之國若視其國，

視人之家若視其家，

視人之身若視其身。」⁸⁷

是故

諸侯相愛則不野戰，

家主相愛則不相篡，

人與人相愛則不相賊，

[君臣相愛則惠忠，

父子相愛則慈孝，

兄弟相愛則和調。

天下之人皆相愛，

強不執(=脅)⁸⁸弱,
 眾不劫寡,
 富不侮貧,]⁸⁹
 貴不{敖}→[傲]⁹⁰賤,
 詐不欺愚。

凡天下禍篡怨恨[,]可使毋起者, [以相愛生也, 是]⁹¹以仁者譽之。{ }]⁹²

15.4

И при таком [положении дел] ныне служилые благородные мужи⁹³ говорят: «[Это] так: что [касается одинакового] отношения к каждому, то [оно-то] как раз вполне хорошо. [Но] даже [если и] так, [это] – труднейшая вещь [и слишком] непрямая причина [к действиям] в Поднебесной. [Наш] Учитель Мо-цзы говорил [следующие] слова: «Служилые благородные мужи Поднебесной лишь только не понимают, [в чём суть] его вещности [и не могут] рассудить о его причинности».

Вот, ведь если нападают на внутренние стены [города], сражаются в поле [или] убивают свои персоны ради [доброго] имени, это – то, что все сотни фамилий Поднебесной [считают] трудным.

[Но] если так или иначе государь находит в этом радость, то многие⁹⁴ служилые [будут] способны делать это.

[Что же касается одинаковой] любви каждого друг к другу [и] пользы друг другу при сношениях, то [они] тем более⁹⁵ от этого отличаются⁹⁶.

Ведь те, кто любит людей, – люди, необходимо следуя [их примеру, будут] любить их⁹⁷;

те, кто приносит пользу людям, – люди, необходимо следуя [их примеру, будут] приносить им пользу;

те, кто [испытывает] неприязнь к людям, – люди, необходимо следуя [их примеру, будут испытывать] к ним неприязнь;

те, кто вредят людям, – люди, необходимо следуя [их примеру, будут] вредить им.

Что тут за трудность?! Лишь только верхи не делают это [принципом] управления, [а] служилые не делают это [своими] поступками – [вот] причина⁹⁸.

[JH 15.4; RK 15.4]

然而今天下之士{君臣相愛則惠忠, 父子相愛則慈孝, 兄弟相愛則和調。天下之人皆相愛, 強不執弱, 眾不劫寡, 富不侮貧, }⁹⁹{子墨子}→

[君子]¹⁰⁰曰：「然，乃若兼則善矣{，}→[。]雖然，天下之難物{于}→[迂]¹⁰¹故也。」

子墨子言曰：「天下之士君子，特不識其{利}→[物]¹⁰²，辯其故也。[]¹⁰³

今若夫攻¹⁰⁴城野戰，殺身為名，此天下百姓之所皆難也，[若]¹⁰⁵苟君說之，則士眾能為之。

況於兼相愛，交相利，則與此異。

夫愛人者，人必從而愛之；

利人者，人必從而利之；

惡人者，人必從而惡之；

害人者，人必從而害之。¹⁰⁶

此何難之有！特上弗以為政，士不以為行故也。¹⁰⁷

15.5

В прошлом цзиньскому князю Вэню¹⁰⁸ нравилась дурная одежда служилых, поэтому слуги князя Вэня входили [во дворцовые покои], чтобы появиться перед государем, [или] выходили [оттуда], чтобы ходить по двору, все в овечьих [и] бараньих шубах, с выделанной кожей для поясного [ношения] меча [и] в шапках из вываренного шёлка.

Это [поведение]: его причина – [в] чём? [В том, что] государь находил в этом радость, поэтому слуги [были] способны делать это.

В прошлом чускому царю Лину¹⁰⁹ нравились тонкие талии служилых, поэтому слуги царя Лина все сделали [себе] ограничение в один приём пищи¹¹⁰, препоясывались [только] после того, как выдыхали¹¹¹ грудь, вставали [только] после того, как опирались о стену¹¹². [В] срок, сопоставимый с годом у [всего] двора был жёлто-чёрный цвет [лица]¹¹³.

Это [поведение]: его причина – [в] чем? [В том, что] государь находил в этом радость, поэтому слуги [были] способны делать это¹¹⁴.

В прошлом юэскому царю Гоуцзяню¹¹⁵ нравилась храбрость служилых, [он] обучал [и] приучал своих служилых, [а] его слуги [были в] гармонии [и] согласии [с] этим¹¹⁶; [он] поджёг [свой] корабль[–дворец], допустил пожар¹¹⁷ [и.] испытывая своих служилых, сказал: «Драгоценности государства Юэ [все] до последнего находятся тут!» Юэский царь лично сам, барабана¹¹⁸, повёл их вперёд. Его служилые услышали звук барабана, сломали строй, [внесли] беспорядок [в свои] колонны¹¹⁹, тех, кто шагнул в огонь и умер, слева [и] справа¹²⁰, [было] сто с лишним человек. Юэский царь, ударяя в [гонг из] металла¹²¹, отвёл их [назад].

[JH 15.5; RK 15.5]

昔者晉文公好士之惡衣¹²²,

故文公之臣¹²³皆牂¹²⁴羊之裘, 韋以帶劍¹²⁵, 練(=大)¹²⁶帛之冠,¹²⁷
入以見於君, 出以踐[於]¹²⁸朝。

是其故何也? 君說之, 故臣[能]¹²⁹為之也。

[JH 15.6; RK 15.6]

昔者楚靈王好士細要¹³⁰(=腰)¹³¹, 故靈王之臣皆以一飯為節, {肱}→[脇]¹³²
息然後帶, 扶牆然後起。比期年, 朝有黧(=黎)¹³³黑之色¹³⁴。

是其故何也? 君說之, 故臣能[為]¹³⁵之也。

昔[者]¹³⁶越王句踐好士之勇, 教馴(=訓)¹³⁷[其士,]¹³⁸其臣{, }¹³⁹和合之¹³⁹
[,]焚舟¹⁴⁰失火, 試其士曰: {『}→[「]越國之寶盡在此!

{』}→[」]越王親自鼓{其士}¹⁴¹而進之。{曰}→[其]¹⁴²士聞鼓音, 破碎
(=萃)¹⁴³亂行, 蹈火而死者左右百人¹⁴⁴有餘。越王擊金而退之。{ }¹⁴⁴

15.6

По этой причине [наш] Учитель Мо-цзы говорил [следующие] слова:
«Ведь если питаться малым количеством [пищи], дурно одеваться [или]
убивать[свою] персону и делать [из этого себе] имя,
это – как раз то, что все сотни фамилий Поднебесной [считают] трудным.

[Но] если так или иначе государь находит в этом радость, то мно-
гие¹⁴⁵ служилые [будут] способны делать это.

[Что же касается одинаковой] любви друг друга к каждому [и] пользы
друг другу при сношениях, то [они] тем более¹⁴⁶ от этого отличаются¹⁴⁷.

Ведь те, кто любит людей, – люди тоже, следуя [их примеру, будут]
любить их;

те, кто приносит пользу людям, – люди тоже, следуя [их примеру,
будут] приносить им пользу;

те, кто [испытывает] неприязнь к людям, – люди тоже, следуя [их
примеру, будут испытывать] к ним неприязнь;

те, кто вредят людям, – люди тоже, следуя [их примеру, будут] вре-
дить им.

Что тут за трудность в этом?! Лишь только верхи не делают это [принци-
пом] управления, а служилые не делают это [своими] поступками – [вот]
причина¹⁴⁸».

[JH 15.7; RK 15.7]

是故子墨子言曰: 「乃若夫少食惡衣, 殺身而為名, 此天下百姓之所皆
難也,

若苟君說之，則[士]¹⁴⁹眾能為之。[]¹⁵⁰
況[於]¹⁵¹兼相愛，交相利，與此異矣。
夫愛人者，人亦從而愛之；
利人者，人亦從而利之；
惡人者，人亦從而惡之；
害人者，人亦從而害之。¹⁵²
此何難之有焉，特上¹⁵³不以為政而士不以為行故也。[]¹⁵⁴

15.7

И при таком [положении дел] ныне служилые благородные мужи Поднебесной говорят: «[Это] так, если [брать одинаковое] отношения к каждому, то [оно-то] как раз вполне¹⁵⁵ хорошо, [но] даже [если и] так, [это] – вещь, которую невозможно проводить в жизнь. [Если] приводить аналогию, [то это] – как поднять Тай-шань¹⁵⁶ [и] перейти [Хуан]-хэ [и] Цзи[-шуй]¹⁵⁷».

Слова [нашего] Учитель Мо-цзы гласят: «Это – не та аналогия¹⁵⁸».

Ведь поднятие Тай-шань и переход [Хуан]-хэ и Цзи[-шуй] – [это] то, что можно назвать полным угнетением [всех] имеющихся сил – от древности и вплоть до нынешнего [времени] ещё [никогда] не было способного провести это в жизнь.

[Что же касается одинаковой] любви друг друга к каждому [и] пользы друг другу при сношениях, то [они] тем более от этого отличаются¹⁵⁹. В древности совершенномудрые цари проводили их в жизнь.

На [основании] чего [мы] знаем, что это так? В древности, [когда] Юй¹⁶⁰ упорядочивал Поднебесную, [он]

на западе сделал¹⁶¹ Си-хэ¹⁶² [и] Юй-доу¹⁶³, чтобы¹⁶⁴ слить [лишнее из] вод Цю, Сунь [и] Хуан¹⁶⁵,

чтобы принести пользу народу <...>;

на севере сделал Фан, Юань [и] Гу¹⁶⁶, влил [воды] в полости Хоучжи-ди¹⁶⁷ [и] Ху-чи¹⁶⁸,

разлив [на потоки Хуан-хэ], сделал [местность вокруг] Ди-чжу¹⁶⁹, [прокопав] отверстие, сделал Лун-мэнь¹⁷⁰,

чтобы принести пользу народу Янь, Дай, ху, мо¹⁷¹ и [области вокруг] Си-хэ;

на востоке сделал излитие [вод из] Да-лу¹⁷² [и] заграждение [вокруг] болот Мэн-чжу¹⁷³,

разлив [воды], сделал девять протоков¹⁷⁴,

чтобы запретить воды восточных земель,

чтобы принести пользу народу области Цзи¹⁷⁵;

на юге сделал [Чан]-цзян, Хань, Хуай [и] Жу¹⁷⁶, [заставил] их течь на восток, влил в [место] расположения пяти озёр¹⁷⁷, чтобы принести пользу народу Цзин, Чу, Гань, Юэ¹⁷⁸ и южных варваров.

Эти слова [говорят]¹⁷⁹ о делах Юя, [поэтому и] мы ныне [тоже] стали¹⁸⁰ проводить в жизнь [одинаковое] отношение к каждому.

В прошлом царь Вэнь¹⁸¹ упорядочивал западные земли, [он был] как солнце, как луна, являл свет на [все] четыре стороны, на западные земли¹⁸²

не делал¹⁸³, [чтобы] большие государства оскорбляли малые государства,

не делал, [чтобы имеющие] многих [сторонников]¹⁸⁴ [и берущие] массой оскорбляли одиноких [и] немногих,

не делал, [чтобы] злодеи [и пользующиеся] силой обстоятельств отнимали у собирающих урожай людей просо, сорго, собак, свиней. Небо обратило внимание и [стало] наблюдать за милосердием царя Вэня, из-за этого

[у] бездетных в старости было то, что [позволяло им] получить [возможность прожить до] конца своей естественный срок жизни; [у] стеснённых, одиноких, без старших [и] младших братьев было то, что [позволяло им] смешаться с¹⁸⁵ [обычными] живыми людьми;

[у] мало[летних] потерявших своих отцов [и] матерей были те, на кого [они могли бы] положиться [и] опереться и взрослеть.

Эти слова [говорят] о делах царя Вэня, [поэтому и] мы ныне [тоже] стали¹⁸⁶ проводить в жизнь [одинаковое] отношение к каждому.

В прошлом, [когда] царь У¹⁸⁷ собирался [исполнить] дело¹⁸⁸ [от] Тай-шань, [как] потом [стали] передавать¹⁸⁹, [он] говорил:

«[У] Тай-шань есть путь¹⁹⁰, [а умения], правнука¹⁹¹, чжоуского царя, есть дело¹⁹².

Поскольку [мне] досталось¹⁹³ [такое] большое дело¹⁹⁴, да явятся гуманные люди,

чтобы прийти на помощь Шан, Ся, мань, и [и] многочисленным мо¹⁹⁵. [Пусть] даже есть [все] окружающие родные¹⁹⁶, [это] не сравнимо с гуманными людьми;

[если на ком-либо во всей] тьме сторон есть вина¹⁹⁷, [пусть виновен буду] лишь я, один человек¹⁹⁸».

Эти слова [говорят] о делах царя У, [поэтому и] мы ныне [тоже] стали¹⁹⁹ проводить в жизнь [одинаковое] отношение к каждому.

[JH 15.8; RK 15.8A]

然而今天下之士君子曰：「然，乃若兼則善矣。雖然，不可行之物也，譬若挈太山越河濟也。」

子墨子言[曰]²⁰⁰：「是非其譬也。[]」²⁰¹

夫挈太山而越河濟，可謂畢劫²⁰²有力矣，自古及今未有能行之者也。

況乎兼相愛，交相利，則與此異，古者聖王行之。²⁰³

何以知其然？古者禹治天下，

西為西河漁²⁰⁴竇，

以泄渠[、]孫[、]皇²⁰⁵之水[，

以利<。。。>之民]²⁰⁶；

北為防[、]²⁰⁷原[、]泝，注后之邸{，}→[、]呼池之竇，泗為底柱，鑿為龍門，

以利燕、代、胡、貉與西河之民；

東{方}→[為]²⁰⁸漏{之}→[大]²⁰⁹陸[，]防孟諸之澤，灑(=酒)²¹⁰為九澮，以槌²¹¹東土之水，

以利冀州之民；

南為江、漢、淮、汝，東流之，注五湖之處，

以利{楚荊}→[荊楚、干(=吳)、]²¹²

越與南夷之民。

此言禹之事，吾今行兼矣。

[JH 15.9; RK 15.8B]

昔者文王之治西土，若日若月，乍(=作)²¹³光于四方于西土，²¹⁴

不為大國侮小國，

不為眾庶侮鰥寡，

不為暴勢奪穡人黍、稷、狗、彘。

天屑(=顧)²¹⁵臨文王慈，是以

老而無子者，有所得終其壽；

連²¹⁶獨無兄弟者，有所雜於生人之間；

少失其父母者，有所放依而長。

此[言]²¹⁷文王之事，{則}²¹⁸吾今行兼矣。

昔者武王將事泰²¹⁹山{隧，}→[，]遂²²⁰傳曰²²¹：{『}→[『

泰山，有道²²²曾孫周王有事{，}→[。]

大事既獲，仁人尚作，

以{祗}→[振]²²³商夏{，}→[、]蠻²²⁴夷醜貉。

雖有周親，不若仁人{，}→[；]

萬方有罪，維予一人。{』}→[』]

此言武王之事，吾今行兼矣。{ }²²⁵

15.8

По этой причине [наш] Учитель Мо-цзы говорил [следующие] слова: «Вот [если служилые и] благородные мужи Поднебесной [из] нутра [самих себя] реально²²⁶ желают богатства Поднебесной и [испытывают] неприязнь к её бедности; желают упорядоченности Поднебесной и [испытывают] неприязнь к её беспорядочности, [им] соответствует каждому [одинаково] любить друг друга и при сношениях [приносить] пользу друг другу. Это – образец совершенномудрых царей, путь порядка в Поднебесной, [то, чем] невозможно не заниматься, [то, что невозможно не] делать».

[ЖН 15.10; РК 15.9]

是故子墨子言曰：「今天下之[士]²²⁷君子，忠²²⁸實欲天下之{士}²²⁹富，而惡其貧；欲天下之治，而惡其亂，當兼相愛，交相利{，}→[。]此聖王之法，天下之治道也，不可不務為也。」

Мо-цзы, гл. 16

«[Одинаковая] любовь к каждому. Нижняя [часть]»

【兼愛下】

16.1

[Наш] Учитель Мо-цзы говорил [следующие] слова: «Что [касается] дела гуманных людей, [то они] необходимо занимаются поиском подъёма [уровня] пользы [в] Поднебесной [и] устранения вреда [в] Поднебесной». Так какой [же] вред [в] Поднебесной является [самым] большим в нынешнее время?

[Он] говорил²³⁰: «[Это] – как нападение больших государств на малые государства,

[как внесение] беспорядка большими [наследственными] домами в малые [наследственные] дома,

угнетение сильными слабым,

злодеяния многих над немногими,

замыслы хитрых против глупых,

заносчивость значительных перед незначительными,

это – вред [в] Поднебесной».

[Это] – также [идёт вместе] с немилостью тех, кто является государями [над] людьми,

[с] неблагоусердием тех, кто [является] слугами,

[с] немилосердием тех, кто [является] отцами,

[с] непочтительностью тех, кто [является] детьми,

это – также вред [в] Поднебесной.

[Это] также [идёт вместе] с [тем, когда] нынешние ничтожные люди держатся за свои мечи и ножи²³¹, яды [и] лекарства, воду [и] огонь, чтобы в сношениях [наносить] ущерб и разбойничать друг [над] другом, это – также вред [в] Поднебесной.

Попробуем-ка [дойти до] корня [и проследить] исток того, от чего рождается подобный многим вред. Этот [вред] от чего рождается? Этот [вред] – [то ли, что] рождается от любви к людям и принесения пользы людям? Тогда необходимо скажут²³², что [это] – не так, необходимо скажут, что [он] рождается из неприязни к людям [и] разбоя [над] людьми.

[Если] распределить²³³ имя для тех, кто [испытывает] неприязнь [к] людям и разбойничает [над] людьми, [то это имя будет] – “[одинаково] относящиеся к каждому”? [Или] – “избирательные”? Тогда необходимо скажут, что [это имя] – “избирательные”. [Если] так, тогда те, кто избирательны [при] сношениях²³⁴ – [не] те ли, кто, как следствие, рождают большой вред [в] Поднебесной? По этой причине избирательность – не-то²³⁵.

[JH 16.1; RK 16.1A]

子墨子言曰：「仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害。」
然當今之時，天下之害孰為大？

曰：「若大國之攻小國也，

大家之亂小家也，

強之劫弱，

眾之暴寡，

詐之謀愚，

貴之{敖}→[傲]²³⁶賤，

此天下之害也。[]²³⁷

又與(=若)²³⁸為人君者之不惠也，

臣者之不忠也，

父者之不慈也，

子者之不孝也，

此又天下之害也。

又與(=若)²³⁹今{人}²⁴⁰之賤人，執其兵刃、毒藥、水{、}火，以交相虧賊，

此又天下之害也。」

[RK 16.1B]

姑嘗本原若眾害之所自[生]²⁴¹，此胡自生？

此自愛人利人生與？

即必曰非然也，必曰從惡人賊人生。

分名乎天下惡人而賊人者，兼與？別與？

即必[曰]²⁴²別也。

然即之(=然則此)²⁴³交別者，果生天下之大害者與？

是故別非也。{ }²⁴⁴

16.2

[Наш] Учитель Мо-цзы говорил: «Тому, кто отрицает что-то²⁴⁵, необходимо иметь, чем заменить это». Если отрицать что-то, но не иметь, чем заменить его, [то это, если] приводить этому аналогию, – всё равно что водой избавлять от воды, огнём избавлять от огня». Объяснение этому будет [заключаться в том, что] в этом необходимо не будет допустимости²⁴⁶.

По этой причине [наш] Учитель Мо-цзы говорил: «[Возьмём одинаковое] отношение к каждому, чтобы заменить избирательность». [Если] так, то причина допустимости [одинакового] отношения к каждому [с тем] чтобы заменить избирательность – [в] чём? [Он] говорил²⁴⁷:

«При условии, что

[люди будут] делать²⁴⁸ [что-либо] государствам [других] людей как делают [это] своим государствам,

– кто же только [станет] поднимать свои государства, чтобы нападать на государства [других] людей!?

[Это] – [от того, что все будут] делать [что-либо] тем [другим] совсем как делать [это] себе²⁴⁹.

[При условии, что люди будут] делать [что-либо] городам [других] людей как делают [это] своим городам,

– кто же только [станет] поднимать свои города, чтобы покорять города [других] людей!?

[Это] – [от того, что все будут] делать [что-либо] тем [другим] совсем как делать [это] себе.

[При условии, что люди будут] делать [что-либо] наследственным] домам [других] людей как делают [это] своим [наследственным] домам,

– кто же только [будет] поднимать свои [наследственные] дома, чтобы [вносить] беспорядок в [наследственные] дома [других] людей!?

[Это] – [от того, что все будут] делать [что-либо] тем [другим] совсем как делать [это] себе».

[Если] так, то государства [и] города не [будут] нападать [и] покорять друг друга, люди [и наследственные] дома не [будут вносить] беспорядок [и] разбойничать друг [над] другом.

Это – вред Поднебесной? [Или это] – польза Поднебесной? Тогда необходимо скажут²⁵⁰, что [это] – польза Поднебесной.

Попробуем-ка [дойти до] корня [и проследить] исток того, от чего рождается подобная многая польза. Эта [польза] от чего рождается? Эта [польза] – [то, что] рождается от неприязни к людям [и] разбоя [над] людьми? Тогда необходимо скажут²⁵¹, что [это] – не так, необходимо скажут, что [она] рождается из любви к людям и принесения пользы людям.

[Если] распределить имя для тех, кто любит людей и приносит пользу людям, [то это имя] – “избирательные”? [Или] – “[одинаково] относящиеся к каждому”? Тогда необходимо скажут, что [это имя] – “[одинаковое] отношение к каждому”. [Если] так, тогда те, кто [одинаково] относятся к каждому [при] сношениях²⁵² – [не] те ли, кто, как следствие, рожают большую пользу [в] Поднебесной?»

По этой причине [наш] Учитель Мо-цзы говорил: «[Одинаковое] отношение к каждому – то [самое]²⁵³. Кроме того, ранее мы вначале говорили²⁵⁴ слова: «Что [касается] дела гуманных людей, [то они] необходимо занимаются поиском подъёма пользы [в] Поднебесной [и] устранения вреда [в] Поднебесной»,

ныне [же] мы [дошли до] корня [и проследили] исток того, что рождается [от одинакового] отношения к каждому, [и это] – то, что приносит большую пользу Поднебесной;

мы [дошли до] корня [и проследили] исток того, что рождается [от] избирательности, [и это] – то, что причиняет большой вред Поднебесной».

По этой причине [наш] Учитель Мо-цзы говорил: «То, что [является] избирательностью – не-то, а [одинаковое] отношение к каждому – то [самое]». [Это утверждение] – происходит от подобных²⁵⁵ методов [рассуждения].

[JH 16.2; RK 16.2A]

子墨子曰：「非{人}→[之]²⁵⁶者必有以易之{, }→[。]」²⁵⁷若非{人}→[之]而無以易之, 譬之猶以水[救水, 以火]²⁵⁸救火也, 其說將必無可焉。{ }是故子墨子曰：「兼以易別。[]」²⁵⁹然即(=然則)²⁶⁰兼之可以易別之故何也? 曰：[]

藉[:]

為人之國, 若為其國,

夫誰獨²⁶¹舉其國以攻人之國者哉?

為彼{者由}→[猶]²⁶²為己也。

為人之都，若為其都，

夫誰獨舉其都以伐人之都者哉？

為彼猶為己也。

為人之家，若為其家，

夫誰獨舉其家以亂人之家者哉？

為彼猶為己也{, }→[。]]²⁶³

然即(=然則)²⁶⁴國、都不相攻伐，人家不相亂賊{, }→[。]

此天下之害與？天下之利與？即必曰天下之利也。

[RK 16.2B]

姑嘗本原若眾利之所自生，此胡自生？

此自惡人賊人生與？即必曰非然也，必曰從愛人利人生。

分名乎天下愛人而利人者，別與？兼與？即必曰兼也。

然即(=然則)²⁶⁵之交兼者，果生天下之大利者與。{ }²⁶⁶

[JH 16.3]

是故子墨子曰：「兼是也。[]²⁶⁷且{鄉}→[羸]²⁶⁸吾本言曰：{『}→[「仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害。{』}→[]

今吾本原兼之所生，天下之大利者也；

吾本原別之所生，天下之大害者也。{ }]

是故子墨子曰：「別非而兼是者{, }→[]²⁶⁹出乎²⁷⁰若方也。」

16.3

[Если] ныне мы²⁷¹ будем правильно²⁷² искать подъёма пользы Поднебесной и брать это [для реализации, мы должны будем] из [одинакового] отношения к каждому сделать [принцип] правления²⁷³.

Из-за этого чуткие уши [и] ясные глаза [будут] смотреть [и] слушать друг вместе с другом!

Из-за этого бёдра и плечи [будут] полносильно действовать [и] управляться с [делами]²⁷⁴ друг ради друга! А имеющие путь [будут] выстроившись рядами обучать [и] назидать друг друга.

Из-за этого

[у] тех, кто стар и без жён [и] детей будет то, [что служило бы им] обслуживанием [и] питанием²⁷⁵, чтобы [они смогли прожить до] конца свой естественный срок жизни;

[у] молодых, слабых, отделённых [от близких]²⁷⁶, тех из несовершеннолетних, которые без отцов [и] матерей, будут те, на кого [они могли бы] положиться [и] опереться, чтобы вырастить свою персону.

Ныне только лишь²⁷⁷ [когда одинаковое] отношение к каждому [будут] делать [принципом] правления²⁷⁸ – тогда подобное²⁷⁹ – [будет] их пользой. [Поэтому я]²⁸⁰ не понимаю: то, из-за чего служилые Поднебесной все, слыша об [одинаковом] отношении к каждому, отрицают его, причина этого – [в] чём?

[JH 16.4; RK 16.3]

今吾將正求{與}→[興]²⁸¹天下之利而取之，以兼為正(=政)²⁸²²⁸³{，}→[。] 是以聰耳明目相與視聽乎²⁸⁴， 是以股肱畢強相為動{為}²⁸⁵宰乎，而有道肆(=勤)²⁸⁶相教誨。 是以

老而無妻子者，有所侍²⁸⁷養以終其壽；

幼弱孤童之無父母者，有所放依以長其身。

今²⁸⁸唯毋以兼為正，即若其利也{，}→[。]

不識天下之士，所以皆聞兼而非[之]²⁸⁹者，其故何也？{ }²⁹⁰

16.4

И при таком [положении дел] слова тех служилых²⁹¹ Поднебесной, которые отрицают [одинаковое] отношение к каждому, – всё ещё не останавливаются. [Они] говорят: «[Если брать одинаковое] отношение к каждому [само по себе], тогда [оно] вполне хорошо. [Но пусть] даже [и] так, разве [его] можно употреблять [на деле]!?»

[Наш] Учитель Мо-цзы говорил: «[Если пытаться] употреблять [нечто на деле] и не мочь, даже я тоже отринул бы это». Кроме того²⁹², отчего [вообще может] иметься [что-то одновременно и] хорошее, и не могущее быть употреблённым [на деле]? Попробуем-ка [взять] пару [примеров] и ввести их [в наше рассуждение]²⁹³.

Устроим, чтобы были²⁹⁴ два служилых:

сделаем так, чтобы из них один служилый держался избирательности,

сделаем так, чтобы из них другой²⁹⁵ служилый держался [одинакового] отношения к каждому.

По этой причине слова избирательного служилого [будут] гласить: “Я разве способен

делать²⁹⁶ [что-либо] ради персон своих друзей как делаю [это] ради своей персоны,

делать [что-либо] ради родных своих друзей как делаю [это] ради своих родных?”

По этой причине [если он] отойдёт назад [и] взглянет на своих друзей,

[когда тем будет] голодно, тогда не накормит,
[когда тем будет] холодно, тогда не оденет,
в болезнях [и] горестях не обслужит [и не] напитает,
в смерти [и] утрате не похоронит [и не] закопает.

Слова избирательного служилого [будут] подобны этим, поступки [будут] подобны этим.

Слова [одинаково] относящегося к каждому служилого [будут] не таковы, поступки тоже [будут] не таковы, [он] говорит: “Я слышал, что те, кто делаются [самыми] высокими служилыми в Поднебесной, необходимо

делают [что-либо] ради персон своих друзей как делают [это] ради своей персоны,
делают [что-либо] ради родных своих друзей как делают [это] ради своих родных

[и только] после такого возможно, чтобы [они] сделали [самыми] высокими служилыми в Поднебесной”.

По этой причине [если он] отойдёт назад [и] взглянет на своих друзей,

[если тем будет] голодно, то накормит их,
[если тем будет] холодно, то оденет их,
в болезнях [и] горестях обслужит [и] напитает их,
в смерти [и] утрате похоронит [и] закопает их.

Слова [одинаково] относящегося к каждому служилого [будут] подобны этим, поступки [будут] подобны этим.

У тех, кто как эти два служилых, – будут ли слова отрицать друг друга, а поступки противиться друг другу? Произвольно

сделаем так, чтобы у тех, кто как [эти] два служилых, слова [были] необходимо искренни, поступки необходимо [имели] следствия, сделаем так, чтобы соединение слов [и] поступков – [было] совсем как [когда] соединяют скрепления верительных бирок, – [чтобы] не было [такого, что они] говорят, но не поступают [как говорят].

[Если] так, тогда смею спросить: вот [пусть]

у [нас] здесь будет ровная равнина [или] обширное поле²⁹⁷, [человек] укрывается [броневым] панцирем, навешивает [на голову] шлем, собирается идти сражаться, [и] весá [его] смерти [и] жизни²⁹⁸ – [это то, чего] ещё невозможно понять;

также [пусть] у [нас здесь] будет далёкий посланник [какого-либо] государя [или] большого мужа [куда-нибудь] в Ба, Юэ, Ци [или]

Цзин²⁹⁹, [и] пойдёт [ли он туда], прибудет [ли обратно], достигнет [ли успеха или] нет – [это то, чего] ещё невозможно понять.

[Если] так, тогда смею спросить:

[этот человек обзавёлся] домом [и] жилищем, подносит [подарки] и принимает [подарки от] родных [и] родичей, носит [на руках и] поднимает [на ноги] жену [и] детей – [вот] не понимаю³⁰⁰, и что за [другу он] собирается вверить [и] поручить [всё] это?

Не понимаю, [считать] ли тем самым³⁰¹ [поручение всего этого одинаково] относящемуся к каждому другу? [Или считать] тем самым [поручение всего этого] избирательному другу?

Я полагаю, что

в [то время, когда] кто-то³⁰² [окажется] в этой [ситуации], в Поднебесной не будет [настолько] глупых мужей [или настолько] глупых женщин, [и] даже отрицающие [одинаковое] отношение к каждому люди необходимо вверят [и] поручат их [одинаково] относящемуся к каждому другу. [Это] – то самое³⁰³.

[Если же] эти [служилые] на словах отрицают [одинаковое] отношение к каждому, [а когда] выбирают, тогда берут [одинаковое] отношение к каждому – тогда [это будет значить, что] слова и поступки этих [служилых] идут вразрез [друг с другом]³⁰⁴.

[Поэтому я]³⁰⁵ не понимаю: то, из-за чего служилые Поднебесной все, слыша об [одинаковом] отношении к каждому, отрицают его, причина этого – [в] чём?

[JH 16.5; RK 16.4]

然而天下之士非兼者之言，猶未止也。

曰：「[兼]³⁰⁶即善矣。雖然，豈可用哉？」

子墨子曰：「用而不可，雖我³⁰⁷亦將非之。[]³⁰⁸且焉有善而不可用者？姑嘗兩而進之。

{誰}→[設]³⁰⁹以為二士{， }→[：]

使其一士者執別，

使其一士者執兼。

是故別士之言曰：{『}→[「]吾豈能為吾友之身，若為吾身，為吾友之親，若為吾親。

{』 }→[」]

是故退睹其友，

飢即不食，

寒即³¹⁰不衣，

疾病不侍養，

死喪不葬埋。

別士之言若此，行若此。
兼士之言不然，行亦不然，曰：{『}→[『]吾聞為高士於天下者，必

為其友之身，若為其身，
為其友之親，若為其親，
然後可以為高士
[於]³¹¹天下。{『}→[『]

是故退睹其友，
飢則食之，
寒則衣之，
疾病侍養之，
死喪葬埋之。

兼士之言若此，行若此。

[JH 16.6]

若之二[士]³¹²者，言相非而行相反與？當(=儻)³¹³
使若二士者，言必信，行必果，
使言行之合猶合符節也，無言而不行也。

然即(=然則)³¹⁴敢問，今

有平原廣野於此，被甲嬰冑將往{識}→[戰]³¹⁵，死生之權³¹⁶
未可識也；

又有君大夫之遠使於巴、越、齊、荊，往來及否未{及
否未}³¹⁷可識也，

然即(=然則)³¹⁸敢問，

不識將惡也³¹⁹[，]家室³²⁰，奉承親戚，提挈妻子，而寄
託之？

不識於兼之{有}→[友]³²¹是乎？

於別之{有}→[友]³²²是乎？

我³²³以為當其於此也，天下無愚夫愚婦，雖非兼之人，必寄託
之於兼之{有}→[友]³²⁴是也。

此言而非兼，擇即取兼，即此言行費(=拂)³²⁵也。

不識天下之士，所以皆聞兼而非之者，其故何也？」

16.5

И при таком [положении дел] слова тех [из] служилых³²⁶ Поднебесной, которые отрицают [одинаковое] отношение к каждому, – всё ещё не останавливаются.

[Они] говорят: Можно подумать, [что для этих рассуждений] возможно, чтобы [с их помощью] выбирали служилого, но [ведь для них] невозможно, чтобы [с их помощью] выбирали государя?»

Попробуем-ка [взять] пару [примеров] и ввести их [в наше рассуждение]³²⁷.

Устроим, чтобы были³²⁸ два государя,

сделаем так, чтобы из них один государь держался избирательности,

сделаем так, чтобы из них другой³²⁹ государь держался [одинакового] отношения к каждому.

По этой причине слова избирательного государя [будут] гласить:

«Я откуда способен делать [что-либо] ради персон моей тьмы народу как делать [это] ради своей персоны? Это – грандиозное отвержение естественных проявлений³³⁰ [людей] Поднебесной. Жизнь человека – [то, что] на земле не имеет [хоть] сколько-нибудь [длительности; если] приводить этому аналогию, [то это] – совсем как [когда] четвёрка лошадей, мчась, пересекает трещину»³³¹.

По этой причине [если он] отойдёт назад [и] взглянет на свою тьму народу,

[когда те будут] голодны, тогда не накормит,

[когда те будут] холодны, тогда не оденет,

в болезнях [и] горестях не обслужит [и не] напитает,

в смерти [и] утрате не похоронит [и не] закопает.

Слова избирательного государя [будут] подобны этим, поступки [будут] подобны этим.

Слова [одинаково] относящегося к каждому государя [будут] не таковы, поступки тоже [будут] не таковы,

[он] говорит:

«Я слышал, что те, кто делаются [самыми] просвещёнными государями в Поднебесной, необходимо [ставят] прежде персоны [всей] тьмы народа, [а] после делают [что-либо] ради своей персоны, [и только] после такого возможно, чтобы [они] сделались [самыми] просвещёнными государями в Поднебесной».

По этой причине [если он] отойдёт назад [и] взглянет на свою тьму народу,

[когда те будут] голодны, тогда накормит их,

[когда те будут] холодны, тогда оденет их,

в болезнях [и] горестях обслужит [и] напитает их,

в смерти [и] утрате похоронит [и] закопает их.

Слова [одинаково] относящегося к каждому государя [будут] подобны этим, поступки [будут] подобны этим.

У тех, кто как эти два государя, – [будут ли] слова отрицать друг друга, а поступки противиться друг другу? Произвольно

сделаем так, чтобы у тех, кто как [эти] два государя слова [были] необходимо искренни, поступки необходимо [имели] следствия, сделаем так, чтобы соединение слов [и] поступков – [было] совсем как [когда] соединяют скрепления верительных бирок, – [т. е. чтобы] не было [такого, что они] говорят, но не поступают [как говорят].

[Если] так, то смею спросить:

вот [пусть в] году были мор [или] эпидемия, у [всей] тьмы народу было много напряжения [сил], горестей, мерзлоты [и] бескормицы, те, кто перемёр посреди каналов [и] оврагов, уже [оказались] многие. Не понимаю³³²: в случае если [мы] собираемся выбирать кого-либо³³³ [из] этих двух государей – что [за государю] последовать?

Я полагаю, что

в [то время, когда] кто-то³³⁴ [окажется] в этой [ситуации], в Поднебесной не будет [настолько] глупых мужей [или настолько] глупых женщин [и] даже отрицающие [одинаковое] отношение к каждому люди необходимо последуют [за одинаково] относящимся к каждому государю. [Это] – то самое³³⁵.

[Если же] эти[служилые] на словах отрицают [одинаковое] отношение к каждому, [а когда] выбирают, тогда берут [одинаковое] отношение к каждому – тогда [это будет значить, что] слова и поступки этих [служилых] идут вразрез [друг с другом]³³⁶.

[Поэтому я]³³⁷ не понимаю: то, из-за чего в Поднебесной все, слыша об [одинаковом] отношении к каждому, отрицают его, причина этого – [в] чём?

[JH 16.7; RK 16.5]

然而天下之士非兼者之言，猶未止也。

曰：「意³³⁸可以擇士，而不可以擇君乎³³⁹？」

{「」³⁴⁰姑嘗兩而進之。

{誰}→[設]³⁴¹以為二君，

使其一君者執兼，

使其一君者執別，

是故別君之言曰[：]

{『}→[「]吾惡能為吾萬民之身，若為吾身，此泰非天下之情也。人之生乎地上之無幾何也，譬之猶駟馳而過隙

也[』。}→[。』]

是故退睹其萬民，
飢即不食，
寒即不衣，
疾病不侍養，
死喪不葬埋。

別君之言若此，行若此。
兼君之言不然，行亦不然。

曰：

「吾聞為明君於天下者，必先³⁴²萬民之身，後為其身，
然後可以為明君於天下。」

是故退睹[其]³⁴³萬民，
飢即食之，
寒即衣之，
疾病侍養之，
死喪葬埋之。
兼君之言若此，行若此。

[JH 16.8]

{然即交}³⁴⁴若之二君者，言相非而行相反與？

{常}→[當](=儻)³⁴⁵

使若二君者，言必信，行必果，
使言行之合猶合符節也，無言而不行也。

然即(=然則)³⁴⁶敢問，今歲有癘疫，萬民多有勤苦凍餒，轉死溝壑中者，
既已眾矣。

不識將擇之二君者，將何從也？

我以為

當其於此也，
天下無愚夫愚婦，雖非兼{者}→[之人]³⁴⁷，必從兼君是也。

[此]³⁴⁸言而非兼，擇即[取兼]³⁴⁹，[即]³⁵⁰此言行拂也。

不識天下所以皆聞兼而非之者，其故何也？]

16.6

И при таком [положении дел] слова тех [из] служилых³⁵¹ Поднебесной, которые отрицают [одинаковое] отношение к каждому, – всё ещё не останавливаются.

[Они] говорят: «[Если брать одинаковое] отношение к каждому [само по себе], тогда [оно] вполне гуманно, вполне должно. [Но пусть] даже [и] так, [его] разве возможно сделать?! [Вот] мы приведём аналогию невозможности делать [что-либо из одинакового] отношения к каждому:

[это] – совсем как поднять Тай-шань, чтобы перекинуть [её через Чан-] цзян [или Хуан-]хэ. Поэтому что [касается одинакового] отношения к каждому: очевидно, что вещь, которую “разве возможно делать” – [можно] не более чем мечтать о ней!»

[Наш] Учитель Мо-цзы говорил: «Очевидно, что поднять Тай-шань, чтобы перекинуть [её через Чан-]цзян [или Хуан-]хэ, – [это то, что] от древних [времен] вплоть до нынешнего [времени], со времен рождения народа [Поднебесной] ещё [никогда] не бывало.

[Но] вот ведь если [брать одинаковую] любовь друг друга к каждому [и] пользу друг другу при сношениях, они [идут] от [того, что] те, кто [были] шестью прежними совершенномудрыми царями, лично³⁵² проводили их в жизнь».

На [основании] чего [мы] знаем, что [они]– [от] личного проведения их в жизнь шестью прежними совершенномудрыми царями?

[Наш] Учитель Мо-цзы говорил: «Неверно, что я с ними вместе [одного] поколения [и] единого времени, [что я] лично слышал звуки их [голосов], [что я] видел цвет их [лиц].

[Я] знаю это из того, что ими записано на бамбуке [и] шёлке, выгравировано на металле [и] камне, вырезано на блюдах [и] чашах, передано [и] оставлено детям [и] внукам последующих поколений».

[Если] «Грандиозная клятва» гласит: «Царь Вэнь [был] как солнце, как луна, являл [и] сиял светом³⁵³ на [все] четыре стороны, на западные земли»,³⁵⁴ тогда эти [её] слова – [о] широте и величине [одинаковой] любви к каждому в Поднебесной царя Вэня, – ей в аналогию приводится отсутствие частных [пристрастий у] солнца [и] луны, [одинаково] сияющих каждому в Поднебесной.

Тогда это – [значит, что] царь Вэнь [одинаково] относился к каждому³⁵⁵.

[Поэтому и] даже то, что [наш] Учитель Мо-цзы называет [одинаковым] отношением к каждому, – [это он] у царя Вэня взял образец в этом.

[JH 16.9; RK 16.6]

然而天下之士非兼者之言{也}³⁵⁶, {獨}→[猶]³⁵⁷未止也。

曰：「兼即仁矣義矣，雖然，豈可為哉？吾譬兼之不可為也，猶挈泰山以超江河也。故兼者

直願之也，

夫豈可為之物哉？」

子墨子曰：「夫挈泰山以{趙}→[超]³⁵⁸江河，自古之³⁵⁹及今，生民而來，未嘗有也。

今若夫兼相愛、交相利，此自先聖六³⁶⁰王者親行之。」

何[以]³⁶¹知先聖六³⁶²王之親行之也？

子墨子曰：「吾非

與之並世同時，
親聞其聲，
見其色也。

以其所

書於竹帛，
鏤於金石，
琢於槃盂，
傳遺後世子孫者
知之。」³⁶³

《泰³⁶⁴誓》曰：「文王若日若月，乍(=作)³⁶⁵照光於³⁶⁶四方於³⁶⁷西土。
」³⁶⁸即此

言文王之兼愛天下之博大也，
譬之日月{ }兼照天下之無有私也。

即此文王兼也。

雖³⁶⁹子墨子之所謂兼者，於文王取法焉。

16.7

Кроме того, не только лишь «Грандиозная клятва» является таковой.

Даже [если взять] «Клятву Юя» – тогда [та] тоже [будет] совсем таковой. Юй говорил: «[Во] всевозможности имеющиеся множества, все вместе прислушайтесь к нашим³⁷⁰ словам: неверно, что [я,] всего лишь малое дитя, посмел проводить в жизнь [или как-либо] превозносить³⁷¹ беспорядки, [это] густо копошащиеся юмяо³⁷² потребляю³⁷³ наказание Неба; что ж касается меня, [то я] повёл ваши множества владений [и] совокупности государей, чтобы [участвовать] в походе на юмяо».

Поход Юя на юмяо –

неверно, что [был совершён] из-за [того, что он] искал, [как] удвоить богатства [и] значительность, добиться благ [и] доходов [свыше]³⁷⁴ [или] увеселить уши [и] глаза, [но он был совершен] из-за [того, что он] искал[, как] поднять пользу Поднебесной [и] устранить вред Поднебесной».

Тогда это – [значит, что] Юй [одинаково] относился к каждому³⁷⁵.
[Поэтому и] даже то, что [наш] Учитель Мо-цзы называет [одинаковым] отношением к каждому – [это он] у Юя взял образец в этом.

[JH 16.10; RK 16.7]

{ [] }³⁷⁶且不唯《泰³⁷⁷誓》為然，

雖《禹誓》即亦猶是也。

禹曰：{ [] }→[[]]濟濟有群，咸聽朕言，非惟³⁷⁸小子，敢行稱亂，蠢茲有苗，用天之罰{, }→[;]若予既率爾群{對}→[封]³⁷⁹諸{群}→[君]³⁸⁰，以征有苗。

{ [] }→[[]]³⁸¹

禹之征有苗也，

非

以求{以}³⁸²重富貴、干³⁸³福祿、樂耳目也，

以求興天下之利，除天下之害。{ [] }³⁸⁴

即此禹兼也。

雖³⁸⁵子墨子之所謂兼者，於禹{求}→[取法]³⁸⁶焉。

16.8

Кроме того, не только лишь «Клятва Юя» является таковой.

Даже [если взять] «Объяснение Тана³⁸⁷» – тогда [то] тоже [будет] совсем как она.

[Если] Тан говорил: «[Это] всего лишь Я, малое дитя Люй³⁸⁸, смею употребить [в жертву] черно-бурого самца [и,] сообщая Верховному Небу [и] Державной³⁸⁹ Земле³⁹⁰, говорю: “Ныне [если] Небо [послало] большую засуху, тогда [пусть это наказание будет] наложено³⁹¹ [на] нашу, Люя, персону, ещё не знаем, получили [ли мы] обвинение сверху [или] снизу³⁹², [ибо] имеющегося хорошего³⁹³ не смели³⁹⁴ скрывать, имеющейся вины³⁹⁵ не смели прощать; [в любом случае] письмена³⁹⁶ [всех наших поступков] заключены в сердце [Верховного] владыки. [Если] у [людей со всей] тьмы сторон есть вина, тогда [пусть она³⁹⁷ будет] наложена на нашу персону, [если же] у нашей персоны есть вина, пусть [она] не будет наведена [на людей со всей] тьмы сторон”»,

тогда это – слова [о] том, что Тан по значительности был Сыном Неба, по богатству обладал [всей] Поднебесной, так кроме того, он не побоялся из [своей] персоны сделать чистое [и] беспорочное жертвенное животное³⁹⁸, чтобы принести [себя в] жертву [и] порадовать Верховного владыку, духов [и] божеств».

Тогда это – [значит, что] Тан [одинаково] относился к каждому³⁹⁹.

[Поэтому и] даже то, что [наш] Учитель Мо-цзы называет [одинаковым] отношением к каждому, – [он] у Тана взял образец в этом.

[JH 16.11; RK 16.8]

{「」⁴⁰⁰且不唯《禹誓》為然[，]

雖《湯說》⁴⁰¹即亦猶是也。

湯曰：{「」}→[「」惟予小子履，敢用玄牡⁴⁰²，告於上天后[土]⁴⁰³曰：{「」}→[「」今天大旱，即當朕身履，未知得罪于上下，有善不敢蔽，有罪不敢赦，簡在帝心。萬方有罪，即當朕身，朕身有罪，無及萬方。⁴⁰⁴{「」}→[「」]即此言湯貴為天子，富有天下，然且不憚以身為犧牲，以祠說于上帝鬼神。{「」}⁴⁰⁵

即此湯兼也。

雖⁴⁰⁶子墨子之所謂兼者，於湯取法焉。

16.9

Кроме того, не только лишь «Клятва Юя» вместе с «Объяснениями Тана» являются таковыми.

Даже [если взять] «Чжоуские стихи» – тогда [те] тоже [будут] совсем как они.

[Если] «Чжоуские стихи» гласят:

«Царский путь необъятный-необъятный⁴⁰⁷,

не отклоняется⁴⁰⁸, не [идёт в] затемнённые стороны⁴⁰⁹,

царский путь ровный-ровный,

не [идёт по] затемнённым сторонам, не отклоняется.

Его прямота сравнима с [прямотой] стрелы,

Его лёгкость⁴¹⁰ сравнима с [удобством гладкого] точила,

[он –] то, по чему ступает благородный муж,

[он –] то, на что смотрит малый человек»,

тогда эти слова – [это] выражение, описывающее путь [одинакового] отношения к каждому⁴¹¹. В древности Вэнь [и] У, делая правление, распределяли в равной мере, награждали добродетельных⁴¹², наказывали злодеев, [до конца]⁴¹³ не имели чего-либо, к чему клонили бы [их] родные, родичи, младшие [и] старшие братья.

Тогда это – [значит, что] Вэнь [и] У [одинаково] относились к каждому⁴¹⁴.

[Поэтому и] даже то, что [наш] Учитель Мо-цзы называет [одинаковым] отношением к каждому, – [он] у Вэня [и] У взял образец в этом.

[Поэтому я]⁴¹⁵ не понимаю: то, из-за чего люди Поднебесной все, слыша об [одинаковом] отношении к каждому, отрицают его, причина этого – [в] чём?

[JH 16.12; RK 16.9]

{「」⁴¹⁶且不{惟*}→[唯]⁴¹⁷{《誓命》}→[《禹誓》]⁴¹⁸與《湯說》為然，

[雖]⁴¹⁹《周詩》即亦猶是也。

《周詩》曰：

{『}]→[「]王道蕩蕩，

不偏不黨，

王道平平，

不黨不偏。

其直若矢，

其易若底⁴²⁰，

君子之所履，

小人之所視{』}→[」]⁴²¹，

{若吾言非語}→[即此言語兼]⁴²²道之謂也，古者文武為正(=政)⁴²³，均分賞賢罰暴，勿有親戚弟兄之所阿(=私)⁴²⁴。{』}⁴²⁵

即此文武兼也。

雖⁴²⁶子墨子之所謂兼者，於文武取法焉。

不識天下之人，所以皆聞兼而非之者，其故何也？

16.10

И при таком [положении дел] слова тех [из] служилых⁴²⁷ Поднебесной, которые отрицают [одинаковое] отношение к каждому, – всё ещё не оставались.

[Они] говорят: «Можно подумать, [что] не совпадая с пользой родным, [не] вредит [ли это стремлению детей] быть почтительными?⁴²⁸»

[Наш] Учитель Мо-цзы говорил: «Попробуем-ка [дойти до] корня [и проследить] исток этого [в] том, что [у] почтительных детей [могло бы служить] мерой [действий] ради родных».

Я не понимаю, то, что [у] почтительных детей [могло бы служить] мерой [действий] ради родных

– [это] тоже желать, чтобы [другие] люди любили [и] приносили пользу их родным?

[или] можно подумать, [что это] – желать, чтобы [другие] люди [испытывали] неприязнь [и совершали] разбой [над] их родными?

[Если] из объяснения⁴²⁹ рассматривать это, тогда [это будет] – желать, чтобы [другие] люди любили [и] приносили пользу их родным.

[Если] так, то мы каким образом прежде [будем] вести дела, [чтобы] тогда получить это?

Если мы прежде [будем] вести дела к [тому, чтобы] любить [и] приносить пользу родным [других] людей, [не] после такого [ли другие] люди воздадут нам любовью [и] принесением пользы нашим родным?

[Или] можно подумать, [что] мы прежде [будем] вести дела к [тому, чтобы испытывать] неприязнь [и совершать] разбой [над]

родными [других] людей, [и] после такого [другие] люди воздадут нам любовью [и] принесением пользы нашим родным?

Тогда необходимо, чтобы мы прежде вели дела к [тому, чтобы] любить [и] приносить пользу родным [других] людей, [и] после такого [другие] люди воздадут нам любовью [и] принесением пользы нашим родным.

[Если] так, тогда [для] тех, кто [являются] почтительными детьми [при] сношениях⁴³⁰,

– [что ли] как следствиене получается по-другому, чем невести дела к [тому, чтобы] любить [и] приносить пользу родным [других] людей⁴³¹?

[Или] можно подумать, [что действительно] почтительные дети Поднебесной [могут] совершать проступки и [их почтительности] недостаточно, чтобы делать правильное?⁴³²

Попробуем-ка [дойти до] корня [и проследить] исток этого [в] том, что записано [у] прежних царей.

[Если] то, что записано⁴³³ в «Больших одах», гласит:

«[Если] нет слов, и [я] не отзовусь,
[если] нет благодати⁴³⁴, и [я] не воздам».

«Бросят в меня персиком,
воздам им сливой»,

тогда эти слова – [о том, что] те, кто любят людей, необходимо увидят любовь [людей к себе], а те, кто [испытывают] неприязнь [к] людям, необходимо увидят неприязнь [людей к себе].

[Поэтому я]⁴³⁵ не понимаю: то, из-за чего служилые Поднебесной все, слыша об [одинаковом] отношении к каждому, отрицают его, причина этого – [в] чём?

[JH 16.13; RK 16.10A]

然而天下之[士]⁴³⁶非兼者之言，猶未止[也]⁴³⁷，
曰：「意⁴³⁸不{忠}→[中]⁴³⁹親之利，而害為孝乎？」
子墨子曰：「姑嘗本原之孝子之為親度者。」⁴⁴⁰
吾不識孝子之為親度者，

亦欲人愛利其親與？

意⁴⁴¹欲人之惡賊其親與？

以說觀之，即欲人之愛利其親也。

然即(=然則)⁴⁴²吾惡先從事即得此？

若我先從事乎愛利人之親，然後人報我[以]⁴⁴³愛利吾親乎？

意⁴⁴⁴我先從事乎惡[賊]⁴⁴⁵人之親，然後人報我以愛利吾親乎？
 即必吾先從事乎愛利人之親，然後人報我以愛利吾親也。

然即(=然則)⁴⁴⁶之交孝子者，
 果不得已乎{，}毋先從事愛利人之親者與？
 意⁴⁴⁷以天下之孝子為{遇}→[過]⁴⁴⁸而不足以為正乎？

姑嘗本原之先王之所⁴⁴⁹書，

《大雅》之所{道}→[書]⁴⁵⁰曰：
 『無言而不讎，無德而不報』
 『投我以桃，報之以李。』⁴⁵¹

即此言愛人者必見愛也，而惡人者必見惡也。

不識天下之士，所以皆聞兼而非之者，其故何也？

16.11

Можно подумать, [что одинаковая любовь к каждому] считается⁴⁵² [чем-то] трудным и [тем, что] невозможно делать?

[Но,] бывало, имелось [и] то, что [было] труднее этого и [что тем не менее] можно [было] делать.

В прошлом цзинскому царю Лину нравились маленькие талии, [поэтому] во время царя Лина приём пищи служилых государства Цзин не переходил за [границы] одного [раза, они] сжимали в руках палку и [только] после поднимались, [они] опирались об ограждение и [только] после шли⁴⁵³.

Поэтому сокращение питания⁴⁵⁴ является [тем, что] очень трудно делать.

[Но если] так, [а они это] делали вновь и вновь, и царь Лин [находил] в этом радость,

– [и при этом] ещё не переходя [за границы одного] поколения народ можно было переменить, –

тогда [это] – [от того, что они] искали, чтобы [смотреть] в направлении своих верхов.

В прошлом юэскому царю Гоуцзяню нравилась храбрость, [поэтому он] обучал своих служилых [и] слуг три года, [но] – [от того, что] свою мудрость⁴⁵⁵ полагал ещё не достаточной, чтобы знать [о результатах] этого, – поджёл [свой] корабль[–дворец], устроил пожар⁴⁵⁶ [и], барабаны, повёл их вперёд. Его служилые завалили передние ряды⁴⁵⁷, тех, кто свалился в воду [и] огонь и умер, – невозможно [было] пересчитать. В это время – [когда уже] не барабанили и отходили [назад] – служилых госу-

дарства Юэ вполне возможно было называть дрожащими [от ужаса]⁴⁵⁸.

Поэтому поджигание [своей] персоны является [тем, что] очень трудно делать.

[Но если] так, [а они это] делали вновь и вновь, и юэ-ский царь [находил] в этом радость,
– [и при этом] ещё не переходя [за границы одного] поколения народ можно было переменить, –
тогда [это] – [от того, что они] искали, чтобы [смотреть] в направлении своих верхов.

В прошлом цзиньскому князю Вэню нравились соломенные платья, [поэтому] во время князя Вэня служилые государства Цзинь входили [во дворцовые покои], чтобы увидеть князя Вэня [или] выходили [оттуда], чтобы ходить по его двору [в] одежде из пеньковой ткани, [в] овечьих [или] бараньих шубах, [в] шапках из вываренного шёлка, [в] туфлях из грубой соломы.

Поэтому [ношение] соломенного платья – является [тем, что] очень трудно делать.

[Но если] так, [а они это] делали вновь и вновь, и князь Вэнь [находил] в этом радость, –
[и при этом] ещё не переходя [за границы одного] поколения народ можно было переменить, –
тогда [это] – [от того, что они] искали, чтобы [смотреть] в направлении своих верхов.

По этой причине сокращение питания, поджигание [своей] персоны, [ношение] соломенного платья, это – [то, что в] Поднебесной максимально трудно делать.

[Но если] так, [а они это] делали вновь и вновь, и верхи находили в этом радость, –

[и при этом] ещё не переходя [за границы одного] поколения народ можно было переменить, –

[это] – [по] какой причине? – Тогда [это] – [от того, что они] искали, чтобы [смотреть] в направлении своих верхов.

Вот ведь если [брать одинаковое] отношение к каждому [и] пользу друг другу при сношениях, у них – [при том, что] в них есть польза [и], кроме того, [их] легко делать, – [проявлений этой пользы и способов их исполнения] невозможно перечислить⁴⁵⁹.

[Если говорить о том, что] я считаю, то [их не проводят в жизнь от] того, что нет никаких верхов, [которые бы находили] в этом радость, и всё!

[Если случится] то, что так или иначе некоторые верхи [будут] находить в этом радость, [тогда они будут] поощрять это наградами [и] похвалами, влиять⁴⁶⁰ [на] это⁴⁶¹ [телесными и другими] наказаниями⁴⁶².

Я считаю, что [тогда] – [и будет] отношение [и] устремление⁴⁶³ людей к [одинаковой] любви друг друга к каждому [и] пользе друг другу при сношениях.

[Если] приводить этому аналогию, [то это будет] – совсем как устремление огня вверх, устремление воды вниз, [его] невозможно [будет] заградить [или] остановить в Поднебесной⁴⁶⁴.

[RK 16.10B]

意⁴⁶⁵以為難而不可為邪?

嘗有難此而可為者。

[JH 16.14]

昔[者]⁴⁶⁶荊靈王好小要(=腰)⁴⁶⁷, 當靈王之{身}→[時]⁴⁶⁸, 荊國之士飯不踰乎一, 固(=握)⁴⁶⁹據(=杖)⁴⁷⁰而後興, 扶垣而後行。

故約食為{其}→[甚]⁴⁷¹難為也,

然{後}→[復]⁴⁷²為而靈王說之,

未踰(=渝)⁴⁷³於世而民可移也,

即求以鄉(=向)⁴⁷⁴其上也。

昔者越王句踐好勇, 教其士臣三年, 以其知(=智)⁴⁷⁵為未足以知之也, 焚舟⁴⁷⁶失火, 鼓而進之, 其士偃前列, 伏水火而死{

有}→[者], ⁴⁷⁷不可勝數也。當此之時, 不鼓而退也, 越國之士可謂顛(=憚)⁴⁷⁸矣。

故焚身為{其}→[甚]⁴⁷⁹難為也,

然{後}→[復]⁴⁸⁰為{之}→[而]⁴⁸¹越王說之,

未踰於世而民可移也,

即求以鄉(=向)⁴⁸²[其]⁴⁸³上也。

[RK 16.10C]

昔者晉文公好直服, 當文公之時, 晉國之士, 大布之衣, 牂⁴⁸⁴羊之裘, 練帛之冠, 且(=粗)⁴⁸⁵苴之屨, 入[以]⁴⁸⁶見文公, 出以踐之朝。

故直服為{其}→[甚]⁴⁸⁷難為也,

然{後}→[復]⁴⁸⁸為而文公說之，
未踰(=渝)⁴⁸⁹於世而民可移也，
即求以鄉(=向)⁴⁹⁰其上也。

[RK 16.10D]

是故約食、焚{舟}→[身]⁴⁹¹、直服，此天下之至難為也，
然{後}→[復]⁴⁹²為而上說之，
未踰(=渝)⁴⁹³於世而民可移也。

何故也？即求以鄉(=向)⁴⁹⁴其上也。

今若夫兼[相愛，交]⁴⁹⁵相利，此其有利且易為也，不可勝計也，
我以為則無有上說之者而已矣。

苟有上說之者，勸之以賞譽，威之以刑罰，

我以為人之於就兼相愛交相利也，

譬之猶火之就上，水之就下也，不可防止於天下。

16.12

Поэтому то, что [является одинаковым] отношением к каждому, – [это] путь совершеннымудрых царей,
то, чем [обеспечивается] спокойствие царей, князей [и] больших людей,
то, чем [обеспечивается] достаточность одежды и еды [для всей] тьмы народа.

Поэтому [для] благородных мужей ничто не сравнимо с тем, чтобы, вникнув в [одинаковое] отношение к каждому, заниматься проведением его в жизнь,

являясь государями [над] людьми, необходимо быть милостивыми,
являясь слугами [другим] людям, необходимо быть благоусердными,
являясь отцами [другим] людям, необходимо быть милосердными,
являясь детьми [другим] людям, необходимо быть почтительными,
являясь старшими братьями [другим] людям, необходимо быть дружелюбным,
являясь младшими братьями [другим] людям, необходимо быть любящим старших.

Поэтому [для] благородных мужей ничто не сравнимо с желанием стать милостивыми государями,
благоусердными слугами,
милосердными отцами,
почтительными детьми,
дружелюбными старшими братьями,
любящими старших младшими братьями.

[поэтому им] соответствует [и их] касается⁴⁹⁶ невозможность не проводить в жизнь [одинаковое] отношение к каждому.

Это – путь совершенномудрых царей и большая польза [всей] тьме народу.

[JH 16.15; RK 16.11]

故兼者

聖王之道也，
王公大人之所以安也，
萬民衣食之所以足也。

故君子莫若審兼而務行之，

為人君必惠，
為人臣必忠，
為人父必慈，
為人子必孝，
為人兄必友，
為人弟必悌。

故君子莫⁴⁹⁷若欲為

惠君、
忠臣、
慈父、
孝子、
友兄、
悌弟、

當若兼之不可不行也，

此聖王之道而萬民之大利也。

Исследование

Текстологические особенности и датировка

История проблемы. Сравнительный анализ сходств и различий текстов глав 14–16 методом динамического программирования⁴⁹⁸ позволяет утверждать, что самое большое сходство между собой имеют гл. 15 и 16, а гл. 14 больше похожа на гл. 15 и значительно меньше – на гл. 16 (и наоборот). В целом это согласуется с результатами наблюдений «на глаз» синологов в предшествующих работах.

У этих глав можно выделить следующие значимые для текстологии МЦ характеристики (см. табл. 1).

Таблица 1

Некоторые сравнительные текстологические свойства глав 14–16

	гл. 14	гл. 15	гл. 16
Размер	маленький	средний (2 х гл. 14)	большой (2 х гл. 15)
Структура	составная (?), законченная	цельная, законченная	рыхлая, законченная
Стиль	монологический	преимущественно вопрос-ответная форма подачи материала (с пояснениями в некоторых местах), где риторический вопрос автора-моиста служит для введения темы, а ответ даётся в виде цитаты Мо-цзы или цитаты оппонента	разговорный (вводные выражения с юэ 曰 «говорить», и 意 «мыслится, что...», риторические вопросы с бу ши 不識 «не понимать», не служащие для выражения перехода к новой теме, обилие вложенных тема-рема-тических конструкций), самореференция (?), вопрос-ответный стиль, преимущественно развёрнутые пояснения на предложение Мо-цзы
Логика	формальное «умозаключение» по всем канонам моистской логико-аргументативной теории ⁴⁹⁹ в рамках толкования на предложение / философе-му	развёрнутое толкование на предложение / философе-му с привлечением внешнего доказательного материала (цитат из Мо-цзы, сведений о правилах прошлого и т. п.)	развёрнутое толкование на предложение / философе-му с привлечением внешнего доказательного материала (цитат из различных источников), мысленного эксперимента, апелляции к элементам моистской логико-аргументативной теории (кэ 可 «допустимое», ши 說 «объяснение», фан 方 «метод», ши-фэй 是非 «это [самое и] не-то»)

Продолжение табл. 1

Грамматика	1 раз <i>жу</i> 如 «как и» вместо <i>жо</i> 若 «как»		<i>ху</i> 乎 вместо <i>юй</i> 於, <i>цзи</i> 即 вместо <i>цзэ</i> 則, <i>юй</i> 猶 вместо 若, <i>е</i> 也 часто вводит промежуточную тему
Лексика	<i>ли</i> 利 «польза» не упоминается в позитивном кон- тексте, для пояс- нения одинако- вой любви исполь- зуется слово <i>ши</i> 視 «смотреть» для описания злокоз- ненных действий наследственных домов друг про- тив друга использу- ется слово <i>луань</i> 亂 «[вносить] беспо- рядок»	<i>ли</i> 利 не упоми- нается в негатив- ном контексте, для пояснения оди- наковой любви используется слово <i>ши</i> 視 для описа- ния злокозненных действий наслед- ственных домов друг против друга используется слово <i>цуань</i> 篡 «захваты- вать / [совершать] несправедливость»	<i>ли</i> 利 не упоми- нается в негатив- ном контексте, для пояснения оди- наковой любви используется слово <i>вэй</i> 為 «считать / делать ради» для описания злокоз- ненных действий наследственных домов друг против друга используется слово <i>луань</i> 亂
Ссылки на классику	отсутствуют	в виде нарратива, упоминаются цари Юй 禹, Вэнь 文, У 武	в виде нарратива и цитат, упомина- ются цари Юй, Тан 湯, Вэнь, У, «шесть» совершенномудрых царей (обычно + Яо 堯 и Шунь 舜) цитируются ШИЦ и ШУЦ
Ссылки на Мо-цзы	в конце главы, формы на <i>юэ</i> 曰	в начале и сере- дине главы, формы на <i>янь юэ</i> 言曰 «говорить [следую- щие] слова»	в начале на <i>янь юэ</i> 言曰, в середине на <i>юэ</i> 曰
Эксплицит- ный адре- сат	нет	<i>ши цзюнь-цзы</i> 士 君子 «служи- лые благородные мужи»	<i>ши цзюнь-цзы</i> 士 君子, <i>ши фэй цзянь</i> 非兼者 «слу- жилые, отрица- ющие [одинако- вое] отношение к каждому»

Устойчивые клише	много бу сян ай 不相愛 «нелюбовь друг к другу», цзянь сян ай 兼相愛, общественные страты ⁵⁰⁰	много бу сян ай 不相愛, цзянь сян ай 兼相愛, много цзяо сян ли 交相利, общественные страты расширены на сильных и слабых в широком смысле	мало цзянь сян ай 兼相愛, мало цзяо сян ли 交相利, общественные страты расширены на тех, кто находится в бедственном положении
Терминологизация		цзянь 兼 (?)	цзянь 兼, бе 別 «избирательность»
Отсылки к другим философам	идея стимуляции любви к людям	жэнь жэнь 仁人 «гуманные люди», принцип взаимности любви и ненависти эксплицитно идея определяющего влияния верхов на низы имплицитно, идея необходимости слуг для проведения в жизнь политики государя	жэнь жэнь 仁人, принцип взаимности любви и ненависти эксплицитно упоминается термин мин цзюнь 明君 «просвещённый государь», система наград и наказаний, цин 情 в значении «естественные проявления» (не «обстановка»), янистская (?) идея мимолётности жизни, идея определяющего влияния верхов на низы эксплицитно идея преобразования народа за поколения

Но как интерпретировать именно такую картину различий? В истории изучения взаимоотношения глав «доктринального» раздела МЦ в общем и триады глав 14–16 в частности можно выделить две парадигмы: «версионную», представленную в основном А. Ч. Грэмом⁵⁰¹, и «хронологическую», представленную плеядой различных исследователей⁵⁰².

Согласно концепции А. Ч. Грэма почти каждая глава из триад глав «доктринального» раздела МЦ соответствует одной из трёх

версий моизма: «пуристской», «компромиссной» и «реакционной»⁵⁰³. Есть, правда, три дошедшие до нас главы, которые он не приписывает ни к одной из версий моизма, а считает их «заменами для глав, которые уже были потеряны к тому моменту, когда [текст] *Мо-цзы* принял свою настоящую форму» [66, р. 35], т. е. фактически либо позднейшими подделками, либо фрагментами, которые по той или иной причине оказались выдернутыми из других глав⁵⁰⁴. Такова, по А. Ч. Грэму, гл. 14⁵⁰⁵. Гл. 15 он относит к «пуристской» версии, гл. 16 – к «компромиссной» [66, р. 36]⁵⁰⁶. Вопрос о хронологии написания глав 15 и 16 им не решается⁵⁰⁷.

Большинство остальных современных исследователей придерживаются «хронологической» парадигмы: так или иначе они считают, что различия между главами 14–16 – это следствие разного времени их написания, а сходства – возможного заимствования. Возможно, они связаны с делениями на школы в рамках моизма, но это из структуры и содержания текстов прямо не видно. Явно или неявно эти исследователи отвергают атрибуцию А. Ч. Грэма. Среди самых известных реконструкций в рамках «хронологической» парадигмы – хронологии Т. Ватанабэ [1] и А. Т. Брукс [60]⁵⁰⁸. Оба автора считают главы одними из самых ранних текстов в корпусе **МЦ**. Они дают следующие ориентировочные даты написания глав 14–16 (см. табл. 2):

Таблица 2

**Хронология (ориентировочная) глав 14–16
по Т. Ватанабэ и А. Т. Брукс**

	гл. 14	гл. 15	гл. 16
Т. Ватанабэ	480–395 ⁵⁰⁹ гг. до н. э.	350–330 гг. до н. э.	325–250 гг. до н. э.
А. Т. Брукс	прим. 386 г. до н. э.	прим. 342 г. до н. э.	прим. 310 г. до н. э.

В отличие от А. Ч. Грэма оба автора считают гл. 14⁵¹⁰ более ранней, чем гл. 15 и 16⁵¹¹. А. Т. Брукс выделяет семь «фаз»⁵¹² в эволюции моистских идей в «доктринальных главах» и относит гл. 14 к первой фазе «оппозиции», гл. 15 – к третьей фазе «второй теории

госуправления: популизму», а гл. 16 – к пятой фазе «межшкольной полемики».

Из относительно свежих исследований следует отметить работу К. Дефорт [63]. Она приводит ряд аргументов в пользу того, что гл. 14 не является, вопреки мнению А. Ч. Грэма, «позднейшим резюме», но представляет собой ранний вариант рассуждений о том, что потом получит название *цзянь-ай* (К. Дефорт переводит тут этот термин как «всеобщая забота»), а часть её материала будет использована в начальном блоке гл. 15, материал из которой, в свою очередь, будет использован в гл. 16⁵¹³.

К вопросу о конечной датировке. Мне не очевидно, что гл. 14 сильно предшествовала (если вообще предшествовала) главам 15 и 16. Большинство аргументов в пользу этого – аргументы «от отсутствия». Как признаёт сама К. Дефорт, «...отсутствие в главе 14 кажущихся более поздними характеристик могло быть определено стилем или решением более поздних авторов» [63, р. 42]. Её аргументация от структуры глав более серьёзна, но тоже небезупречна⁵¹⁴. Мне трудно представить, чтобы гл. 14 была в том или ином виде составлена раньше времён формирования логико-аргументативной теории моистов (по А. Т. Буркс это 342–324 гг. до н. э.⁵¹⁵), главным образом поскольку абзац МЦ 14.1 полностью построен по канонам этой теории⁵¹⁶, а сама глава написана не просто неразговорным (по сравнению с той же гл. 16), и не просто литературным, а «вылизанным» логическим языком⁵¹⁷.

Некоторые дополнительные текстологические особенности. Гл. 14 производит впечатление цельной, но если всё-таки пытаться выделить в ней части, менее связанные друг с другом, то их будет три: МЦ 14.1; 14.2–4 и 14.5⁵¹⁸. Гл. 15 выглядит очень цельной⁵¹⁹. Гл. 16 производит впечатление наименее цельной из трёх и может быть разбита на три–пять частей (МЦ 16.1–2; 16.3–10(11); (16.11) и 16.12)⁵²⁰. Обычно при датировке предполагают цельность материала глав; если это не так, то в будущих исследованиях неизбежно должен быть поставлен вопрос о возможной датировке отдельных блоков или источников для отдельных блоков.

В тексте глав 14–16 можно выделить несколько участников дискурса. Во-первых, это непосредственный автор (или авторы) данного текста или фрагмента текста, который должен быть отличен от самого Мо-цзы, поскольку неоднократно цитирует Мо-цзы и даже говорит о нём в третьем лице (ср. МЦ 16.7–9). В тексте его роль всегда защитительная, объясняющая, направляющая дискурс, поэтому резонно заключить, что это один из моистов. Я называю его «пропонентом». Во-вторых, это сам Мо-цзы, точнее его цитаты, приводимые пропонентом в разных местах текста. В-третьих, это оппоненты – *цзинь Тянь-ся чжи ши цзюнь-цзы* 今天下之士君子 «нынешние служилые благородные мужи Поднебесной» в гл. 15 или *ши фэй цзянь чжэ* 士非兼者 «служилые, отрицающие [одинаковое] отношение к каждому» в гл. 16. В-четвёртых, это апелляция к общему мнению всех людей вообще, часто выражающаяся через *во / у* 我 / 吾 «мы». В-пятых, это цитаты из ШИЦ и ШУЦ, которые могут иметь свои внутренние показатели прямой речи.

Текстологической проблемой является точное вычленение цитат Мо-цзы из текста, написанного пропонентом, – при том что пропонент не цитирует Мо-цзы дословно⁵²¹, что видно из достаточно богатой вариативности цитат Мо-цзы со сходным содержанием в разных главах. Есть две стратегии вычленения цитат Мо-цзы, которые можно назвать «максималистской» и «минималистской». Первая старается считать всякий текст цитатой Мо-цзы, если к этому нет критических текстологических препятствий, вторая, наоборот, старается считать текст цитатой Мо-цзы, только если его нельзя считать ничем иным. МҮ (в большей степени) и ЈН (в меньшей степени) в целом следуют первой стратегии, РК – второй, но их методологические основания не эксплицированы.

Обе стратегии наталкиваются на трудности при попытке последовательно применить их к главам 14–16⁵²², но минималистская кажется более правдоподобной, поэтому в настоящем переводе я использую её. Я считаю цитатой Мо-цзы всё, что идёт после *цзы Мо-цзы (янь) юэ* 子墨子(言)曰 «[Наш] Учитель Мо-цзы говорил ([следующие] слова)»⁵²³, точного формаль-

ного показателя начала речи, и продолжается до обычного формального показателя конца цитаты *жань цзэ / эр 然則 / 而* «[если] так, то / при таком [положении дел]»⁵²⁴. Фразы, начинающиеся просто с *юэ 曰*, открыты для интерпретации, и вопрос о том, от чьего лица они написаны, решается каждый раз исходя из контекста, узкого или широкого. По умолчанию я предполагаю, что такие фразы не содержат цитату Мо-цзы, а являются риторической фигурой, выстраивающей дискурс в более разговорном ключе, либо внутри текста пропонента, либо внутри цитаты Мо-цзы. Цитата Мо-цзы также может быть закрыта и до формального показателя *жань цзэ / эр 然則 / 而*, но в таком случае я привожу объяснение причин такого решения. Поскольку мои критерии не общезначимы, я привожу альтернативные варианты выделения цитат Мо-цзы у **ЈН** и **RK**. В любом случае, вычленение цитат Мо-цзы в данном переводе следует воспринимать как рабочую гипотезу.

Тематика, целевая аудитория и композиция

История проблемы. Выше уже говорилось, что А. Ч. Грэм считал гл. 14 позднейшим резюме, выжимкой, сводкой моистской доктрины «заботы обо всех» (так он переводил *цзянь-ай*), изложенной в главах 15 и 16. Сильного содержательного различия в изложении этой доктрины в главах 15, 16 он не видел, но отнёс гл. 15 к изначальному, чистому моистскому учению, а гл. 16 – к его варианту, смягчённому в связи с определённой долей конформизма моистов по отношению к наличной политической элите (проявляющейся, например, в постепенном приятии войны, ср. [67, р. 19–20]). В близком ключе трактует соотношение этих глав А. Т. Брукс⁵²⁵, замечая в гл. 16, в отличие от гл. 15, легистские мотивы (упоминание наград и наказаний)⁵²⁶. По ее мнению, и гл. 15 написана с позиции человека, состоящего на государственной службе, но вот гл. 16 – это плод творчества человека, уже с головой погружённого в государственные дела, и притом находящегося на взлёте карьеры. Гл. 14 она считает не позднейшим резюме⁵²⁷, а скорее «отправной точкой, из которой эволюционировала – через ассимиляцию с наличным политическим климатом – более структурированная пози-

ция гл. 15 и более трансцендентная гл. 16» [62, р. 120]. По её мнению, по контрасту с главами 15 и 16 гл. 14 написана с позиции человека, не занимающего государственный пост⁵²⁸. С. Ёсианага также прослеживает эволюцию глав 14–16 от чистой этической точки зрения в сторону всё более политизированной и утилитаристской позиции [11]. Дин Вэйсян видит в главах 14–16 прогрессирующую аккомодацию и смягчение (в процессе оформления моизма как школы) изначально весьма радикальной доктрины «всеобщей любви», требующей полного самопожертвования ради пользы всех в сторону добавления взаимности (*сян* 相) и утилитарных мотивов (*ли* 利) [9]⁵²⁹.

В противовес этой распространённой тенденции воспринимать развитие моистского учения о *цзянь-ай* как регресс от этики к политике⁵³⁰, К. Дефорт аргументирует, что материал глав 14–16, наоборот, скорее показывает прогресс – не уменьшение, а увеличение этической радикальности. Моисты, вопреки А. Т. Брукс, не начинают с оппозиции (хотя кто-то из их оппонентов мог так считать) – но становятся более конкретными и жёсткими в своих требованиях в связи с внутренней динамикой развития самой моистской мысли, ответами на критику оппонентов и запросами времени [63, р. 36–38]. Предыдущие исследователи в целом предполагали, будто в главах 14–16 объясняется идея *цзянь-ай*, но на самом деле, говорит К. Дефорт, исследователи просто введены в заблуждение заглавиями глав 14–16, которые были добавлены позднее [63, р. 36]. Она обосновывает, что в этих главах идея *цзянь-ай* на самом деле ещё только выкристаллизовывается – от главы к главе увеличивается как область её применения, так и сила морального требования: «сравнительно неопределённая взаимная любовь в рамках близких⁵³¹ отношений» (выраженная в синтагме *цзяньсянай* 兼相愛) в гл. 14 к гл. 15 трансформируется в «двойной долг»: сопряжённую с практическим принятием пользы «однонаправленную [инклюзивную] заботу богатых и сильных о бедных и слабых» (выраженную в синтагме *цзяньсянайцзяоясли* 兼相愛交相利)⁵³², которая в гл. 16 закрепляется в качестве полноценного положительного термина *цзянь*, противоположного отрицательной *бе* 別 «избирательности», а в триаде

глав о «замыслах Неба» (главы 26–28) наконец обретает черты действительной «всеобщей / беспристрастной любви», уже не предполагающей и не требующей для себя ничего взамен – то, что как раз и будет названо просто *цзянь-ай* (без *сян* 相 «взаимности») ⁵³³ [63, р. 45, 58–59, 65].

Обе парадигмы – «регресса» и «прогресса» – вычленяют объективные различия и нюансы в эксплицитно данном текстологическом материале глав 14–16. Но «этические» и «политические» особенности либо накладываются друг на друга ⁵³⁴, либо необоснованы ⁵³⁵, либо недостаточно контрастны ⁵³⁶, чтобы быть серьезными аргументами в пользу той или иной теории. Кроме того, интерпретации в духе «регресса» или «прогресса» так же зависят от «аргументов от отсутствия» в связи с гл. 14, как и попытки датировки, что не добавляет им весу. Мне не кажется, что в главах 14–16 есть какое-либо кардинальное изменение в понимании концепта *цзянь-ай*, которое можно было бы назвать эволюцией в прямом смысле слова. Есть разные степени детализации и тематизации разных аспектов этой идеи. Всё остальное, на мой взгляд, требует дополнительных доказательств ⁵³⁷.

Тематика и целевая аудитория. С другой стороны, я согласен с К. Дефорт в том, что эти главы – не о *цзянь-ай*. Эти главы не о «всеобщей любви» как идее или концепции, которую надо объяснить, раскрыть, развить или, наоборот, приспособить к чему-то и т. п. Все эти главы – просто *апология* этой идеи, которая если и обсуждалась как идея и куда-то развивалась или приспособлялась, то где-то ещё и кем-то ещё. *Цзянь-ай* как идею целиком можно реконструировать только исходя из всего МЦ в целом.

Перед кем защищает моист «[одинаковую] любовь к каждому»? Это можно установить из анализа начальных вводных и резюмирующих конечных шаблонных фраз в МЦ 14.1, 5; 15.1–3, 8; 16.4–5, 9, 10, 12.

В гл. 14 это эксплицитно не указанный оппонент, которого заботит дискурс о «совершенномудрых людях» (МЦ 14.1), причинно-следственных связях и статусе Мо-цзы (МЦ 14.5).

В гл. 15 – это «служилые благородные мужи»⁵³⁸ (*ши цзюнь-цзы*) (МЦ 15.8), которые хотят считаться «гуманными»⁵³⁹ людьми» (*жэнь-жэнь*) (МЦ 15.1–3).

В гл. 16 – это «благородные мужи», которые хотят считаться «гуманными» (МЦ 16.12), и «служилые», которые активно критикуют моистов за идею *цзянь* «[одинакового] отношения к каждому» (16.4–5,9,10).

Что хочет защитить моист? Это можно установить из анализа параллельных фраз в МЦ 14.1,5 и 15.1,3; 15.7 и 16.6–9; 16.3,6–9, а также МЦ 14.5, 15.8 и 16.12.

Во всех главах моист хочет обосновать тезис о том, что необходимо проводить в жизнь «одинаковую любовь к каждому» (ср. МЦ 14.5, 15.8, 16.12)⁵⁴⁰. В главах 15 и 16 он в ответ на критику оппонента дополнительно обосновывает, что это в широком смысле возможно (см. МЦ 15.4–7, 16.3–11). Главы несколько отличаются дополнительными целями.

В гл. 14 моист пытается обосновать, что Мо-цзы был-таки «совершенномудрым человеком» *несмотря на то*, что придерживался доктрины «одинаковой любви к каждому», и даже более того, именно *благодаря* этой доктрине (т. е. вопреки мнению неуказанного оппонента) (ср. параллелизм МЦ 14.1,5 и 15.1,3)⁵⁴¹. Это и апология «одинаковой любви», и апология Мо-цзы.

В главах 15 и 16 моист пытается обосновать тезис о том, что Мо-цзы и моисты могут проводить в жизнь «одинаковую любовь к каждому» (ср. параллелизмы МЦ 15.7 и 16.6–9)⁵⁴² и, самое главное, что его целевая аудитория тоже может и должна проводить в жизнь «одинаковую любовь к каждому» (достаточно сопоставить вместе концы МЦ 15.1,3,8 и МЦ 16.1 и 16.12).

В гл. 16 моист вдобавок специально пытается показать, что та часть его целевой аудитории, которая представляет собой активных оппонентов, делает это безосновательно и, более того, сама себе противоречит (см. МЦ 16.3,6–9)⁵⁴³. Т. е. в гл. 16 полемика с критиками более агрессивная, чем в гл. 15.

Композиция. Во всех трёх текстах можно выделить параллельные блоки и рубрики. Они приведены в таблице 3.

Композиция глав 14–16544.

Серым выделена рубрика, которая по параллелизму рубрик должна стоять в этом месте, но в реальном тексте идёт позже (см. номер абзаца)

Подтема	гл. 14	гл. 15	гл. 16
Блок 1. Обоснование необходимости проводить в жизнь «одинаковую любовь к каждому»			
Указывается образцовая личностность и её дело	14.1 совершенному-дрый обеспечивает порядок в Поднебесной	15.1; 16.1 гуманный увеличивает пользу и исключает вред в Поднебесной	
Объясняется, как образцовая личность делает своё дело	14.1 через медицинскую аналогию доказывается, что совершенному-дрый должен знать причины смуты, чтобы смочь наладить порядок		
Раскрывается, в чём конкретно состоит дело образцовой личности	14.2–3 причины беспорядка – не-взаимная любовь (бу сян ай)	15.1–2 ныне вред в Поднебесной – не-взаимная любовь (бу сян ай)	16.1 большой вред в Поднебесной – «избирательность» (бе 別)
Как сделать это дело?	14.4 каждому одинаково любить друг друга (цзянь сян ай) – т. е. любить другого как самого себя, смотреть (ши) на чужое как на своё	15.3 заменить не-взаимную любовь на одинаковую любовь каждого друг к другу и пользу друг другу при сношениях (цзянь сян ай цзяо сян ли) – т. е. смотреть (ши 視) на чужое как на своё	16.2 заменить избирательность на «[одинаковое] отношение к каждому» (цзянь) – т. е. делать с (вэй 為) другим то же, что делаешь с собой
Выводы	14.5 поэтому Мо-цзы говорит, что нельзя не стимулировать любовь к другим	15.3 поэтому гуманный (жэнь-чжэ) восхваляет одинаковую любовь к каждому и пользу друг другу при сношениях	
Блок 2. Ответ на критику невозможности проводить «одинаковую любовь к каждому» в жизнь			

Продолжение табл. 3

Аргумент оппонентов 1: это неприменимо			<p>16.4 аргумент вводится (одинаковое отношение к каждому хорошо, но применимо ли), даётся ответ (в виде мысленного эксперимента с двумя служилыми, даже если мы отвергаем одинаковое отношение к каждому на словах, мы выберем того служилого, который проявляет его на деле, т. е. мы просто непоследовательны)</p> <p>16.5 возражение: нельзя выбирать государей, даётся ответ (можно, и мы выбираем одинаково относящегося к каждому государя)</p>
Аргумент оппонентов 2: это трудно		<p>15.4 аргумент формулируется (одинаковое отношение к каждому хорошо, но трудно)</p> <p>15.4 даётся ответ: люди ради своих государей делали и более сложное, а одинаковая любовь к каждому много легче, поскольку опирается на принцип взаимности любви и ненависти</p> <p>15.5–6 иллюстрации на конкретных примерах из истории государств и общий вывод (одинаковое отношение каждому можно проводить в жизнь если власти и служилые будут действовать в этом направлении)</p>	<p>16.11 аргумент вводится (не обстоит ли дело так, что его невозможно делать, поскольку оно трудно), даётся ответ (люди делали вещи и труднее, если государя этого хотели), приводятся иллюстрации из истории государств и делается вывод, что нужно влиять на людей в сторону одинаковой любви к каждому через верховную власть и внешнее регулирование наградами и наказаниями</p>

Аргумент оппонентов 3: это невозможно		15.7 аргумент формулируется (одинаковое отношение хорошо, но невозможно – по аналогии с переносом горы через реку), даётся ответ: возможно, ибо одинаковую любовь к каждому проводили в жизнь совершенномудрые цари: Юй (для всех, даже варваров, terra-формировал Поднебесную), Вэнь (защищал слабых и немощных от сильных), У (брал вину народа на себя, привечал гуманных, спасал всех (и варваров тоже) от тирана)	16.6 аргумент вводится (одинаковое отношение к каждому хорошо, но можно ли его делать – это невозможно по аналогии с переносом горы через реку), даётся ответ (одинаковую любовь к каждому и пользу друг другу при сношениях проводили в жизнь шесть совершенномудрых царей древности 16.6–9 это иллюстрируется цитатами из ШУЦ (про Вэня, Юя, Тана) и ШИЦ (опять Вэня и У)
Аргумент оппонентов 4: это не сочетается с частными формами любви (типа сыновней почтительности)			16.10 аргумент вводится (не вредит ли одинаковое отношение к каждому сыновней почтительности тем, что не совпадает с пользой для родственников), даётся ответ (с помощью мысленного эксперимента и цитаты из ШИЦ, иллюстрирующей принцип взаимности любви и ненависти, показывается, что частная любовь к родителям только выигрывает от того, что почтительные сыновья будут практиковать одинаковую любовь друг друга к каждому)
Выводы		15.8 поэтому тем служилым и благородным мужам, кто реально хотят быть гуманными, нельзя не работать, чтобы воплощать в жизнь одинаковую любовь к каждому	16.12 благородному мужу нельзя не проводить в жизнь одинаковое отношение к каждому, если он хочет стать добродетельным (=гуманным)

Источники и литература

1. *Бань Гу* 班固. Бай ху тун дэ лунь 白虎通德論 (Рассуждения, пронизающие благодать [в зале] Белого тигра) // Сы-бу цункань чубянь 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырём разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/bai-hu-tong> (дата обращения 10.11.2021).
2. Ван Бичжу Дао-дэ чжэньцин 王弼註道德真經 («Подлинный канон Пути и Благодати» с комментариями Ван Би) // Чжэнтун Даоцзан 正統道藏 (Сокровищница Дао, [изданная при девизе правления] Чжэнтун). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/dao-de-jing> (дата обращения 10.11.2021).
3. Ван Фу 王符. Цяньфулунь 潛夫論 (Рассуждения скрывшегося мужа) // Сы-бу цункань чубянь 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырём разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/qian-fu-lun> (дата обращения 10.11.2021).
4. Ван Чун 王充. Луньхэн 論衡 (Категоризированные меры) // Сы-бу цункань чубянь 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырём разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/lunheng> (дата обращения 10.11.2021).
5. *Ватанабэ Такаси* 渡邊卓. Кодай туюкоу сисо-но кэнкю: Коси дэн-но кэйсэй то дзюбоку судан-но сисо то кодо 古代中國思想の研究：孔子傳の形成と儒墨集團の思想と行動 (Исследование древнекитайской мысли: формирование биографии Конфуция и идеи и деятельность школ конфуцианцев и моистов). Токио: Собунся 創文社, 1973.
6. Гюй 國語 (Сказы [разных] государств) // Сы-бу цункань чубянь 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырём разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/guo-yu> (дата обращения 10.11.2021).
7. Гуань-цзы 管子 ([Писания] Учителя Гуаня) // Сы-бу цункань чубянь 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырём разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/guanzi> (дата обращения 10.11.2021).
8. Гуйгу-цзы 鬼谷子 ([Писания] Учителя из долины духов) // Сы-бу цункань чубянь 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырём разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/gui-gu-zhi> (дата обращения 10.11.2021).
9. *Дин Вэйсян* 丁为祥. Мо-цзя цзянь-ай гуань дэ яньбянь 墨家兼爱观的演变 (Эволюция взглядов моистов на «всеобщую любовь») // Шаньси шифань дасюэ сюэбао 陕西师范大学学报 (Вестник педагогического университета Шаньси). 1999. № 4, с. 70–76.
10. *Дун Чжуншу* 董仲舒. Чунь-цюфаньлу 春秋繁露 (Обильные росы «Вёсен и осеней») // Сы-бу цункань чубянь 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырём разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/chun-qiu-fan-lu> (дата обращения 10.11.2021).

11. Ёсинага Синдзиро 吉永真二郎. Цзянь-ай ши шэньмэ: цзянь-ай гайнянь дэ синчэн хэ фачжань 兼爱是什么-兼爱概念的形成和发展 (Что такое “всеобщая любовь”: формирование и развитие понятия “всеобщей любви”) // Хаэрбинь шичжуань сюэбао 哈尔滨师专学报 (Вестник Харбинского педагогического университета). 1999. № 4, с. 31–34.

12. Илинь 意林 (Лес мыслей). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/yilin> (дата обращения 10.11.2021).

13. Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства. М.: Восточная литература РАН, 2002.

14. Кунцунцзы 孔叢子 (Поросль Учителей [школы] Конфуция) // Сы-бу цункань чубянь 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырём разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/kongcongzi> (дата обращения 10.11.2021).

15. Лици чжэн-и 禮記正義 («Записки о ритуале/благопристойности» с выправленным смыслом) // У-ин-дянь Шисаньцзинчжу-шу 武英殿十三經注疏 («Тринадцатиканоние с комментариями и пояснениями» из зала Военных героев). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/liji> (дата обращения 10.11.2021).

16. Луньюй чжу-шу 論語注疏 («Категоризированные сказы» с комментариями и пояснениями) // У-ин-дянь Шисаньцзин чжу-шу 武英殿十三經注疏 («Тринадцатиканоние с комментариями и пояснениями» из зала Военных героев). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/analects> (дата обращения 10.11.2021).

17. Лу Цзя 陸賈. Синьйюй 新語 (Новые сказы) // Сы-бу цункань чубянь 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырём разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/xinyu> (дата обращения 10.11.2021).

18. Люй-ши Чунь-цю 呂氏春秋 («Вёсны и осени» господина Люй [Бувэя]) // Сы-бу цункань чубянь 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырём разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/lv-shi-chun-qiu> (дата обращения 10.11.2021).

19. Лю тао 六韜 (Шесть тайных стратагем) // Сы-бу цункань чубянь 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырём разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/liu-tao> (дата обращения 10.11.2021).

20. Мао-ши чжэн-и 毛詩正義 («[Канон] стихов» [в передаче] Мао [Хэна] с выправленным смыслом) // У-ин-дянь Шисаньцзин чжу-шу 英殿十三經注疏 («Тринадцатиканоние с комментариями и пояснениями» из зала Военных героев). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/book-of-poetry> (дата обращения 10.11.2021).

21. Мо-цзы ([Трактаты] Учителя Мо-цзы) / пер. Чжао Цайчжу, Ци Жуйдуань. Тайбэй, 1998.

22. Мо-цзы / Пер. М. Л. Титаренко // Древнекитайская философия. Т. 1. М.: Мысль, 1972.

23. Мо-цзы 墨子 ([Трактаты] Учителя Мо-цзы) // Чжэнтун Дао цзан 正統道藏 (Сокровищница Дао, [изданная при девизе правления] Чжэнтун). Электронная библиотека традиционных китайских текстов Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/mozi> (дата обращения 10.11.2021).

24. Мо-цзы синь ши 墨子新釋 («Мо-цзы» с новыми примечаниями) / Под ред. Инь Тунъяна 尹桐阳 // Мо-цзы цзи-чэн 墨子集成 (Собрание сочинений о Мо-цзы) / под ред. Янь Линфэна 嚴靈峰. Т. 20. Тайбэй: Чэн вэнь чубаньшэ 成文出版社, 1975.

25. Мо-цзы сянь-гу 墨子閒話 («[Трактаты] Учителя Мо» в свободном толковании) / под ред. Сунь Ижана 孫詒讓. Шанхай: Шан-у иньшугуань 商務印書館, 1935.

26. Мо-цзы цзи-цзе 墨子集解 («Мо-цзы» с собранием разъяснений) / Под ред. Чжан Чуньи 張純一. Шанхай: Шицзе шуцзюй 世界書局, 1936.

27. Мо-цзы цзинь чжу цзинь и 墨子今註今譯 («[Трактаты] Учителя Мо» с современными комментариями и современным переводом) / под ред. Ли Юйшу 李漁叔. Тайбэй: Тайвань шан-у 台灣商務, 1974.

28. Мо-цзы цзянь 墨子箋 («Мо-цзы» с аннотацией) / под ред. Цао Яосяна 曹耀湘 // Мо-цзы цзи-чэн 墨子集成 (Собрание сочинений о Мо-цзы) / под ред. Янь Линфэна 嚴靈峰. Т. 17. Тайбэй: Чэн вэнь чубаньшэ 成文出版社, 1975.

29. Мо-цзы цзяо-чжу 墨子校注 («[Трактаты] Учителя Мо» со сверенными комментариями) / под ред. У Юйцзяна 吳毓江 // Синь-бянь чжу-цзы цзи-чэн 新編諸子集誠 (Собрание сочинений всех философов в новом издании). Т. 6. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 2006.

30. Мо-цзы цзяо-ши 墨子校釋 («[Трактаты] Учителя Мо» со сверенными примечаниями) / под ред. Ван Хуаньбяо 王煥鑣. Ханчжоу: Чжэцзян гу-цзи чубаньшэ 浙江古籍出版社, 1987.

31. Мэн-цзы чжу-шу 孟子注疏 («[Писания] Учителя Мэна» с комментариями и пояснениями) // У-ин-дянь Шисаньцзин чжу-шу 武英殿十三經注疏 («Тринадцатиканоние с комментариями и пояснениями» из зала Военных героев). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/mengzi> (дата обращения 10.11.2021).

32. Нань-хуа чжэньцзин 南華真經 (Подлинный канон [Учителя из] Нань-хуа) // Сюй гу и цун-шу 續古逸叢書 (Продолжение «Собрания давно утраченных сочинений»). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/zhuangzi> (дата обращения 10.11.2021).

33. Рыков С. Ю. Долг или справедливость: ещё раз о термине *и* 義 в древнекитайской философии // История философии. Т. 20. № 2, с. 22–46.

34. Рыков С. Ю. Некоторые особенности моистской логики // История философии. 2013. Т. 18, с. 89–130.

35. Рыков С. Ю. Моистские теолого-политические главы: предисловие к переводу // Гуманитарные исследования в восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2020. № 3, с. 5–16.

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

37. Рыков С. Ю. Этико-политическая философия моистов // Философская антропология. 2018. Т. 4. № 2, с. 251–286.

38. Синь и Мо-цзы ду-бэнь 新譯墨子讀本 (Хрестоматия «Мо-цзы» в новом переводе) / пер. Ли Шэнлуна 李生龍. Тайбэй: Сань-минь шуцзюй 三民書局, 1996.

39. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи) / пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина, под общ. ред. Р. В. Вяткина. Вступит. ст. М. В. Крюкова. Т. I. М.: Восточная литература. 2001.

40. Сюй Шэнь 許慎. Шовэнь цзецзы 說文解字 (Разъяснение письмен и разбор иероглифов) // Сы-бу цункань чубянь 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырём разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi> (дата обращения 10.11.2021).

41. Сюнь-цзы 荀子 ([Трактаты] Учителя Сюня) // Сы-бу цункань чубянь 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырём разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/xunzi> (дата обращения 10.11.2021).

42. Сюнь Юэ 荀悅. Шэньцзянь шэнь 申鑒 (Серьёзное внимание к зеркалу [истории]) // Сы-бу цункань чубянь 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырём разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/shenjian> (дата обращения 10.11.2021).

43. Тайпин юйлань 太平御覽 (Высочайше просмотренное [годов] Тайпин) // Сы-бу цункань саньбянь 四部叢刊三編 (Собрание изданий по четырём разделам: третья компиляция). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/taiping-yulan> (дата обращения 10.11.2021).

44. Хань Фэй-цзы 韓非子 ([Трактаты] Учителя Хань Фэя) // Сы-бу цункань чубянь 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырём разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/hanfeizi> (дата обращения 10.11.2021).

45. Хуань Куань 桓寬. Яньтелунь шэнь 鹽鐵論 (Рассуждения о соли и железе) // Сы-бу цункань чубянь 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырём разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/yan-tie-lun> (дата обращения 10.11.2021).

46. Цзичжун Чжоушу 汲冢周書 (писания [эпохи] Чжоу из могильника Цзи[цзюнь]) (И Чжоушу) // Сы-бу цункань чубянь 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырём разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/lost-book-of-zhou> (дата обращения 10.11.2021).

47. Цзы юань 字源 (Происхождение иероглифов) / под ред. Ли Сюэ-цинця 李学勤. Тяньцзинь: Тяньцзинь гуцзи чубаньшэ 天津古籍出版社, 2012.

48. Цзя И 賈誼. Синьшу 新書 (Новые писания) // Сы-бу цункань чубянь 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырём разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/xin-shu> (дата обращения 10.11.2021).

49. Чжань-го цэ 戰國策 (Планы Сражающихся государств) // Шили цзюйцун-шу 士禮居叢書 (Собрание сочинений изритуального жилища служилого [господина Хуан Пиле]). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/zhan-guo-ce> (дата обращения 10.11.2021).

50. Чжоу ли 周禮 (Чжоуские ритуалы) // Сы-бу цункань чубянь 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырём разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/rites-of-zhou> (дата обращения: 10.11.2021).

51. Чжун цзин 忠經 (Канон преданности) // Хань Вэй цуншу 漢魏叢書 (Собрание сочинений [эпох] Хань и Вэй). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/zhong-jing> (дата обращения 10.11.2021).

52. Чунсюй чжидэ чжэнь цзин 沖虛至德真經 (Подлинный канон прорыва в пустоту [и] достижения Благодати) // Сы-бу цункань чубянь 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырём разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/liezi> (дата обращения 10.11.2021).

53. Чунь-цю Цзочжуань чжэн-и 春秋左傳正義 (Предание [господина] Цзо к «Вёснам и осеням» с выправленным смыслом) // У-ин-дянь Шисаньцзин чжу-шу 英殿十三經注疏 («Тринадцатиканоние с комментариями и пояснениями» из зала Военных героев). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/chun-qiu-zuo-zhuan> (дата обращения 10.11.2021).

54. Шан-шучжэн-и 尚書正義 («Почтенные писания» с выправленным смыслом) // У-ин-дянь Шисаньцзин чжу-шу 英殿十三經注疏 («Тринадцатиканоние с комментариями и пояснениями» из зала Военных героев). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/shang-shu> (дата обращения 10.11.2021).

55. Шицзин: Книга песен и гимнов / пер. с кит. А. Штукина. М.: Художественная литература, 1987.

56. Шэнь-цзы 慎子 ([Писания] Учителя Шэня) // Шоушань-гэцун-шу 守山閣叢書 (Собрание сочинений из палаты Шоушань). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/shenzi> (дата обращения 10.11.2021).

57. Юэ цзюэшу 越絕書 (Прерванные писания [государства] Юэ / Писания о превосходстве [государства] Юэ) // Сы-бу цункань чубянь 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырём разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/yue-jue-shu> (дата обращения 10.11.2021).

58. Янь-цзы Чунь-цю 晏子春秋 («Вёсны и осени» господина Яня) // Сы-бу цункань чубянь 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырём разде-

лам: начальная компиляция). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/yanzi-chun-qi> (дата обращения 10.11.2021).

59. *Barnwell S. A.* The Evolution of the Concept of *De* 德 in Early China // *Sino-Platonic Papers*. March 2013. No. 235, p. 1–83.

60. *Brooks A. T.* 1996. Evolution of the Mician Ethical Triplets // *Warring States Papers* / Ed. by E. B. Brooks, A. P. Cohen, D. E. Gjerston. Vol. 1. Studies in Chinese and Comparative Philology. Bristol: ISD LLC, 2010, p. 100–118.

61. *Brooks A. T.* Mwòdž 14–16 兼愛 ‘Universal Love’ // *Warring States Papers* / Ed. by E. B. Brooks, A. P. Cohen, D. E. Gjerston. Vol. 1. Studies in Chinese and Comparative Philology. Bristol: ISD LLC, 2010, p. 129–131.

62. *Brooks A. T.* The Fragment Theory of MZ 14, 17 and 20 // *Warring States Papers* / Ed. by E. B. Brooks, A. P. Cohen, D. E. Gjerston. Vol. 1. Studies in Chinese and Comparative Philology. Bristol: ISD LLC, 2010, p. 119–121.

63. *Defoort C.* Are the Three “Jian ai” Chapters about Universal Love? // *The Mozi as an Evolving Text: Different Voices in Early Chinese Thought* / Ed. by C. Defoort, N. Standaert. Leiden: Brill Academic Publishers, 2013.

64. *Fraser Ch.* Significance and Chronology of the Triads. Supplement to Mohism // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/mohism/triads.html> (дата обращения 10.11.2021).

65. *Goldin P. R.* When Zhong 忠 Does Not Mean “Loyalty” // *Dao*. No. 7. 2008, p. 165–174.

66. *Graham A. C.* Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China. La Salle (Illinois): Open Court Publishing Company, 1989.

67. *Graham A. C.* Divisions in Early Mohism Reflected in the Core Chapters of “Mo-tzu”. Singapore: National University of Singapore, Institute of East Asian Philosophies, 1985.

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

69. *Harbsmeier Ch.* Aspects of Classical Chinese Syntax. London, Malmö: Curzon Press Ltd, 1981.

70. *Maeder E. W.* Some Observations on the Composition of the ‘Core Chapters of the Mozi’ // *Early China*. 1992. No. 17, p. 27–82.

71. *Mozi*. A Study and Translation of the Ethical and Political Writings / Trans. by Jh. Knoblock, Jh. Riegel. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 2013.

72. *The Ethical and Political Works of Motse* / Trans. by Y.-P. Mei. London: Arthur Probsthain, 1929.

73. *The Mozi*. A Complete Translation / Trans. by I. Johnston. N. Y.: Columbia University Press, 2010.

74. *Smith T. F., Waterman M. S.* Identification of common molecular subsequences // *Journal of Molecular Biology*. 1981. Vol. 147. Issue 1, p. 195–197.

Примечания

¹ Которые, с большой вероятностью, даны ханскими редакторами корпуса текстов *Мо-цзы*.

² Из ранних упоминаний в текстах у конфуцианцев ср. МЭЦ 6.14; 13.26 (все шифры раскрываются далее в разделе «Условные обозначения и научный аппарат»). Ср. также МЦ 46.4,17, где эта философа в такой формулировке упоминается в речи Ума-цзы 巫馬子, философа, который жил во времена Мо-цзы, если верить моистскому преданию.

³ См. сноску 4.

⁴ Дословно более точно было бы что-то вроде: «[одинаковая] любовь друг друга к каждому», но ради большего согласия с нормами русского языка я решил немного отойти от дословности. Также возможны другие валидные варианты перевода этого словосочетания, если переводить *сян* 相 как «взаимный/-мно». Я везде перевожу *сян* 相 как «друг друга», что продиктовано методологией перевода: такой перевод позволяет мне добиться полной единообразности, т.е.у слова «взаимный /-мно» менее свободная сочетаемость. По поводу перевода *цзянь* 兼 как «к каждому» см. сноску 6.

⁵ Такими, что затрудняют точную идентификацию переведённых фрагментов. Насколько я смог разобраться, М. Л. Титаренко был сделан перевод МЦ (см. шифр в разделе Условных обозначений) 14.1–3; 15.2 и 16.2–4 с огромными купюрами. Всего перевод этих глав занимает в книге две (!) страницы.

⁶ В своей грамматической функции *цзянь* 兼 в древнекитайском языке – это объектный квантификатор со значением «объединённо / совокупно всех и каждого» (т.е.указывает на то, что действие, выраженное глаголом, затрагивает весь объект целиком и / или, если это осмысленно, каждую его отдельную часть). Он происходит от глагольного значения этого слова «объединять / присоединять (как правило, различающиеся друг с другом объекты)» [69, р. 50–55] – как правило с тем, чтобы потом сделать какое-то действие с каждым из этих объектов. У моистов это слово часто приобретает терминологическое значение «единого (=одинакового) отношения к каждому». Особенно явно это в связи с их философией *цзянь* *сян ай* «[одинаковой] любви каждого друг к другу». **ЖН** предпочитает переводить его как «всеобщий / универсальный», **РК** – как «беспристрастный» (*impartial*), хотя их переводы от случая к случаю несколько варьируются. У **ТМ** и **МУ** – это, не очень точный перевод, «всеобщий», при котором пропадает сема «к каждому». Я везде старался выбрать унифицированный перевод, объединяющий семы «одинаковый» и «каждый», поэтому остановился на «[одинаковом] отношении к каждому». Совсем точно было бы что-то типа «к-каждовость», но это совершенно уже не по-русски, поэтому я воспользовался помощью «пустого» слова «отношение». Я понимаю, что мой перевод *цзянь* во многом авторский и планирую сделать его ревизию в будущих переводах из МЦ, например, меня не устраивает, что сема «ко всем», которая всё-таки также присутствует в слове *цзянь*, в нём не выражена. Пока прошу читателя относиться к нему как к рабочему переводу. Противоположное *цзянь* слово у моистов – это *бе* 別. В своём обычном глагольном значении оно имеет смысл «разделять(ся) / исключать(ся)», а как термин выражает идею неодинаковости отношения и всеобщности объекта отношения. **ЖН** часто переводит его удобным английским словом *todiscriminate* и производными от него, а **РК** – как «пристрастный» (*partial*). Мой перевод в целом согласен с **ЖН**: я перевожу его словом «избирательность», чтобы, с одной стороны, явно отразить сему «различия», а с другой – также выразить его негативный окрас у моистов. Возможно, стоило бы перевести его по анало-

гии с *цзянь* как «избирательное отношение», но я старался минимизировать использование пустых слов-заполнителей.

⁷ Здесь *шан* 上 «досл.: «верхний / высший / верховный») употребляется в стандартном переносном значении «первой» из двух или трёх рубрик. «Вторая» по-китайски – это «средняя» (*чжун* 中), «третья» (и последняя) – «нижняя» (*ся* 下).

⁸ *Шэн-жэнь* 聖人 «совершенномудрые люди» – стандартный термин для обозначения величайших культурных героев и политических деятелей в древнекитайской литературе. Как правило, это древние основатели верховных правящих династий, но не всегда (для таких специально употреблялся термин *шэн ван* 聖王 «совершенномудрые цари»). Например, «совершенномудрыми людьми» считались верховные руководители моистской организации начиная с Мо-цзы (см. сноску 541). Прилагательное *шэн* 聖 выражает идею высшей степени знаний и умений эти знания реализовать на благо (ср. СЦ 8.25; ЛХ 79.19; СШ 8.3.5).

⁹ У **ЖН** и **РК** «делом / задачей», у **МУ** «обязанностями». *Ши* 事 может совмещать оба этих значения, поскольку значит и «дело», и «служение». В последнем случае следует иметь в виду, что субъект, которому служат «совершенномудрые люди», – это Небо (ср. МЦ 9.7) – стандартное нейтральное наименование первопричины и верховного управителя всего известного моистам миропорядка, часто синонимичное с термином *Шан-ди* 上帝 «Верховный владыка», часто же указывающее на «двор» «Верховного владыки», т. е. самого «Верховного владыку» и иерархию небесных духов-прислужников.

¹⁰ *Тянь-ся* 天下 «Поднебесная» (досл. «[то, что] под Небом») – стандартное обозначение всего населённого людьми, обитаемого мира в древнекитайской литературе. **ЖН**, **РК** и **МУ** конечное *е* 也 тут берут как показатель придаточного предложения. Я следую параллелизму с последующими похожими оборотами в данном абзаце.

¹¹ В оригинале стоит *гун* 攻 «нападать / атаковать». Здесь переведено как «лечить» для большего соответствия нормам русского языка.

¹² См. сноску 11.

¹³ См. сноску 11.

¹⁴ Форма этого риторического вопроса наводит на мысль, что весь абзац построен по канонам моистской логико-аргументативной теории. Ср. МЦ 45.2: «Аналогия» – подбор другой вещи и с [её] помощью прояснение этого (т. е. того, что мы хотим доказать. – С.Р.). «Параллель» – сопоставление фраз и [размещение] всего [их] комплекта в ряд. «Вспомогательный аргумент» – сказать: «[Если] у тебя так, что же только у меня нельзя, чтобы [было] так?» «Экстраполяция» – с помощью единства того, что он (т. е. оппонент. – С.Р.) не [хочет] взять (т. е. с чем не хочет согласиться. – С.Р.) с тем, что он берёт, дать ему (т. е. сделать так, чтобы оппонент согласился. – С.Р.). Данный риторический вопрос – это, безусловно, *юань* 援 «вспомогательный [аргумент]» 辟(=譬)也者, 舉他物而以明之也。侷也者, 比辭而俱行也。援也者, 曰「子然, 我奚獨不可以然也? 」推也者, 以其所不取之同於其所取者, 予之也。 В тексте до него в явной форме приводятся «аналогии» (через синтагму *пи чжи* 譬之), и при этом они сопоставлены в ряд, чтобы добавить дискурсу доказательной силы. В тексте после «вспомогательного аргумента», таким образом, должна идти «экстраполяция», показывающая, что раз случай с порядком и беспорядком аналогичен случаю с лечением болезни и т. п., с чем оппонент не спорит, следует принять и его. Параллелизация аналогий, а затем вставка «вспомогательного аргумента», видимо, употреблялись не только в рамках моистской школы, а были конвенцией более широкого уровня (ср., напр., ЦЦФЛ 36.1). Детальнее по поводу моистской логико-аргументативной теории см. [68, р. 35–44], [34].

¹⁵ УЮЦ считает, что перед *шэн-жэнь* 聖人 может быть пропущенный текст.

¹⁶ ВИЧ и вслед за ним ЈН предлагают понимать *янь* 焉 в этом и двух следующих случаях в данном параграфе как *цзэ* 則 (по параллелизму с дальнейшим) или *най* 乃.

¹⁷ По параллелизму с последующим.

¹⁸ СИЖ предлагает тут понимать *гун* 攻 как синоним *чжи* 治.

¹⁹ См. сноску 16.

²⁰ См. сноску 18.

²¹ См. сноску 18.

²² См. сноску 16.

²³ Наверное, с точки зрения семантики русского языка точнее было бы переводить *бу сян ай* как «отсутствие любви друг к другу», но в данном переводе слово «отсутствие» уже зарезервировано как один из эквивалентов для слова *у* 無.

²⁴ По параллелизму в МЦ 14.3.

²⁵ *Цы* 慈 в древнекитайской литературе обычно обозначает родительскую любовь к детям или специфически любовь старших к младшим, вышестоящих к нижестоящим. В русском языке я не смог подобрать лучшего однословного эквивалента, совмещающего значения положительного чувства и отношения вышестоящего к нижестоящему, чем «милосердие». ТМ переводит как «милость».

²⁶ По СИЖ (в значении *ши* 試 «пробовать / пытаться»).

²⁷ В ИЛ 2.16.6 вместо *гу* 故 «поэтому» идёт *юй* 欲 «желать». Это могло быть в первоначальном варианте текста *Мо-цзы*, но не вполне очевидно.

²⁸ См. сноску 27.

²⁹ См. сноску 27.

³⁰ См. сноску 27.

³¹ См. сноску 27.

³² См. сноску 27.

³³ ТМ, ЈН и МУ переводят *цзэй* 賊 как «грабитель / разбойник» (степень насилия не различается), РК – как «убийца». У моистов, однако, это слово определено далее в более общем ключе – как действия, направленные не против имущества, а против личности другого человека ради получения собственной выгоды. РК, видимо, поняли это определение в духе противопоставления – если не против имущества, то против жизни. Это, однако, не необходимая трактовка. В МЦ *цзэй* употребляется вместе как с синонимами, обозначающими убийство или телесный вред (*чжу* 誅 «качать», *ша* 殺 «убивать», *шан* 傷 «ранить», *ме* 滅 «гасить»), так и с более общими словами, обозначающими вред в целом (*чань* 讒 «клеветать», *нюэ* 虐 «мучить», *цзэн* 憎 «ненавидеть», *хай* 害 «вредить», *ян* 殃 «причинять зло», *ао* 傲 «заноситься»). ШВЦЦ синонимизирует это слово с *бай* 敗 «разорять». Перевод «преступление/-ник» обладает достаточной общностью, однако *цзэй* обычно не включает сему «правонарушение» (например, см. МЦ 4.5; 9.7; 26.1; 27.8; 29.4, где это слово применяется к царям-самодержцам, формально свои же собственные установления не нарушавшим). Точнее было бы переводить это слово как «злодеяние / злодей». Но я не использую такой перевод для *цзэй*, поскольку принял его для другого частотного термина *бао* 暴, обозначающего примерно то же самое, что *цзэй* (ср. ЯЦЧЦ 1.1.1.2.2 «доводить до исчерпания ресурсы и силы народа, чтобы обеспечить [удовлетворение собственных] пристрастий [и] желаний [-] называ-

ется это злодеянием» 窮民財力以供嗜欲謂之暴), но с акцентом на степени совершённого злодеяния (ср. МЦ 9.4; 10.5; 12.13 «наказание (не) соответствует [степени] злодеяния» 罰(不)當暴). Бао точнее было бы перевести как «лиходейство / лиходей», но я стараюсь избегать в переводе архаизаций. Для передачи слова цзэй я остановился всё-таки на слове «разбой/-ник» (не включает сему правонарушения, может трактоваться в широком смысле, не только как активный захват имущества).

³⁴ И 異 в более техническом смысле у моистов значит «отличный / иной». Но другого варианта для смысла «чужой» у них я не знаю.

³⁵ Слово *шэнь* 身 буквально значит «тело / туловище» (обычно – человека, обычно – живого). В расширительном смысле оно означает самого человека как отдельную личность и может переводиться как «личность / персона», не теряя при этом своего основного значения (связанного с конкретным телом и сохранением жизни). Из-за этого его очень трудно одинаковым образом переводить на русский язык. Я выбрал менее терминологизированное слово «персона» вместо более стандартного «личность», поскольку, как мне кажется, оно лучше подходит к самым разнообразным контекстам употребления *шэнь* 身 в МЦ с точки зрения стиля русского языка. О связи значений «тело» и «личность» в древнекитайской философии в сравнении с западной традицией см. [13, с. 324–331].

³⁶ Средний ранг знатности в древнем Китае.

³⁷ Слово *цзя* 家 имеет основное значение «дом / семья». В социально-политическом контексте (как в данном случае) оно часто означает наследственные владения аристократических фамилий ниже ранга «царя» (*ван* 王) и «князя» (*гун* 公). Ср. [УЮЦ, с. 161].

³⁸ Хотя тут стоит слово *гэ* 各 «каждый», из дальнейшего контекста (особенно МЦ 14.4) ясно, что не все «большие мужи» и «наследственные владельцы» мыслятся моистом такими, потому что он утверждает, что когда будет порядок, не все они исчезнут, а только зловредные. Впрочем, вполне возможно также интерпретировать исчезновение зловредных не в смысле их обязательной смерти как конкретных персон, а в смысле их исправления, изменения.

³⁹ По ВНС.

⁴⁰ По ЮЮ. Гармонизация со сходными синтагмами в МЦ 14.4; 15.2.3.

⁴¹ См. сноску 39. **ЖН**, следуя ЮЮ, вставляет тут *шэнь* 身 «тело / персона», но не вставляет во фразе ранее.

⁴² По УЮЦ. Распознанный текст **СТР** без примечаний даёт данное исправленное написание, печатный же первоисточник даёт написание *суй* 遂 «производить / происходить».

⁴³ По БЮ.

⁴⁴ По БЮ.

⁴⁵ **СИЖ** предлагает понимать *у* 物 «вещи» в смысле *ши* 事 «дела». Русское «вещи», как и китайское *у* 物, достаточно широкое, чтобы выражать оба значения без необходимости какого-то особого перевода.

⁴⁶ По УЮЦ.

⁴⁷ По **СИЖ**. Восстанавливается по параллелизму с последующим.

⁴⁸ **ЖН**, **РК** и версия **СТР** дают гармонизированное под обычный порядок исправление *цзы-ди* 子弟 «сыновья и младшие братья» на *ди-цзы* 弟子 «младшие братья и сыновья», причём **ЖН** и **РК** даже не указывают здесь различие. В УЮЦ

исправление не делается. Это исправление разрушает параллелизм с предшествующим стандартным *фу-сюн* 父兄 «отцы и старшие братья», хотя его и восстанавливают по параллелизму.

⁴⁹ По СИЖ. Восстанавливается по параллелизму с последующим.

⁵⁰ По СИЖ.

⁵¹ Обычно здесь после *ван* 亡 по параллелизму с последующим вставляют *ю* 有 и понимают *ван ю* 亡有 по типу современного *мэй ю* 沒有 «не иметь(ся)» (в каузативной форме – «заставлять) исчезать»). Мне, однако, кажется более убедительной аргументация [УЮЦ, с. 157], согласно которой *ван ю* в тексте *Мо-цзы* – это результат редакторской гармонизации конца Мин – начала Цин, и что в исходном варианте текста вместо них стояло *ю ван* 有(=又)亡 «также исчезать». Следует также согласиться с УЮЦ в том, что для текста *Мо-цзы* в целом не свойственно употребление *ван* в качестве отрицания, и в то же время весьма свойственно употребление данного слова в качестве полноценного глагола / существительного со значением действия / состояния, которое может как принимать прямое дополнение (в каузативном аспекте), так и употребляться без него. *Ван ю* вообще более нигде в МЦ не встречаются, кроме МЦ 14.4, что тоже делает подозрительным аутентичность этой конструкции. В данном же месте УЮЦ считает дошедший вариант текста полностью корректным и отказывается добавлять *ю* к *ван*, поскольку это первый пример из серии примеров, и его ещё пока нечему уподоблять. **ЮН**, хотя следует стандартным исправлениям (с *ван ю* везде, с восстановленным в данном месте *ю* 有), тем не менее, оговаривает, что почему-то переводит именно в согласии с версией УЮЦ.

⁵² По СИЖ. Убрано по параллелизму с предшествующим и последующим.

⁵³ См. сноску 51.

⁵⁴ См. сноску 51.

⁵⁵ У 無 в значении «не [иметь]» обычно сочетается со словами с объектным значением, поэтому мне кажется правильным толковать здесь *ю* 有 не как глагол «иметь», а как субстантивированное прилагательное типа «имеющийся / некоторые / какие-то». Таким образом, конструкции типа X 無有 следует трактовать как усилительные: «из X-ов нет и некоторых (=никаких)».

⁵⁶ Восстановлено по параллелизму с концом МЦ 14.1. Если не делать этого добавления (хотя бы мысленно, что отражено в реальных переводах МУ, ЮН и РК), то грамматически необходимо будет признать, что моист считает, что среди совершенномудрых могли быть и такие, которые не считали своей миссией наведение порядка в Поднебесной. А это маловероятно в свете прямого определения в начале МЦ 14.1.

⁵⁷ По ВНС.

⁵⁸ По ЮН, в РК знаки препинания идентичны изначальной версии СТР, хотя его перевод согласен с ЮН и с моим. *Цы е* 此也 после прямой цитаты, заканчивающейся на *чжэ* 者, везде в тексте МЦ можно трактовать как выходящие за рамки непосредственной цитаты и связывающие её с предшествующим обсуждением (ср. МЦ 12.12; 17.6; 31.17–18; 37.4).

⁵⁹ *Жэнь* 仁 «гуманность / человеколюбие» понимается в древнекитайской литературе в основном в двух смыслах – в узком как *цинъ* *цинъ* 親親 «[когда] родственники ведут себя по-родственному / отношении по-родственному к родственникам» и в широком как *ай жэнь* 愛人 «любовь к [другим] людям» и предполагает при совершении поступков на пользу другому человеку внутреннее чувство сим-

патии. В конфуцианской литературе эта добродетель получила ключевое значение конечного состояния становления подлинным человеком, в котором как в родном доме человек находит покой (ср. МЭЦ 7.10; СЦ 27.21). Но к её полной реализации требуется пройти долгий и трудный путь «благородного мужа» (*цзынь-цзы*). В моистской доктрине роль «гуманности» много скромнее. В терминологическом смысле поздние моисты определяют её как «индивидуальную / частичную любовь / любовь к [конкретным] единицам» (*ти ай* 體愛, см. [JH, A7], ср. [JH, A2]), выступающую в лучшем случае в качестве составной части или частного случая *цзынь ай* («[одинаковой] любви к каждому»). В нетерминологическом (видимо, как здесь) она зачастую синонимична бытию добродетельным. В целом можно сказать, что есть тенденция к увеличению употребления слова «гуманность» в моистских текстах: в считающихся более поздними главах задействованность этого слова как правило больше по сравнению с более ранними главами со сходным содержанием, где чаще фигурирует слово «долг / должное» (*и* 義). Возможно, это связано с обострением полемики моистов с мэнцзыанским изводом конфуцианства, делавшим особый акцент на «гуманности». Обычно моисты стремятся показать, что бытие «гуманным» напрямую следует из доктрин Мо-цзы и наоборот, поэтому тот, кто хочет быть «гуманным» (читай: конфуцианец), необходимо должен быть... моистом! Гл. 15–16 – не исключение.

⁶⁰ Перевод RK и MY игнорирует *би* 必 «необходимо / [делать / считать] необходимым», а JH считает его модальным словом. Если основываться на параллелизме с последующим, его следует трактовать в качестве обычного глагола со значением «обеспечивать необходимость / гарантировать». Здесь я делаю так, хотя, например, в МЦ 16.1 в параллельном месте *би* уже невозможно так трактовать.

⁶¹ Дословно: «[это] (т.е. дело гуманных. – С.Р) – то, что из этого (увеличения пользы, уменьшения вреда. – С.Р) делается [их] делом». Я решил немного упростить конструкцию в угоду стилю русского языка.

⁶² Слово *цзынь* 今 (досл.: «ныне(шний) / теперь(-ешний)») в МЦ функционирует похоже на английское «now», которое может употребляться как в своём вещественном значении указания на текущее время, так и в роли служебного начального слова, вводящего (новую) тему, замечание, уточнение, возражение и т.п. Когда *цзынь* выступает в этом втором значении, я перевожу его как «вот». Признаком его служебного, а не вещественного смысла в таком-то контексте служит то, что этот контекст не предполагает необходимость настоящего или текущего времени или даже оказывается бессмысленным, если мы ограничим его настоящим или текущим временем. Хороший пример в МЦ 4.4 «Вот, в Поднебесной без[различно], большие, малые государства, все [они] – владения Неба. Люди, без[различно], юные, взрослые, значительные, незначительные, все – слуги Неба» 今天下無大小國，皆天之邑也。人無幼長貴賤，皆天之臣也。 В этом пассаже выносятся универсальное суждение о том, что все подконтрольно Небу. Мы бы ошиблись, посчитав, что люди и государства являются слугами и владениями Неба только в «нынешнее» время, а не являлись ими ранее и т.п. Или устойчивое словосочетание, вводящее пример или мысленный эксперимент: *цзынь ю жэнь юй цы* 今有人於此 «вот, [пускай] у [нас] тут будет человек...» – в нём перевод *цзынь* как «ныне» тоже будет навязывать не имеющие значения для нереального случая временные ограничения. Во многих случаях трактовка *цзынь* в вещественном или служебном смысле, конечно же, не столь очевидна. Более того, моист, используя идентичные или параллельные фрагменты текста в разных произведениях или в разных местах одного и того же произведения, может начать трактовать *цзынь* по-разному (в конце концов, для него это один и тот же иероглиф). Например, в данном случае Мо-цзы, видимо, говорит универсальные вещи, касающиеся беспоряд-

ков во все времена. Но в параллельном месте в МЦ 16.1 уже прямо спрашивается о самом большом вреде для Поднебесной «в нынешнее время» (*дан цзинь чжи ши* 當今之時). Правда, при этом моисту всё-таки приходится видоизменять конструкцию, вводящую настоящее время, возможно, чтобы как раз не спутать с служебной функцией *цзинь*.

⁶³ *Жо* 若 здесь вводит тему, но употреблено в функции сказуемого. Соответственно, более точный, но менее читаемый по-русски перевод был бы «Вот, [если] касаться нападений государств с государствами друг на друга... [если] государи и слуги не милостивы... то это – вред...»

⁶⁴ Словарное значение слова *цунь* 篡 – «узурпировать / захватывать / присваивать / овладевать» (ср. БХТ 4.2.14 «Что значит *цунь*? *Цунь* – синонимично отнятию [силой], взятию... простолюдин отнимает у преемника, сын младшей жены отнимает у наследника... отнимает [и] берёт их [социальное] положение» 篡者何謂也? 篡猶奪也, 取也...庶奪嫡, 孽奪宗...奪取其位. Однако употребление этого слова у моистов в конце МЦ 15.2 как члена в перечислении наряду с «несчастьями», «обидами» и «злойбой» наводит на мысль, что это не конкретное действие по захвату чего-либо, что тебе не принадлежит, особенно социального положения, а что-то более абстрактное: скорее этическая (оценочная) диспозиция, характеризующая любое такое действие. В МЦ 15.2 и 15.3 я перевожу его как «несправедливость», беря за основу определение из СЦ 21.14 «[если] разбираться хорошо, [но] не использовать [это своё умение], чтобы распределить по данным [нормам] (т.е. нормам человеческих отношений и политики, созданным совершенномудрыми царями. – С.Р), то это называется *цунь*» 察孰非以分是, 則謂之篡. Из данного определения можно вывести, что *цунь* – это неправомерное распределение чего-либо, т.е. «несправедливость» в узком (касающемся распределения благ и обязанностей) смысле этого слова (ср. также *цунь чэнь* 篡臣 «незаслуженный слуга» и *зун чэнь* 功臣 «заслуженный слуга» в СЦ 13.1, причём в определении первого нет указания на то, что он хочет именно занять место своего господина, а скорее на то, что его поведение не соответствует понятию «слуги», поскольку он «делает [своим] занятием построение схем [ради] личных интересов в обход [своего] хозяина» 以環主圖私為務). В МЦ 14 и 16 в схожих конструкциях (по отношению к поведению «наследственных домов») употребляется *луань* 亂 «[вносить] смуту / беспорядок», слово, по звучанию сходное с *цунь* и с более глобальным значением, чем «узурпировать / захватывать». Это лишний раз наводит на мысль, что и *цунь* может употребляться в более общем значении. Впрочем, мой перевод предположителен и его следует воспринимать как рабочую гипотезу.

⁶⁵ *Чжун* 忠 обычно переводят как «преданный / верный» (в том числе и у МУ, ЖН и РК) и понимают как добродетельное поведение нижестоящих к вышестоящим. И древнекитайская литература в целом, и текст *Мо-цзы* в частности дают для этого все основания. Субъектом этой добродетели в *Мо-цзы* выступают слуги, служилые или благородные мужи (которые тоже имеют хозяев, и чьи иероглифы реально включают в состав слово *цзы* 子 «сын / дитя», т.е. категорию нижестоящего). Вопрос, однако, в том, что составляет собой реальное содержание *чжун*. Относительно этого в древнекитайской литературе можно выделить четыре линии интерпретации. Есть 1) интерпретация, в наибольшей степени подходящая к нашему пониманию идеальной преданности как полного посвящения жизни своему господину (см. ИЧШ 54.1: «подвергать [свою] персону опасности, прислуживая верхам, говорится о преданности» 危身奉上曰忠). Есть 2) интерпретация *чжун*, идущая по крайней мере от Сюнь-цзы, как добродетели слуги, связанной со сверхформальными (т.е. в обход официальных распоряжений) действиями на благо государя (см. СЦ 13.2: «принести пользу государю, идя против приказа – называется это преданностью» 逆命而利君謂之忠;

см. также ХФЦ 45.2; ШЭЦ 4.13). Есть 3) тенденция интерпретировать *чжун* в более общем ключе как принесение блага другим людям, нуждающимся в этом (см МЭЦ 5.4: «обучать людей хорошему – называется это преданностью» 教人以善謂之忠; ЯТЛ 26.2: «с помощью правильного содействия людям – называется это преданностью» 以正輔人謂之忠...). В этой линии интерпретации *чжун* могут называться даже верхи (ср. ГЮ 8.13: «исключить темноту в откликах на внешнее (тут: в отпоре иностранному агрессору. – С.Р) – называется это преданность... вот, [если] государь распространяет то, что он [сам] ненавидит, на [других] людей, темнота не исключается» 除闇以應外謂之忠...今君施其所惡于人, 闇不除矣 (тут государь гибнущего государства говорит о *чжун* всего государства, помогающего дать отпор внешнему врагу, не исключая себя из числа тех, кто должен быть *чжун*); ЧЦЧЧ 1.6.2 «[когда] верхи думают о [принесении] пользы народу – [это] преданность» 上思利民, 忠也, ср. также ЛЮ 6.30). Последняя 4) линия интерпретации пытается идти от этимологии иероглифа *чжун*, от толкования графемы 中 (досл.: «центр/середина/между») входящей в его написание. Эта интерпретация осмысляет *чжун* как централизованное, сосредоточенное или из самого центра личности идущую приверженность к какому-то делу, особенно к совершению добра (ЧЦФЛ 51.1: «когда сердце останавливается в середине [чего-то] одного – называется это преданностью (иероглиф состоит из графем «сердце» и «середина». – С.Р); когда держится в середине [между каких-то] двух [вещей] – называется это болезнью (а тут графемы «сердце», «середина» и «середина». – С.Р)» 心止於一中者, 謂之忠; 持二中者, 謂之患; ЧЖЦЗ 1.1: «Преданность» – название для сосредоточения своего сердца» 忠也者、一其心之謂矣; СШ 8.3.4: «любить, приносить пользу, исходя из [самой] середины (личности? – С.Р) – называется это преданностью; обратное преданности значит “отступиться”» 愛利出中謂之忠, 反忠為倍). Сам текст *Мо-цзы* даёт следующее определение *чжун* – МЦ канон А12: «преданность – [это] усиление (или: усердие [в сторону]. – С.Р) [тех, кто] ниже, полагая [ничто им] полезным» 忠, 以為利而強低也. Это понимание сходно с третьей линией интерпретации (а реальное употребление этого слова в МЦ – и с четвёртой, см. сноску), хотя разные редакторы и комментаторы пытаются заметить не вполне стандартное в подобном контексте слово *ди* 低 «низкий / быть ниже» на *цзюнь* 君 «государь» (СИЖ, гармонизация с СЦ), *минь* 民 «народ» (УЮЦ, гармонизирует с ЧЦЧЧ и СШ), *жень* 任 «служебные обязанности» (А. Ч. Грэм, на основании близости написания иероглифов в ханьское время), а некоторые понимают *ди* как «сопротивляться». Как бы там ни было, видно, что в смысле слова *чжун* имеются сема «усердия / приверженности / реальной результативности / сосредоточенности на деле» и сема «действия на благо», притом, что субъект может варьироваться, хотя в основном это служащий человек, а объект – это тот, кому нужна помощь (и «верхи» в этом смысле – не исключение). В современном русском языке слово «преданный / преданность» выражает в лучшем случае только первую сему, но слабо выражает вторую, поэтому в качестве более точного рабочего перевода *чжун* я рискнул ввести неологизм «благоусердие», понимая его как «постоянное плодотворное усилие “от самого сердца”, направленное на благо кого-л.». Детальнее по поводу моистского понимания *чжун* см. также [65].

⁶⁶ По УЮЦ. Данное написание *цзэ цы* 則此 «то это...» даёт печатный первоисточник, тогда как в распознанном тексте СТР без примечаний даётся исправленное написание *цы цзэ* 此則 «[если] это, то...» (которое поддерживает БЮ).

⁶⁷ Обычное значение у *цзюй* 掣 – «подбирать». В данном месте оно употреблено в смысле «выбрать и подбить», но в русском языке слово «подбирать» этот смысл не имеет. Чтобы как-то сохранить связь с обычным значением и в то же время отразить реальный смысл, я выбрал для данного места перевод «поднимать», хотя в данном переводе его обычный эквивалент *це* 掣.

⁶⁸ См. сноску 67.

⁶⁹ См. сноску 67.

⁷⁰ *Гуй* 貴 в своём обычном значении имеет смысл «стоящий / дорогой / ценный / важный». Именно это слово (наряду с *цзянь* 賤 как его антонимом) активно используется в древнекитайской философской литературе в связи с вопросом о наиболее ценном в жизни, поведении или в чьём-то учении (ср. напр. ЛШЧЦ 2.1.1; 17.7.1). Оно также употребляется в качестве устойчивого слова-клише для обозначения аристократии и обычно переводится как «благородные / знатные» (*цзянь* как «худородные / подлые» соответственно) – и в данном контексте правящую элиту, видимо, и значат. Но следует заметить, что русские эквиваленты *гуй* этимологически выводят аристократизм из принадлежности к хорошему роду или обладания славой и известностью, китайская же логика, видимо, другая: аристократ – это тот, кто ценен и важен. Ценность и важность вполне естественно оказываются связанными с «влиятельностью» (способностью многое сделать), и это ещё одна сема слова *гуй*. Переводом *гуй* как «значительный» (а *цзянь* как «незначительный») я попытался совместить в одном русском слове обе эти семы («ценность» и «влиятельность»). Смысл «влиятельности» у *гуй* виден в сопоставлении его с парным словом *чжи* 知 (в вариантах *чжи* 智 или *чжи* 愨) «разумность / рассудительность / мудрость» в МЦ 27.2 и 28.2 (где оба этих качества применяются к Небу в превосходной степени), что образует хороший структурный контраст слова со значением действия (*гуй*) и слова со значением знания (*чжи*).

⁷¹ Трудно учесть всю грамматику в данном фрагменте и не перегрузить предложение в русском языке. В данном переводе я трактую конечную *e* 也 как относящуюся не к «рождению из нелюбви друг к другу», а ко всей синтагме начиная с «то, из чего они возникают», и маркирующую общую информативную пояснительного характера к немаркированной теме «несчастья, захваты, негодование [и] злоба».

⁷² *Фэй* 非 трудно переводить единообразно в разных контекстах. Это слово может употребляться как грамматический показатель отрицания при именном сказуемом, может употребляться как местоимение «не то» (очень ограниченно, в основном в рамках устойчивых синтагм), а может как глагол «быть / считать(ся) / делать(ся) не тем». Сема «не то» в составе значения данного слова получила очень употребительное в древнекитайской философии расширение смысла «не то» → «не правильное / ложное» (ср. русск. разг.: «Вот ты сейчас что-то не то сказал!»). В зависимости от выбора смысла действия и степени каузативности глагольные значения *фэй* могут варьироваться от «отрицания (чего-л.)» (отношения) до «отвержения (чего-л.)» (активного действия) как неправильного. Поскольку «отрицание» в русском языке в принципе может предполагать и «отвержение», а также поскольку в МЦ 15.3 в параллельной фразе употреблён антоним «хвалить», я решил остановиться на переводе «отрицать».

⁷³ По ЮЮ.

⁷⁴ По ЮЮ. Восстанавливается по употреблению *и* 以 в последующих предложениях, сделанных как ответ на вопрос данного предложения. *Хэ юн* 何用 «что [же будет] употреблять...» встречается в похожем значении в МЦ 26.5, но там контекст не даёт так очевидно заменить *юн* 用 на *и* 以, а только предполагать их синонимию.

⁷⁵ По ЮЮ. Здесь проponent вводит вспомогательный риторический вопрос от противного.

⁷⁶ По параллелизму с похожими конструкциями в остальном тексте *Мо-цзы*. Подавляющее их большинство имеет юэ 卽 на конце. Не имеют только три параллельных предложения в данной главе и один случай в гл. 3.

⁷⁷ **РК**, следуя **ВХБ**, заканчивают цитату Мо-цзы здесь. **ЈН** продолжает до конца фрагмента. Мне не кажется, что тут можно закончить цитату, поскольку в параллельном **МЦ** 15.3 нет такой же начальной фразы, а вот фразы, параллельные следующим трём предложениям, – есть. Я полагаю, что цитату Мо-цзы можно закончить после них, тем более что дальше следует показатель перехода *ши гу* 是故 «по этой причине» и повествование, в первой своей части фактически перефразирующее предыдущее.

⁷⁸ Удалено по параллелизму с предшествующим и последующим.

⁷⁹ См. сноску 77.

⁸⁰ По **УЮЦ**.

⁸¹ По **СИЖ**. Восстановлено согласно параллелизму в **МЦ** 15.3–4.

⁸² По **БЮ**. *Ао* 傲 – обычное в остальном тексте *Мо-цзы* описание неправильного отношения «значительных» (*гуй* 貴) к «незначительным» (*цзянь* 賤). Судя по определениям из **СЦ** 1.13,16 и **ЯЦЧЦ** 1.2.1.20.2 оно связано с пустым превознесением себя перед другими, т. е. чем-то типа «заносчивости».

⁸³ **ЛЮШ** предлагает начинать следующий параграф с этого места. Обычно в **МЦ** с *цзи* 既 (указывающего совершенство действия) начинается новый текст пропонента, поэтому параграф должен быть чуть дальше.

⁸⁴ См. сноску 77.

⁸⁵ По поводу грамматики этого предложения см. сноску 71.

⁸⁶ По параллелизму с устойчивым клише.

⁸⁷ **РК** заканчивают цитату Мо-цзы здесь (вслед за **ВХБ**). **ЈН** продолжает до конца фрагмента. Я следую **РК**. Дальше идёт цитата Мо-цзы без утверждения (если не считать её императивом), а потом показатель перехода *ши гу* 是故 «по этой причине» – это довольно плохое сочетание, если предположить, что это единая цитата Мо-цзы. Кроме того, если закончить цитату здесь, будет соблюден параллелизм с **МЦ** 15.2 (см. сноску 77).

⁸⁸ См. сноску 80.

⁸⁹ По **ВНС**, **СИЖ**. Перенесено сюда из начала **МЦ** 15.4, где оно явно выглядит ошибочной вставкой.

⁹⁰ См. сноску 82.

⁹¹ По **ВНС**. Обычно восстанавливают по параллелизму с концом **МЦ** 15.2. Для полного параллелизма, возможно, необходимо перед *сян* 相 вставить *цзянь* 兼.

⁹² См. сноску 87.

⁹³ «Служильный» – перевод не совсем точный, но лучший из всех однословных, которые я могу придумать. Дословно *ши* 士 означает человека, который свою жизнь посвятил государственной службе. Это может быть как военная служба (отсюда встречающийся его русский перевод «рыцарь»), так и гражданская (отсюда такой же частый русский перевод «книжник»). При этом в данный момент он может не находиться на реальной службе. Тем не менее он обучался этому, умеет это и считает это своим жизненным призванием. Более точный перевод был бы «потенциальный служильный», но он громоздкий. «Благородный муж» – слишком устоявшееся клише (чтобы его менять) для *цзюнь-цзы* 君子 (досл.: «государев сын»). Эта категория не политическая, а этическая (ср. **МЦ** 16.12). Это человек, которому приятны добродетели и правильное поведение, и он действует, чтобы воплощать их в жизнь (ср. **СШ** 8.3.5; **ЧЖЦ** 2.1.3 и др.). Это слово приобрело особую значимость

в конфуцианстве, но употреблялось в древнекитайской литературе и как слово обычного языка, не обязательно указывающее на конфуцианское учение. Отдельный вопрос – как трактовать синтаксическую связь между *ши* и *цзюнь-цзы* в этом и подобных примерах – как перечисление однородных членов («служилые [и] благородные мужи») или как определительную («служилые благородные мужи»). МҮ оставляет без перевода *ши*, РК переводит описательно как «элита» (не вполне удачно, ибо элита – это скорее те, кто выше уровнем, чем *ши цзюнь-цзы*) ЖН переводит как однородные члены: «служилые и благородные мужи». Я везде перевожу *ши цзюнь-цзы* исходя из определительной интерпретации. С одной стороны, в древнекитайской литературе (в том числе и в МЦ) эти слова могли употребляться независимо, и их значения различались. С другой стороны, в СЦ, втором тексте после МЦ в древнекитайской литературе по количеству случаев употребления синтагмы *ши цзюнь-цзы*, почти везде параллелизм велит нам трактовать связь между *ши* и *цзюнь-цзы* как определительную (см. особо СЦ 2.5; 4.5; 5.11; 19.32; 23.22; ср. также 29.6, где даются толкования того, кто такие просто *ши*, *ши цзюнь-цзы* и мин *цзюнь-цзы* 明君子 «просвещённый благородный муж» соответственно; возможное исключение: СЦ 8.11). Некоторые косвенные данные говорят о том, что моистское понимание синтаксической связи между *ши* и *цзюнь-цзы* подобно СЦ (ср. устойчивое клише *ван гун да жэнь ши цзюнь-цзы* 王公大人君子 «цари, князья, большие люди, служилые [и?] благородные мужи», где можно видеть параллельными друг другу два односложных понятия (*ван гун*) и два двусложных с определительной связью (*да жэнь*, *ши цзюнь-цзы*); также в МЦ 16.4–6 встречается словосочетание *ши фэй цзянь чжэ* 士非兼者, досл.: «служилые те, кто отрицают [одинаковое] отношение к каждому»), которое может служить синтаксическим параллелизмом к *ши цзюнь-цзы* «служилые благородные мужи». Но в то же время не видно, чтобы моисты сильно противопоставляли просто *ши*, *ши цзюнь-цзы* и просто *цзюнь-цзы*. В качестве идеалов, к которым стремится их целевая аудитория, и достижению которых, по их мнению, может помочь только та или иная моистская доктрина, равным образом называются и *шан / гао ши* 上/高士 «высший / высокий служилый», и *гао цзюнь-цзы* 高君子 «высокий благородный муж». Обычно словосочетание *ши цзюнь-цзы* не употребляется в МЦ по отношению к прямым оппонентам (к которым употребляется просто *ши*, ср. вышеуказанные случаи МЦ 16.4–6), т. е. *цзюнь-цзы* для моистов имеет определённую положительную коннотацию. Но её нельзя преувеличивать – и просто *цзюнь-цзы*, и *ши цзюнь-цзы* также постоянно критикуются в МЦ, только менее агрессивно (ср. также устойчивое уничижительное клише *ши (су) чжи цзюнь-цзы* 世(俗)之君子 «(обычные) благородные мужи [нынешнего] поколения»). В общем и целом, когда моисты указывают своей целевой аудиторией *ши цзюнь-цзы*, это, видимо, не должно трактоваться так, что все просто *ши* (не очень добродетельные) и все просто *цзюнь-цзы* (не служащие) оставляются моистами за скобками и игнорируются. Их аргументация стремится воздействовать на всех, кто их может слышать, хотя больший акцент они делают, видимо, на тех, кто служит, и при этом не плёёт на моральные обязательства.

⁹⁴ ЖН понимает «многие» в смысле «людей», простонародья.

⁹⁵ Дословно: «Тем более [что касается одинаковой] любви каждому друг к другу и..., то [они] с этим различаются». Я ставлю перевод «тем более» для *куан-юй* 況於 с начала условного предложения в начало предложения, вводящего следствие, поскольку это больше подходит по стилю для русского языка.

⁹⁶ Дословно: «с этим различаются». Но везде оборот *юй цы и* 與此異 я перевожу более нормально для русского языка словосочетанием «от этого отличается».

⁹⁷ Ср. МЭЦ 8.28.

⁹⁸ МУ не переводит *yu* 故 «причина», JH и RK соединяют *vэй* 為 и *yu* вместе и переводит как «принцип поступков / причина делать это». Я следую [74]. Это позволяет сохранить количественный параллелизм двух синтагм с *vэй* в данной фразе. Конструкции с *vэй син* 為行 в значении «делать [своими] поступками» зафиксированы в остальной древнекитайской литературе (ср. ЧЖЦ 3.7.2; 3.11.1; СЦ 3.9).

⁹⁹ По ВНС, СИЖ. Перенесено в середину МЦ 15.3, см. сноску 89.

¹⁰⁰ По СИЖ. По параллелизму с последующим (напр., с началом МЦ 15.7).

¹⁰¹ Комментаторы и критические редакторы в целом делятся на два лагеря в отношении к *юй гу* 于故 в данном тексте. Одни (ср. напр., ЮЮ, JH) понимают тут *юй* 于 как *юй* 於 и удаляют всё это словосочетание как избыточное и бессмысленное. Другие (напр., УЮЦ, RK) понимают *юй* 于 как *юй* (окольный), в пер. см. «непрактичный»), а *гу* 故 берут как синоним у 物 (как, напр., в МЦ 12.12, где они явно идут как синонимы: «...нет в этом иной причины, другой вещи...» ...無他故異物焉...). Я следую этой последней трактовке. К аргументам в её пользу следует добавить то, что и в оппозиционной моистам литературе зафиксированы употребления слова *юй* либо по отношению к моистам в целом, либо прицельно к доктрине «[одинаковой] любви к каждому» (*цзянь-ай*), защищаемой тут моистами (ср. ЧЖЦ 2.6.6 «[Одинаковая] любовь к каждому – ведь разве не непрактична?!» 夫兼愛, 不亦迂乎! (то, что доктрина «любви к каждому» здесь приписывается Конфуцию, на силу аргумента не влияет); ХФЦ 32.2 «Поэтому Ли, Хуй, Сун и Мо – вот, все [они] живописали [свои] планы, [и] вот, [их] рассуждения чем-то были непрактично глубоки и необъятны и в большой степени неприменимы...» 故李、惠、宋、墨皆畫策也; 論有迂深闊大非用也...).

¹⁰² По ВХБ. Данное исправление продолжает параллелизм между *yu* 故 и у 物 из предыдущего текста.

¹⁰³ На основании рассмотрения параллельных мест в МЦ 15.6–7 мне кажется, что конец цитаты Мо-цзы можно поставить тут. В МЦ 15.6 Мо-цзы фактически опять говорит то, что он говорит здесь в следующей фразе. Кажется, будто более органично тут видеть эту фразу как комментарий пропонента (и она действительно пояснительная). Кроме того, если поставить цитату Мо-цзы, например, в конце этого абзаца, получится, что конкретные иллюстрации из МЦ 15.5 тоже нужно будет отнести к цитате Мо-цзы, что кажется не очень хорошим шагом. По поводу других вариантов простановки конца цитаты в этом абзаце см. сноску 107.

¹⁰⁴ По УЮЦ. Распознанный текст СТР без примечаний даёт данное исправленное написание, печатный же первоисточник даёт написание *чжэн* 政 «управлять».

¹⁰⁵ Согласно параллелизму с МЦ 15.6.

¹⁰⁶ УЮЦ предлагает удалить предшествующие 18 иероглифов (начиная с у *жэнь* 人 者 惡 人 者) как избыточные и логически не вписывающиеся в контекст (он также ссылается на то, что только здесь используется нетипичное сочетание у *жэнь* 惡 人 вместо обычного для текста Мо-цзы *цзэй жэнь* 賊 人). Однако они повторяются в МЦ 15.6 и в целом не выходят за рамки допустимой расширительной иллюстрации «простого» принципа взаимной любви (если ты любишь, тебя любят – и наоборот), так что их плохая вписываемость в контекст не вполне доказана.

¹⁰⁷ RK ставят знак конца цитаты тут, хотя далее в МЦ 15.5 они почему-то не убирают кавычки второго уровня вложенности. Их перевод также не соответствует проставленному концу цитаты: они, как и JH, фактически продолжают цитату Мо-цзы на МЦ 15.5.

¹⁰⁸ Правил с 636 по 628 гг. до н. э.

¹⁰⁹ Правил с 540 по 529 гг. до н. э.

¹¹⁰ Видимо, в день.

¹¹¹ У **ЈН** «вдыхали», что нелогично.

¹¹² Первое – чтобы сделать талию еще *ўже*, второе, видимо, – чтобы ярче провить перед государем своё изнеможение от долгого голодания ради похуждения.

¹¹³ Т. е. они довели себя до крайнего изнеможения.

¹¹⁴ Любовь чуского царя Лина к тонким талиям упоминается также в **СЦ** 12.4, **ХФЦ** 7.3, **ЯЦЧЦ** 2.1.11.4 и в позднейшей литературе. Контекст упоминаний в целом схож с **МЦ**: правитель так или иначе определяет поведение подчинённых.

¹¹⁵ Правил с 495 по 465/4 гг.

¹¹⁶ См. сноску 139.

¹¹⁷ Досл.: *ши хо* 失火 «упускать / выпускать [из-под контроля] огонь»). Это стандартное выражение, указывающее на пожар.

¹¹⁸ Стандартный сигнал к наступлению.

¹¹⁹ Судя по общему контексту примера, смысл тут не в том, что войска испугались и смешали строй, а в том, что они, выполняя приказ, так усердно ринулись в наступление, что от этого задние ряды стали давить передние и т. п., и возник хаос.

¹²⁰ Т. е. повсюду вблизи. Видимо, – вблизи от *юэского* царя. **МУ**, **ЈН** и **РК** опускают это выражение в своих переводах. Перевод **ЈН** можно понять и так, что он связывает *цзо-ю* 左右 с последующим *ю-ю* 有餘 «с лишним», беря его в значении «где-то (=примерно)». Но такого значения в **МЦ** у *цзо-ю* нет, оно имеет тенденцию употребляться практически буквально.

¹²¹ Стандартный сигнал к отступлению.

¹²² **БЮ** предлагает добавить *фу* 服 «платье», однако в остальном корпусе *Мо-цзы* и *衣* «одежда» вполне может употребляться отдельно.

¹²³ **БЮ** предлагает добавить *да-фу* 大夫 «большие мужи», однако в остальном корпусе *Мо-цзы* слово *чэнь* 臣 «слуги» вполне может употребляться отдельно.

¹²⁴ По **УЮЦ**. Распознанный текст **СТР** без примечаний даёт данное исправленное написание, печатный же первоисточник даёт написание с графемами 牛 (слева) и 羊 (справа).

¹²⁵ По **СИЖ**. Распознанный текст **СТР** без примечаний даёт данное исправленное написание, печатный же первоисточник даёт написание *цян* 錢 «медяки».

¹²⁶ По **СИЖ**.

¹²⁷ По [**УЮЦ**, с. 164] здесь, скорее всего, выпало несколько иероглифов. Он реконструирует полную синтагму как «...[в] одежде из пеньковой ткани, [в] шапках из вываренного шёлка, [в] туфлях из грубой соломы...» ...[大布之衣,]練帛之冠[, 且(=粗)苴之屨]..., принимая аргументацию **ВНС** (и опираясь на вариации в пересказе этого места из **МЦ** в **ТПЮЛ** 389.1.27), согласно которой фраза *жу* и *цзянь юй цзюнь* 入以見於君 «входили [во дворцовые покои], чтобы увидеться с государем» предполагает описание шапки и одежды, что частично имеется в тексте, а фраза *чу* и *цзянь юй чао* 出以踐[於]朝 «выходили [оттуда], чтобы ходить по двору» – обуви, о которой в тексте ни слова. Поэтому текущий вариант текста кажется незаконченным или испорченным, в исходном варианте он должен по крайней мере включать и описание обуви. Вполне вероятно, что здесь что-то выпало, но не вполне понятно, что именно и какова была изначальная форма текста, поскольку вариации этой сентенции здесь (шуба-пояс-шапка), в **МЦ** 16.11 (одежда-шуба-шапка-обувь), **МЦ** 48.3 и **ХНЦ** 11.13 (одежда-шуба-пояс), а также в нескольких местах в **ТПЮЛ** очень раз-

нятся. Если их анализировать, то можно сказать лишь, что все они относительно друг друга не полны, но в последовательности называемых элементов одежды есть единство: одежда-шуба-пояс-шапка-обувь. Поэтому порядок, который предлагает УЮЦ (шуба-пояс-одежда-шапка-обувь), не убеждает.

¹²⁸ По СИЖ. По параллелизму с предшествующей фразой.

¹²⁹ По ВНС. Восстанавливает параллелизм с фразой ниже (ср. также МЦ 15.4,6).

¹³⁰ По СИЖ. Распознанный текст СТР без примечаний дает данное исправленное написание (видимо, стоявшее в одном из первоначальных вариантов текста), печатный же первоисточник дает написание *яо* 腰 («талия», реальное по семантике).

¹³¹ По УЮЦ. См. сноску 467.

¹³² По БЮ.

¹³³ По БЮ.

¹³⁴ По УЮЦ. Распознанный текст СТР без примечаний даёт данное исправленное написание, печатный же первоисточник даёт написание *вэй* 危 «опасность / угроза».

¹³⁵ См. сноску 129.

¹³⁶ По параллелизму с предшествующим.

¹³⁷ По СИЖ.

¹³⁸ Перенесено из предложения далее в тексте, где оно кажется ошибочной вставкой из более ранней, но в оригинале могущей стоять параллельно строчки. *Гу эр* 鼓而 *У* «барабана, [делать] *У*» – это достаточно распространённая синтагма, в то время как *гу* *Х эр* 鼓而 *У* «барабана *Х*-у, [делать] *У*», где *Х* в роли переходного дополнения, а не дополнения места, уникальна фактически только для данного случая. С другой стороны, перед *хэ хэ чжи* 和合之 «[быть в] гармонии [и] согласии [с] этим», если их не исправлять (см. сноску 139), напрашивается отсутствующее подлежащее, при том что *цзяо сюнь* 教訓 «обучать [и] приучать» странно видеть без дополнения.

¹³⁹ СИЖ предлагает исправить *хэ хэ чжи* 和合之 «(слуги. – С.Р.) [были в] гармонии [и] согласии [с] этим (образовательной политикой государя. – С.Р.)» на *си лин жэнь* 私令人 «частным [образом] приказал людям (поджечь корабль. – С.Р.)», поскольку считает *хэ хэ* 和合 бессмысленным. Ему следуют *ЖН* и *РК* (понимая *си* как «лично», что, по моему мнению, бессмысленно в данном контексте). УЮЦ предлагает не исправлять, потому что словосочетание *хэ хэ* так и употребляется в древнекитайской литературе. Я следую УЮЦ. МУ тоже не использует исправленный текст, но предпочитает переводить описательно («...тренировал своих подчинённых соответственно»).

¹⁴⁰ Не очень понятно, зачем царь поджёт *чжоу* 舟 «корабль», а потом сказал своим слугам, что там собраны все сокровища из государственной казны, ведь обычно сокровища хранятся во дворце. Поэтому СИЖ предлагает исправить здесь *чжоу* на *нэй* 內 в значении «внутренние [покои дворца]», поскольку в МЦ есть случаи замены одного на другое из-за похожести графики (МЦ 18.5: 徙大內 → 徙大舟). Ему следует *ЖН*. Вариации данной истории в ЛШЧЦ 19.4.5, ХФЦ 30.45, ЛХ 8.10, ТПЮЛ 389.27, где вместо *чжоу* фигурируют различные сочетания из иероглифов *цин* 寢 «спальня», *гун* 宮 «дворец» и *ши* 室 «помещение», это только подтверждают. Между тем сам же СИЖ приводит мнение Хуан Шаоци 黃紹箕 о том, что в изначальном тексте могли иметься в виду *чжоу* 舟室 «корабельные [дворцо-

вые] помещения», т. е. комплекс дворцовых покоев, выстроенных Гоуцзянем прямо на корабле, описанный, например, в ЮЦШ 10.39. Это объясняет, почему в МЦ 16.11 и ЛШЧЦ 19.4.5 сохранилось упоминание о том, что служилые, ставшие с большим рвением выполнять приказ Гоуцзяня и победившие к горевшим помещениям, попадали не только в огонь, но и в воду. В таком случае истории из МЦ 15.5 и 16.11 сохраняют вариант истории, близкий к оригиналу, в то время как варианты в остальной доиньской и особенно послещиньской литературе – это гармонизация и стандартизация казавшегося редакторам странным эпизода с «кораблём» в пользу более понятного варианта с «дворцом» ввиду незнания ими реалий государства Юэ и времён Гоуцзяня. Я следую РК и МУ, которые никак не исправляют *чжоу*.

¹⁴¹ См. сноску 138.

¹⁴² По УЮЦ по параллелизму с похожими случаями, в частности в МЦ 16.11). БЮ и СИЖ опускают юэ 卣 «говорить / сказать».

¹⁴³ По СИЖ.

¹⁴⁴ См. сноску 103.

¹⁴⁵ ЯН понимает «многие» в смысле «людей», простонародья.

¹⁴⁶ См. сноску 95.

¹⁴⁷ См. сноску 96.

¹⁴⁸ См. сноску 98.

¹⁴⁹ По параллелизму с МЦ 15.4.

¹⁵⁰ По параллелизму с МЦ 15.4. См. сноску 103.

¹⁵¹ По параллелизму с МЦ 15.4.

¹⁵² См. сноску 106.

¹⁵³ ЯН исправляет на *цзюнь* 君 «государь», следуя ЛЮШ.

¹⁵⁴ См. сноску 150.

¹⁵⁵ Я перевожу показатель изменения/завершённости сказуемого *и* 矣 как «вполне», когда он имеет смысл не временной изменённости/завершённости, а логической (т. е. когда на самом деле не нечто произошло, а наше знание об этом нечто устоялось и передаёт оттенок категоричности). Я считаю этот перевод рабочим.

¹⁵⁶ Досл.: «Грандиозная гора». Одна из «великих» гор Китая, расположена в восточной части страны, в современной провинции Шаньдун. Одно из мест религиозно-политических паломничеств царей, а впоследствии и императоров традиционного Китая.

¹⁵⁷ [Хуан-/хэ [黃]河 «Жёлтая река» – одна из четырёх больших рек традиционного Китая, северная. Цзи[-шуй] 济[水] – ещё одна из четырёх больших рек традиционного Китая. Эта река брала своё начало на горе Ваньу 王屋 в уезде Цзюань 济源 в современной провинции Хэнань и стекала в Жёлтое море южнее Хуан-хэ. После наводнения в сер. XIX в. Хуан-хэ в своём нижнем течении фактически заняла русло Цзи-шуй. Сейчас Цзи-шуй как отдельной реки не существует.

¹⁵⁸ Досл.: «это – не для него (т. е. одинакового отношения к каждому. – С.Р.) аналогия». По поводу использования этой аналогии для «невозможного дела» и её отвержения относительно «бытия царём» см. также МЭЦ 1.7. Видимо, это была общеупотребительная риторическая фигура.

¹⁵⁹ См. сноску 96.

¹⁶⁰ Юй 禹 – древний совершенномудрый правитель. Усмиритель потопа и основатель первого зафиксированного дошедшей до нас традицией верховного правящего режима Ся 夏 (XXI – нач. XVI вв. до н. э.).

¹⁶¹ Обычно (см. **ЈН**) понимают тут 爲 為 в значении «упорядочивать», «делать что-л. с чем-л.». Наверное, это нельзя понимать в том ключе, что Юй проложил русло для всей Хуан-хэ, но он вполне мог «сделать» обновлённое русло для западной части Хуан-хэ (см. сл. сноску).

¹⁶² Си-хэ 西河 (досл.: «Река к Западу») – Часть Хуан-хэ в верхнем (до конца изгиба вокруг Ордоса) или верхнем-среднем (до поворота течения с юга на восток на южной границе современной провинции Шаньси) её течения и, соответственно, земли вокруг неё.

¹⁶³ Не вполне понятно, что такое Юй-доу 漁竇. Некоторые комментаторы помещают её на юге современной провинции Шаньси (cf. [**ЈН**.Р. 142]). По поводу вариантов исправления написания данной реки см. сноску 204. Если принять исправление на Вэй 渭, то это будет Вэй-хэ 渭河, приток Хуан-хэ, впадающий в неё как раз в конце излучины, где Хуан-хэ поворачивает с юга на восток (современная провинция Шэньси). Если исправлять на Хэй 黑(=黑), то это будет Хэй-шуй 黑水, о которой в **ШЦ** 1.2.14 сказано, что она наряду с Си-хэ во времена Юя ограничивала область Юн-чжоу 雍州 (северная часть современной провинции Шэньси, восточные районы Синьцзяна, Цинхая и Тибета, южные части Внутренней Монголии и Ганьсу, см. [39, с. 265]), правда, не очень понятно, с какой стороны.

¹⁶⁴ У **ЈН** переведено в инструментальном смысле.

¹⁶⁵ У **ЈН** вместо «Сунь и Хуан» идет «Суньсин». Все эти реки связаны с Хэй-шуй (см. сноску 163), возможно – часть её дренажной системы (cf. [**RK**, р. 423]).

¹⁶⁶ **УЮЦ** находит упоминания рек с похожими названиями в дошедшей до нас литературе [**УЮЦ**.С. 168], но их описания не позволяют точно их отождествить. **СИЖ** делает попытку отождествить реку Гу с описанной в **ШВЦЦ** 7067 Гу-шуй 派水 (течёт на северо-восток от горы Яньмэнь-шань 雁門山 в современной провинции Шаньси), которая берёт свой исток из Ху-чи 呼池. **УЮЦ** указывает, что это противоречит дальнейшей логике моистского текста, где фигурирует Ху-чи, а также свидетельствам из дошедшей литературы.

¹⁶⁷ **ЈН** переводит как «Чжао-юй-ци», принимая отождествление **СИЖ** этого географического объекта с Чжао-юй-ци 昭余祁, болотистыми местами к востоку от современного уезда Ци 祁 в провинции Шаньси.

¹⁶⁸ **ЈН** переводит как «река Ху-то», принимая отождествление **БЮ** Ху-чи 呼池 с Ху-то-хэ 呼沱河, рекой, начинающейся в уезде Фаньчжи 繁峙 в современной провинции Шаньси (на основании отсутствия 池 в древнем письме, вместо которого писалось 沱). У **МУ** «река Ху-чжи» (?).

¹⁶⁹ Ди-чжу 底柱 (досл.: «Столб [со / до] дна») – гора, которая описывается в традиционной литературе похожей на столб, выступающий из Хуан-хэ и разделяющий реку. Сейчас её нет, она была выровнена в древности. Располагалась на течении Хуан-хэ либо восточнее уезда Пинлу 平陆 в современной провинции Шаньси, либо на северной оконечности провинции Шэньси, т.е. западнее (см. **БИ** и свидетельства у **УЮЦ**).

¹⁷⁰ Лун-мэнь 龍門 «Драконы в ворота» – это название и сейчас существующей горы, располагающейся на границе между уездом Хэцзинь 河津 в современной провинции Хэнань и уездом Ханьчэн 韓城 в современной провинции Шэньси (см. **БИ**, **УЮЦ**).

¹⁷¹ Янь 燕 располагалась на территории современной провинции Ляонин и на севере современной провинции Хэбэй. Дай 代 располагалась на территории уезда Юй 蔚, современной провинции Хэбэй. Ху 胡 (досл.: «бородатые») – собирательное название всех «северных варваров» (прежде всего сюнну). Мо 貉 (в МЦ 18.4 переданные как 貊) – по БИ это упоминаемые в ЧЦЦЧ 3.28.2 племена северо-восточных варваров, обосновавшихся в государстве Цзинь 晉 (примерно современная провинция Шаньси). СИЖ на основании глоссы к Хань шу 漢書 «Писаниям [эпохи] Хань», гл. 1, считает, что это племена с территории нынешней Кореи.

¹⁷² По СИЖ это местность вокруг уезда Цзюйлу 鉅鹿 в современной провинции Хэбэй.

¹⁷³ По СИЖ Мэн-чжоу 孟諸 – это один из вариантов названия озера и болот вокруг него, расположенных к северо-западу от уезда Юйчэн 虞城, современной провинции Шаньдун.

¹⁷⁴ Цзю куай 九澮 – возможно, собирательное название многочисленных притоков Хуан-хэ в нижнем её течении. Ср. ХНЦ 21.25 «(Юй. – С.Р.) перекапывая [Хуан]-хэ, проложил путь девяти разветвлениям»... 剔河而道九岐.

¹⁷⁵ Это одна из цзю чжоу 九州 «девяти областей», на которые Юй разделил ойкумену после урегулирования потопа. Считается, что область Цзи-чжоу 冀州 занимала территорию современной провинции Шаньси, северо-западной части провинции Хэбэй, северную часть провинции Хэнань и западную часть провинции Ляонин (см. [39, с. 255]). В традиционной литературе эта область воспринималась как срединная и главная из земель (см. СИЖ).

¹⁷⁶ [Чан-]цзян 江 «Длинная река» – другое название для Янцзы-цзян 揚子江, одной из двух (вместе с Хуан-хэ) крупнейших рек материкового Китая. Хань 漢 – это Хань-шуй 漢水, левый приток Янцзы. Хуай 淮 – это Хуай-хэ 淮河, река, текущая к Жёлтому морю примерно посередине между Хуан-хэ и Янцзы. Жу 汝 – это Жу-хэ 汝河, приток Хуай-хэ.

¹⁷⁷ У-ху 五湖 «пять озёр» – территория вокруг современного озера Тай-ху 太湖 в нижнем течении Янцзы, к югу от реки, близко к Восточно-Китайскому морю (см. СИЖ).

¹⁷⁸ Цзин 荆 – видимо, территория вокруг горы Цзин-шань 荆山 на северо-западе современной провинции Хубэй. В период Сражающихся государств она входила в состав государства Чу 楚. Чу – собственно, земли государства Чу, располагавшегося в среднем течении Янцзы и вокруг Хань-хэ. Гань 干 – это вариант названия государства У 吳 (см. сноску 212), которое располагалось в нижнем течении Янцзы к востоку от Чу. Юэ 越 – государство к югу от У.

¹⁷⁹ Дословно просто «это говорит», но в данном переводе «говорит» закреплено за показателем прямой речи юэ 曰, а стандартный перевод янь 言 – «слово». Чтобы сохранить оба значения, я выбрал несколько искусственный перевод «слова [говорят]».

¹⁸⁰ МҮ, ЈН и RК вставляют модальное слово со значением «способности» (получается «мы ныне [можем] проводить...»).

¹⁸¹ Вэнь 文 и упоминающийся далее У 武 – отец и сын, основатели верховного правящего режима Чжоу 周 (XI–III вв. до н. э.).

¹⁸² МҮ и RК с вариациями переводят в целом примерно так: «он, как солнце, как луна, являл свет на [все] четыре стороны [света] и на западные земли». ЈН переводит так: «Он был как солнце, он был как луна. Впервые была ясность в четырёх регионах и в западных землях» (т. е. у ЈН субъект распространения света не указан прямо). Не вполне понятно, почему более частное («западные земли») упоми-

нается с более общим («четырьмя сторонами»). Видимо, нельзя понять это перечисление в духе общего и особенного: «на четыре стороны света и [особенно] на западные земли», потому что тогда это рушит аргументацию моистов об одинаковой любви царя Вэня. Нельзя понять второе дополнение («западные земли») в смысле «от / с» («являть свет на все четыре стороны с западных земель»), поскольку тогда рушится аналогия с солнцем и луной (которые являют свет с востока). Можно было бы предположить, что субъект первого дополнения (с «четырьмя сторонами») – солнце и луна, а второго (с «западными землями») – как раз царь Вэнь, но моист, видимо, не так понимает эту фразу, а в том смысле, что царь Вэнь светил всей Поднебесной (ср. толкование пропонента после вариации данной цитаты в параллельном месте из 16.6, из которого это более явно). Поэтому соотношение «четырёх сторон» и «западных земель» можно было бы интерпретировать как инклюзивность: «на [все] четыре стороны, [в том числе] на западные земли», но поскольку это всё-таки интерпретация, я решил не вписывать уточнение в перевод.

¹⁸³ У **РК** «он в манере большого государства не тиранизировал маленькие государства». И так **РК** переводят дальнейшие параллельные фразы. Для такого прочтения меня смущает позиция отрицания *бу* 不 перед *вэй* 為, а не после всей вводной конструкции с *вэй*. Органичнее, как **МҮ**и **ЈН**, воспринимать *вэй* в прямом значении «делать» (чтобы такой-то факт имел место).

¹⁸⁴ У **ЈН** просто «многие и многочисленные», у **МҮ** – «множества». У **РК** по смыслу противопоставления: «те, кто с большим количеством сторонников». Я следую **РК**.

¹⁸⁵ Досл.: «смешаться между».

¹⁸⁶ См. сноску 180.

¹⁸⁷ См. сноску 181.

¹⁸⁸ **ЈН** и **РК** понимают *ши* 事 «служить / [делать] дело» как совершение жертвоприношений. **МҮ**, не уточняя, переводит как «исполнить службу». Я считаю, что интерпретация в смысле принесения жертв здесь неуместна. Хотя это возможный смысл слова *ши*, слово *цзян* 將 «собираться сделать / вот-вот сделать» наводит на мысль, что речь тут не о жертвоприношении духам горы Тай-шань, которое уже фактически происходит в момент его молитвы, а о том же самом «деле», о котором он говорит в самой молитве, что оно ему *хо* 獲 «досталось»: о деле низвержения Чжоу Синя 紂辛, последнего «злойского царя» (в терминологии моистов) верховного правящего режима Шан / Инь 商 /殷 (XVI–XI вв. до н. э.). См. сноску 192.

¹⁸⁹ У **ЈН** это не переведено. У **РК** «его молитва была немедленно записана». **МҮ** переводит сходным с **РК** образом. Это – интерпретирующие переводы: у *чуань* 傳 нет смысла «записывать / фиксировать».

¹⁹⁰ В согласии с разбивкой **ЈН**, но не с его переводом («духи Тай-шань»). **РК** переводит в духе парафразы из **ШУЦ** 4.5.2., в которой *ю дао* 有道 «иметь [правильный] путь» отнесено к самому царю У (обоснование чего дано в развернутой форме чуть далее в данном парафразе) и противопоставляется у *дао* 無道 «отсутствию [правильного] пути» у Чжоу Синя (обоснование чего также дано сразу же после этого утверждения). О спорности этого отнесения в варианте **МЦ** 15.7 см. сноску 222.

¹⁹¹ Обычное публичное самоназвание правящей элиты того времени, особенно во время проведения жертвоприношений. Если он «правнук», значит, он связан долгой традицией жертвоприношений подобного рода и имеет определённую легитимацию проводить их и в данный момент, т. е. не является выскочкой, к которому божества не обязаны прислушиваться (см. [УЮЦ, с. 173–174]).

¹⁹² Переводчики трактуют это «дело» по-разному. У **ЈН** «пришёл принести жертву», у **РК** – «пришел с докладом», у **МҮ** – «собираюсь исполнить свой долг» (т. е. положить конец злодеяниям Чжоу Синя). Я считаю версию **МҮ** наиболее верной, поскольку остальные переводчики исходят из спорной предпосылки, что царь У говорит свою речь после окончания войны с Чжоу Синем. Мне кажется, что текст **МЦ** 15.7 грамматически и лексически не поддерживает эту версию. См. сноску 193.

¹⁹³ **ЈН** и **РК** переводят *цзи хо* 既獲 как «завершилось», фактически относя всю речь ко времени окончания войны с Чжоу Синем. Это спорно с лексико-грамматической точки зрения: *хо* 獲 в основном смысле значит «схватить / собрать», а в переносном – «получить(ся)», но не обязательно в смысле завершения. Для выражения завершения органичнее было бы видеть на месте *хо* какой-нибудь синоним или само *чэн* 成 (оно вполне употребляется с *ши* 事: 121 находка по *чэн ши* 成事 и 101 по *ши чэн* 事成 в корпусе доциньской и ханьской литературы на СТР). Если трактовать его так, как делают **ЈН** и **РК**, непонятно, зачем далее в параллельном пассаже перед *цзо* 作 «начать / явиться» стоит *шан* 尚. **РК** фактически не переводят его (они переводят всю синтагму в перфекте как «восстали»). **ЈН** и **МҮ**, видимо, переводят его в повелительном наклонении, как и я, но тогда становится не ясно, зачем гуманных призывают восстать и спасти мир уже после того, как мир был спасён?! Если же миссия лишь принята, но ещё не завершена, это становится совершенно понятно. С этим же гармонирует употребление *цзян* 將 (показателя будущего времени) во фразе, вводящей прямую речь царя У. Парафраз из **ШУЦ** 4.5.2 также понимает речь царя У как речь, произнесённую до окончательной победы над Инь.

¹⁹⁴ У **МҮ** «одобрение Неба». Это слишком интерпретирующий перевод. Речь идёт о миссии, которую Небо возложило на дом Чжоу и царя У в частности: положить конец злодеяниям последнего иньского царя Чжоу Синя (и одновременно политическому господству Инь). **ЈН** и **РК** так это и понимают, с чем и я согласен.

¹⁹⁵ Т. е. всей ойкумене.

¹⁹⁶ Слово *чжоу* 周 переводчики понимают по-разному. **ЈН** как «дом Чжоу», **РК** и **МҮ** как «близкие» (*чжоу цинь* 周親 «близкие родственники») царя У, см. также [УЮЦ. С. 174]. Версия **ЈН** менее вероятна, поскольку тогда органичнее было бы, если бы *чжоу* стояло в начале фразы, как подлежащее. Если её придерживаться, непонятно, что, собственно, будет тут подлежащим. Им не может быть сам царь У, иначе бы он не указывал специально, что имеет *чжоуских* родственников! В версиях **РК** и **МҮ**, впрочем, также есть расхождения в интерпретации подлежащих. **РК** считают, что это царь У говорит о своих родственниках, а вот **МҮ** – что он говорит о родственниках царя-злодея Чжоу Синя. Последняя интерпретация выполнена в согласии с парафразом в **ШУЦ** 4.2.2, где также проводится мысль, что чжоуский царь противопоставлял многочисленным, но разобщённым родственникам Чжоу Синя своих малочисленных, но единомысленных добродетельных слуг. Этот парафраз, правда, никак не увлекает мольбу о ниспослании гуманных, что, впрочем, неудивительно, ибо эти две речи не согласуются друг с другом при подобной интерпретации. Кроме того, близких родственников по определению немного, поэтому противопоставление выглядит натянуто. Мне импонирует версия **ЈН** и **РК** (о том, что царь У говорит о своих близких родственниках), но фразу вполне можно понимать и как сообщающую универсальную истину, верную для любого подлежащего – хоть для царя У, хоть для Чжоу Синя. Я перевёл именно в этом ключе, опуская подлежащее. Смысл её в том, что добродетель лучше родственных связей, даже самых близких или многочисленных. Я не могу принять странного перевода **ЈН** «и хотя есть родственники дома Чжоу, не то, чтобы они были гуманными людьми», не согласующегося с грамматикой оборота *бу жо* 不若 X «не сравнимо с X / хуже, чем X». Он не значит «быть X-ом».

¹⁹⁷ Слово *цзуй* 罪 в древнекитайской литературе в целом и в МЦ в частности может означать как сам факт совершённости преступления, т. е. «вину» (ср. МЦ, канон А 37: «вина – [это] нарушение запрета» 罪, 犯禁也.), так и удостоверение в виновности со стороны других, т. е. «обвинение». В первом смысле это слово употребляется в причинных конструкциях (ср. МЦ 5.5: «Это всё – [по] вине неполноты подготовки» 此皆備不具之罪也.), во втором – особенно явно в сочетании с глаголом *дэ* 得 «получить» (ср. примеры дальше в переводе). В русском языке нельзя получить «вину», поскольку она зависит только от самого виновного, но можно получить «обвинение», т. е. признание, выявление вины другими). Я везде перевожу *цзуй* в первом значении (или где значение можно трактовать двояко) как «вина», во втором – как «обвинение».

¹⁹⁸ Т. е. царь У готов взять на себя ответственность за любую вину людей перед Небом. РК и МУ эту фразу переводят в целом идентично данному переводу. ЯН переводит без восстановления логической связи: «и тем не менее люди во всех направлениях имеют недостатки, а я только один человек». Его перевод непонятен и даже где-то самопротиворечив. Юй и *жэнь* 予一人 «я, один человек» – это действительно стандартное самообозначение древних царей, когда они выступают публично (ср. ЛЦ 2.97: «О господине над Поднебесной говорят “Сын Неба”. [Когда он] принимает при дворе наследственных владетелей, распределяет обязанности, передаёт правление, назначает [на должности] за заслуги, говорит [о себе]: “я, один человек”» 君天下, 曰天子. 朝諸侯, 分職授政任功, 曰予一人.). В древнекитайской литературе этимология такого названия осмыслялась двояко: БХТ 1.2.2: «Когда тот, кто царит, называет себя “один человек”, – [это] скромность. [Тем самым он] хочет сказать о себе, что талантами [и] способностями соответствует [просто] одному человеку, и всё. Поэтому [в] Лунь юе говорится: “[если люди всех] сотен фамилий имеют [какие-либо] промахи, [они] на мне, одном человеке”. [А] что [же] слуги называют его “одним человеком”? [Потому что это] также то, с помощью чего [выражают] почтение тому, кто царит. [Потому что] имея в виду [всю] величину Поднебесной, [всё] внутри четырёх морей, тот, кто совместно [всеми] почитается [-] “один человек”, и всё...» 王者自謂一人者, 謙也, 欲言已 (=己. – С.Р.) 材能當一人耳. 故《論語》曰: 「百姓有過, 在予一人。」 臣謂之一人何? 亦所以尊王者也. 以天下之大、四海之內, 所共尊者一人耳...

¹⁹⁹ См. сноску 180.

²⁰⁰ По параллелизму с устойчивым клише.

²⁰¹ По параллелизму с МЦ 15.4. См. сноску 103. Дальше идёт пояснение аналогии с перебрасывание гор через реки. По поводу других вариантов проставления конца цитаты Мо-цзы см. сноску 203.

²⁰² СИЖ предлагает читать этот иероглиф как *цзе* 劫 в значении «употребить / напрячь силы». В РК иероглиф неточно передан как *цзин* 勁 (в том же смысле).

²⁰³ РК, следуя ВХБ, ставит здесь конец цитаты Мо-цзы. ЯН продолжает до начала МЦ 15.8.

²⁰⁴ СИЖ предлагает читать *Юй* 漁 как *Вэй* 渭, *УЮЦ* как *Хэй* 滌. БЮ предлагает отождествить *Юй-доу* 漁食 с *Лун-мэнь* 龍門 далее в тексте, что маловероятно.

²⁰⁵ СИЖ предлагает читать как *Пу-сянь-цэ* 蒲弦澤 (в области Юн-чжоу 雍州, см. сноску 163). *УЮЦ* на основании свидетельств из древнекитайской географической литературы заключает, что всё это – имена трёх разных рек. Я следую *УЮЦ*.

²⁰⁶ По *УЮЦ*. Возможно, здесь была фраза подобного рода, согласно параллелизму с последующим.

²⁰⁷ Среди современных переводчиков (см. [21], [38]) есть желание взять это слово в обычном лексическом значении «заградить» (т. е. построить дамбу; такому переводу следуют **МУ** и **РК**), но если исходить из композиции окружающего контекста, *фан* 防 тут, скорее всего, есть имя собственное, как и следующие два иероглифа (**УЮЦ** отмечает, что в дошедшей литературе есть свидетельства о реке Фан-шуй 防水).

²⁰⁸ По **СИЖ**.

²⁰⁹ По **СИЖ**.

²¹⁰ По **БЮ**, **УЮЦ**. Со значением «разделять».

²¹¹ По **УЮЦ**. Распознанный текст **СТР** без примечаний даёт данное исправленное написание, печатный же первоисточник даёт написание *цзян* 捷 (с тем же значением).

²¹² По **СИЖ**. **БИ** предлагает понимать имя *Гань* 干 как предлог *юй* 于, но с этим спорит **ВНС**. На основании свидетельств из дошедшей литературы он делает вывод, что Гань – это название государства, которое ранее писалось как Хань 𠄎. Оно было завоёвано государством У 吳, но за территорией какое-то время сохранилось это название. Поэтому в данном случае Гань – это другое название государства У.

²¹³ По **СИЖ**.

²¹⁴ Вариацию этой фразы можно найти в **ШУЦ** 4.3.3.

²¹⁵ По **СИЖ**.

²¹⁶ Комментаторы, в целом, либо по схожести звучания, либо по похожему написанию стремятся отождествить *лянь* 連 либо со словами со значением «находящийся в трудных обстоятельствах / горестный / бедный» (напр., **СИЖ** предлагает заменить на *гуань* 矜, понимаемый именно в таком значении), либо со значением «одинокий» (напр., **УЮЦ**).

²¹⁷ По **СИЖ**. По параллелизму с предшествующим и последующим.

²¹⁸ По параллелизму с предшествующим и последующим это *цзэ* 則 – лишнее (см. **УЮЦ**).

²¹⁹ Везде в тексте **МЦ**, особенно в названиях (типа *Тай-шань* 泰山, *Тай-ши* 泰詩 и т. п.), *тай* 泰 «грандиозный» – это стандартизация под современные тексты для изначальных *да* 大 «большой» или *тай* 太 «великий» (по **СИЖ**, **УЮЦ**).

²²⁰ По **ВХБ**.

²²¹ Дальнейшая цитата имеет параллельные места: первая её половина (до *Мо* 貉 включительно) – в **ШУЦ** 4.5.2, оставшаяся половина – в **ШУЦ** 4.2.2 и **ЛЮ** 20.1. Текст в обоих местах **ШУЦ** выглядит как парафраз (развёрнутое перефразирование, с эксплицитным – и местами спорным, см. далее, – восстановлением логики повествования и заменой ряда слов и конструкций на более понятные) и в целом в современной научной традиции считается составленным не раньше цитаты из **МЦ** 15.7, которая, таким образом, вряд ли может быть основана на этих парафразах. Текст **ЛЮ** 20.1 вставляет параллельные **МЦ** 15.7 места в свой собственный контекст и там они не выглядят как цитата.

²²² В **ШУЦ** 4.5.2 *ю дао* 有道 «имеющий путь» отнесено к самому царю У, но по ритмике и параллелизму данного пассажа, а также по общему смыслу, видимо, в тексте **МЦ** оно относится всё же к Тай-шань. Также если бы это словосочетание относилось к последующему, естественно было бы ожидать после него *чжи* 之 (в остальной доциньской и ханьской литературе обычно в атрибутивной функции оно употребляется с *чжи*: 92 находки по **СТР**). См. **ЯН**.

²²³ По СИЖ.

²²⁴ СИЖ на основании глоссы из словаря Эр Я 爾雅 «Приближения к классике» предлагает понимать *мань* 蠻 (название племени) как *чжун* 眾 «многие», видимо, чтобы создать параллелизм *мань* и 蠻夷 «многих* и» с *чоу мо* 醜貉 «многочисленными мо» (для чжоу значение «многочисленный» также восстанавливается по глоссе из Эр Я) далее. Возможно, однако, что *чоу мо* 醜 не значит «многочисленные», но либо вставлен по ошибке (словосочетание *мань* и часто встречается в древнекитайской литературе (337 находок по СТР), а вот *чоу мо* – только в данном месте в МЦ, т. е. это нестандартное сочетание), либо использован вместо слова, указывающего на каких-либо западных варваров (южные – *мань*, восточные – *и*, северные – *мо*, в центре – люди царств Шан и бывшего Ся). Возможно, однако, что перечисление идёт несколько по иному принципу: царства Шан и Ся считаются западными, а далее против часовой стрелки – южные *мань*, восточные *и*, северные *мо* – и тогда никаких исправлений и переинтерпретаций в текст вводить не надо, но и синтаксический параллелизм оказывается рыхлым. Возможно, что Шан и Ся приравниваются-таки к центру, а западные области специально не указываются, ибо из них происходили чжоуские цари (поскольку они уже по умолчанию благоволили этим землям). Как бы там ни было, очевидно, что такое перечисление призвано указывать на всю ойкумену, но поскольку я не уверен в правильном варианте, перевожу дословно, без каких-либо исправлений. ЯН переводит описательно как «варвары всех регионов», МУ как просто «варвары», РК переводит как у меня.

²²⁵ По РК.

²²⁶ МУ переводит как «искренне», ЯН и РК – как «истинно», но это всё сглаживающие переводы. По поводу анализа значений данного словосочетания и перевода см. сноску 228.

²²⁷ По УЮЦ. Перенесено сюда из текста чуть дальше, где оно было явно ошибочно вставлено, для соблюдения устойчивого словосочетания *ши цзюнь-цзы* 士君子.

²²⁸ БЮ, СИЖ и др. предлагают исправить *чжун* 忠 «благоусердно» (по поводу такого перевода см. сноску 65) на *чжун* 中 с синонимичным смыслом ради гармонизации с устойчивым словосочетанием *чжун ши* 中實 (перевод см. далее) в остальном тексте МЦ. Но гармонизация не обязательна, поскольку неизвестен исходный вариант этого словосочетания. На самом деле там встречаются три его варианта: *чжун-ши* 中實 (двенадцать случаев), *чжун-ши* 忠實 (два случая, см. МЦ 15.8; 35.7) и *чжун-цин* 中情/請 (три случая, см. МЦ 13.11; 19.6; 25.3). Первый – самый частотный, но судя по встречаемости в остальной древнекитайской литературе (две похожие по синтактике находки по поиску в СТР) – чисто моистский. Возможно, этот вариант возник как попытка прояснить смысл второго и/или третьего вариантов, но это предположительно. В любом случае, второй и третий варианты могут быть автономными выражениями, не связанными друг с другом прямо (они встречаются в одном контексте вместе, см. ЛТ 3.3.1: «ведь несоответствий внешнего облика и внутренних проявлений [естества] – пятнадцать... бывает тот, кто растерян-растерян, расстроен-расстроен, но, обратным [образом], благоусерден [и] реально [плодоносен]» 夫士外貌不與中情相應者十五...有悅悅惚惚而反忠實者). Судя по контексту употреблений этих словосочетаний в остальной древнекитайской литературе, *чжун* 忠 употребляется как однородный член к *ши* 實, где оба слова указывают на действительность, полноту реальности чего-либо, проявляющуюся в своей результативности (ср. ГЦ 6.4; ЛТ 3.3.1) и переводятся у меня как «благоусердно, реально [плодоносно]». *Чжун* 中 в древнекитайской литературе имеет тенденцию пониматься как определение к *цин* / *ши* 情/實 в значении «внутряной / глубокий / цен-

тральный» (ср. ЛХ 38.19; ШЮ 2.1; СЮ 2.2; ЛТ 3.3.1), а *цин* 情 и *ши* – это практически синонимы: *ши* означает полноту реальности, обычно скрытую внутри, а *цин* – это та же самая реальность, но в аспекте её внешних проявлений (ШЭЦ 5.10: «реальность является вовне, поэтому называют её проявлениями [реальности / естества], и всё» 實見於外, 故謂之情爾; ср. также ЧЦФЛ 82.1). Таким образом, *чжун-цин / ши* я бы переводил как «нутряная реальность / нутряные проявления [естества]». В то же время именно в тексте *Мо-цзы* есть основания считать *чжун* 中 и *ши* в словосочетании *чжун-ши* однородными членами (ср. параллелизм в МЦ 9.4: «неверно, что это – [из] нутра [самих себя] реально любить нас, [это] – [как бы] заимствуя [и] временно используя употребляя нас» 此非中實愛我也, 假藉而用我也). Я принимаю именно такую интерпретацию их связи во всём тексте *Мо-цзы* и перевожу *чжун-ши* как «[из] нутра [самих себя] реально».

²²⁹ См. сноску 227.

²³⁰ У **ЈН** говорит *Мо-цзы*, у **РК** – пропонент. **МУ** опускает перевод юэ 曰. По параллелизму с МЦ 15.1 я думаю, что говорит *Мо-цзы*.

²³¹ Дословно: «вооружение и лезвие». Противопоставление тут идёт по принципу «военный – невоенный». *Бин* 兵 – это любые военные ресурсы, особенно войска и орудия войны. *Жэнь* 刀 – это «лезвие», как правило невоенного применения. В данном переводе я решил отойти от дословности ради большего соответствия нормам русского языка.

²³² Здесь и далее в данном параграфе у **РК** «все скажут», у **ЈН** и **МУ** говорят неопределённые «мы».

²³³ Т. е. выбрать для этого явления нужное имя из некоторого набора имён. Этот набор будет как раз дан далее. **ЈН** берёт *фэнь мин* 分名 как два глагола: «различить и назвать», **РК** и **МУ** – как один глагол «классифицировать».

²³⁴ Дословно: «если-так-тогдашние те, кто избирательны при сношениях». Это слишком даже для русского подстрочника. **МУ**, **ЈН** и **РК** переводят не как «те, кто избирательны...», а как «избирательность...», т. е. трактуют *чжэ* 者 не как показатель субъекта действия, а как тематизатор.

²³⁵ Т. е. неправильное. Здесь *фэй* 非 стоит в своём местоимённо-терминологическом значении. См. сноску 72.

²³⁶ См. сноску 82.

²³⁷ **РК** заканчивает цитату (которую они считают цитатой пропонента) здесь. **ЈН** продолжает до конца параграфа. Я согласен с **РК**. По параллельным цитатам *Мо-цзы* в МЦ 15.1. Кроме того, дальше язык становится много более многословным и разговорным, с риторическими оборотами и использованием протологической терминологии – с моей точки зрения, это знак речи пропонента.

²³⁸ По **ВНС**.

²³⁹ См. сноску 238.

²⁴⁰ По **ВНС**.

²⁴¹ По **СИЖ**. Восстанавливается по дальнейшему контексту.

²⁴² По **БЮ**. Согласно параллелизму с предшествующим.

²⁴³ По **УЮЦ**. В остальном тексте гл. 16. Сочетание *жань цзэ* 然則 «[если] так, то» единообразно передаётся как *жань цзи* 然即 «[если] так, тогда».

²⁴⁴ См. сноску 237.

²⁴⁵ **МУ** и **РК** сохраняют написание *жэнь* 人 «человек» и соответствующий перевод.

²⁴⁶ **ЈН** переводит как: «Их теории точно будут недопустимы», **РК** как: «Тот, кто не смог предложить альтернативу, обнаружит, что его аргументы нигде не принимаются». **МҮ** как: «Он (критицизм без предложений. – С.Р.) точно не будет иметь никакой ценности». По моему мнению, переводчики не учитывают, что цишо *цзын* (其)說將 X «объяснение (этого) будет в [том, что] X» здесь может быть вариацией служебной протологической конструкции *шо цзай* 說在 X «объяснение [этого] заключается в [том, что] X», распространённой в диалектических главах **МЦ** и некоторых других древнекитайских философских текстах (**ХФЦ**, **ЛЕЦ**). В диалектических главах она даёт краткую ссылку (т.е. просто название рубрики, технический термин или ключевое слово / словосочетание) на объяснение причины того или иного утверждаемого (в «канонах» группы В) положения дел (часто находящее в пространном виде в «объяснениях» группы В). Ср. также похуже употребление цишо *цзын* в **МЦ** 32.4, где так же как и здесь, и в диалектических главах даётся краткая ссылка на суть дела, а потом приводится более пространное объяснение. Это, таким образом, не доктрины оппонентов, не аргументы, не критика, а просто описание причины того, почему отвергая нечто, нужно предоставлять альтернативу, записанное техническим протологическим стилем. Когда слова *кэ* 可 или *бу-кэ* 不可 употребляются терминологически, они выступают как специальные термины моистской логики, в которой нет полного эквивалента словам «истинно» или «ложно». Заменой для них как раз выступают данные термины. *Кэ* дословно означает «допустимое» в том смысле, что есть некоторая интерпретация данного суждения, при которой оно истинно. С точки зрения моистской логики *кэ* «допустимыми» могут быть два формально противоречащих друг другу суждения, например, части знаменитого моистского слогана «разбойник – человек, но убить разбойника – не значит убить человека». Обе эти фразы «допустимы», поскольку в каких-то из своих толкований обе могут быть истинны, например когда мы понимаем последнюю фразу так, что убиваем человека не за то, что он человек, а за то, что он разбойник, подобно тому как ненавидим разбойника не за то, что он человек, а за то, что он разбойник (ср. [**ЈН**, р. 626–627]). Подробнее о *кэ* см. [34, с. 107–109].

²⁴⁷ У **ЈН** говорит Мо-цзы, у **РК** – пропонент, у **МҮ** перевод не позволяет установить говорящего. Я следую **ЈН**. По параллелизму с **МЦ** 16.1.

²⁴⁸ Здесь и далее во фрагменте подобное употребление *вэй* 為 **ЈН** и **МҮ** переводят как «относиться / считать» (regard), а **РК** как «обходиться» (treat). Видимо, *вэй* нельзя брать тут в значении «считать / полагать», потому что в этом значении обычно оно идёт с косвенным дополнением с предлогом *и* 以 и без самоповтора. Вероятно, *вэй* X тут значит что-то типа «делать ради X-а / делать с X-м». Перевод **РК** поэтому весьма удачен (он выражает и смысл делания, и смысл отношения, считания), но я в своём переводе попытался сохранить в первую очередь этимологию *вэй* как «делания».

²⁴⁹ **РК** во всех подобных параллельных местах в данном абзаце принимают *ю* 猶 за *ю* 由 («исходить» из), хотя не отражают этого в своей редакции текста оригинала. У них получается: «Ибо [то], как он обходится с другими, вытекает из того, как он обходится с собой».

²⁵⁰ У **РК** говорит пропонент, у **ЈН** слово употреблено безлично, у **МҮ** опущено. Я склоняюсь к варианту **ЈН**. Моист хочет, чтобы это была очевидная истина, с которой все бы были согласны. Влагать эти слова в речь пропонента – значит дезавуировать их логическую силу.

²⁵¹ Здесь и далее в данном параграфе у **РК** «все скажут», у **ЈН** и **МҮ** говорят неопределённые «мы». Я просто следую параллелизму с другими подобными случаями апелляции к «общему согласию» в данном абзаце.

²⁵² Ср. сноску 234. **ТМ** переводит как здесь.

²⁵³ Т. е. правильное, верное. *Ши* 是, а также парное к нему слово *фэй* 非 (см. сноску 72) в моистской протологике являются специальными служебными терминами, обозначающими в общем виде пару объектов, связанных отношением противоречивости (*фань* 反), что-то типа «X и не-X» (подробнее см. [34, с. 101], но в остальном корпусе моистских текстов употребляются в своём обычном местоимённом/местопредикативном значении: *ши* «это/то/данное / утверждать как это/то/данное» (т. е. то, о чём говорилось ранее), *фэй* «не это/то/данное / отрицать как не-это/то/данное» (отрицание *ши*) – от которого происходит расширение смысла у этих слов до значений «правильное» и «неправильное» (ср. в русск. разг.: «Ты сейчас сказал что-то не то» или: «То самое говоришь!»). **ТМ** переводит как «истина», что не вполне выражает практико-ориентированную семантику данного слова и плохо сочетается с тем, что к «одинаковой любви к каждому» по моистам почти никто не стремится, её нет в реальности (бессмысленно проводить в жизнь истину «в системе классической логики из лжи следует всё, что угодно», но имеет смысл и необходимость проводить в жизнь доктрину «одинаковой любви к каждому»).

²⁵⁴ Я беру в смысле **РК**: «цитировали».

²⁵⁵ Тем, что продемонстрированы выше в тексте.

²⁵⁶ По **ТХЦ**. Гармонизация с **МЦ** 15.3.

²⁵⁷ **ЈН** и **МУ** продолжают цитату **Мо-цзы** до формального начала следующей цитаты **Мо-цзы**. **РК** – до начала последней синтагмы *ци шо...* 其說... Я считаю, что цитату нужно окончить здесь, поскольку это пояснительный текст. Синтагма *ци шо...* – это техническая фраза, вводящая формальное объяснение в протологике моистов (см. сноску 246), вряд ли она могла относиться к цитате **Мо-цзы**.

²⁵⁸ По **ЮЮ**, **УЮЦ**. На основании разночтений в различных редакциях **Мо-цзы** и свидетельств из остальной древнекитайской литературы, в частности **ЧЖЦ** и **ХНЦ**. Также и по смыслу: действие, описанное в данном выражении дальше в тексте классифицируется как «недопустимое» (*у кэ* 無可), но если текст не исправлять, было бы «водой избавлять от огня» 以水救火 – т. е. как раз делать то, что очень даже «допустимо» (*кэ* 可).

²⁵⁹ По **РК** и **ЈН**. Перевод **МУ** не имеет знаков кавычек и не даёт возможность установить начало и конец цитаты **Мо-цзы**. После данной фразы следует одно из стандартных начальных выражений, вводящих речь пропонента – *жань цзэ* 然則 «[если] так, то».

²⁶⁰ См. сноску 243.

²⁶¹ **ЈН** на основании [21] предлагает читать *ду* 獨 как *сюань* 選 «выбирать». Иероглифы *сюань цзюй* 選舉 (значение синонимично значению одного *сюань*) не встречаются ни вместе, ни по отдельности в ближайшем контексте в остальном тексте **Мо-цзы**.

²⁶² По **УЮЦ**. Согласно параллелизму с последующим.

²⁶³ Из-за *жань цзи* 然即 «[если] так, тогда» и параллелизма с **МЦ** 15.3. **ЈН** и **РК** продолжают цитату до начала новой цитаты **Мо-цзы**.

²⁶⁴ См. сноску 243.

²⁶⁵ См. сноску 243.

²⁶⁶ См. сноску 263.

²⁶⁷ По **ЖН**, **РК**, **МУ**. Дальше опять идёт пояснение, причём в такой форме, что это может быть только речь пропонента – он суммирует то, что сделал в данном эссе ранее. А потом заканчивает финальной цитатой Мо-цзы.

²⁶⁸ По **БЮ**.

²⁶⁹ **ЖН** и **РК** продолжают цитату Мо-цзы до конца абзаца. Я следую **МУ**. Такие переводы **ЖН** и **РК** имеют неудобство в объяснении конечного словосочетание *жо фан* 若方 «подобные методы». О каких методах говорит Мо-цзы? Если о том рассуждении, что было представлено ранее – то это ведь рассуждение пропонента, а не Мо-цзы. **РК** чувствуют эту проблему и разрешают её в том ключе, что Мо-цзы в качестве *фан* 方 «квадратного куска дерева [с записанным текстом]» имеет в виду запись своей сентенции (и возможные записанные следствия из неё), которую пропонент цитирует в начале абзаца: про то, чем должны заниматься гуманные (ср. [**РК**, р. 445]), – что это из неё вытекает положение, которое он здесь защищает: об отвержении избирательности и утверждении любви к каждому. При такой интерпретации всё равно остаётся натянутость, а кроме того, не вполне ясна тогда функция конечного *e* 也. Мне кажется, гораздо более органично трактовать фразу после *чжэ* 者 как утверждение пропонента, что данная цитата Мо-цзы объясняется вышеопи-санными у пропонента рассуждениями.

²⁷⁰ По **БЮ**. Распознанный текст **СТР** без примечаний даёт данное исправлен-ноеписание, печатный же первоисточник даёт написание *пин* 平 «ровный».

²⁷¹ У **ЖН** и **РК** «я». У **МУ** – «мы». Я полагаю, что здесь инклюзивное «мы», т. е. «кто бы то ни было».

²⁷² У **МУ** первое *чжэн* 正 в данном предложении не переводится, второе пере-водится как «стандарт», у **ЖН** первое не переводится, второе – «правильное», у **РК** – «способ» и «управлять». Я полагаю, что второе вхождение *чжэн* в данном предложе-нии можно трактовать как вариацию *чжэн* 政 «управление», хорошо зафиксирован-ную в **МЦ** (ср. **МЦ** 26.3; 27.1 и 28.2, где и 義 определяется то через *чжэн* 政, то через *чжэн* 正), также ср. **МЦ** 15.4,6, где есть параллельное словосочетание и *вэй* *чжэн* 以為政 «делать это [принципом] управления»). Первое *чжэн* как раз можно понять как «правильно».

²⁷³ См. сноску 272.

²⁷⁴ **УЮЦ** определяет *цзай* 宰 через «упорядочивать / распоряжаться». Кон-текст данного употребления этого слова наталкивает на мысль, что здесь имеется в виду «раб-распорядитель», т. е. не начальник, а в сущности, слуга у других людей (см. определение в **ШВЦЦ**).

²⁷⁵ **ЖН**, **РК** и **МУ** немного по-разному, но фактически все переводят так, как если бы в тексте стояло со и *ши ян* 所以待養 «то, чем обсуживают и питают» вместо со *ши ян* 所待養 (что имеет примерно такое же значение, но требует какого-то дру-гого перевода, что и было сделано в данном случае).

²⁷⁶ *гу* 孤 обычно переводится как «сирота» или «бобыль / вдовец / оди-ночка», но в **МЦ** у этого слова, видимо, более широкое значение, поскольку в **МЦ** 28.3 наряду с синонимом «далёкий» (*юань* 遠) оно применяется для характеристики отдалённого государства, а в **МЦ** 70.25 оно употребляется как каузативный глагол в значении «отделить друг от друга» применительно к людям, находящимся в споре и вражде в условиях осаждённого города, а в данном пассаже оно стоит наряду с описательными выражениями, как раз обозначающими «сирот» (*тун* *чжи* у *фу* *му* *чжэ* 童之無父母者 «те из несовершеннолетних, которые без отцов и матерей») и «бобылей / вдовцов / одиночек» (*лао* *эр* у *ци* *цзы* *чжэ* 老而無妻子者 «те, кто стар и без жён [и] детей»). Точно так же везде я перевожу *гуань* 鰥, которое тоже обычно пере-водится как «вдовец / бобыль», в более общем ключе как «одинокий». Оно часто

употребляется в МЦ наряду со словом *гуа* 寡 «немногие» и образует семантическую пару: (почти) не имеющие близких и те, кто сами имеются в малом числе.

²⁷⁷ МУ, ЯН и РК при переводе опускают *вэй-у* 唯毋. Дословно («только лишь никто») это сочетание не имеет смысла в данном контексте. БЮ предлагает заменить у 毋 на *гуань* 毋 (=貫, вероятно в значении «насквозь [проникнуться] / до конца следовать»), СШС – на у 務 «заниматься». ВНС на основании аналогичных примеров из других мест в МЦ (где в 32.3 имеется вариант *вэй-у* 惟勿), а также в ГЦ (где у взаимозаменяемо с у 無) и на основании комментария Мэн Кана 孟康 (пер. «Троецарствия») к гл. 61 XIII делает предположение, что у здесь – служебное слово фонетического характера, помогающее в формировании речи, не имеющее какого-либо реального смысла. С ним согласен СИЖ. За неимением лучшего объяснения этой странной конструкции я следую ВНС и везде в словосочетании *вэй-у* опускаю у из перевода.

²⁷⁸ См. сноску 272.

²⁷⁹ Все переводчики берут *жо* 若 в местоимённом значении («подобный / этот» и т. п.).

²⁸⁰ МУ переводит в безличной форме.

²⁸¹ По СШС. Согласно параллелизму с остальными подобными местами в тексте *Мо-цзы*. Ошибочное написание *юй* 興 «вместе с» вместо *син* 興 «подъём» – стандартно для разных редакций текста *Мо-цзы*.

²⁸² См. сноску 272.

²⁸³ ЯН следует исправлению ВХБ, которое читается как «Ныне мы будем правильно искать подъёма пользы Поднебесной, устранения вреда Поднебесной и брать [и одинаковое] отношение к каждому делать правильным» 今吾將正求興天下之利, 除天下之害, 而取以兼為正.

²⁸⁴ Я беру это и следующее *ху* 乎 в восклицательном смысле.

²⁸⁵ По СИЖ, УЮЦ.

²⁸⁶ По СИЖ, УЮЦ.

²⁸⁷ БЮ предлагает читать как *чи* 持 «поддерживать».

²⁸⁸ По УЮЦ. Распознанный текст СТР без примечаний даёт данное исправленное написание, печатный же первоисточник даёт написание *лин* 令 «приказывать».

²⁸⁹ По СИЖ, УЮЦ. На основании параллелизма с последующим.

²⁹⁰ Поскольку при нынешней разбивке перед этим нет показателя начала новой цитаты *Мо-цзы*.

²⁹¹ РК неточно переводит как «джентльмены» (т. е. «благородные мужи»), МУ оставляет без перевода идентичность противников принципа одинакового отношения к каждому.

²⁹² МУ и РК переводят *це* 且 как «но», тем самым затемняя тот факт, что это второй, дополнительный аргумент, а не развитие первого. Я следую ЯН. Точный перевод, кроме того, позволяет сделать предположение, что данное предложение – это не продолжение речи *Мо-цзы*, а уже новая речь пропонента, которая добавляет к аргументу *Мо-цзы*, кроме того, ещё один аргумент, сформулированный прямо против вышеприведённых формулировок оппонента. Странно, если бы сам *Мо-цзы* мог отвечать на формулировку оппонента, как она сформулирована у пропонента (при этом аргумент в самой цитате *Мо-цзы* высказан в генерализированной форме и прямо на заявление оппонента не направлен). Это такого же рода невнимание к логике аргументации и контексту, как при интерпретации переводчи-

ками последней цитаты Мо-цзы в абзаце МЦ 16.3 (см. сноску 269). Поэтому я ставлю конец цитаты Мо-цзы на конце предыдущего предложения.

²⁹³ У **ЈН** и **МУ** «подойдём / обсудим этот вопрос с двух сторон». У **RK** – «выдвинем аргументы... и проследим их до логического конца».

²⁹⁴ Дословно что-то типа «устроим, чтобы сделать...».

²⁹⁵ В оригинале повторяется слово «один». Когда мы говорим «один... другой», древний китаец скажет: «один... один». Для русского уха это совершенно непонятно, поэтому в данном случае я нашёл необходимым отказаться от дословности. Также я выбросил из перевода *чжэ* 者: «тот из них, кто является одним служилым» – слишком уж тяжело весно звучит.

²⁹⁶ Здесь и далее до конца абзаца **МУ** перевод *вэй* 為 как «заботиться», **RK** как «обходиться с», **ЈН** – как и в МЦ 16.2: «относиться / считать». По поводу моего перевода см. сноску 248.

²⁹⁷ У **ЈН** переведено прилагательным «невозделанное». По параллелизму тут нужно существительное. У **МУ** кусок про равнину и поле вообще опущен из перевода.

²⁹⁸ Т. е. его шансы умереть или выжить соответственно.

²⁹⁹ Т. е. на все четыре стороны света: *Ба* 巴 – на западе (там, где ныне провинция Сычуань), *Юэ* 越 – на юге (реально на дальнем юге), *Ци* 齊 – на севере, *Цзин* 荆 или *Чу* 楚) – на востоке (реально на юге – юго-востоке).

³⁰⁰ **RK** считают, что субъект «непонимания» тут – сам человек из примера, который собирается верить своё домохозяйство другу. **ЈН** считает, что это собирательное «мы» в рамках риторического вопроса. Это возможно, но я считаю, что здесь риторический вопрос пропонента. *Бу ши* 不識 в *Мо-цзы* перед вопросительными конструкциями с альтернативными вопросами имеет тенденцию выступать в качестве риторического вводного слова (ср. схожую конструкцию в МЦ 37.2 «Так вот ведь те, кто [считает], что имеется предопределение, не понимаю, – [это] совершенномудрые и хорошие люди трёх эпох [правления] в прошлом? Или это злодейские и никчемные люди трёх эпох [правления] прошлого?» 然今夫有命者, 不識昔也三代之聖善人與, 意亡昔三代之暴不肖人與?).

³⁰¹ Т. е. правильным ответом. **МУ** предпочитает не переводить *ши ху* 是乎 дословно. **ЈН** и **RK** трактуют *ши* 是 как «быть / считаться правильным», но атрибутируют разным субъектам: **ЈН** – двум типам служилых (он переводит как «кто-либо, кто считает, что “всеобщее” – это правильно... кто-либо, кто считает, что “различающее” – это правильно...»), **RK** – самим двум вариантам выбора из двух типов служилых. Перевод **ЈН** грамматически необоснован. Я принимаю перевод **RK**, но сохраняю большую дословность. Об особенностях употребления *ши* в подобных случаях см. сноску 253.

³⁰² Дословно «его / их». Когда у местоимений третьего лица во фразе на вэньяне нет точного референта в предшествующем тексте, их удобно переводить через русские неопределённые местоимения.

³⁰³ См. сноску 301.

³⁰⁴ Это вид доказательства от противного: если выше мы договорились считать, что их слова и поступки не противоречат друг другу, а получилось, что они противоречат, – значит, их исходные посылки неверны.

³⁰⁵ См. сноску 280.

³⁰⁶ По **УЮЦ**, который следует **ЦЯС**. По параллелизму с МЦ 16.6.

³⁰⁷ По **ВНС**. Распознанный текст **СТР** без примечаний даёт данное исправленное написание, печатный же первоисточник даёт написание *нань цзай* 難哉 «трудно!».

³⁰⁸ **РК** заканчивают цитату Мо-цзы на конце следующего предложения, **ЈН** и **МУ** – продолжают до конца абзаца. О том, почему я заканчиваю её здесь, см. сноску 292.

³⁰⁹ По **ВИЧ**.

³¹⁰ Другие варианты текста дают написание *цзэ* 則 «то» (см. **УЮЦ**).

³¹¹ По **СИЖ**, **УЮЦ**. Согласно параллелизму с предшествующим.

³¹² По **СИЖ**, **УЮЦ**.

³¹³ По **ВИЧ**. **СИЖ** предлагает считать *дан* 當 заимствованием для *чан* 嘗, что тоже возможно.

³¹⁴ См. сноску 243.

³¹⁵ По **УЮЦ**.

³¹⁶ Комментаторы предлагают исправить либо на *ци* 極 «предел» (**СИЖ**), либо на *шу* 數 «числа» (**УЮЦ**).

³¹⁷ По **ВНС**. Дубликация.

³¹⁸ См. сноску 243.

³¹⁹ В данном месте текст обычно исправляют. **ЈН** принимает исправление **ЮЮ** и **ВХБ** (不識將惡從也, 將固庇家室, 奉承親戚, 提挈妻子, 而寄託之?), но переводит описательно «...кому он доверит защиту своего дома и семьи, поддержку своих родителей и заботу о своей жене и детях» **УЮЦ** предлагает читать как «не понимаю, [он] будет каким образом выбирать [из] них, подносить [и] принимать [подарки от] родных [и] родичей, носить [на руках и] поднимать [на ноги] жену, детей, дом [и] жилище – и вверять [и] поручить [всё] это» 不識將惡擇之也, 奉承親戚, 提挈妻子家室, 而寄託之? Оба варианта основаны на гармонизации с похожими местами в **МЦ** 16.5. **РК** просто принимает исправление 惡→惡從. Проблема заключается в том, что, во-первых, словосочетание у *цун* 惡從 «за кем последовать», где у 惡 являлось бы вопросительным словом, больше не встречается в доциньской и ханьской литературе (насколько я смог понять это из анализа всех семи находок у *цун* на **СТР**, что довольно сильно разнится с 52 находками параллельного *хэ цун* 何從 «чему/какому последовать» из **МЦ** 16.5), а во-вторых, слово *цун* 從 в данном случае не может считаться частью технической фразы, поскольку в **МЦ** 16.5, откуда оно взято, оно тесно связано со смыслом примера и говорит о следовании за тем или другим государем, а не вообще об абстрактном следовании чему-то (это же верно и для реконструкций через словосочетания с *цзэ* 擇 «выбирать»: они – часть контекста конкретного примера из **МЦ** 16.5 (выбора себе государя), а не просто часть ритуальной фразы, одинаковой в любом контексте). Параллельным ему в **МЦ** 16.4 следует считать *ци* точжи юй 寄託之於 «вверять [и] поручить [всё] это к...» (ср. **МЦ** 16.4: «необходимо вверят [и] поручат их [одинаково] относящемуся к каждому другу. [Это] – то самое» 必寄託之於兼之友是也. и **МЦ** 16.5: «необходимо последуют одинаково относящемуся к каждому государю. [Это] – то самое» 必從兼君是也., жирным выделены варьирующиеся места). При этом, видимо, изменять словосочетание *цзын* у *е* 將惡也 не надо: важно учитывать, что *ци* точжи юй – это сложный глагольный композит с двумя дополнениями, одно из которых вводится напрямую, а другое – через предлог юй 於; в рассматриваемой же нами фразе этот глагольный композит просто расщеплён по своим дополнениям – часть с прямым дополнением ...эр *ци* то чжи... ...而寄託之... «и вверят [и] поручат их» вынесена в конец, а часть, отвечающая за косвенное дополнение (юй хэ 於何*), как раз и передаётся через у 惡 (ср. **КЦЦ** 11.3.212 «“у?” – [значит] “от/в/к чего/-м/-му”» 惡乎、於何也.), эмфатически вынесенную вперёд с помощью *е* 也. На это указывает и раскрытие вопроса в последующей фразе

(«...[одинаково] относящемуся к каждому другу... избирательному другу»...於兼之友...
...於別之友...).

³²⁰ Здесь текст также считают испорченным. По поводу реконструкций см. предыдущую сноску. Все они не очень подходят, поскольку нарушают параллелизм из фраз по 4 иероглифа. Перед *цзя ши* 家室 должно стоять два иероглифа, имеющих смысл действия. Но возможно, что параллелизм не настолько сильный. В таком случае фраза не требует исправления, если *цзя ши* 家室 понимать в глагольном значении (ср. ЧЦФЛ 77.1 «...сделать так, чтобы мужчина не был сильным самцом, не обзавёлся домом и жилищем...» ...使男子不堅牡不家室...). Я пробую переводить именно в таком ключе, хотя такой перевод – гипотетический.

³²¹ По УЮЦ.

³²² См. сноску 321.

³²³ По ВНС. Распознанный текст СТР без примечаний даёт данное исправленное написание, печатный же первоисточник даёт написание *цзай* 哉 (знак восклицания).

³²⁴ См. сноску 321.

³²⁵ По ВНС.

³²⁶ См. сноску 291.

³²⁷ См. сноску 293.

³²⁸ См. сноску 294.

³²⁹ См. сноску 295.

³³⁰ У ЯН «чувства», у МУ и РК – «здравый смысл». Я перевожу исходя из результатов собственного исследования. См. [36].

³³¹ Т. е. если жизнь так коротка, надо пожить для себя. Образ коней, перепрыгивающих трещину, – стандартная метафора кратковременности и мимолётности. Ср. СЦ 19.4; ЧЖЦ 3.7.1. Причём в последнем случае близкий контекст – устами именитого героя-разбойника древнекитайской литературы Чжи 跽 там говорится о внезапности смерти и краткости жизни, из чего делаются эгоистические выводы с подкреплением своего тезиса утверждением о неестественности неэгоистического поведения. Если А. Ч. Грэм прав в атрибуции ЧЖЦ 3.7 последователям древнекитайского «разумного эгоиста» Ян Чжу 楊朱 [66, р. 173], то моисты в данном месте могут описывать не просто эгоистичного правителя, а именно правителя-яниста.

³³² См. сноску 300.

³³³ См. сноску 302.

³³⁴ См. сноску 302.

³³⁵ См. сноску 301.

³³⁶ См. сноску 304.

³³⁷ См. сноску 280.

³³⁸ ЯН, следуя ВХБ, предлагает понимать тут *и* 意 (досл.: «мысль / замысел») как *и* 抑 в смысле «возможно / вероятно / пожалуй» (как *хосюй* 或許 в современном языке). В реальном переводе в данном пассаже он игнорирует это слово. РК здесь переводит как «идея», не очень считаясь с общей грамматикой пассажа, но в параллельном пассаже в МЦ 16.10 переводит уже как «возможно ли», в МЦ 16.11 не переводит. МУ также в этих местах либо не переводит, либо переводит синонимами к слову «возможно». В МЦ 16.11 четыре употребления в такой функции *и*. Все остальные случаи кроме первого данные переводчики уже переводят

как «или». Насколько я понимаю, служебное употребление и в МЦ 16 аналогично конструкции *и-чжэ* 意者 в остальном тексте *Мо-цзы* и в остальной древнекитайской литературе. Это начальная служебная конструкция в вопросительных предложениях, часто с альтернативным вопросом, вводящее недоумение и/или неуверенность говорящего. Чтобы как-то сохранить этимологическую связь с и в его неслужебном значении («мысль / замысел») я перевожу его везде как «(или) можно подумать».

³³⁹ По ВНС. Распознанный текст СТР без примечаний даёт данное исправленное написание, печатный же первоисточник даёт написание *цзы* 子 (тут: часть «муж» из словосочетания «благородный муж»).

³⁴⁰ По РК. ЯН сохраняет знак кавычки без вводящего юэ 曰. Если принять предшествующую разбивку на цитаты Мо-цзы и речи пропонента, вполне логично, что тут пропонент отвечает на дополнительный контрдовод, ему незачем цитировать Мо-цзы.

³⁴¹ См. сноску 309.

³⁴² По БЮ. Распознанный текст СТР без примечаний даёт данное исправленное написание, печатный же первоисточник даёт написание *вань* 萬 «[вся] тьма (=десять тысяч)». Возможно, тут также было пропущено *вэй* 為 «делать / считать» после *сянь* 先 «прежде / [ставить] прежде» (по параллелизму со следующей частью фразы). Возможно также, что здесь по параллелизму с МЦ16.4 следует вместо *сянь* / *вань* брать *вэй*, а вместо *хоу* 後 «после» дальше в тексте – *жо* 若 «как»: подзрительно, что *хоу* перед *вэй* в функции определения не используется больше нигде в тексте *Мо-цзы*.

³⁴³ По БЮ.

³⁴⁴ УЮЦ предлагает брать *цзяо* 交 в смысле «сравнивать». ЧЧИ, ДВ и нек. др. предлагают опустить *жань* *цзи* *цзяо* 然即交 «если-так-тогдашние сношения» вообще, следуя параллелизму с МЦ 16.4. Этому следуют МУ, ЯН и РК. Это словосочетание выглядит как ошибочная дубликация из МЦ 16.1.

³⁴⁵ См. сноску 313.

³⁴⁶ См. сноску 243.

³⁴⁷ По УЮЦ. Согласно параллелизму с МЦ 16.4. ВНС предлагает исправление *чжэ* 者, и оно даётся в распознанном тексте СТР без примечаний, тогда как печатный первоисточник даёт написание *цзюнь* 君 «государь».

³⁴⁸ По УЮЦ. Согласно параллелизму с МЦ 16.4.

³⁴⁹ По БЮ. Согласно параллелизму с МЦ 16.4.

³⁵⁰ По СИЖ, УЮЦ. Согласно параллелизму с МЦ 16.4.

³⁵¹ См. сноску 291.

³⁵² У РК перевод опущен.

³⁵³ РК берёт *цзо* *чжао* *гуан* 作照光 как глагол и дополнение с определением: «освещать ясным светом», МУ – похожим на РК образом: «проливать славный и блистательный свет на...». ЯН берёт *цзочжаогуан* как два глагола с дополнением: «создавать свет и распространять [его] яркость на...». Я склоняюсь к варианту ЯН, поскольку *чжао* 照 «сиять/светить» дальше в тексте пояснения к цитате используется в глагольной функции.

³⁵⁴ Ср. сноску 182.

³⁵⁵ Переводчики обычно трактуют связь слов в словосочетании *Вэнь-ван* *цзянь* 文王兼 как определительную (в смысле: «[однаковое] отношение к каждому

царя Вэня»). Я бы ожидал в таком случае между ними эксплицитного *чжи* 之, как чуть ранее в тексте.

³⁵⁶ По УЮЦ. Опущено по параллелизму с предшествующим и последующим.

³⁵⁷ По СИЖ. Согласно параллелизму с предшествующим и последующим.

³⁵⁸ Распознанный текст СТР без примечаний даёт неправильное написание *чжао* 趙 (имя собственное), печатный же первоисточник даёт правильное написание *чао* 超 «перепрыгнуть / перекидывать».

³⁵⁹ Некоторые комментаторы (напр. ДВ) предлагают удалить *чжи* 之 как избыточный. Большая часть конструкций *цзы гу цзи цзинь* 自古及今 «от древних [времен] вплоть до нынешнего [времени]» в *Мо-цзы* действительно не имеет в себе никакого дополнительного грамматического показателя перед *цзи* 及, но в гл. 31 и 36 имеется *и* 以.

³⁶⁰ РК и МУ оставляют *лю* 六 «шесть». СИЖ предлагает по окружающему контексту исправить на *сы* 四 «четыре» (упоминаются всего четыре царя), и ему следует перевод *ЙН*. УЮЦ даёт похожие случаи ошибочного изменения *да* 大 «большой / великий» на похожий по графике *лю* в тексте МЦ. Сочетание же *сянь шэн да ван* 先聖大王 «прежние совершенномудрые большие цари» встречается в МЦ 37.1. Я считаю, что здесь могло изначально стоять *лю*, если проponent цитирует *Мо-цзы* из какого-то другого источника. Тогда контекст этого источника (где было шесть совершенномудрых царей) мог быть перенесён в контекст данного повествования. По поводу указания шестёрки совершенномудрых царей см. МЦ 9.2,7; 10.4; 25.3,11; 27.8; 28.4,7; 31.10; 47.3: это – Яо, Шунь, Юй, Тан, Вэнь и У. Это, однако, будет влиять на датировку данной главы. В научной литературе главы, имеющие ссылки на совсем древних совершенномудрых Яо и Шуня обычно считаются более поздними по происхождению. Если здесь нет описки типа той, которую указывает УЮЦ, тогда временем написания данной главы следует считать такое же или более позднее, чем у гл. 9, 10, 25, 27, 28, 31, 47.

³⁶¹ По БЮ, УЮЦ.

³⁶² См. сноску 360.

³⁶³ По РК. ЙН продолжает цитату *Мо-цзы* до 即此文王兼也. Такое решение, возможно, было принято, чтобы объяснить начальное *цзи* 即 «тогда» в данном предложении, но, судя по параллельным местам в МЦ 16.7–9 *цзи* относится к цитате из классики, а не ко всему предшествующему пассажию. На то, что цитаты из классики приводит проponent, наводит тот факт, что в конце каждой из них он говорит о *Мо-цзы* в третьем лице.

³⁶⁴ СИЖ отмечает, что в других местах МЦ этот источник называется *Да ши* 大誓 «Большая клятва». Вероятно, в данном случае мы имеем следы гармонизации текста МЦ под актуальную для времени редактуры версию ШУЦ (в дошедшей до нас версии ШУЦ гл. 4.1–3 называются *Тай ши* 泰誓 «Грандиозная клятва»).

³⁶⁵ См. сноску 213.

³⁶⁶ В печатном первоисточнике стоит *юй* 于. УЮЦ оставляет эту графику.

³⁶⁷ См. сноску 366.

³⁶⁸ См. сноску 214.

³⁶⁹ РК оставляет чтение «даже» (в смысле «даже когда»). МУ игнорирует этот иероглиф. ЙН, вслед за СИЖ, читает *суй* 雖 «хотя / даже» как *вэй* 唯 (в смысле «быть / являться»).

³⁷⁰ Юй говорит о себе. Чжэнь 朕 – стандартное местоимение 1-го лица, употребляющееся, когда царь публично говорит о себе. Вероятно, как и многие подоб-

ного рода слова (например, *гуа-жэнь* 寡人), его воспринимали в уничижительном смысле (ср. БХТ 1.2.2: «Что [же когда те, кто царит в] каких-то [случаях] величаются чжэнь? [Это] – также [от] скромности тех, кто царит. Чжэнь – [это] “я”. Что [касается того, когда в] каких-то [случаях] величают юй – юй – [это] также “я”» или 稱朕何? 亦王者之謙也. 朕, 我也. 或稱予者, 予亦我也.). Русский язык не может нормально передать и значение 1-го лица, и ограничение только персонами царей, и уничижительность. «Мы» передаёт только первые две семы. Я выбрал компромиссное решение переводить как «мы» (с прописной буквы), чтобы соблюсти и царское достоинство, и некоторую уничижительность. Синонимичное слово *юй* 予 (в значении местоимения 1-го лица, употребляемого царями) я, за неимением особых вариантов, перевожу как «я» – чтобы отличить его от *чжэнь*, а также, потому что если судить по тому, как оно употреблено, оно лучше звучит для русского слуха, когда переводится как «я».

³⁷¹ **ЈН, РК** и **МУ** понимают *чэн* 稱 в значении, близком к «поднимать (восстание) / разжигать (беспорядки)». Если считать слово контрастным с *син* 行 «поступками» (а не синонимичным, как делают переводчики), то его значение должно быть связано со словесной сферой.

³⁷² Варварское племя, властители которого в традиционной историографии стали считаться теми, кто впервые стал употреблять систему наказаний с целью угнетения народа. Поэтому Юй и собирает на них поход.

³⁷³ **ЈН** переводит описательно. **РК** и **МУ** берут в значении «нужно / заслуживает».

³⁷⁴ Слово *фу* 福 в древнекитайской литературе проблематизируется как разнообразные блага, счётные (17 находок словосочетания *бай фу* 百福 «[вся] сотня благ» по поиску в СТР, в том числе три в МЦ 49.16) и различающиеся по видам (напр., долголетие, таланты, бестревожная жизнь, богатство, знатность, успех и правильные дела в делах (для служилых) и т.п., см. ШУЦ 4.6.1; ХФЦ 20.9; ЛЦ 25.2), приходящие к людям извне пределов человеческого контроля (у моистов – всегда свыше, от Неба и божеств) (ср. ЛХ 2.2: «получается не своими силами, поэтому называют это благами [извне]; приходит не через нас, поэтому называется это несчастьями» 得非己力, 故謂之福; 來不由我, 故謂之禍) и считающиеся основными для человеческой жизни (см. ХФЦ 20.17). *Лу* 祿 – это, наоборот, те вспомогательные, поддерживающие человека блага (см. ХФЦ 20.17), прежде всего материальное богатство (ср. ЧЖЛ 1.59), которых человек может (и даже должен) получать с необходимостью, а не по случаю (ср. ЧЖЛ 1.59; ЧГЦ 4.4.5.2) за заслуги, прилагая собственные усилия (ср. ХНЦ 12.29; ГЦ 4.2; ХФЦ 9.4; ЦФЛ 17.4 и др.). **ЈН** переводит этот бином как «счастье и процветание», **РК** – почему-то как «славу и удачу», а **МУ** и вообще загадочным «поздравления» («felicitations»). Частый русский перевод для *фу* «счастье / благополучие» – не очень подходит, потому что эти понятия в русском языке тотальны, это общие состояния (хотя и могущие выражать лишь аспекты, например, «личное благополучие», «счастье в карьере» и т.п.), в то время как *фу* квантуется (т.е. нельзя сказать «сотни счастли»). Я остановился на рабочем переводе «блага [извне / свыше]», хотя чтобы выразить идею случайности, независимости от человеческого контроля, прибегаю к квадратным скобкам. *Лу* часто переводят как «жалование», но я не нашёл у него этимологии «подания из милости», это слово скорее напоминает современное слово «доход» (ср. МЦ 1.6 «[кто] не в силах справиться со своим рангом, но проживает свои доходы – не хозяин этих доходов» 不勝其爵而處其祿, 非此祿之主也, в данном случае перевод «не хозяин этого жалования» был бы триумфом). Такой его рабочий перевод тут. В МЦ (в частности, в данном месте) *фу-лу* несколько теряют своё противопоставление неподконтрольного и подконтрольного человеку и оба оказываются связанными с небесными и божественными дарами, поэтому я ставлю уточняющее «[свыше]» после обоих словосочетаний.

³⁷⁵ См. сноску 355.

³⁷⁶ См. сноску 363.

³⁷⁷ См. сноску 364.

³⁷⁸ УЮЦ замечает, что, если исходить из других редакций текста *Мо-цзы* и похожего места в ШУЦ 3.1.1, возможно, следует заменить *вэй* 惟 «всего лишь» на *и* 台 «я».

³⁷⁹ По СИЖ.

³⁸⁰ По СИЖ.

³⁸¹ В дошедшей до нас редакции ШУЦ нет главы с названием *Юй ши* 禹誓 «Клятва Юя». Но отдельные фрагменты этой речи (вплоть до половины) с небольшими вариациями имеются в ШУЦ 1.3.19 (в главе с названием *Да Юй мо* 大禹謨 «Совещание Великого Юя»); 3.1.1; 4.2.2.

³⁸² По ДВ и АКМ. ЯН и РК ему следуют. УЮЦ не согласен, поскольку подобного типа конструкции с *цю* 求 и 求以 «искать, чтобы / с помощью» имеются в остальном тексте *Мо-цзы*. Я склонен опустить, поскольку тогда восстанавливается параллелизм с последующей фразой.

³⁸³ СИЖ со ссылкой на глоссу к ШИЦ предлагает читать *гань* 干 «добиваться / как-то делать» в смысле *цю* 求 «искать / доискиваться». В русле общей структуры фразы это маловероятно, хотя ЯН этому следует.

³⁸⁴ См. сноску 230.

³⁸⁵ См. сноску 369.

³⁸⁶ По СИЖ. Согласно параллелизму с предшествующим и последующим. РК берут исправление СИЖ неточно, оставляя *цю* 求.

³⁸⁷ Тан, или Чэн Тан 成汤 – одно из имён, под которыми известен основатель верховного правящего режима Шан / Инь.

³⁸⁸ Личное имя Чэн Тана.

³⁸⁹ Согласно ШВЦЦ 10.11.5739 *хоу* 后 значит *цзи ти цзюнь* 繼體君 «продолжающий систему [своего предшественника] государь» (это слово часто взаимозаменимо с *хоу* 後 «последующий»), т. е. может относиться как к самому государю, так и к его приближённым слугам высокого ранга, так и, например, к жене государя или наследнику. Я не смог подобрать более близкого русского эквивалента этому слову, совмещающего и идею возможного подчинённого, второстепенного положения, и идею властительности, чем «державный»: с одной стороны, это слово указывает на объект распространения власти (держава), т. е. выражает идею подчинённости, хотя и слабо, а с другой – на факт обладания властью. Но это, конечно, не вполне близкий эквивалент, скорее – рабочий вариант.

³⁹⁰ В вариациях данной цитаты в ЛЮ 20.1 и ШУЦ 3.3.1, а также в некоторых послециньских памятниках даны немного иные адресаты молитвы Чэн Тана: ЛЮ 20.1: *хуан хуан хоу ди* 皇皇后帝 «Наивеличайший державный владыка»; ШУЦ 3.3.1 *шан тянь шэнь хоу* 上天神后 «Верховному Небу [и] божественной Державной [Земле]»; БХТ 4.3.4 *хуан тянь Шан-ди* 皇天帝 «Величайший небесный верховный владыка / Величайшее Небо [и] Верховный владыка (?)»; 7.2.2 *хуан ван хоу ди* 皇王后帝 «Величайшие цари [и] Державный/-ые владыка/-ки(?)»; ТПЮЛ 83.1.2 *шан тянь хоу ту* 上天后土 «Верховному Небу [и] Державной Земле» (как у нас). В целом все эти эпитеты указывают либо на персону Шан-ди «Верховного владыки», либо собирательно на Небо и Землю как центры средоточия божественной власти.

³⁹¹ МУ понимает здесь *дан* 當 в смысле «случаться прямо во время». Это маловероятно в контекстах, связанных с перенесением вины. Далее в цитате МУ

(так же, как и **ЈН** и **РК**, в том числе и в этом случае) понимает *дан* в смысле несения ответственности. Это верно, но, видимо, данный глагол употреблён в каузативном аспекте (если распространять на него параллелизм остальных дан в данной речи с последним у *цзи* 無及 «не сметь наводить»). Я попытался это учесть. Если не считать, что здесь обязательно должен быть параллелизм, то можно перевести в таком ключе: «тогда [это наказание] соответствует [поведению] нашей, Люя, персоны...».

³⁹² У **РК** – «Небо и землю», у **МУ** – «Небо или людей». Судя по контексту вариации данной речи в **ШУЦ** 3.3.1 (Чэн Тан опасается, что не может обеспечить возложенную на него миссию по умиротворению подданных), это могут быть и верхи, и низы социально-политические. В надписях на гадательных костях, а также в ранних чжаньгоских памятниках (например, ср. **ЛЮ** 7.35) *шан-ся* 上下 «верх [и] низ» могли относиться к божествам «верха» и «низа». Впрочем, точно неизвестно, что тут имеется в виду, поэтому мне нравится перевод **ЈН**: «силы» наверху и внизу («силы» можно интерпретировать и в сакральном, и в профанном ключе). Я перевожу буквально.

³⁹³ В парафразе из **ШУЦ** 3.3.1 – это добро его подданных, в контексте **ЛЮ** 20.1 – это некие *ди чэнь* 帝臣 «слуги [Верховного?] владыки».

³⁹⁴ У **МУ** и **ЈН** в настоящем времени. У **РК** в прошедшем.

³⁹⁵ В парафразе из **ШУЦ** 3.3.1 Чэн Тан не смел прощать себе самому любую им совершённую неправду.

³⁹⁶ **МУ** и **ЈН** переводят *цзянь* 簡 в смысле «ясно видно / понятно», **РК** – как «в полном согласии». При переводе **РК** не вполне понятно, зачем тогда далее стоит *цзай* 在 «заключаться в / [быть] на». Контекст вариаций данной цитаты в **ЛЮ** 20.1 и **ШУЦ** 3.3.1 наводит на мысль, что Чэн Тан имеет в виду, что все – как правильные, так и неправильные – его деяния известны «Верховному владыке».

³⁹⁷ В дальнейшей цитате субъектом перенесения вины можно считать как самого Тана, так и божественные силы, к которым он обращается. Такая интерпретация зафиксирована у **МУ** при переводе перенесения вины от людей «[всей] тьмы сторон» к Тану. **ЈН** и **РК** переводят бессубъектно, как у меня.

³⁹⁸ *Си* 犧 в целом значит жертвенное домашнее животное (особенно быка, но не всегда) полностью чистой масти (т. е. одного цвета), специально приготовленное для жертвоприношения (какого типа именно – источники несколько разнятся) (см. [47, с. 73]). *Шэн* 牲 значит цельное, без изъянов и ранений, жертвенное животное (особенно быка, но не всегда) (см. [47, с. 71]).

³⁹⁹ См. сноску 355.

⁴⁰⁰ См. сноску 230.

⁴⁰¹ См. сноску 404.

⁴⁰² **УЮЦ** замечает, что некоторые редакции текста *Мо-цзы* дают вариант *шэн* 牲 «беспорочное жертвенное животное».

⁴⁰³ По **СИЖ. БЮ** предлагает восстановить как *шэнь хоу* 神后 «божественной Державной [Земле]», как в современном варианте **ШУЦ**, но, смотря в целом, он кажется менее вероятным. Все предложенные варианты так или иначе основываются на похожих фразах в древнекитайской литературе. **ЈН** и **РК** следуют **СИЖ**.

⁴⁰⁴ Это молитва ради прекращения засухи, которая, по разным поздним источникам, длилась до семи лет. Видимо, это произошло уже после того, как Тан завершил кампанию против государства Ся. Главы с названием *Тан шо* 湯說, на которую ссылается тут моист, в современной редакции **ШУЦ** нет. Похожие на

цитату ниже пассажи есть в ШУЦ 3.3.1 и ГЮ 1.13, где они отнесены к существующей в современной редакции ШУЦ главе с названием *Тан ши* 湯誓 «Клятва Тана». В МЦ 9.6 тоже есть цитата со ссылкой на *Тан ши*. Однако в современной версии «Клятвы Тана» пассажей, похожих на все эти цитаты, нет. Зато пассажи, похожие на каждую из этих цитат, есть в главе *Тан гао* 湯誥 «Сообщение Тана». Поэтому, вероятно, моист цитирует из источника, который ещё не был расщеплён на «Клятву Тана» и «Сообщение Тана». Отдельный вопрос – является ли *Тан ши* его альтернативным названием, или здесь описка (誓→*說), как полагает СИЖ. Отдельные фрагменты данной речи имеются также в ЛЮ 20.1. Вариант данной речи в ШУЦ выглядит как парафраза на более лапидарный первоисточник, который мог служить основой для версии МЦ 16.8.

⁴⁰⁵ См. сноску 230.

⁴⁰⁶ См. сноску 369.

⁴⁰⁷ Рабочий вариант перевода для чего-то предельно великого и поэтому невыразимого в имени (ср. БХТ 1.2.7; ЛЮ 8.19 и др.).

⁴⁰⁸ *Пянь* 偏 в прямом смысле значит «с / от / наклоняться», в переносном – «быть пристрастным», с предубеждением склоняться к той или иной позиции. Оба значения имеются в виду в стихе. В прямом смысле путь царей не отклоняется от оптимального курса и не имеет наклона (ибо, как сказано дальше, «ровный»), в переносном – как принцип действий истинного царя – это беспристрастность.

⁴⁰⁹ *Дан* 黨 имеет два основных значения: «неяркий / затемнённый» и «партия / сообщники / сторонники». От второго значения идёт переносный смысл «быть пристрастным / защищать интересы сторонников», синонимичный *пянь* 偏. Все эти значения имеются в виду в стихе: путь царей в прямом смысле, как путь, всегда идёт на свету, в переносном – не ищет своего и не действует ради обособленной группы сторонников или прешпников.

⁴¹⁰ *ЖН* и *РК* предпочитают переводить *и* 易 «перемены / лёгкий» прямо как «гладкий», вероятно, под влиянием вариации стиха из ШИЦ 2.5.9.1 («чжоуский / всеохватный путь сравнителен с точильным камнем» 周道如砥). Я полагаю, что идея тут более простая: ровный путь лёгок для хождения. Во всяком случае, и может употребляться в этом смысле в древнекитайской литературе (ср. ХНЦ 15.26). МУ переводит далеко от оригинала: «точен как весы».

⁴¹¹ МУ переводит как: «Таким образом, принцип, который я изложил, не следует рассматривать как просто доктринёрское понятие». *ЖН*: «Именно такие слова говорят о принципе универсальности», *РК*: «Если эти стихи, которые я процитировал, не описывают Путь, то давайте посмотрим на... (и далее информация из след. предложения. – С.Р)». Мой перевод основан на моей реконструкции, он существенно гипотетический. Я беру *вэй* 謂 здесь в объектном значении «[словесное] выражение», а *юй* 語 в значении «излагать / проговаривать / описывать». В любом случае последующие предложения иллюстрируют смысл предшествующих стихов.

⁴¹² Обычно в древнекитайской литературе словом *сянь* 賢 называют того, кто в своих способностях (ЧЖЦ 24.7; ЛХ 80.25; СЦ 31.7), словах и знаниях (ШЦШ 25.1; СЦ 31.7) и особенно поступках (ср. СШ 8.3.5, 9.47; ХФЦ 49.9; СЦ 31.7) (в том числе моральных, ср. ЛЦ 25.30) показывает проверяемые хорошие / лучшие результаты (ср. ЛХ 80.7 и особо 80.25, где дано собирательное определение: «Люди [нынешнего] поколения проверяют [так: если] как-нибудь увидят талантами высокого и способностями превосходного, имеющего свершения, достижения и видимые результаты, то называют его *сянь*... их называют *сянь* на основании высоких талантов и отличающегося [от других] величия, и всё...» 世人之檢, 苟見才高能茂, 有成功見效, 則謂之賢 ... 據才高卓異者, 則謂之賢耳...). В моистских текстах *сянь* часто идёт

в паре с такими словами, как *ю нэн* 有能 «способные» (МЦ8.2), *кэ кэ* «пригодные (=те, кого можно [использовать])» (МЦ35.6), *лян* 良 «добрые» (МЦ8.2; 27.2; 36.2) и исполняющие *и* 義 «долг» (МЦ8.5), а также *чжи чжэ* 智者 «разумные» (МЦ9.1). В одном месте фактически в похожем на СШ 9.4.7 ключе даётся косвенное определение *сянь* как тех, кто имеет *шан син* 善行 «хорошие / лучшие поступки» и *шан янь* 善言 «хорошие / лучшие речи» (МЦ 9.4.5). Обычный перевод этого слова – «достойный / талантливый». Я, однако, выбрал перевод «добродетельный», чтобы показать, что у этого понятия акцент не на достоинстве чего-либо или пригодности к чему-либо, а на талантливости, профессиональности и правильном поведении в общем, а также чтобы подчеркнуть, во-первых, безусловно наличествующую у этого слова связь с моральным образом жизни, и во-вторых, идею «хороших / лучших / превосходных действий» («добро-» + «-деятельный») как необходимого условия бытия *сянь*.

⁴¹³ У 勿 передаёт отрицание в относительном будущем времени (т.е. с направленностью в будущее от какой-либо точки отсчёта, при том что сама точка и всё событие, направленное от неё, могут быть в далёком прошлом). Добавлением текста в квадратных скобках я попытался передать этот аспект в русском, где нет такой системы времён.

⁴¹⁴ См. сноску 355.

⁴¹⁵ См. сноску 280.

⁴¹⁶ См. сноску 230.

⁴¹⁷ Исправленный вариант идёт в печатном первоисточнике. Я следую УЮЦ и оставляю эту графику. Электронный текст СТР был распознан неверно.

⁴¹⁸ По СИЖ. Восстанавливается по предшествующему контексту.

⁴¹⁹ По УЮЦ. Восстанавливается по параллелизму с предшествующим.

⁴²⁰ По СИЖ, УЮЦ. Распознанный текст СТР без примечаний даёт данное исправленное написание, печатный же первоисточник даёт написание *ди* 底 «дно».

⁴²¹ Первые четыре строки этого стихотворения имеются в несколько другом порядке в ШУЦ 4.6. Вариант оставшихся четырёх строк имеется в ШИЦ 2.5.9.1. Ср. также начало МЦ 1.7. РК считает, что все эти восемь строк могли раньше быть частью единого стихотворения, коль скоро они цитируются тут вместе.

⁴²² Фраза плохо вписывается в окружающий контекст. ЯН, вслед за ВХБ, исправляет её как 故若言, 語兼道之謂也. и переводит как «это подобные слова говорят о принципе [универсальности]». Я несколько видоизменяю её в сторону большего параллелизма с аналогичными конструкциями в абзацах выше и ниже по тексту. В любом случае, реконструкция очень гипотетическая.

⁴²³ По СИЖ, УЮЦ. По параллелизму с похожими местами в остальном тексте *Мо-цзы*.

⁴²⁴ По СИЖ. Из глоссы к ЛШЧЦ.

⁴²⁵ См. сноску 230.

⁴²⁶ См. сноску 369.

⁴²⁷ См. сноску 291.

⁴²⁸ МУ переводит как «когда кто-либо не думает в терминах пользы и вреда по отношению к родителям, будет ли это сыновней почтительностью». Такой перевод возможен только если заменить *эр* 爾 («и» подчинительное, предикатное) на *юй* 與 («и» сочинительное, приимённое). ЯН переводит сходно с нашим переводом

(эргативная конструкция, левая часть – причина, правая – следствие), у **РК** эргативная конструкция сочинительная.

⁴²⁹ У **МУ** это «доктрина [сыновней почитательности]», у **ЈН** – некие «основные принципы», у **РК** – «обычное наблюдение». В **МЦ** *шо* 說 часто – это техническое обозначение специального инструментария логико-аргументативной теории моистов – готовых шаблонов объяснения, пригодных для объяснения многих подобных / параллельных им явлений, которые, в частности, зафиксированы письменно (в *Цзин шо* 經說 «Объяснениях к канонам», т. е. **МЦ**, гл. 42–43).

⁴³⁰ Ср. сноску 234.

⁴³¹ Предложение трудно перевести дословно. Все переводчики предпочитают отходить от реального синтаксиса. **МУ** переводит как «Следовательно, те, кто желает быть сыновними по отношению к родителям друг друга – если им придётся выбирать (между тем, должны ли они любить или ненавидеть чужих родителей), лучше всего сначала любить и приносить пользу чужим родителям»; **ЈН** как «Если это так, то есть ли во взаимодействии между почитательными сыновьями какая-либо альтернатива тому, чтобы отдавать приоритет в повседневных делах любви и приносить пользу чужим родителям?» **РК** – как «Таким образом, послушный сын, отвечающий взаимностью, любящий и приносящий пользу чужим родителям, является неизбежным следствием того, что он делает первый шаг и любит и приносит пользу чужим родителям, не так ли?» Трудность заключается в служебном слове *у* 毋, служебном слове *ху* 乎 после *бу-дэ-и* 不得已 «не получается по-другому» и в конечном вопросительном *юй* 與, которые вместе образуют довольно громоздкую для русского языка конструкцию, затемняющую смысл. Я интерпретирую *у* как отрицание, относительного будущего времени, *ху* – как универсальный предлог, вводящий косвенное дополнение (=юй 於), а *юй* – как выражающее риторический вопрос. Общий смысл фразы я понимаю так: почитательным сынам по определению их почитательности необходимо сначала любить чужих родителей.

⁴³² Моист пытается доказать, что либо почитательному сыну нужно проявлять одинаковую любовь к каждому, либо же он по определению не будет почитательным сыном.

⁴³³ **МУ**, **ЈН** и **РК** составляют *дао* 道 в значении «говорить». В таком значении словосочетания *со дао* 所道 в **МЦ** оно не встречается.

⁴³⁴ Перевод «благодать» предложил А. И. Кобзев в [13]. Мне он кажется удачным, но нужно оговориться. Тут «благодать» понимается в смысле «благодетельность». *Дэ* 德 в древнекитайской литературе в общем смысле означает «дар свыше / дарить свыше». Это может быть как дар «с самого верха», от Неба, так и, например, от какого-нибудь правителя или просто человека вышестоящего. При этом указание на источник дара может не учитываться в тех или иных контекстах (остаётся только указание на результат дара). Например, это слово часто понимается в значении, близком к современному «добродетель», «талант» или «качества / свойства». **МУ** и **ЈН** понимают *дэ* тут как «добродетель», а само предложение переводят в том смысле, что ни одна добродетель не будет не вознаграждена. При этом теряется личностный аспект контекста (мы реагируем на то, что сделали нам, тогда как награждать можно за то, что нас напрямую не касается). Я следую **РК**. В несколько альтернативном ключе *дэ* обсуждается в [13, с. 207–222; 59].

⁴³⁵ См. сноску 280.

⁴³⁶ По **ЈН**. Согласно параллелизму с предшествующим.

⁴³⁷ По **УЮЦ**.

⁴³⁸ См. сноску 338.

⁴³⁹ По СШС.

⁴⁴⁰ **ЖН** продолжает цитату Мо-цзы до начала **МЦ** 16.12, **РК** – до начала **МЦ** 16.11. Перевод **МУ** не позволяет проследить конец цитаты. Я считаю, что цитата заканчивается здесь. На это указывает то, что ранее в тексте словосочетание *бу ши* 不識 «не понимаю», употреблённое в риторическом ключе, предвзято альтернативный вопрос, всегда было связано с пропонентом, а также странное указание *и шо гуань чжи* 以說觀之 «из объяснения рассматривать это», сделанное в духе тех случаев (см. сноски 269, 292) когда, если перевести их как часть реплики Мо-цзы, получится, что Мо-цзы ссылается на объяснения пропонента, что нелепо. Да, здесь Мо-цзы получается говорящим выражениями пропонента, но это можно объяснить тем, что это пропонент пытается копировать язык Мо-цзы (безотносительно к тому, как мог говорить реальный Мо-цзы). Если проставить конец цитаты Мо-цзы тут, то остальной текст с неизбежностью подпадает под речь пропонента, поскольку написан в очень характерной авторской манере.

⁴⁴¹ См. сноску 338.

⁴⁴² См. сноску 243.

⁴⁴³ По **УЮЦ**. Согласно параллелизму с последующим.

⁴⁴⁴ См. сноску 338.

⁴⁴⁵ По **УЮЦ**. По вариациям в других редакциях текста *Мо-цзы*. Согласно параллелизму с предшествующим и последующим.

⁴⁴⁶ См. сноску 243.

⁴⁴⁷ См. сноску 338.

⁴⁴⁸ По **АКМ**. **СИЖ** предлагает исправить на похожее по звучанию и графике *юй* 愚 «глупые». **ЖН** следует исправлению **СИЖ**, но для этого принимает написание *чжэн* 正 «правильный» в следующей части фразы как *шань* 善 «хороший» от **ИТЯ**. **РК** принимает исправление **СИЖ**, но не принимает исправление **ИТЯ**.

⁴⁴⁹ **СИЖ** предлагает удалить это *со* 所 для гармонизации с другими подобными сочетаниями в остальном тексте *Мо-цзы*. Вариант *со* *иу* 所書 «то, что написано» – действительно единственный в **МЦ**, но грамматически возможный. Кроме того, он параллелен *со дао* 所道(=書?) «то, что сказано (написано?)» в следующей фразе. Поэтому я его не удаляю.

⁴⁵⁰ Мне кажется, тут должно быть *шу* 書 «писать» вместо *дао* 道, которое может пониматься тут только в несобственном значении «говорить». *Со дао* 所道 с *дао* в значении «говорить» применительно к цитатам из древней классики больше не встречается в **МЦ**, да и в остальной доциньской и ханьской литературе (с помощью поиска по **СТР**) я не нашёл похожих употреблений.

⁴⁵¹ Первая строфа сейчас имеется в **ШИЦ** 3.3.2.6, вариант второй – в **ШИЦ** 3.3.2.8; 1.5.10.2.

⁴⁵² Поскольку **РК**, в отличие от **ЖН**, отрывают это и следующее предложения от предыдущего абзаца и его контекста, они считают субъектом здесь собирательное «мы». **МУ** переводит безлично. Мне не кажется, что их можно прицепить к предыдущему абзацу, потому что он заканчивается на стандартное клише, а эти два предложения очень органично вводят дальнейшее повествование, которое без них висело бы в воздухе.

⁴⁵³ Ср. сноску 112.

⁴⁵⁴ Связь по типу «действие – объект» в данном словосочетании взята по подобию с параллельными конструкциями далее в абзаце.

⁴⁵⁵ По **ЖН**, **РК**. У **МУ** *чжи* 智 «мудрость» отнесено к самим служилым.

⁴⁵⁶ См. сноску 117.

⁴⁵⁷ Т. е. задние ряды проявили такое усердие и рвение в повиновении приказу, что вытолкнули передние в огонь.

⁴⁵⁸ **ЖН** и **РК** переводят в том смысле, что если бы солдат не отозвали, они бы все погибли, трактуя *чжань* 顛 «дрожать» как *дань* 殫 в значении «погибнуть» (см. сноску 478), причём по-разному трактуют область применения *бу* 不 «не» – как затрагивающую только *гу* 鼓 «барабанить» (**РК**, **МУ**) или же всю синтагму *гу эр туй* 鼓而退 «барабана, отойти [назад]» (**ЖН**). При этом в обоих переводах приходится воспринимать *бу гу эр туй е* 不鼓而退也 как нереальное условное придаточное предложение («если бы не отошли, барабана / если бы не перестали барабанить и не отошли»). Я исхожу из того, что *чжань* 顛 здесь стоит в своём нормальном значении – «дрожать / трястись», из того, что при отступлении не стучат в барабан (я не нашёл обратного в доциньской и ханьской литературе через поиск и просмотр контекста находок синтагмы *гу эр* 鼓而 «барабанить и» на **СТР**, а вот похожий на вариант **МЦ** 16.11 см., напр., в **ЧЦЧ** 10.15.2 *кэ гу эр фань* 克鼓而反 «прекратит барабанить и вернуться»), и из того, что вся синтагма – обычное уточняющее придаточное времени. Мой перевод в целом следует интерпретации **МУ**. Имеется в виду, что дрожали они от ужаса не перед смертью от огня, а перед наказанием за послушание приказа, поэтому отступили они только тогда, когда перестал звучать барабан.

⁴⁵⁹ Довольно сложно точно собности и грамматику этого предложения, и стиль русского языка. **МУ**, **ЖН** и **РК** тоже предпочитают переводить по общему смыслу, игнорируя *цы* 此...*е...е* 此其...也...也 «они – есть их...; есть...». Я понимаю грамматику тут так, что *цы* 此 – это первая тема фразы, первое *е* 也 вводит дополнительную тему (где *цы* 其 отсылает к *цы* – и это создаёт как раз большую часть трудностей для русского языка), а её уже комментирует блок, заканчивающийся на второе *е*.

⁴⁶⁰ **МУ**, **ЖН** и **РК** берут *вэй* 威 в смысле угрозы и запугивания. Это только один аспект данного термина, который не учитывает аспект авторитетности и уважения, а также активности и результативности. Поэтому мне кажется, в целом точнее переводить его более общим «влиять / влиятельный» (ср. **СШ** 8.3.4: «[когда нечто] действительно движет [других, когда его] можно страшиться, называется это *вэй*» 誠動可畏謂之威), хотя в русском языке под «влияние» может подпадать очень широкий спектр действий и объектов, не только люди в социально-политической и религиозной сферах, как у *вэй*. В связи с этим мой перевод носит рабочий характер.

⁴⁶¹ По **МУ** и **РК**, у **ЖН** объект – люди, что не вполне соответствует грамматике текста.

⁴⁶² Слово *син* 刑 в древнекитайской литературе в общем употреблялось в двух взаимосвязанных значениях – либо в смысле «наказания», особенно связанного со смертью или членовредительством (см. **ШЦ** 8.8: «рубить конечности и корпус человека, продалбливать его мышцы и кожу – называется это [телесными] наказаниями; рисовать на одежде и шапке, [заставлять носить] отличные [от обычных] значки и платье – называется это подвергать позору» 斬人肢體，鑿其肌膚，謂之刑；畫衣冠，異章服，謂之戮。; ср. также **ХФЦ** 7.1), либо в смысле «системы наказаний», т. е. законодательства, связанного с наказаниями, особенно уголовными (ср. **ЭРЯ** 1.15 или, например, **МЦ** 35.4: «То, с помощью чего слушают тюремные [дела], распоряжаются [относительно] вины – [это система] наказаний» 所以聽獄制罪者，刑也。). В **МЦ** то, в каком значении употребляется *син*, часто можно предсказать по сопутствующему слову, образуемому с ним устойчивое сочетание: *син-лу* 刑戮 «[телесные] наказания и подвержение позору» (последнее слово также могло означать

фактически смертную казнь, но не всегда: оно могло значить в том числе и публичное выставление трупа на площади, т.е. смысл «опозоривать» в нём, видимо, первичнее), *син-фа* 刑罰 «[телесные и другие] наказания» (*фа* 罰 имеет тенденцию употребляться в МЦ в широком смысле «наказаний» вообще, не обязательно исключаяющих телесные, но в данном случае оно указывает на все остальные формы наказания: штрафы, заключения в тюрьму и т.п.), *син-фа* 刑法 «[система] наказаний и [другие] законы» и *син-чжэн* 刑政 «система наказаний и [остальных средств] управления» (*фа* 法 «законы» и *чжэн* 政 «управление» хотя обычно могут указывать на все области государственного контроля, в данных словосочетаниях, опять же, отсылают к несудебным средствам воздействия на народонаселение).

⁴⁶³ Не вполне понятно, как точно синтаксически трактовать и точно перевести сочетание *чжи юй цзю* 之於就. МҮ, ЈН и РК предпочитают переводить описательно. Я исхожу из возможного параллелизма с последующей фразой, где смысл вполне ясен (ср. 人之於就兼...利 и 火之就上, 水之就下), т.е. трактую *чжи* как показатель определения, *цзю* – как полноценное отглагольное существительное, а *юй* – по аналогии с *цзю*, поскольку иного семантически приемлемого варианта не вижу. Возможно, *цзю* здесь вкралось по ошибке переписчика: сочетание *чжи юй цзю* не зафиксировано в остальной древнекитайской литературе (судя по поиску в СТР), а *юй цзю* встречается всего три раза, и во всех стоит в составе имени нарицательного. Если не принимать в расчёт возможный параллелизм с последующей фразой, то можно было бы перевести как «направляться / идти к устремлению / сближению к...».

⁴⁶⁴ Ср. МЭЦ II.2.

⁴⁶⁵ См. сноску 338.

⁴⁶⁶ По параллелизму с последующим.

⁴⁶⁷ По УЮЦ.

⁴⁶⁸ По ЈН, который ссылается на «общее согласие» комментаторов.

⁴⁶⁹ По БЮ, УЮЦ. На основе вариаций в других редакциях текста *Мо-цзы*.

⁴⁷⁰ По СИЖ. На основе определения в ШВЦЦ.

⁴⁷¹ РК, следуя ЮЮ, исправляет на 甚 «очень», гармонизируя с последующим *чжи нань* 至難 «максимально трудно».

⁴⁷² СИЖ предлагает заменить на *чжун* 衆 «много / многие» на основании похожежности на конструкцию в МЦ 15.3.6. Я следую УЮЦ, который (вслед за ВНС) считает, что следует заменить на *фу* 復 «вновь и вновь» (ошибочная замена *фу* на *хоу* 後 «после» по близости написания имеет место и в остальном тексте *Мо-цзы*).

⁴⁷³ По СИЖ. Похоже на употребление в МЦ 36.2.

⁴⁷⁴ По СИЖ.

⁴⁷⁵ По СШС.

⁴⁷⁶ См. сноску 140.

⁴⁷⁷ По ВНС, СШС, УЮЦ.

⁴⁷⁸ По СИЖ. БЮ предлагает понимать как *дань* 殫 «иссякать / истратить» в значении «умереть», чему следуют ЈН и РК. МҮ следует СИЖ.

⁴⁷⁹ См. сноску 471.

⁴⁸⁰ См. сноску 472.

⁴⁸¹ По БЮ, УЮЦ. Согласно параллелизму с предшествующим.

⁴⁸² По СИЖ.

⁴⁸³ По УЮЦ. Согласно параллелизму с предшествующим, по вариациям в других редакциях текста *Мо-цзы*.

⁴⁸⁴ См. сноску 124.

⁴⁸⁵ По БЮ, ВНС, УЮЦ.

⁴⁸⁶ По УЮЦ. Согласно параллелизму с МЦ 15.5 и со следующей синтагмой.

⁴⁸⁷ См. сноску 471.

⁴⁸⁸ См. сноску 472.

⁴⁸⁹ По СИЖ. Похоже на употребление в МЦ 36.2.

⁴⁹⁰ По СИЖ.

⁴⁹¹ По СИЖ. По контексту выше.

⁴⁹² См. сноску 472.

⁴⁹³ По СИЖ. Похоже на употребление в МЦ 36.2.

⁴⁹⁴ По СИЖ.

⁴⁹⁵ По ВНС. Восстанавливается по контексту ниже.

⁴⁹⁶ Я понимаю тут *дан* 當 «соответствовать» и *жо* 若 «касаться / быть сравнимым» в качестве двух однородных глаголов на основании своего опыта наблюдений за функционированием словосочетания *дан-жо* 當若 в древнекитайской литературе (17 релевантных находок по СТР, из них 11 в МЦ). Перевод предположительный. Можно попытаться также трактовать *жо* в качестве служебного слова, вводящего что-то типа сравнительного сказуемого и переводить как: «...соответствует быть подобными [тем, которые] не могут не проводить в жизнь...», но такой перевод менее вероятен, поскольку тогда я бы ожидал в конце предложения субстантиватор *чжэ* 者 «тот / та / то / те, кто / что...». ВМЦ 10.7,11; 18.4; 31.2; 35.1 в похожих на данный фрагментах стоит просто *дан*, без *жо*. МУ, ЯН и РК предпочитают переводить описательно.

⁴⁹⁷ ВНС предлагает удалить как вставленный по ошибке по аналогии с текстом выше, ему следует РК. УЮЦ предлагает заменить на *цзе* 藉 «при условии». ЯН оставляет.

⁴⁹⁸ Для сравнения синтагм из разных глав было использовано локальное парное выравнивание по методу Смита-Ватермана, описанному в [74] и изначально разработанному для сравнения линейных биологических последовательностей (белков или нуклеиновых кислот), но адаптированному нами к древнекитайскому материалу. Для двух последовательностей (в нашем случае – синтагм, разбитых по параллелизмам в том виде, который отражён в критической редакции оригинала, данной после перевода) находилось одно выравнивание, имевшее наибольший вес. При этом были использованы следующие начальные параметры: штраф за вставку гэпа (т.е. пропуска в одной из последовательностей и вставки в другой) в выравнивание –1, штраф за выравнивание друг с другом двух отличающихся иероглифов –1.9, вес сопоставления одинаковых иероглифов 6. Была получена матрица весов наилучших локальных выравниваний всех синтагм одной главы со всеми синтагмами другой и по ней выбраны пары синтагм с самым большим весом (после выбора пары обе синтагмы удалялись из матрицы, чтобы в выбранных парах не было повторовений), при этом значимым для выбора пары синтагм считался вес более 18 (т.е. вес сопоставления трёх подряд идущих иероглифов). Для получившихся пар была получена средняя величина веса, которая интерпретировалась как выражение степени подобия глав друг другу. Результаты такие: средний вес значимого сопоставления двух синтагм

гл. 14 и 15 – 32.6, гл. 14 и 16 – 25.9, гл. 15 и 16 – 39.7. Также был предпринят анализ похожести гл. 14, 15 и 16 с помощью средств, предоставляемых СТР (см. <https://ctext.org/plugins/texttools/#similarity>). В качестве параметров были взяты минимальная длина подобных фрагментов 3, сравнение только между текстами разных глав (а не внутри одного и того же текста), нормализация по длине и позначная токенизация. Итоговое соотношение подобия глав получилось следующее: для гл. 14 и 15 – 0.0400, для гл. 14 и 16 – 0.0252, для гл. 15 и 16 – 0.119. Можно сказать, что оба полученных результата свидетельствуют о том, что наиболее похожи друг с другом гл. 15 и 16, гл. 14 и 15 похожи в меньшей степени, а гл. 14 и 16 – ещё в меньшей степени.

⁴⁹⁹ Э. Мэдер замечает, что: «внимание к паттернам доминирует во всех трёх “резюмирующих” главах (т. е. гл. 14, 17, 20 по А. Ч. Грэму. – С.Р.) ... достигая своего кажущегося совершенства в главе 14» [70, р. 55]. Не все исследователи это замечают. Например, А. Т. Брукс считает логику этой главы «простой экспозицией причин / следствий» [62, р. 120]. По поводу того, что тут нет ничего простого, см. сноску 14.

⁵⁰⁰ Об этом подробнее см. сноску 532.

⁵⁰¹ Возможно, разработанную под влиянием ЮЮ (см. [64]). Из специальных работ, продолжающих логику А. Ч. Грэма, см. [70]. К. Дефорт приводит ещё несколько работ более общего характера, где проводится похожая точка зрения, см. [63, р. 40].

⁵⁰² Среди наиболее цитируемых – Т. Ватанабэ, А. Т. Брукс (о них детальнее см. далее). Также К. Дефорт, К. Фрэйзер, Ё. Синдзиро, Дин Вэйсян и др.

⁵⁰³ «Пуристская» версия сохраняет в наибольшей чистоте и бескомпромиссности моистское учение. Она сконструирована, чтобы защитить его от враждебных нападков других мыслителей и течений. «Компромиссная» нацелена на тех правителей, аристократов и влиятельных людей, которые могли бы принять моистскую точку зрения в качестве идеологии государства. Поэтому она смягчает некоторые, в основном политические, положения учения Мо-цзы в применении их к конкретной политической ситуации. «Реакционная» версия – это усиленная «компромиссная» версия, которая настолько сильно смягчает отдельные положения моистского учения, что уже фактически опровергает его. Детальнее о них см. [66, р. 51–53].

⁵⁰⁴ Например, он считает, что гл. 17 можно считать отсутствующим заключением гл. 26. [66, р. 36].

⁵⁰⁵ В [67, р. 24] он называет его «позднейшим резюме». Отнесение сделано по большей части на основании её краткости и непохожести на гл. 15 и 16 (нет цитат, только одна ссылка на Мо-цзы в конце, а не в начале главы и т. п.). (cf. [67, р. 4]).

⁵⁰⁶ В гл. 16 он находит отсылку к *ван гун да-жэнь* 王公大人 «царям, князьям и большим людям», что для него достаточное свидетельство её направленности на политическую элиту. В гл. 15 же адресат – *ши* 士 «служилые» [67, р. 20]. Различий в трактовке ключевой доктрины в главах (*цзянь-ай* 兼愛) он не находит [67, р. 24].

⁵⁰⁷ Хотя он считал, что все главы «доктринального» раздела написаны раньше «диалектических» глав [68, р. 5].

⁵⁰⁸ Критерии, которые использует А. Т. Брукс для позиционирования глав МЦ друг относительно друга, следующие: 1) наличие и тип ссылки на Мо-цзы (в начале или конце главы, её форма), 2) наличие и тип отсылки к авторитету прошлого (в свободной форме или в форме цитаты), 3) общей тенденции, согласно которой главы в целом идут в хронологическом порядке (sic! – то, что ещё требуется доказать, берётся как аксиома. – С.Р.), если не учитывать гл. 17, которую исследовательница считает начальной, 4) наличие и тип упоминаний о «Небе» и / или «духах»,

в целом характеризующих средний период развития моистской литературы, 5) наличие и тип формулировки целевой аудитории, 6) наличие и степень мотивированности использования клише «записаны на бамбуке и шёлке...», 7) частота использования служебного слова *ху* 乎 вместо *юй* 於 (главы с большей частотой *ху* вместо *юй* обычно идут позже, но из этого критерия автор усматривает исключение в случае глав 32–37; гл. 17, где автор почему-то не находит ни *ху* (реально 2 случая), ни *юй* (реально 1 случай), возможно, была написана лично самим Мо-цзы) и словосочетания *вань минь* 萬民 «[вся] тьма народу» (коррелирует с частотностью *ху*) и 8) некоторых неизбежных ситуативных решений на основе конкретного относительного содержания глав и использованных иероглифов. Привязка к конкретному времени осуществляется для глав 2, 7, 9, 12, 16, 19, 39 в основном по похожему контексту в ЛЮ и МЭЦ, который можно локализовать 320-ми – 310-ми годами до н. э. или временем первой половины III в. до н. э. Конечным временем написания моистских текстов автор видит захват государством Чу 楚 государств Лу 魯 и Сун 宋 в 249 г. до н. э., начальным – последний год жизни Мо-цзы (прим. 390 г. до н. э.).

⁵⁰⁹ К сожалению, я не имел возможности ознакомиться с японским оригиналом работ Т. Ватанабэ и воспроизвожу его хронологию по [63, р. 40] и [RK, р. 34, 142]. У RK приводятся два варианта хронологии глав 14–16 по Т. Ватанабэ (первый в таблице, другой – в тексте), не очень друг с другом согласующиеся, но второй из которых согласуется с [63]. Не имея возможности проверить точно, привожу оба числа.

⁵¹⁰ По А. Т. Брукс, гл. 14 – одна из самых ранних (раньше – только гл. 17). Вывод сделан фактически на основании того, что ссылка на Мо-цзы в ней стоит не в начале главы, а в конце (17 первое, ибо в ней вообще нет ссылок на Мо-цзы), а также потому что в ней нет отсылок к авторитету прошлого (поэтому гл. 20, в которой тоже ссылка на Мо-цзы в конце, но есть отсылки к прошлому, идёт позже). Для Т. Ватанабэ, видимо, одним из главных свидетельств раннего происхождения гл. 14 была похожесть использования слова *ли* 利 «польза» (с негативными коннотациями) в гл. 14 и ранних конфуцианских источниках. См. [RK, р. 142].

⁵¹¹ По А. Т. Брукс гл. 16 идёт после гл. 15, потому что в ней есть отсылки к авторитету прошлого через прямые цитаты из других древнекитайских текстов (ШУЦ, ШИЦ), в то время как в гл. 15 есть только пересказ сведений о древних царях, не оформленный как цитаты. Т. Ватанабэ опирается на параллели и сходства с конфуцианскими текстами. См. [RK, р. 142].

⁵¹² Это 1) первоначальная фаза «оппозиции» (390–375 г. до н. э., главы 17, 14, 20, 23): внешняя критика современного состояния войны с позиции процветающего землевладельца, для которого война – просто помеха его делам; 2) «первая теория госуправления: сверхъестественные санкции» (374–345 г. до н. э., главы 11, 21, 18, 24, 26, 29): здесь моисты уже выступают как государственные люди и смотрят с позиции государства (период начинается с прим. 375 г. до н. э. (sic! – С.Р.), когда Хань 韓 завоевывает Цзинь 晉 и у моистов из Цзинь появляется возможность к государственной службе в Хань), здесь же вводятся Небо и духи – моисты работают с наличными конфуцианскими и народными представлениями (выраженными в ЧЦЦЧ, и главах 1, 3, 7 Гуань-цзы 管子 «[Трактатах] Учителя Гуаня»), чтобы выработать моистский взгляд; 3) «вторая теория госуправления: популизм» (342–324 г. до н. э., главы 15, 8, 22, 25, 19, 30, сюда же автор относит «диалектические» главы 40–45): закладывание основания централизованной административной структуры, призвание правителей работать на пользу людей и меритократические теории (возможно, это период передислокации моистов в Юэ 越 после вторжения в Юэ государства Ци 齊 в 343 г. до н. э. (sic! – С.Р.), с этим же может быть связана частотность служебного слова *ху* 乎 (как диалектизм) в текстах того вре-

мени); 4) «цитирование древних авторитетов» (322–317 гг. до н. э., главы 12, 32, 35, 9): защита моизма (в основном от конфуцианства, уже, видимо, от МЭЦ) с позиции процветающего и усиливающегося государственника с помощью цитат из древней классики с целью показать, что в конфуцианских канонах уже содержатся моистские идеи, укореняется идея использования законов; 5) «межшкольная полемика / защита доктрины» (310–287 гг. до н. э., главы 16, 38, 27, 31, 33, 37, 39): последние из глав с частым ху, в них полемика с конфуцианством (МЭЦ) достигает апогея; 6) «само-определение» (282–273 гг. до н. э., главы 28, 36, 34, 10, 13): моистское течение прошло период подъёма и теперь переживает более трудные времена, доходят до своего логического завершения многие концепции моизма (замыслы Неба, анти-фатализм, меритократия и т. п.), моистская идеология реагирует на более авторитарную политическую обстановку собственной большей авторитарностью, она получает эксплицитное оформление в виде десяти доктрин (основной оппонент – СЦ, легисты, это период возможной передислокации в Сун после крупного поражения Ци и ухода циских войск отсюда в 285 г. до н. э.); 7) «последние корректировки» (269–250 гг. до н. э., главы 1–7, которые автор считает добавленными к корпусу именно в той последовательности, как они были написаны (т. о., гл. 1 – самая поздняя, гл. 7 – самая ранняя), а также гл. 49): аккомодация некоторых новых идей (похожих на ЧЖЦ и ДДЦ, продолжается спор СЦ с моистами). В целом эта схема показывает развитие моистов от позиции внешних критиков политической системы до полноценных ее внутренних членов.

⁵¹³ Её аргументы следующие: 1) эволюция аргументации: от гл. 14 к гл. 15 постепенно объём аргументации становится больше, язык богаче, доказательная и иллюстративная база детальнее и формализованнее (появляются цитаты), слова обыденного употребления (*цзянь* 兼 и *бе* 別) постепенно терминологизируются (*цзянь* уже с гл. 15, а *бе* – в гл. 16), начинают употребляться термины моистской теории аргументации, жанр движется от монолога к диалогу, в гл. 16 появляется мысленный эксперимент; 2) эволюция тона: от полного оптимизма гл. 14 к нетерпению и досаде гл. 16; 3) эволюция адресата: от его отсутствия в гл. 14 через «служи-мых и благородных мужей» в гл. 15 и до отвергающих *цзянь* в гл. 16 [63, р. 40–41]. Эти аргументы самой К. Дефорт не кажутся полностью убедительными, поскольку это по большей части аргументы от отсутствия, поэтому она дополнительно даёт ещё три аргумента от структуры: 4) гл. 14 сходна с гл. 15, а гл. 15 – с гл. 16, но практически нет сходства глав 14 и 16, плюс к этому – объём каждой следующей главы вырастает примерно вдвое относительно предыдущей; 5) исчезновение некоторых аргументов в связи со сменой ситуации написания глав (в частности, «медицинская аналогия», эксплицирующаяся в гл. 14, в главах 15 и 16 просто берётся по умолчанию); 6) в гл. 14 четыре состояния смуты в начале главы (МЦ 14.2–4) и в конце (МЦ 14.5) перечисляются друг относительно друга в зеркальном порядке, а в главах 15 и 16 они повторяются в порядке из конца гл. 14, т. е., как считает К. Дефорт, в них явно использована часть именно из гл. 14 [63, р. 42–43].

⁵¹⁴ Действительно, гл. 14 имеет сходные места с гл. 15, главы 15 и 16 очень похожи, а сходство гл. 14 с гл. 16 чуть выше уровня «шума» (однако, как замечает сама К. Дефорт, есть похожесть в употреблении *луань* 亂 вместе с *цзя* 家 «[наследственные] дома» в характерных синтагмах – в гл. 15 вместо него стоит *цунань* 篡; также добавлю к этому: 1) похожесть риторических фигур в МЦ 14.4, например: «[Если все будут] смотреть на государства [других] людей как на свои государства, кто [будет] нападать?» 視人國若其國，誰攻？ – и МЦ 16.2, например: «[Если люди будут] делать [что-либо] государствам [других] людей как делают [это] своим государствам, – кто же только [станет] поднимать свои государства, чтобы нападать на государства [других] людей?» 為人之國，若為其國，夫誰獨舉其國以攻人之國者哉？; 2) в МЦ 14.3 и 16.1 есть похожий риторический оборот, когда вводятся «нетри-

виальные» случаи «беспорядка» или «вреда в Поднебесной» (в МЦ 14.3 через *суй чжи... 雖至... «даже [если] доходить до...», в МЦ 16.1 через ю юй 又與 «[это] также [идёт вместе] с...»); 3) в МЦ 14.5 в цитате Мо-цзы, которую комментирует пропонент, Мо-цзы говорит, что нельзя не стимулировать «любовь к [другим] людям», но ничего не говорит о *цзянь* 兼 – это может свидетельствовать о том, что это фраза, близкая к тому, что изначально мог говорить Мо-цзы, а сама гл. 14 – ранняя, – но в МЦ 16.1 мы встречаем это же сочетание *ай жэнь* 愛人 в рамках ответа на вопросы о причинах вреда или пользы Поднебесной – безо всякого *цзянь* 兼, при том что гл. 16 явно поздняя; всё это говорит лишь о том, что шаблонные места и клише могли браться откуда угодно и куда угодно, но такое соотношение сходств и различий может говорить как о сценарии развития К. Дефорт (главы заимствуют друг от друга), так и о том, что у глав 15 и 14 был общий источник заимствования, а сами они сделаны как отдельные, не связанные друг с другом тексты, к чему склоняюсь я. Дело в том, что в главах 15 и 16 нет никакой, как считает К. Дефорт, уже подразумеваемой по умолчанию «медицинской аналогии», которая защищается в гл. 14, и нет никаких четырёх состояний смуты «в обратном порядке», оставшихся от заимствований с конца гл. 14. Во всех трёх главах есть начальный логический переход: «дело образцового человека – это X, давайте узнаем, что же такое X и как этого добиться / избежать?». И только в гл. 14 – действительно с помощью медицинской аналогии – доказывается дополнительная, логически не связанная с первым вопросом, информация: чтобы достичь X-а, нужно знать причины возникновения X-а. Органичнее считать, что это гл. 14 добавляет новую информацию, а не что главы 15 и 16 заимствуют «медицинскую аналогию» по умолчанию. По умолчанию всем и так понятно, что влиять надо на причину, и если вдруг об этом специально надо говорить, то это может свидетельствовать не о более раннем состоянии дискурса, а как раз наоборот, о таком его состоянии, когда вдруг понадобилось обсуждать соотношение причин и следствий. И это может быть указанием на происхождение данного текста во время, когда стали активно обсуждать, во-первых, соотношение причин и следствий, а во-вторых, совершенномудрых людей (образцовый человек в гл. 14) – и всё это указывает скорее на позднее время происхождения гл. 14 (ср. дискурс о *бэнь* 本 «корнях (=причинах)» и *мо* 末 «макушках (=следствиях)» в мэнцзыанской литературе, во внешнем разделе ЧЖЦ, в ЛШЧЦ и т. д.; всё это поздние тексты). Что касается «обратного порядка» четырёх состояний смуты, то тут то же самое: органичнее считать, что это автор гл. 14 творчески обращает порядок стандартного клише (государства, дома, обычные люди, старшие, младшие), чтобы эмфатически подчеркнуть, что смута возникает даже когда старшие (!) обижают младших, даже среди воров и разбойников (!!) и даже среди князей (!!!) из-за неважной любви, а не только когда младшие бунтуют против старших, что очевидно. Слишком уж этот «обратный порядок» похож на стандартное клише типа «отец-мать», «господа и слуги», «князья и большие люди» (а не «мать-отец», «слуги и господа» и т. д.), когда перечисление идёт от «большого» (в разных аспектах) элемента к «меньшему». Если бы в главах 15 и 16, наоборот, сохранялся бы порядок от «меньшего» к «большему», от сыновей к князьям, это был бы более серьёзный аргумент в пользу заимствований из гл. 14. Аргументация К. Дефорт не может исключить вариант независимого происхождения глав 14 и 15 с заимствованием от общего источника.*

⁵¹⁵ Но, может быть, тогда стоит пересмотреть время возникновения эксплицитной моистской логико-аргументативной теории?

⁵¹⁶ Подробнее см. сноску 14.

⁵¹⁷ Или можно предположить, что МЦ 14.1 прибавлен к МЦ 14.2–5 позднее (слабым свидетельством чему может быть, например, необычное употребление *жу* 如 вместо *жо* 若 в этом и только в этом абзаце гл. 14).

⁵¹⁸ МЦ 14.1 имеет законченные начало и конец, МЦ 14.2 начинается с *дан* 當 «попробуем...», который не обязательно отсылает к предыдущему контексту и вполне может вводить начальный контекст. МЦ 14.5 представляет собой фактически резюме предшествующего изложения, но вполне может употребляться и как самостоятельная текстологическая единица, которую как раз может раскрывать и детализировать предшествующее изложение. Но, повторюсь, нет веских оснований считать, что текст изначально не имел целостности.

⁵¹⁹ В ней все абзацы связаны переходами через *жань эр* 然而 «и при таком [положении дел]», *жань цзэ* 然則 «[если] так, то», *цзи и* 既以 «поскольку [они] из-за...», *ши гу* 是故 «по этой причине».

⁵²⁰ В ней напрашивается членение на МЦ 16.1–2 (выглядит как законченное эссе с введением и, главное, заключением), МЦ 16.3–10 (абзацы связаны между собой устойчивыми переходами через рамочные предложения *бу ши...* 不識... *жань эр...* 然而...), МЦ 16.11 (в нём нет рамочной *жань эр...* 然而..., если смотреть по содержанию аргумента против «одинаковой любви к каждому», который там воспроизводится, и по общему параллелизму композиции главы 15, 16 (см. табл. 3), то этот абзац должен идти после МЦ 16.5; не вполне понятно, была ли на самом деле неправильная транспозиция, так как он хорошо смотрится именно в заключении, поскольку в нём сосредоточены все пассажи, касающиеся наград и наказаний, преобразования народа и ключевой роли власти в этом. Нельзя исключать, что этот абзац был вставлен в конец из внешнего источника: в нём не содержится отсылка к *цзянь* 兼 как термину, только к *цзянь сян ай* 兼相愛) и МЦ 16.12 (зависит от локализации МЦ 16.11). Мешает точно разделить главу на данные куски только во многом единый язык повествования. В принципе, это могли быть произведения или заготовки произведения одного автора, которые были объединены или им, или позднейшим редактором в гл. 16 в нынешнем её виде. Но это всё предположительно.

⁵²¹ Возможно, поскольку он цитирует устную традицию.

⁵²² Гл. 14 не представляет трудностей. Обычно она считается речью пропонента с одной чётко оформленной цитатой Мо-цзы в конце главы. В главах 15, 16 если не выделять никаких вводных частей пропонента (а считать его речью только слова «наш Учитель Мо-цзы говорил...»), то часто будет так, будто пропонент просто громоздит цитату Мо-цзы за цитатой – а мог бы объединить их в одну цитату (контекст у этих цитат связанный), но почему-то этого не делает. Если же пытаться вычленять речь пропонента, часто будет получаться, что в цитате Мо-цзы будут присутствовать местоимения, указывающие на контекст речи пропонента. В основном это можно объяснить тем, что пропонент не цитирует Мо-цзы дословно, а подгоняет цитату под своё повествование (ср. МЦ 15.2; начало 15.3; конец 16.2; ср. также, например, МЦ 15.7, где цитата Мо-цзы точно и без вариантов вплотную следует за речью пропонента и тоже сформулирована так, будто Мо-цзы непосредственно отвечает оппоненту). Гл. 16 – самая трудная для последовательного вычленения цитат Мо-цзы. Если придерживаться максималистской стратегии, то цитаты Мо-цзы получаются слишком большими, развёрнутыми экспозициями, при том что пропонента совсем нельзя выкинуть из повествования – в МЦ 16.6–9 он упоминает Мо-цзы в третьем лице. Также будет трудность в интерпретации МЦ 16.5, где после речи оппонента нет показателя новой цитаты, что очень органично сочетается с минималистской стратегией (поскольку там пропонент отвечает на дополнительный контрдовод). Но показатель прямой речи может быть утерян. Минималистская же стратегия наталкивается на трудности в интерпретации МЦ 16.2 (с ней там получается, что пропонент пишет «ранее мы вначале говорили слова...» о том, что он сам ранее пометил как цитату Мо-цзы) и МЦ 16.10 (там Мо-цзы говорит одну маленькую фразу, по характерным клише похожую на стиль речи пропонента

в данной главе). Но проponent не имеет слова, чтобы выразить смысл «цитировать» и вполне мог употребить 曰 «говорить / сказать» и для собственных слов, и для цитат Мо-цзы. Также он вполне мог (и это даже вполне вероятно) подстраиваться под стиль Мо-цзы, который сам же и воспроизводит. В любом случае, дело осложняется тем фактом, что текст МЦ, дошедший до нас, имеет неочевидную историю передачи, явные следы позднейшего изменения и даже точного искажения, и за время его бытования в нём могли появиться или пропасть многие текстологические мелочи, не имевшие отношения к исходному тексту, но вносящие неудобства в последовательную интерпретацию современного варианта текста, которые, тем не менее, на данном этапе развития науки мы не можем ни идентифицировать, ни нейтрализовать.

⁵²³ Как кажется, содержательной разницы между вариантами с наличием и отсутствием 言 в синтагме нет.

⁵²⁴ О том, почему я считаю его формальным показателем, см. [35. С. 7–8].

⁵²⁵ Т. Ватанабэ, видимо, думал в похожем ключе. В пересказе А. Ч. Грэма он рассматривает моистов как радикальное движение городских ремесленников, сначала развивавших чистое учение о «всеобщей любви» и «отрицании нападений», но позднее в связи с покровительством циньского царя Хуй-вэня 惠文 (337–311 гг. до н. э.) смягчившие его, дополнив доктринами «возвышения единства», «воли Неба», «служения духам» и т. п. [68, р. 5].

⁵²⁶ Правда, она же отмечает в этой же главе наличие конфуцианского принципа преобразования населения просвещённым государем [62, р. 120]. Постепенное принятие войны она тоже находит. См. [61, р. 131].

⁵²⁷ Потому что в ней по факту не отражено хоть в каком-либо кратком виде многое из глав 15 и 16.

⁵²⁸ Даже конкретнее: с позиции «процветающего землевладельца» [60, р. 109]. Видимо, это идёт от расхожего предположения, что моисты были выходцами из нижних-средних слоёв общества: ремесленников, торговцев и т. п. К сожалению, из текста это вывести невозможно.

⁵²⁹ Более детально и подробно обо всех этих взглядах см. в [63].

⁵³⁰ В целом следующие объективные особенности сравнительного содержания гл. 14–16 побуждают разных исследователей считать, что тенденция к большей политизации дискурса в них прослеживается: 1) слово *ли* 利 не употребляется в гл. 14 в позитивном ключе, в главах 15 и 16 оно становится неотъемлемой частью дискурса (дискурс переключается от выяснения причин смуты в Поднебесной в гл. 14 к выяснению причин пользы или вреда для Поднебесной в главах 15 и 16), в гл. 15 вводится и акцентируется концепт *цзяо сянь ли* 交相利, в гл. 16 он имеется, но перестаёт (ещё не начинает?) акцентироваться; 2) в гл. 15 при ссылке на «относящиеся к каждому» дела совершенного мудрого Юя описывается его землеустроительное, мирное дело урегулирование потопа, в гл. 16 указывается его карательный (но тоже на благо всех) поход на юмяо 有苗 (правда, в той же гл. 15 дана молитва (будущего) царя У перед военным походом на тирана Чжоу Синя 紂辛); 3) в гл. 14 не высказывается идея (если не считать таковой высказывание Мо-цзы в конце, что любовь к людям надо стимулировать), что верхи влияют на поведение подданных, в гл. 15 она высказывается эксплицитно, с добавлением, что служилые внизу тоже вносят в это влияние важную роль, в гл. 16 тема влияния верхов на низы акцентируется, появляется идея исправления народа за одно поколение, важность служилых не проговаривается, упоминается понятие «просвещённого государя» (*мин-цзюнь* 明君), сильно задействованное у легистов и в СЦ; 4) в гл. 14 непонятно, кто адресат, в главах 15 и 16 это «служилые и благородные мужи» (*ши цзюнь-цзы*).

⁵³¹ Это К. Дефорт не вполне обосновывает. В гл. 14 говорится о других людях и «иных» (*и 異*), не своих имуществе, родственниках и т. п., а не просто о «близких / знакомых» (впрочем, возможно, я плохо понимаю смысл слова *familiar*).

⁵³² К. Дефорт имеет в виду появление формулировки *цзяо сян ли* и эксплицитные формулировки принципа взаимности любви и ненависти в гл. 15–16 (и их отсутствие в гл. 14), а также расширение эксплицитного перечисления «страт» общества, на которые должно распространяться *цзянь* «[одинаковое] отношение к каждому»: в гл. 14 это сыновья, младшие братья, слуги, отцы, старшие братья, господа, воры и разбойники, средняя аристократия, высшая аристократия; в гл. 15 исчезает упоминание воров и разбойников, но появляются «люди вообще», кроме того, добавляются сильные и слабые, богатые и бедные, влиятельные и никчемные, умные и глупые, старые, бездетные, стесненные, одинокие, вдовы, большинство и меньшинства; в гл. 16 убираются богатые и бедные, но дополнительно упоминаются в разных местах управители городов, способные, знающие, слабые, сироты, голодные, холодные, больные и при смерти.

⁵³³ Такое употребление (без *сян*) начинается уже в главах 15 и 16 (в гл. 16 с прямым вхождением термина *цзянь-ай*), в примерах царей, безответно благодетельствующих всем, в главах 26–28 эта любовь относится к «Небу», которое хотя и требует любви от людей и награждает за ответную преданность, но хочет не любви для себя, а чтобы люди любили тех, кого любит Небо.

⁵³⁴ Гл. 16, например, имеет и более широкий охват целей «всеобщей любви», и одновременно акцент на идее влияния на народ с помощью наград и наказаний сверху и т. п.

⁵³⁵ Например, утверждение А. Т. Брукс об авторе гл. 14 как процветающем землевладельце, а авторах глав 15 и 16 как занимающих государственную должность (здесь я соглашаюсь с К. Дефортом). Это заключения, сделанные на основе внешних предположений и допущений, не имеющих отношения к текстологическому материалу. Служилый на покое, наёмник, частный преподаватель – все они и не только они могли написать и гл. 14, и главы 15 и 16. Или утверждение о более одобрительном отношении к войне в главах 15 и 16. На основании ссылок на примеры военных походов совершенномудрых царей это доказать нельзя, потому что эти события что в гл. 15, что в гл. 16 воспринимаются как особого рода деятельность, отличная от войн «государств с государствами», которые однозначно плохи (ср. МЦ 14.5; 15.1; 16.1). Даже утверждение о большей политизированности глав 15 и 16, чем гл. 14, вызывает недоумение – почему это в разговорах о причинах беспорядков в Поднебесной (14.1–2) меньше политизированности?! И почему в дискурсе о «совершенномудрых людях», которые для моистов фактически приравнивались к «совершенномудрым царям», меньше политического, чем в дискурсе о делах «гуманных людей»? Неупоминание «служилых и благородных мужей» в качестве адресата в гл. 14 и т. п. – всё это, опять же, аргументы от отсутствия. Или идея о том, что в гл. 14 слово *ли* употребляется как-то по-особому, чем в главах 15 и 16. Да, оно не употребляется в позитивном ключе, но сам контекст его употребления таков, что из него можно вывести, что оно может употребляться в позитивном ключе (сын любит себя, не любит отца, поэтому вредит отцу и приносит пользу себе – а если сын будет любить отца? по параллелизму, он будет приносить пользу отцу!). Это действительно отличается от дискурса о «пользе» в том же ЛЮ или МЭЦ, где польза критикуется эксплицитно, акцентировано и именно сама по себе, как этический концепт, а не в связи с нелюбовью кого-то к кому-то. Или мне не очень понятно, почему идеи о влиянии верхов на низы, о действиях верхов с помощью наград и наказаний обязательно должны относиться к легизму? Это вполне может быть просто здравый смысл (и, видимо, эти две идеи всё-таки высказываются во всех главах, не только

в главах 15 и 16, ср. высказывание Мо-цзы в МЦ 14.5, что любовь к людям надо «стимулировать» [цюань 勸]. Упоминание о «просвещённом государе» тоже не говорит о легистской моистов, потому что употребляется в рамках полемического мысленного эксперимента и в лучшем случае лишь свидетельствует, что гл. 16 была написана, когда эта концепция была на слуху (видимо, ближе к концу периода Сражающихся государств). Или почему идея об изменении нравов людей в течение одного поколения обязательно «трансцендентная» и конфуцианская?

⁵³⁶ Например, тезис о том, что гл. 14 не говорит о пользе в отличие от глав 15 и 16, верен в том смысле, что она её не акцентирует и не тематизирует. Но это слово там используется и играет не последнюю роль. Поэтому нельзя, например, заключать, что в гл. 14 не проводится идея о том, что «любовь» должна приносить пользу, как в главах 15 и 16. Конечно, должна: «сын любит себя, не любит отца, поэтому вредит отцу и приносит пользу себе» – уже в гл. 14 подразумевается, таким образом, что любовь приносит пользу! Или вопрос о расширении объекта «всеобщей любви» на протяжении глав 14–16. С точки зрения упоминаний конкретных категорий людей это верно, но можно ли заключать от этого, что в гл. 14 моист имел существенно иное представление об «одинаковой любви каждого друг к другу»? Что в гл. 14, что в гл. 15, что в гл. 16 есть акцент на том, чтобы перечислить всех, просто это перечисление удаётся по-разному. Особенно если мы обратим внимание, например, что в гл. 15 эксплицитно говорится о варварах, а в гл. 16 – в лучшем случае лишь эксплицитно (что странно с точки зрения гипотезы расширения спектра целей цзянь от главы к главе). Наверное, можно говорить, что от главы к главе моист детализировал своё представление о «всеобщей любви», но очень сложно согласиться, что это была кардинальная «эволюция» взглядов. Были бы более веские основания считать так, если бы моист как-нибудь специально указал, что надо добавить к рассмотрению сырых и убогих, как-нибудь тематизировал бы это перечисление социальных категорий, но видно, что и в гл. 15, и в гл. 16 он просто пытается привести как можно больше иллюстраций, не более того. Что касается концепта «всеобщей любви», не обязательно предполагающей ответное расположение, то такая сторона совершенномудрых царей указывается уже в гл. 15 и везде, что в главах 15 и 16, что в главах 26–28, безответность этой любви не тематизируется и не акцентируется. Зато реально тематизируются «широта» (хоу 厚) любви у Неба к людям в гл. 27 (без акцента на том, что Небу нельзя отплатить за неё, как раз наоборот, особо ср. МЦ 27.5–6, но есть и другие места про воздаяние) и принцип взаимности в любви и ненависти в главах 15 и 16. К. Дефорт подчёркивает, что любовь Неба безответна в том смысле, что Небо ничего не хочет для себя. Это действительно упоминается, но на этом не строится никакое обсуждение типа обсуждения «широты» любви Неба.

⁵³⁷ Если всё-таки давать свою оценку, то позиция К. Дефорт мне кажется более близкой к истине, чем позиция «регрессистов».

⁵³⁸ Цзюнь-цзы 君子 (досл.: «государев сын», но далее переводится в классическом виде как «благородный муж») – это не политическая категория у моистов. В МЦ 16.12 он выступает в любой из крупных социальных ролей (в том числе и как господин, и как слуга, но не только). По поводу «служилых» и «благородных мужей» см. сноску 93.

⁵³⁹ По поводу «гуманности» см. сноску 59.

⁵⁴⁰ В МЦ 14.5 её «нельзя не стимулировать / поощрять» (бу кэ и бу цюань 不可不勸). В МЦ 15.8 она – «[то, чем] невозможно не заниматься, [то, что невозможно не] делать» (бу кэ бу у вэй 不可不務為), дан 當 «соответствующее служилым и благородным мужам, которые хотят пользы и порядка в Поднебесной, в МЦ 16.12 благородным мужам «соответствует» и их «касается» (дан жо 當若) тот факт, что её «нельзя не проводить в жизнь» (бу кэ бу син 不可不行)

⁵⁴¹ Обычно в гл. 14 не видят данной тематики. Ср. [62, р. 120], где «целью» данной главы указано обсуждение «беспорядков». Это первое, что прочитывается из данной главы, но на второй взгляд можно заметить, что разговор про беспорядки – функциональный, а не самоценный. Он не вводит тему, а является частью ответа. С другой стороны, обратим внимание на неявный параллелизм обрамляющих конструкций МЦ 14.1,5 и 15.1,3. В МЦ 14.1 и 15.1 говорится о деле «совершенномудрого человека» / деле «гуманного человека». В МЦ 15.3 говорится: «Из-за этого те, кто гуманен, восхваляют её (одинаковую любовь к людям. – С.Р.)», в МЦ 14.5 говорится: «Поэтому... наш Учитель Мо-цзы говорил: “Невозможно, чтобы не поощряли любовь к людям”...». Напрашивается подозрение, что под «совершенномудрым человеком» в МЦ 14.1 моист мог иметь в виду конкретно Мо-цзы, и тогда весь пассаж – это объяснение, почему Мо-цзы, будучи совершенномудрым, призывал к «одинаковой любви к каждому». В синхронной литературе зафиксировано, что моисты вполне серьёзно считали своих предводителей «совершенномудрыми людьми» и подражали им как имперсонаторы (*ши 尸*) покойным (см. ЧЖЦ 3.11.2). В МЦ 48.19 есть похожая история о том, как из-за кажущейся бесплодности или невозможности проведения в жизнь учения Мо-цзы о духах его статус «совершенномудрого» оспаривается (ср. также МЦ 49.15). Я считаю, что гл. 14 написана по похожему поводу и в теоретическом стиле умозаключения в рамках моистской протологики.

⁵⁴² Эти параллелизмы касаются эксплицитных указаний на то, что хочет моист проиллюстрировать, ссылаясь в данных абзацах на древность. В МЦ 15.7 это то, что «мы ныне [тоже] стали проводить в жизнь [одинаковое] отношение к каждому» (*у цзинь син цзянь и 吾今行兼矣*), в МЦ 16.6–9 – что «даже то, что [наш] Учитель Мо-цзы называет [одинаковым] отношением к каждому – [он] у ... (таких-то царей. – С.Р.) взял образец в этом» (*суй цзы Мо-цзы чжи со вэй цзянь чжэ юй... цюй фа янь 雖子墨子之所謂兼者，於...取法焉*). Референт «мы» в МЦ 15.7 не вполне ясен: это может быть как сам Мо-цзы, если мы будем считать, что данное высказывание – часть цитаты Мо-цзы, или это может быть моист, цитирующий Мо-цзы, и вся моистская организация как целое, практикующая «одинаковую любовь». В определённом смысле разница между вариантами невелика. В любом случае, в гл. 15 моист защищает моистское учение, в гл. 16 он защищает и моистское учение, и самого Мо-цзы как истинного учителя.

⁵⁴³ Это можно видеть по риторическому вопросу в конце МЦ 16.3, 6–9: «не понимаю: то, из-за чего служилые Поднебесной все, слыша об [одинаковом] отношении к каждому, отрицают его, причина этого – [в] чем?», т. е. из отрицание на самом деле беспричинно.

⁵⁴⁴ Ср. [63, р. 66–67].