УДК 141

DOI dx.doi.org/10.24866/1997-2857/2020-3/5-56

С.Ю. Рыков*

МОИСТСКИЕ ТЕОЛОГО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ГЛАВЫ: ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРЕВОДУ

Настоящая статья служит предисловием к публикации первого полного комментированного перевода на русский язык с древнекитайского письменного языка глав 4, 26–28 из корпуса моистских текстов «Мо-цзы». Данные главы связаны общей тематикой рассуждений об отношении человека, человеческого общества и высшего основателя и поддерживателя окружающего человека миропорядка, которого моисты называют «Небом». Их текст имеет первостепенную значимость для изучения древнекитайской теологической мысли. В предваряющей перевод статье проводится анализ датировки, целей написания, текстологических характеристик, стиля, структуры и тематики данных глав.

Ключевые слова: древнекитайская философия, моизм, теология, Бог, Небо, воля, мораль

Mohist theological and political chapters: translator's foreword. STANISLAV Yu. RYKOV (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences)

The article serves as a foreword to the publication of the first complete and commented translation of chapters 4, 26–28 of the *Mozi* from the ancient Chinese into Russian. These chapters are connected with each other through the general issue of the relationship between human society and the supreme founder and maintainer of the world order, which the Mohists call «Heaven». Their text is of paramount importance for the study of ancient Chinese theological thought. The article, which precedes the translation, analyzes the dating, textual characteristics, style, structure, and content of these chapters.

Keywords: Chinese philosophy, Mohism, theology, God, Heaven, will, moral

В приложении к данной статье дается полный комментированный перевод с критической редакцией оригинала четырех «теолого-политических» глав из «Мо-цзы» (4, 26–28), главного и единственного корпуса текстов школы «моистов» (мочжэ 墨者) – одной из крупнейших и самой институционализированной философской школы

«золотого века китайской философии» – периода Сражающихся государств (V–III вв. до н.э.)¹.

Глава 4 фа и 法儀 «[Об] образцах [и] правилах» относится к первому, «резюмирующему»

¹ Об историческом значении и основных доктринальных положениях моистской философии см.: [9].

* РЫКОВ Станислав Юрьевич, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН.

E-mail: stasrykov@mail.ru

© Рыков С.Ю., 2020

разделу «Мо-цзы» (гл. 1–7). Традиционно считалось, что этот раздел содержит краткие резюме моистского учения, выраженного во втором, «доктринальном» разделе (гл. 8–39). Сейчас наблюдается тенденция считать их плодом позднего развития и дополнения моистского учения из «доктринального» раздела. Главы 26–28 как раз относятся ко второму, «доктринальному» разделу «Мо-цзы». Как и 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 *тянь чжи* 天志 «воля Неба»), а также указание на порядковый номер главы – «верхняя» (*шан* 上), «средняя» (*чжун* 中) или «нижняя» (*ся* 下)².

Главы 4 и 26–28 связаны общей тематикой рассуждений об отношении человека и высшего основателя и устроителя окружающего человека миропорядка, которого моисты называют «Небом» (*тянь* 天). Точнее же эти главы связаны объяснениями, в чем состоит «воля Неба» и почему все люди должны ей следовать. Ранее главы 4 и 26–27 уже переводились на русский язык М.Л. Титаренко [3], но главы 26–27 были переведены с большими и влияющими на восприятие смысла источника сокращениями, к переводам не было дано текстологических комментариев, критическая редакция оригинала отсутствовала. В приложении к данной статье они впервые переводятся на русский язык полностью, с текстологическими комментариями и критической редакцией оригинала. Глава 28 переводится впервые.

Датировка

Эти главы считаются одними из самых поздних текстов в корпусе «Мо-цзы». Следующие (ориентировочные) даты написания глав 26–28 дают Т. Ватанабэ [2] (первое число) и А.Т. Брукс [14] (второе число): глава 26 – 290/352 до н.э.; глава 27 – 230/302 до н.э.; глава 28 – 260/282 до н.э. Т. Ватанабэ, таким образом, оспаривает равенство порядка следования глав в «Мо-цзы» (26, 27, 28) порядку их написания (26, 28, 27). В общем, точка зрения Т. Ватанабэ считается классической.

Имеется отдельная проблема с датировкой главы 4. По ряду характеристик она могла быть написана после главы 26 (схожая тематика и

словесные клише) и до главы 27 (в ней нет сюжета «воздаяния благодарности» Небу; *цзянь* 兼 «одинаковое отношение к каждому» употребляется как глагол / квантификатор, но еще не как философский концепт, каков он в главе 27). Возможно, и до главы 28 (в ней при перечислении имен совершенномудрых царей не указаны Яо и Шунь, в отличие от главы 27 и 28; употребляется близкое к главе 28 словосочетание *фа* 法 «образцы и правила» и глагол *фа* 法 «брать за образец» применительно к Небу, но эксплицитно не делается заключение более высокого теоретического уровня о Воле Неба как «образце / каноне» должного, как в главе 27 и 28). Есть в ней и текстологические черты, отделяющие ее от триады глав 26–28 (акцент на употреблении термина *жэнь* 仁 «гуманный»; отсутствие употребления термина *и* 義 «должное»; отсутствие терминов *тянь чжи* 天之意 «замыслы Неба» или *тянь чжи* 天志 «Воля Неба»; отсутствие цитат из классических текстов и др.). Традиционная китайская филология считает главу 4 либо поздней подделкой, либо «кратким резюме» глав 26–28. Современные исследователи склоняются к тому, что этот текст представляет собой этап, возможно, не последний, в развитии моистских идей о Небе и его отношении к человеку (ср.: [24, p. 263]).

Цель написания и целевая аудитория

Обычно считается, что переводимые ниже главы являются плодом потребности моистов в условиях враждебного и уже серьезно риторически подкованного идеологического окружения найти более фундаментальные (с использованием термина «Небо») обоснования для собственной этико-политической философии (прежде всего – принципа *фэй гун* 非攻 «отрицания нападений»), и критерии для вытекающей из нее ортопраксии. Отсюда понятно, почему во всем «Мо-цзы» именно в этих главах, а также, что закономерно, в главе 17 «Против нападений» слово *тянь* 天 (отдельно от идиоматизированных словосочетаний типа *тянься* 天下 «Поднебесная» и т.п.) употребляется больше всего. В главах 26–28 потребность в усилении аргументативности показывает увеличение количества цитат из классических источников по мере написания глав (0 цитат в главе 26, 1 – в главе 28, 3 – в главе 27) и увеличение теоретической роли слова *фа* 法 «образец» от главы к главе (вплоть до теоретического отождествления «Воли Неба» и «образца должного» в гла-

² Подробнее о структуре «Мо-цзы» и его разделов см.: [9].

ве 27). В итоге же мы имеем одно из наиболее аналитически аргументированных, детализированных и систематических рассуждений о «Небе» и его соотношении с человеком в древнекитайской мысли (ср.: [24, p. 237]).

Эксплицитно указываемая самими моистами в тексте целевая аудитория – общественно-политическая элита древнего Китая: «(цари, князья, большие люди, служилые) и благородные мужи Поднебесной» (*тянься чжи (ван гун дажэнь ши) цзюньцзы* 天下之(王公大人士)君子). Это видно из вводных и резюмирующих фраз, имеющих в тексте глав 26–28. Между главами, однако, есть небольшая разница в акцентах: в главах 26 и 28 говорится о «служилых и благородных мужах» (26.1, 3, 7; 28.2, 4, 8), в главе 27 – 3 раза просто о «благородных мужах» (27.1, 3, 4) и только один – о «царях, князьях, больших людях, служилых и благородных мужах» (27.9), а в главе 4 адресат прямо не указывается, хотя критикуются некие «большие», управляющие всей страной или отдельными государствами. Можно заключить, что главы 26 и 28 больше направлены на политическую элиту, глава 27 – на общественную и философскую (возможно, она или ее части писались для полемики с конфуцианцами), а глава 4 – на любого читателя в общем.

Текстологические и стилистические особенности

В тексте глав 4 и 26–28 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 он неоднократно цитирует Мо-цзы и даже говорит о нем в третьем лице (ср. 27.9; 28.6–7). 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 различного рода оппоненты, речи которых часто, но не всегда оформлены как прямая речь. В-четвертых, это разного рода вспомогательные персонажи, используемые в аналогиях и примерах (ремесленники, мысли Неба, любые люди вообще и т.п.), которые тоже получают свой «голос» в тексте с помощью показателя прямой речи юэ 曰. В-пятых, это цитаты из «писаний древних совершенномудрых царей», точнее из «Ши цзин» и «Шу цзин».

Текстологической проблемой является точное вычленение цитат Мо-цзы из текста, написанного пропонентом. В связи с этим проблемой также является точная атрибуция речей оппонентов, вспомогательных персонажей и цитат из писаний: не всегда ясно, приводит ли их пропонент или они являются частью цитаты самого Мо-цзы. Из фактического состояния текста можно заключить, что пропонент не цитирует Мо-цзы дословно (возможно, поскольку он цитирует устный источник), что еще более осложняет точное разграничение речи пропонента и речи Мо-цзы.

Точным формальным критерием начала речи Мо-цзы является словосочетание «[Наш] Учитель Мо-цзы говорил ([следующие] слова)» (*цзы Моцзы (янь) юэ* 子墨子(言)曰), но оно позволяет только найти начало цитаты Мо-цзы и не покрывает всех возможных цитат Мо-цзы, например, где подлежащее опущено и написано просто юэ 曰 («говорится»). Есть две глобальные 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. Перевод И. Мэй [15] (в большей степени) и Я. Джонстона [21] (в меньшей степени) в целом следует первой стратегии, перевод Дж. Ригеля и Дж. Ноблока [22] – второй, но их методологические основания не эксплицированы.

В определении цитат Мо-цзы я использую следующую методологию. Я считаю цитатой Мо-цзы все, что идет после словосочетания «[Наш] Учитель Мо-цзы говорил ([следующие] слова)» и продолжается до формального показателя конца цитаты «[если] так, то / при таковом [положении дел]» (*жань цзэ / эр* 然則/而). На предположение, что это формальный показатель конца цитаты, наводят две вещи: во-первых, практически всегда через небольшое количество иероглифов после него следует показатель начала речи Мо-цзы (*цзы Моцзы (янь) юэ* 子墨子(言)曰), во-вторых, после него практически всегда идет вопрос, наводящий на комментарий или на новую цитату Мо-цзы, считать который частью предыдущей цитаты Мо-цзы было бы странно, поскольку иначе зачем бы потом шел эксплицитный показатель начала новой цитаты Мо-цзы?! Я считаю такие вопросы вставками пропонента, связывающими цитаты Мо-цзы в систематический

дискурс. Иногда конец цитаты Мо-цзы виден из того, что дальше проponent приводит другую цитату Мо-цзы (с формальным началом) без предварительного 然則/而 (т.е. громоздит цитату за цитатой) или же начинает говорить о Мо-цзы (упомяная его имя) в третьем лице. 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 речи, выстраивающей дискурс в более разговорном ключе, либо внутри текста проponentа, либо внутри цитаты Мо-цзы. Поскольку мои критерии не общезначимы, я привожу альтернативные варианты выделения цитат Мо-цзы из переводов Я. Джонстона [21], Дж. Ригеля и Дж. Ноблока [22].

Тематика

С точки зрения тематики и порядка ее подачи главы 26 и 28 очень близки, причем глава 28, видимо, развивает идеи из главы 26, но делают это с большим политическим (а конкретно – антивоенным) пафосом, но главное – в некоторых моментах выходит на новый теоретический уровень. В свою очередь, близки между собой и главы 4 и 27. Они обе перестраивают материал глав 26 и 28 (с добавлением нового в главу 27) так, чтобы построить дискурс вокруг темы воли «Неба» как образца и обоснования необходимости ей следовать. Глава 4 кажется более сжатым, а глава 27 – более детальным и теоретически продвинутом вариантом такого построения. Она генерализирует и трактует в этическом или онтологическом (а не политическом) ключе многие мотивы из глав 26 и 28.

Тематика может быть восстановлена из сходных резюмирующих или вводящих наводящий вопрос фраз (например, часто встречается фраза «(это) – то, на [основании] чего (я / мы) знаем, что... / из этого [я / мы] знаем, что...» ((цзы) у / во со и чжи... е / и цы чжи... (此)(吾/我)所以知...也 / 以此知...; формально эти фразы очень разнообразны), вводящих или заканчивающих содержательно схожие блоки. Эти блоки, однако, в разных главах могут выполнять разную композиционную и аргументационную роль.

Иррациональность общественно-политической элиты (игнорирование «Неба»). Тема довольно хорошо вычленяется по ключевым фразам, которыми моисты описывают этот изъян

политической элиты: «(служилые и) благородные мужи (Поднебесной) знают / ясно [понимают] (в) малом/мелком, но не знают / ясно [понимают] (в) большом» ((тянься чжи ши) цзюньцзы чжи / мин(юй) сяо / си эр бу чжи / мин(юй) да (天下之士)君子知/明(於)小/細而不知/明(於)大), а также «[если говорить о] больших вещах, то [они] не осознают [их]» (да у цзэ бу чжи 大物則不知) и «[если говорить о] малых вещах, то [они] осознают их» (сяо у цзэ чжи чжи 小物則知之). Этой темой начинаются и заканчиваются главы 26 и 28 (26.1, 7; 28.1, 6–7), а в главе 27 она появляется в середине (27.5–6, а также рудимент этой темы в 27.9). Смысл этой претензии к общественно-политической элите в том, что она обращает внимание на второстепенное и действует соответствующим образом, но в то же время почему-то не принимает в расчет то, что является более важным или даже самым важным.

В 26.1 и 28.1 эта претензия к политической элите конкретизируется через аргумент от «проживания в домах» (чу цзя 處家): такие люди ведут себя осторожно по отношению к главам домов или государств, в которых они проживают, хотя в любой момент могут скрыться от их обвинений в другом доме или государстве, но совершенно беспечны относительно обвинений «Неба», от которого невозможно скрыться.

В 26.7 и в 28.6–7 добавляется еще один аргумент: политическая элита «далека» (юань 遠) от должных и гуманных поступков, хотя считает, что совершает их. В политизированной и антивоенной главе 28 это раскрывается через аргумент от смешения должного и гуманного с завоевательным поведением (28.6) и через аргумент от аналогии между нападением на другие государства и совершением преступления по отношению к другому человеку: хотя правители наказывают убийц и воров внутри своего государства, но сами своими военными кампаниями фактически убивают и воруют у чужих государств, причем в тысячекратно большем размере, и при этом не осознают, что здесь что-то неправильно (28.7). В 28.7 это сравнивается с болезнью глаз, когда человек способен увидеть черное в малом количестве, но в упор не видит его, когда его много. В 27.9 сохранился рудимент этой проблематики – отсылка к аналогии с различением цветов.

В главе 26 данная тема вводится. В русле более выраженного политического (антивоенного) пафоса в главе 28 прямо указывается (28.1),

что иррациональное поведение общественной элиты – причина непонимания замыслов Неба и, в конечном счете, всех смут в Поднебесной. В главе 27 тема начинает осмысляться совершенно по-другому: уже не через идею отсутствия страха перед Небом, но через (морально-экзистенциальную и религиозную) идею неблагодарности перед Небом.

В 27.5–6 иррациональность элиты выводится из аргумента от наличия «негуманных и [тем самым] осуждаемых [Небом]» (*бу жэнь бу сянь* 不仁不祥), т.е. нерадивых сынов, младших братьев и слуг. Подобно им, общественная элита неблагодарна Небу за его великую заботливую любовь, но совершенно не осознает этого.

К этой теме очень близки некоторые моменты в аргументации о том, что «Небо» главнее «Сына Неба» (царя правящей династии) в 26.3, 27.2 и 28.2. Здесь моист сетует, что общественно-политическая элита обычно прекрасно разбирается во властной иерархии и понимает, кто кого главнее, но в отношении главенства «Неба» над «Сыном Неба» этого понимания у нее почему-то не наблюдается.

Также к этой теме близок критический пассаж в начале 4.2³, где моист тоже критикует политическую элиту. Несмотря на то, что эти люди занимаются такими «большими» (*да* 大) вещами, как государство или даже вся Поднебесная, они хуже ремесленников, потому что в своих делах не следуют никаким образцам и стандартам (при том, что единственный правильный образец – «Небо»).

Что является самым высшим («Небо» как носитель совершенств, высший управитель и источник должного). Тема опознается по фразам, которые включают в себя сравнение «Неба» и «Сына Неба» (общая схема подобных сравнительных конструкций: «...что Небо более X, чем Сын Неба» (...*тянь чжи X юй тяньцзы* ... 天之X於天子). Тема распространяется на абзацы с данными фразами, а также на тесно связанные с ними по смыслу близлежащие части, которые обычно содержат детальные рассуждения о понятии «должное» (*и* 義). Тема раскрывается в 26.3, 28.2 и 27.1–2. Близкое по смыслу содержание (без указания на сравнение «Неба» с «Сыном Неба») есть и в 4.2–3.

В 26.3 тема вводится в рамках определения «должного»: коль скоро «должное» – это «управляемое» (*чжэн* 政), «управляет» ли

«Сын Неба» «Небом» или наоборот? «Небо» управляет «Сыном Неба», поскольку только «верхи» (*шан* 上) управляют «низами» (*ся* 下), а не наоборот. А то, что «Небо» выше «Сына Неба», видно из того, что «Сын Неба» приносит жертвы с прошениями «Небу», а не наоборот. Религия (для моистов система жертвоприношений как просьб о благополучии) вообще была установлена древними совершенномудрыми царями, чтобы объяснить народу, кто главнее. В 28.2 повторяется и определение «должного» как «управляемого» (только вместо *чжэн* 政 используется близкий по смыслу и графике термин *чжэн* 正 «правильный / править / исправлять»), и тема «правления» «Небом» над «Сыном Неба», но эти две темы уже сильнее отсоединены друг от друга и связаны только через концепт «правильного». «Должное» – это «правильное». А сущность «правильного» в том, что оно идет сверху вниз, а не наоборот. Повторяется, что «Небо» выше «Сына Неба», потому что второй приносит первому жертвы как прошения о благополучии, а не наоборот. Но в духе большего политического и антивоенного пафоса 28-й главы при этом уточняется, что «Небо» может наказать или наградить «Сына Неба» за его поступки, а не наоборот (в главе 26 этот тезис имеется, но не связан с данной темой). В главе 28 также уточняется, что «Небо» не просто «управляет» «Сыном Неба», но оно превосходит его в «разумности» (*чжи* 知) и «значительности» (*гуй* 貴), а также делается отсутствующее в главе 26 утверждение о том, что само «должное» как «правильное» происходит не от «глупого» и «незначительного», но от «разумного» и «значительного», в конечном счете от «Неба» как единственного в строгом смысле «разумного» и «значительного». В главе 27 темы определения долга и превосходства «Неба» над «Сыном Неба» окончательно расщепляются и входят в качестве подтем в общее доказательство о том, что «[всякое] должное, как следствие, происходит от Неба» (*и го цзы тянь чу* 義果自天出). Дискурс сразу ведется с большей чем в главе 28 задействованностью терминов «значительности» и «разумности»: «должное» – это «хорошо управляемое» (*шань чжэн* 善政), потому что его соблюдение в Поднебесной ведет к «порядку» (*чжи* 治), но у «глупых» и «незначительных» не получается управлять (видимо, «хорошо» управлять) «разумными» и «значительными» (а не просто у «низов» «верхами», как в главах 26 и 28), по-

³ Некоторые переводчики относят его к 4.1 (см.: [21; 22]).

этому «должное» происходит от «разумного» и «значительного» (27.1), в конечном счете от «Неба» (27.1), в связи с этим далее обосновывается, что «Небо» «разумнее» и «значительнее» «Сына Неба»: повторяются аргументы из глав 26 и 28, к которым добавляются ссылки на исторические документы.

В 4.2–3 решается близкий вопрос – что может считаться «образцом» (*фа* 法) «порядка», и аргументируется, что им может быть только «Небо» (подробнее см. тему критериев оценки общественно-политической элиты).

Данная тема не вводится в главах 26–28 автономно, но привлекается для обоснования необходимости для общественно-политической элиты следовать «замыслам Неба». Акценты, однако, разные: в главе 26 следовать «замыслам Неба» нужно, если люди хотят стать «значительными» и «богатыми» (*фу* 富), в потенциале как «Сын Неба» (26.4), которому «Небо» дает благополучие, а не наоборот (подразумевается, что и другим даст, если они будут слушать Его волю). В главах 28 и 27 следовать «замыслам Неба» нужно, если хочешь делать «должное» (в 28.8 и 27.3 добавляется и *жэнь* 仁 «гуманное»), поскольку «должное» происходит от «Неба».

В 4.1–2 аргументируется, что найти правильный «образец» «порядка» (т.е. «Небо») необходимо тем, кто хочет продуктивно «содержать в порядке» Поднебесную или ее отдельные государства.

В чем состоят желания и замыслы Неба и зачем им следовать (долг и любовь, провидение Неба). Маркерами темы можно считать абзацы, наспигованные терминами «желание» (*юй* 欲) и «неприязнь» (*ю* 惡) (в вариантах – «отвращение» (*цзэн* 憎)), относящимися к «Небу», а также абзацы, в которых в резюмирующих фразах (обычно в конце абзаца) или вводных вопросах фигурирует словосочетание «замыслы / воля Неба» (*тянь чжи и* / *чжи* 天之意/志) в связи со словами «быть послушным» (*шунь* 順), «относиться со вниманием» (*шэнь* 慎) и «разбираться в» (*ча* 察). Тема раскрывается в 26.2, 4, 6; 28.2–3, 5, 8; 27.3–4, 9; 4.3.

В рамках данной темы моист решает три вопроса: 1) в чем состоят «замыслы Неба»? 2) зачем им следовать? 3) как им следовать?

Во всех четырех главах первый вопрос решается с привлечением терминов «желание» и «неприязнь» (в вариантах – «отвращение»), причем чем дальше, тем с более явным отожд-

ествлением «замыслов Неба» с его «желаниями» и «неприязнями». В главах 26 и 28 это отождествление не выражено прямо, но подразумевается, в 27.3 оно выражается прямо, а в главе 4 вообще не употребляется слово «замыслы», только слова «желания» и «неприязни». От главы 26 к главе 4 также видно изменение акцента в обсуждении первого вопроса с концепта «должное» на концепт «любовь».

В 26.2 дается первый ответ на первый вопрос: «Небо» «желает» «должного» и испытывает «неприязнь» к «недолжному», поэтому делая «должное» и ведя других к тому, чтобы это делать, мы делаем то, что Оно «желает», и наоборот. Если же делать то, что «желает» «Небо», то и Оно сделает то, что «желаем» мы. Утверждение взаимности в отношениях человека и «Неба» позволяет моисту обосновать, почему «Небо» «желает» «должного»: потому что, совершая «должное», Поднебесная получает то, что обычно «желает» (*шэн* 生 «жизнь», *фу* 富 «богатство», *чжи* 治 «порядок»), и наоборот. В 26.4 дается ответ на второй и третий вопрос: если хочешь быть «богатым» и «значительным» (*гуй* 貴), надо «быть послушным замыслам Неба» (*шунь тянь чжи и* 順天之意), и тогда получишь награду от «Неба». Это подтверждается ссылками на исторические (для моистов) примеры судеб древних царей. При ответе на вопрос, как конкретно «послушаться замыслам Неба», моист вводит предписание «[одинаковой] любви каждого друг к другу [и принесения] пользы друг другу при сношениях» (*цзянь сянь ай цзяо сянь ли* 兼相愛, 交相利), а в 26.6 выводит это предписание на уровень политической философии, одновременно связывая с концептом «должного»: «послушание замыслам Неба» – это «управление [с помощью] должного» (*и чжэн* 義政), т.е. отсутствие всяческой вражды между людьми, которое влечет за собой «тройную пользу» (*сань ли* 三利) всему сущему: «Небу», духам и людям. Люди, которые реализовывали такое состояние в прошлом, назывались «совершенномудрыми царями» (*шэн ван* 聖王). Обратное этому – «управление силой» (*ли чжэн* 力政) «злодейских царей» (*бао ван* 暴王). Глава 28 в рамках своего большого политического и антивоенного пафоса несколько меняет акцент при ответе на второй и третий вопрос: в 28.2–3 проводится мысль, что поскольку «Небо» «желает» «должного» (а также поскольку «должное» исходит от «Неба»), те из общественно-политической элиты, кто хочет

делать «должное» (понимаемое тут как *чжэн* 正 «правильное»), не могут не «послушаться замыслам Неба» (в этой главе нет отсылки ко взаимности исполнения желаний между человеком и «Небом»). В 28.8 добавляется, что следовать «воле Неба» необходимо и тем, кто хочет быть «гуманным» (*жэнь* 仁), следовать пути «совершенномудрых царей» и приносить пользу наследственным домам своих государств и народу. «Послушание замыслам Неба» как «исправление [с помощью] должного» (и *чжэн* 義正) формулируется на новом теоретическом уровне через термин *цзянь* 兼 («одинаковое отношение к каждому»), а *ли чжэн* 力正 («исправление [с помощью] силы») – через антоним *бе* 別 («избирательность / отделенность») (28.5).

Глава 27, формально вся построенная как один большой ответ на вопрос, зачем следовать «замыслам Неба», собирает вместе и ответ из главы 26 (чтобы Небо выполнило твои желания) (27.4), и ответ из главы 28 (чтобы дойти до корня «должного» и «гуманного» и принести пользу народу) (27.3–4, 9), но с гораздо большим акцентом не на «должное», а на «принесение пользы» и «гуманность». При ответе на вопрос, чего «желает» «Небо», моист уже не говорит, что «Небо» «желает» «должного», но повторяет, что «Небо» «желает», чтобы люди не совершали взаимной агрессии, и при этом специально акцентирует, что не только этого – еще «Небо» хочет от людей разного рода взаимопомощи, в том числе в государственном управлении. И именно от этого рождается благополучие всех в государстве (27.3). Для подкрепления этой мысли «Небо» уподобляется правителям, владеющим своими владениями: как они не хотят взаимной агрессии своих подданных и наказывают тех, кто ждет от них награды за делание подобного, так же поступает и «Небо» (27.4). В главе 4 тема «должного» отсутствует, как и тема «замыслов Неба», а «желания «Неба» сразу формулируются в терминах взаимной любви и пользы (4.3).

Аргументы в пользу любви «Неба» к людям (мироустроительная и управленческая функция). Формальным маркером темы можно считать наличие в абзаце резюмирующих или вводящих наводящий вопрос фраз, в которых фигурируют грамматически связанные между собой слова «Небо» (*тянь* 天) – эксплицитно или подразумеваемо, «любить» (*ай* 愛) и «[все] сотни фамилий / народ / люди» (*байсин* / *минь* / *жэнь* 百姓/民/人), но тема может относиться

и к смежным абзацам, если они тесно связаны. Тема вводится в 26.5, 28.3–4, 4.3–5, 27.6–8.

Поскольку «замыслы Неба» формулируются в терминах взаимной любви, моист отдельно выдвигает ряд обоснований того, что «Небо» действительно «любит» (*ай* 愛) людей. Логически утверждение о том, что «Небо» хочет, чтобы люди любили друг друга, несколько не подкрепляется доказательствами того, что Оно само любит каждого: можно желать от других того, чего не делаешь сам. Но для моиста, видимо, связь находится через его реконструкцию конкретного хода мыслей «Неба», когда Оно награждало «совершенномудрых царей»: они любили тех, кого любит «Небо», и приносили пользу тем, кому приносит пользу «Небо» (26.4; 28.4), т.е. для моиста в главах 26 и 28 «Небо» воздаст человеку не за то, как он относится к «Небу», а за то, как он относится к Его созданию (людям). Хотя это не прописано прямо и переход от желаний «Неба», чтобы мы любили друг друга, к тому, что «Небо» само любит людей, осуществляется внезапно и неотрефлексировано (28.3, ср. 4.3). В главе 27 тема любви «Неба» отделяется от темы «замыслов / желаний Неба» и приобретает практически самостоятельную значимость и обоснованность: она начинает обсуждаться в контексте критики общественно-политической элиты за то, что она ведет себя по отношению к «Небу» как неблагодарный сын, младший брат или слуга по отношению к своему отцу, старшему брату или господину, и из-за этой своей «негуманности» (*бужэнь* 不仁) получают «осуждение» (*бусян* 不祥) от «Неба» (27.5–6). В рамках этой концепции моисту действительно логично далее предоставить обоснования того, что «Небо» выступает в роли заботливого отца, старшего брата или господина, т.е. деятельно любит людей и приносит им пользу.

В 26.5 проговаривается основное содержание темы: «Небо» любит людей, поскольку «ясно видит» (*мин* 明) каждого, что известно из того, что оно «обладает» (*ю* 有) каждым, что, в свою очередь, известно из того, что оно «кормится» (*ши* 食) от каждого. Это последнее известно оттого, что «Небу» все приносят жертвы с прошениями. Поскольку «Небо» имеет Поднебесную как свою «подвластную территорию и людей» (*бао жэнь* 邑人), а также поскольку Оно может подвергаться «осуждению» (*бусян* 不祥) убийц невинных, Оно не может не любить людей. Глава 28 сильнее политизирует тему:

в 28.3 появляется эксплицитное сравнение «Неба» с царями – поскольку Оно, как цари, от каждого «кормится» – значит, каждого «любит»; в 28.4 повторяется, что «Небо» насылает «осуждение» на убийц невинных, но при этом идея из 26.4 о том, что следующие «замыслам Неба» получают награду от «Неба», переинтерпретируется как аргумент в пользу «любви» «Неба» к людям: из того, что «Небо» как «добродетельное» (*сянь* 賢) награждает доброе и наказывает злое, что известно из исторических примеров древних царей, видно, что Оно любит людей. В одном месте моист называет такую (распределяющую награды и наказания) любовь «великой» (*хоу* 厚, букв. – «толстой / плотной») (28.4). Глава 27 онтологизирует тему «любви Неба»: в 27.6–8 моист уже специально доказывает, что «любовь» Неба к людям не простая, а «великая». С добавлением ссылок на исторические документы он повторяет аргументы от «осуждения» убийц невинных и награды за добрые дела из предшествующих глав в 27.7–8 (но не использует аргумент от жертвоприношений), но в 27.6 дополнительно приводит гимн «Небу» как всецелому мироустроителю, который не только наказывает и награждает, но каждую вещь призывает к жизни и ведет на пользу людям. 4.3–5 в очень краткой и несколько измененной форме пересказывает аргументы и тезисы из глав 26–28 (опуская упоминание о «великой» «любви Неба»).

Критерии оценки общественно-политической элиты («воля Неба» как «образец»). Формальным маркером данной темы можно считать упоминание аналогии между «волей / замыслами Неба» (*тянь чжи* / *и* 天志/意) для Мо-цзы и ремесленными инструментами для ремесленника. Тема вводится в 4.1–3, 26.7, 27.9 и 28.6–8.

В 26.7 сжато говорится, что Мо-цзы использует «волю Неба» для оценки общественной элиты, как ремесленник использует циркуль или угольник для вымерки кругов и квадратов; поэтому он видит, что общественная элита очень далека от подлинных «гуманного» и «должного» поведения. В главе 28 тема детализируется в большем теоретическом и политическом (антивоенном) ключе: в 28.6–7 аморальность политической элиты иллюстрируется примерами военно-правовой непоследовательности современных правителей; в 28.8 делается теоретическое заключение о том, что «воля Неба» – «канон должного» (*и чжи цзин* 義之 經). В 27.9 тема много более детализиро-

вана, чем в 26, но в то же время лишена эксплицитной критики общественной элиты. Идея «воли Неба» как критерия в ней еще более теоретизируется: «замыслы Неба» (и следование им) объявляются «образцом должного» (*и чжи фа* 義之法) и «правилом» (*и* 儀). Это перекликается с терминологией главы 4, которая полностью центрирована вокруг идеи «Неба» как «образца» и прорабатывает ее с самой большой детализацией и аргументацией: в 4.1 аргументируется, что всем нужны «образцы» и «правила» для успешного действия; в 4.2 говорится, что образцом порядка не могут быть родители, учителя и власти, ибо они непостоянны и вариативны; поэтому (4.3) нет лучше, чем брать за образец «Небо», ибо оно одно постоянно и неизменно; брать «Небо» за образец – значит делать, что Оно хочет, и наоборот.

Композиция

Главы 26 и 28 похожи на подбор цитат из Мо-цзы с небольшим количеством комментариев и конспективных заметок пропонента, то ли от того, что они более ранние, то ли в результате того, что они в большей степени были искусственно собраны редакторами и компиляторами «Мо-цзы» в единый текст и изначально циркулировали в моистской среде в виде отдельных текстов.

По формальным признакам четыре цитаты главы 26 (26.1–3, 5) заканчиваются шаблонной фразой «(Это) – то, на основании чего я знаю, что...» (*цы* во со и чжи е (此) 我所以知...也), которая может быть комментарием пропонента, но, на мой взгляд, органичнее интерпретируется как резюме самого Мо-цзы. Одна цитата (26.7) заканчивается концом главы. Шесть цитат (26.4, 6) заканчиваются на шаблонную фразу «[Если] так, то... Слова [нашего] Учителя Мо-цзы гласят» (*жань цзэ... Цзы Мо-цзы юэ* 然則...子墨子言曰). Конфигурация цитат (особенно резюмирующих из 26.1–3, 5) и вставок пропонента позволяют довольно убедительно разбить текст на 7 параграфов (что совпадает с традиционной разбивкой), из которых 26.4 и 26.6 содержат несколько перемежающихся наводящими вопросами пропонента цитат, связанных общей темой, а остальные параграфы представляют собой либо цитату Мо-цзы целиком (26.1, 3, 7), либо связку из краткого конспекта пропонента и подтверждающей цитаты (26.2, 5). Между собой текст параграфов связан много менее явно, чем внутри одного параграфа.

В главе 28 параграфы 1–5 можно трактовать как построенные в форме одной большой цитаты Мо-цзы с вклинивающимися в нее репликами оппонента (выделенными по смыслу), которые Мо-цзы как бы задает в форме риторического вопроса. Параграфы 28.6–8 построены как размышления пропонента (в 18.5 и 19.2 сказанные от лица Мо-цзы), в которые вставлена цитата Мо-цзы.

Обычно считается, что главы 26 и 28 имеют очень неопределенную структуру. В свете выделенных ранее тематических блоков мне кажется, что это не вполне верно. Обе эти главы хорошо делятся на три тематических блока: начальный блок «иррациональности общественно-политической элиты» (26.1; 28.1), средний блок «желаний и замыслов Неба», в который в качестве дополнений (подкрепляющих аргументов) вклиниваются темы о «самом высшем» и о «любви Неба» (26.2–6; 28.2–5), и конечный блок «критериев оценки общественно-политической элиты» (26.7; 28.6–8). Причем средний блок в свою очередь хорошо членится на «основной» (входящий в тему «желаний и замыслов Неба») и «дополнительный» (аргументы о любви, долге и главенстве «Неба») материал, сохраняющий в этих двух главах одинаковый порядок: вопрос о «желаниях Неба» (26.2; нач. 28.2), дискурс о «должном» и главенстве «Неба» (26.3; кон. 28.2), «замысел Неба», раскрывающийся в «любви к каждому» (26.4; нач. 28.3), аргументы о том, что «Небо» любит людей (26.5; кон. 28.3–4), «замысел Неба», раскрывающийся в «правлении [с помощью] должного» (26.6; 28.5). Отличия между главами 26 и 28 в этом среднем блоке в том, что в главе 28 урезано обсуждение «желаний Неба» (поэтому 28.2 совмещает дискурс о «желаниях Неба» и о «должном») и, наоборот, блок про то, что «Небо» наказывает плохое и награждает хорошее, оказывается как бы перемещен из обсуждения о том, почему нужно следовать «замыслам Неба» (в 26.4), в дискурс о «любви Неба» к людям в качестве одного из аргументов в пользу ее наличия (поэтому 28.3 совмещает в себе и тему «любви» как замысла Неба, и начало темы «любви Неба» к людям).

В целом логика этих глав (повторюсь, местами ее нужно реконструировать, потому что моист любит вводить новую информацию через малоинформативное сочинительное *цзе* 且, «далее / кроме того») следующая. Моист критикует общественно-политическую элиту за игнориро-

вание «замыслов Неба» (первый блок), далее детально обсуждает, в чем состоят эти «замыслы Неба» (в «желании» «должного»), а также зачем им следовать (чтобы быть добродетельным, обеспечить порядок в государстве и удовлетворить собственные желания) и как им следовать (любить каждого и приносить им пользу как это делает само «Небо») (второй блок), а в конце (третий блок) резюмирует обсуждение идеей о том, что «замыслы Неба» можно и нужно брать за образец в делах и речах, и еще раз критикует общественно-политическую элиту за то, что она этого не делает. Разница в раскрытии заявленных тем между главами 26 и 28, как я уже говорил, в большем политическом (конкретно, антивоенном) акценте ряда тем главы 28 и большей теоретической оформленности ряда встречающихся там идей.

Главы 4 и 27 обычно считаются лучше структурированными и логически выстроенными.

Глава 27 может быть разделена на 5 частей (нач. 27.1–3; кон. 27.3, 27.4, 27.5–8 и 27.9), разбиваемые по шаблонной фразе «По этой причине [наш] Учитель Мо-цзы [и] говорил: “Ныне, [если] благородные мужи Поднебесной внутри [себя] объективно желают идти по [правильному] Пути, приносить пользу людям и в корне разобраться в корнях (да, так в оригинале. – прим. авт.) гуманного и должного, к замыслам Неба [они] не могут не относиться со вниманием”» (是故子墨子曰: 「今天下之君子, (中實將欲遵道利民, 本察仁義之本, 天之意不可不慎也!)」). До и после нее обязательно идет речь пропонента. Между 27.5–8 и 27.9 нет этой фразы, но явная и недвусмысленная принадлежность 27.9 к тематическому блоку критериев оценки политической элиты, а 27.5–8 – к блоку аргументов в пользу любви «Неба» к людям склоняет меня к тому, чтобы эту разбивку провести.

Части представляют собой цитаты Мо-цзы, перемежающиеся пояснениями и вводными фразами пропонента. Эти фразы пропонента можно довольно точно отделить от цитат Мо-цзы. Во-первых, по форме типа «(Поскольку [он, т.е. Мо-цзы] сказал...) Если так, то... (По этой причине) [наш] Учитель Мо-цзы (говорил)...» ((既曰...)然則...(是故)子墨子曰...)). Во-вторых, речь пропонента явно начинается там, где говорится «По этой причине [наш] Учитель Мо-цзы...» (是故子墨子曰...) (без знака прямой речи далее). В-третьих, по форме «Кроме того... Говорится» (且...曰), с помощью ко-

торой проponent вводит дополнительные аргументы или новую тему в своем повествовании.

Глава 27 дальше теоретически развивает некоторые идеи глав 26 и 28, а в некоторых аспектах заменяет политический пафос на морально-религиозный или онтологический. Ее можно считать развернутой попыткой ответить на вопрос, зачем нужно «быть внимательным» к «замыслам Неба». Это видно по характерной резюмирующей фразе. Выделенные выше 4 части в главе 27 по-разному раскрывают зависимость указанных в резюмирующей фразе «желаний благородных мужей» от «замыслов Неба». 27.1 – нач. 27.3 обосновывает тезис о том, что «[всякое] должное... происходит от Неба» (義...自天出), поэтому можно считать, что эта часть раскрывает, почему внимание к «замыслам Неба» необходимо для того, чтобы «дойти до корня должного». Конец 27.3 раскрывает, в чем состоят замыслы «Неба» (в отсутствии вражды и наличии деятельной взаимопомощи между людьми) и как их реализация приводит к политическому порядку, т.е. как бы обосновывает тезис о том, что внимание к «замыслам Неба» ведет к «пользе народу». 27.4 также обосновывает этот тезис, но в аспекте взаимности удовлетворения «желаний» «Неба» и людей. 27.5–8 вводит тему неблагодарности людей за великую любовь «Неба» к ним и аргументов в ее пользу, показывая, почему внимание к «замыслам Неба» позволяет «дойти до корня гуманности». 27.9 резюмирует всю главу тезисом о том, что замыслы «Неба» надо брать в качестве образца для действий и критерия их оценки, поэтому как бы показывает, что, следуя «замыслам Неба», мы «идем по [правильному] Пути».

Глава 4 может быть поделена на три части. Первая часть (4.1–2) обсуждает, зачем нужны «образцы» (法 法) и что можно считать «образцом» в «упорядоченном» (治 治) ведении дел (в ней употребляется 法 и не употребляется 天). Вторая, переходная (4.3), связывает «образцы» и «Небо». Она отвечает на вопрос, почему «Небо» надо считать главным «образцом» для «порядка» (в ней употребляются оба термина). Третья (4.4–5) обсуждает, как ведет себя «Небо», которое, как мы выяснили, мы должны брать за образец в своих действиях (в ней употребляется только 天 без 法) (см.: [24]). С точки зрения композиции глав 26 и 28 тематика главы 4 очень искажена: тема критериев оценки элиты и «Неба» как «образца» выставлена вперед

(4.1–3), тема определения «должного» отсутствует, а остальные темы даны в очень кратком виде в конце (4.3–5).

Методология перевода

Я против «осваивающих» и «литературных» переводов древнекитайской философской классики, коль скоро эти переводы претендуют на звание научных. По моему мнению, научный перевод должен быть разновидностью хорошо читаемого подстрочника с необходимой долей метатекстуальных комментариев. Подстрочник жертвует стилем в пользу точности передачи смысла и формы. В настоящей работе сделана попытка реализовать именно такой подход. Его специфика состоит в том, что:

- 1) каждый иероглиф находит свое отражение в переводе, за исключением особо оговоренных случаев (например, устойчивых клише и т.п.);
- 2) в переводе делается попытка сохранить этимологию, ключевые семантические компоненты, порядок слов, параллелизмы, грамматические и стилистические особенности оригинала там, где это возможно;
- 3) термины или слова, близкие к терминологизации, а также устойчивые словосочетания и синтаксические конструкции переводятся по возможности унифицировано и единообразно в различных своих вхождениях;
- 4) там, где по какой-либо причине выполнить вышеуказанные пункты невозможно и перевод нетривиален, необщепринят или может вызвать сомнения компетентного читателя, делается сноска с пояснением выбора варианта перевода.

Условные обозначения и научный аппарат

Оригинальный текст глав 4, 26–28 «Мо-цзы» был взят для перевода и редакторской правки из базы данных «Chinese Text Project» [4] и сверен с редакциями Я. Джонстона [21], Дж. Ригеля и Дж. Ноблока [22], а также с переводами Ипао Мэй [15] и М.Л. Титаренко [3].

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 X в базовом варианте текста понимается как знак Y.

В примечаниях к переводу использованы следующие шифры для указания на традиционных комментаторов и редакторов «Мо-цзы»:

БЮ – Би Юань 畢元 (1730–1797). Приводится в: [5].

ВИЧ – Ван Инъчжи 王引之 (1766–1834). Приводится в: [5].

ВНС – Ван Няньсунь 王念孫 (1744–1832). Приводится в: [5].

ВХБ – Ван Хуаньбяо 王煥鑣 (1900–1982). Приводится в: [8].

ГЯУ – Гу Яньу 顧炎武 (1613–1682). Приводится в: [5].

ЛИШ – Ли Юйшу 李漁叔 (1905–1972). Приводится в: [6].

СИЖ – Сунь Ижан 孫詒讓 (1848–1908). Приводится в: [5].

ССЯ – Сунь Синъянь 孫星衍 (1753–1818). Приводится в: [5].

СШС – Су Шисюэ 蘇時學 (акмэ 1865). Приводится в: [5].

ТХЦ – Тао Хунцин 陶鴻慶 (1859–1918). Приводится в: [8].

УЖЛ – У Жулюнь 吳汝綸 (1840–1903). Приводится в: [8].

УЮЦ – У Юйцзян 吳敏江 (1898–1977). Приводится в: [7].

ЦЛХ – Цзян Лихун 蔣禮鴻 (1916–1995). Приводится в: [8].

ЮЮ – Ю Юэ 俞樾 (1821–1907). Приводится в: [5].

В основном тексте статьи и примечаниях к переводу ссылки на корпус моистских текстов «Мо-цзы» даются в виде XX.YY, где XX – глава, а YY – параграф в разбивке «Chinese Text Project» [4].

Ссылки на другие древнекитайские первоисточники даются по базе данных «Chinese Text Project» в виде ШИФР XX.ZZ, где ШИФР – это шифр данного текста в нижеследующем списке источников, XX – самый верхний уровень разбивки данного текста в базе данных «Chinese Text Project» (например, книга), ZZ – самый нижний уровень (параграф), а между ними могут быть указаны промежуточные уровни (раздел, глава и т.п.). Для указания на первоисточники использованы следующие шифры:

ДДЛЦ – Да Дай Ли цзи («Записки о ритуале» Большого Дая) // Сыбу цункань чубянь (Собра-

ние литературных произведений по четырем разделам. Серия 1). URL: <https://ctext.org/dai-li-ji>

ДДЦ – Ван Би чжу Даодэ чжэн цзин («Подлинный канон Пути и Благодати» с комментариями Ван Би) // Чжэнтун Дао цзан (Сокровищница Дао, [изданная при девизе правления] Чжэнтун). URL: <https://ctext.org/dao-de-jing>

ЛЕЦ – Чун суй чжи дэ чжэнь цзин (Подлинный канон достижения Благодати руководствуясь пустотой) [Ле-цзы] // Сыбу цункань чубянь (Собрание литературных произведений по четырем разделам). URL: <https://ctext.org/liezi>

ЛХ – Лунь хэн (Категоризированные меры) // Сыбу цункань чубянь (Собрание литературных произведений по четырем разделам. Серия 1). URL: <https://ctext.org/lunheng>

ЛЦ – Ли цзи чжэньи («Записки о ритуале» с выправленным смыслом) // Уьиндянь Шисань цзин чжушу («Тринадцатиканоние с комментариями и пояснениями» из Зала военных героев). URL: <https://ctext.org/liji>

ЛШЧЦ – Люйши Чунью («Вёсны и осени» господина Люй [Бувэя]) // Сыбу цункань чубянь (Собрание литературных произведений по четырем разделам. Серия 1). URL: <https://ctext.org/lv-shi-chun-qiu>

ЛЮ – Лунь юй чжушу («Категоризированные диалоги» с комментариями и пояснениями) // Уьиндянь Шисань цзин чжушу («Тринадцатиканоние с комментариями и пояснениями» из Зала военных героев). URL: <https://ctext.org/analects>

МЦ – Мэнцзы чжушу («[Писания] Учителя Мэн-цзы» с комментариями и пояснениями) // Уьиндянь Шисань цзин чжушу («Тринадцатиканоние с комментариями и пояснениями» из Зала военных героев). URL: <https://ctext.org/mengzi>

СЦ – Сюньцзы ([Трактаты] Учителя Сюня) // Сыбу цункань чубянь (Собрание литературных произведений по четырем разделам. Серия 1). URL: <https://ctext.org/xunzi>

СШ – Синь шу (Новые писания) // Сыбу цункань чубянь (Собрание литературных произведений по четырем разделам. Серия 1). URL: <https://ctext.org/xin-shu>

ХДНЦ – Хуанди су вэнь Лин шу цзин (Основные вопросы Желтого владыки и Канон оси [душевной] живительной силы) // Сыбу цункань чубянь (Собрание литературных произведений по четырем разделам. Серия 1). URL: <https://ctext.org/huangdi-neijing>

ХФЦ – Хань Фэйцзы ([Трактаты] Учителя Хань Фэя) // Сыбу цункань чубянь (Собрание литературных произведений по четырем разделам. Серия 1). URL: <https://ctext.org/hanfeizi>

ЧЖЦ – Наньхуа чжэнь цзин (Подлинный канон [Учителя из] Нань-хуа) [Чжуан-цзы] // Сюй гу и цуншу (Продолжение «Собрания давно утраченных сочинений»). URL: <https://ctext.org/zhuangzi>

ШВЦЦ – Шо вэнь цзе цзы (Разъяснение изобразительных и разбор фонетических знаков) // Сыбу цункань чубянь (Собрание литературных произведений по четырем разделам. Серия 1). URL: <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi>

ШИЦ – Маоши чжэньи («[Канон] стихов» [в передаче] Мао [Хэна] с выправленным смыслом) // Уьиндянь Шисань цзин чжушу («Три-

надцатиканоние с комментариями и пояснениями» из Зала военных героев). URL: <https://ctext.org/book-of-poetry>

ШСЦЖЮ – Шисаньцзин чжушу (Тринадцатиканоние с комментариями и пояснениями) / Сост. Жуань Юань. Т. 1. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1980.

ШУЦ – Шаншу чжэньи («Почтенные писания» с выправленным смыслом) // Уьиндянь Шисань цзин чжушу («Тринадцатиканоние с комментариями и пояснениями» из Зала военных героев). URL: <https://ctext.org/shang-shu>

ШЦШ – Шанцзы ([Трактаты] Учителя Шан [Яна]) // Сыбу цункань чубянь (Собрание литературных произведений по четырем разделам. Серия 1). URL: <https://ctext.org/shang-jun-shu>

«МО-ЦЗЫ». ОБ ОБРАЗЦАХ И ПРАВИЛАХ (4).
 ВОЛЯ НЕБА, ВЕРХНЯЯ ЧАСТЬ (26).
 ВОЛЯ НЕБА, СРЕДНЯЯ ЧАСТЬ (27).
 ВОЛЯ НЕБА, НИЖНЯЯ ЧАСТЬ (28).

Перевод и комментарии С.Ю. Рыкова

«Мо-цзы», глава 4

【法儀】

«[Об] образцах [и] правилах»

4.1

[21, 4.1; 22 4.1] 子墨子曰：¹「天下從事者，不可以無法儀，無法儀而其事能成者無有[也]²。雖至士之為將相者，皆有法，雖至百工從事者，亦皆有法。百工為方以矩，為圓以規，[為]³直以繩，[為平以水，]⁴[為]⁵正以縣。無巧工、不巧工，皆以此五者為法。巧者能中之，不巧者雖不能中，放依以從事，猶逾己。故百工從事，皆有法所度。{ }⁶

[Наш]⁷ Учитель Мо-цзы говорил⁸: «Тем, кто ведет дела в Поднебесной, нельзя не иметь образцов и правил. Тех, кто не имел бы образцов и правил и в своих делах способен бы был достичь завершения, не бывает. Вплоть даже до тех служилых, которые являются полководцами и советниками, все имеют образцы; вплоть даже до тех из [всех] сотен⁹ [категорий] ремесленников, которые ведут дела, тоже все имеют образцы. [Все] сотни [категорий] ремесленников делают¹⁰ квадратным с помощью наугольника, делают круглым с помощью циркуля, делают прямым с помощью плотничьего шнура, делают [горизонтально] ровным с помощью водного [уровня], делают [вертикально] правильным с помощью подвесной гири. Без [разницы], искусные ремесленники или неискусные ремесленники, все [они] из этих пяти [инструментов] делают [себе] образцы. Искусные способны быть точными с ними, неискусные [же], хотя и не способны быть точными, [если] положатся и обопрутся [на них в том,] чтобы вести дела, все равно [смогут] превзойти себя. Поэтому сотни [категорий] ремесленников в ведении дел все имеют измеренное по образцам¹¹.

4.2

今大者治天下，其次治大國，而無法所度，此不若百工[，]¹²辯也。[]¹³[21, 4.2; 22, 4.2]然則奚以為治法而可？當(=儻)¹⁴皆法其父母，奚若？天下[之]¹⁵為父母者眾，而仁者寡，若皆法其父母，此法不仁也。法不仁不可以為法。當(=儻)¹⁶皆法其學，奚若？天下之為學者眾，而仁者寡，若皆法其學，此法不仁也。法不仁不可以為法。當(=儻)¹⁷皆法其君，奚若？天下之為君者眾，而仁者寡，若皆法其君，此法不仁也。法不仁不可以為法。故父母、學、君三者，莫可以為治法。

Ныне большие¹⁸ [пытаются содержать] в порядке Поднебесную, следующие за ними [пытаются содержать] в порядке¹⁹ большие государства, но [все они] не имеют измеренного по образцам. То, что они несравнимо [хуже всех] сотен [категорий] ремесленников – [ясно] рассуждено!²⁰ [Если] так, то что допустимо считать образцом [содержания] в порядке? Положим, все [брали бы за] образец своих отцов и матерей, – что было бы? Тех, кто является отцами и матерями, в Поднебесной много, а гуманных²⁰ мало, если все [будут брать за] образец своих отцов и матерей, это будет [брать за] образец негуманное. [Взятие за] образец негуманного не может считаться образцом. Положим, все [брали бы за] образец своих учителей, – что было бы? Тех, кто является учителями, в Поднебесной много, а гуманных мало, если все будут [брать за] образец своих учителей, это будет [брать за] образец негуманное. [Взятие за] образец

негуманного не может считаться образцом. Положим, все [брали бы за] образец своих правителей, – что было бы? Тех, кто является правителями, в Поднебесной много, а гуманных мало, если все будут [брать за] образец своих правителей, это будет [брать за] образец негуманное. [Взятие за] образец негуманного не может считаться образцом. Поэтому отцов и матерей, учителей, правителей – никакую из этих трех [категорий] нельзя считать образцом [содержания] в порядке.

4.3

[21, 4.3; 22, 4.3]然則奚以為治法而可? 故曰²¹[「]莫若法天。天之行廣而無私，其施厚而不{德}→[息]²²，其明久而不衰，故聖王法之。既以天為法，動作有為，必度於天，天之所欲則為之，天所不欲則止。[「]」²³然而天何欲何惡者也? 天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也。奚以知天之欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也? 以其兼而愛之，兼而利之也。奚以知天兼而愛之，兼而利之也? 以其兼而有之，兼而食之也。

[Если] так, то что допустимо²⁴ считать образцом [содержания] в порядке? Поэтому [наш Учитель Мо-цзы] говорил: «Ничто не сравнится [с взятием за] образец Неба²⁵. Поступки Неба обширны и бескорыстны; Им распространяемые [дары] велики²⁶ и непрерывны²⁷; Его ясность²⁸ продолжительна и неослабевающа. Поэтому совершенномудрые цари [брали] Его за образец. Сделав Небо образцом, действия, начинания, целеполагания [они стали] измерять по Небу. [Если нечто было] тем, чего желает Небо, то [они] делали это, [а если нечто было] тем, чего Оно не желает, то останавливались». При таковом [положении дел] Небо есть желающее чего, [испытывающее] неприязнь к чему? Небо необходимо желает, чтобы люди любили друг друга и приносили друг другу пользу, и не желает, чтобы люди [испытывали] неприязнь друг к другу и [совершали] преступления друг над другом. На каком [основании мы]²⁹ знаем, что Небо желает, чтобы люди любили друг друга и приносили друг другу пользу, и не желает, чтобы люди [испытывали] неприязнь друг к другу и [совершали] преступления друг над другом? На [основании] того, что Оно любит их, [одинаково] относясь к каждому, и приносит им пользу, [одинаково] относясь к каждому³⁰. На каком [основании мы] знаем, что Небо любит их, [одинаково] относясь к каждому, и приносит им пользу, [одинаково] относясь к каждому? На [основании] того, что Небо обладает ими, [одинаково] относясь к каждому, и питает их³¹, [одинаково] относясь к каждому.

4.4

[21, 4.4]今天下無大小國，皆天之邑也。人無幼長貴賤，皆天之臣也。此以莫不嚙[牛]³²羊、豢犬豬，絜為酒醴粢盛，以敬事天，此不為兼而有之，兼而食之邪? 天苟兼而有食之，夫奚說以不欲人之相愛相利也? 故曰：「愛人利人者，天必福之，惡人賊人者，天必禍之。」{日}→[日]³³：「殺不辜者，得不祥焉。[「]」夫奚說人為其相殺而天與禍乎? 是以[知]³⁴天欲人相愛相利，而不欲人相惡相賊也。{「}」

Вот, в Поднебесной, без [разницы], большие или малые государства, все – подвластные территории³⁵ Неба. Люди, без [разницы], молодые или старые, значительные³⁶ или незначительные, все – слуги Неба. Это [мы знаем] из [того, что нет] никого, кто³⁷ бы не снабжал едой быков и баранов, и [не] откармливал бы собак и свиней, [не] делал бы из чистых³⁸ [ингредиентов] сосудов с жертвенным зерном, а также крепкие и слабые вина, чтобы с уважением послужить Небу. Не означает ли это, что Небо обладает ими, [одинаково] относясь к каждому, и питает их, [одинаково] относясь к каждому? Ведь если Небо обладает [ими] и питает их, [одинаково] относясь к каждому, как из [этого в принципе можно] объяснять, что [Оно] не желает, чтобы люди любили друг друга и приносили друг другу пользу? Поэтому говорят³⁹: «Любящих людей и приносящих пользу людям – Небо необходимо [пошлет]⁴⁰ им счастье⁴¹; [испытывающих] неприязнь к людям и [совершающих] преступления над людьми – Небо необходимо [пошлет] на них несчастье». [Еще] говорят⁴²: «Тот, кто убил невинного, из-за этого получит осуждение⁴³ [Неба]». Ведь как [еще] объяснить [то, что] люди совершают убийства друг друга, а Небо

посылает⁴⁴ [им] несчастья? Из-за этого [мы] знаем, что Небо желает, чтобы люди любили друг друга и приносили друг другу пользу, и не желает, чтобы они [испытывали] неприязнь друг к другу и [совершали] преступления друг над другом.

4.5

[21, 4.5; 22, 4.4]昔之聖王禹、湯、文、武，兼[愛]⁴⁵天下之百姓，率以尊天事鬼，其利人多，故天福之，使立為天子，天下諸侯皆賓事之。暴王桀、紂、幽、厲，兼惡天下之百姓，率以詬天侮鬼{。}→[，][賊其]→[其賊]⁴⁶人多，故天禍之，使遂失其國家，身死為僂於天下。後世子孫毀之，至今不息。故為不善以得禍者，桀、紂、幽、厲是也。愛人利人以得福者，禹、湯、文、武是也。愛人利人以得福者有矣，惡人賊人以得禍者亦有矣！

Совершенномудрые цари древности Юй, Тан, Вэнь, У⁴⁷ [одинаково] любили каждого из [всех] сотен⁴⁸ фамилий Поднебесной, вели [их] к почитанию Неба и служению духам, пользы людям от них [было] много, поэтому Небо [послало] им счастье, сделало так, чтобы [они] установились в качестве Сынов Неба, [а] наследственные владетели Поднебесной все [были их] гостями и служили им. Злодейские цари Цзе, Чжоу, Ю, Ли⁴⁹ [испытывали одинаковую] неприязнь к каждому из [всех] сотен фамилий Поднебесной, вели [их] к поношению Неба и оскорблению духов, преступлений над людьми от них было много, поэтому Небо [послало] им несчастья, сделало так, чтобы [они] потом потеряли [наследственные] дома своих государств⁵⁰, телом умерли и стали презираемы в Поднебесной. Сыновья и внуки последующих поколений злословили их, вплоть до нынешнего [времени], непрерывно. Поэтому те, кто делал нехорошее, и тем получил несчастья – это Цзе, Чжоу, Ю, Ли. Те, кто любил людей, приносил пользу людям и тем получил счастье – это Юй, Тан, Вэнь, У. [Получается,] те, кто любил людей, приносил пользу людям и тем получил счастье, – имеются⁵¹; те, кто [испытывал] неприязнь к людям, [совершал] преступления над людьми и тем получил несчастья, – также имеются.

«Мо-цзы», глава 26

【天志上】

«Воля Неба, верхняя [часть]»

26.1

[21, 26.1; 22, 26.1]子墨子言曰：「今天下之士君子，知小而不知大。⁵²何以知之？以其處家者知之。若處家得罪於家長，猶有鄰家所避逃之。然且親戚兄弟所知識，共相儆戒，皆曰：『不可不戒矣！不可不慎矣！惡有處家而得罪於家長，而可為也！』非獨處家者為然，雖處國亦然。處國得罪於國君，猶有鄰國所避逃之，然且親戚兄弟所知識，共相儆戒皆曰：『不可不戒矣！不可不慎矣！誰亦有處國得罪於國君，而可為也！』此有所避逃之者也，相儆戒猶若此其厚，況無所避逃之者，相儆戒豈不愈厚，然後可哉？且語{言}⁵³有之曰：『焉而晏日焉而得罪，將惡避逃之？』曰[『]無所避逃之。[『]夫天不可為林谷幽{門}→[聞]⁵⁴無人，明必見之。然而⁵⁵天下之[士]⁵⁶君子[之於]⁵⁷天也，忽然不知以相儆戒，此我所以知天下士君子知小而不知大也。[』]⁵⁸

Слова [нашего] Учителя Мо-цзы гласят: «Ныне служилые и благородные мужи Поднебесной знают малое, но не знают большого. На [основании] чего [я] знаю это? На [основании] того, как [некоторые] из них проживают в домах, [я] знаю это. Если [человек], проживая в доме, получает обвинение [в чем-либо] от главы дома, все равно [у него] будет место в соседнем доме, [чтобы] скрыться и убежать от него. При таковом [положении дел все равно] родные и родичи, старшие и младшие братья, близкие и дальние⁵⁹ знакомые совместно будут предупреждать и предостерегать друг друга, все говоря: “[Ты] не можешь не быть осторожным! [Ты] не можешь не быть внимательным! Где [это видано], чтобы [кто-либо] мог стремиться⁶⁰ к тому, чтобы, проживая в доме, получить обвинение от главы дома!?” Не только с проживающими в доме [дело] является таковым, даже с проживающими в государстве [дело] тоже таково. [Если человек], проживая в государстве, получает обвинение [в чем-либо] от правителя государства, все равно у него будет

место в соседнем государстве, [чтобы] скрыться и убежать от него. При таком [положении дела все равно] родные и родичи, старшие и младшие братья, близкие и дальние⁶¹ знакомые совместно будут предупреждать и предостерегать друг друга, все говоря: “[Ты] не можешь не быть осторожным! [Ты] не можешь не быть внимательным! Кто подлинно может стремиться⁶² к [тому], чтобы, проживая в государстве, получить обвинение от правителя государства!?” Эти [люди] – те, кто имеют место, [чтобы] скрыться и убежать от них, и все равно их уважительное предостережение друг друга так велико! Разве не тем ли более допустимо, чтобы у тех, кто не имеет места, [чтобы] скрыться и убежать, предупреждения и предостережения друг друга были еще более великими?! Кроме того, среди поговорок есть одна, гласящая: “Среди бела-то⁶³ дня, получить-то обвинение! Где [можно] будет скрыться и убежать от него?” [То есть в ней⁶⁴] говорится: “не будет места, [чтобы] скрыться и убежать от него”. Ведь для Неба не может быть⁶⁵ рощ и долин укрытых и неслышных, не имеющих людей – [Его] ясное [видение] необходимо увидит их. [И] при таком [положении дел] отношение к Небу служилых и благородных мужей [таково, что] внезапно [они почему-то] не осознают, что о [Нем тоже нужно] предупреждать и предостерегать друг друга. Это – то, на [основании] чего я знаю, что служилые и благородные мужи Поднебесной знают малое, но не знают большого».

26.2

[21, 26.2; 22, 26.2]然則天亦何欲何惡? 天欲義而惡不義。然則率天下之百姓以從事於義, 則我乃為天之所欲也。我為天之所欲, 天亦為我所欲。然則[我]⁶⁶何欲何惡? 我欲福祿而惡禍崇。[若我不為天之所欲, 而為天之所不欲,]⁶⁷然則我率天下之百姓, 以從事於禍崇中也。然則何[以]⁶⁸知天之欲義而惡不義? 曰⁶⁹[「]天下有義則生, 無義則死; 有義則富, 無義則貧; 有義則治, 無義則亂。然則⁷⁰天欲其生而惡其死, 欲其富而惡其貧, 欲其治而惡其亂, 此我所以知天欲義而惡不義也。

[Если] так, то поистине чего Небо желает и к чему [испытывает] неприязнь? Небо желает⁷¹ [свершения]⁷² должного⁷³ и [испытывает] неприязнь к [свершению] не-должного. [Если] так, то [если мы] ведем [все] сотни фамилий Поднебесной к тому, чтобы вести дела в [сторону свершения] должного, то [это] значит, что мы как раз делаем то, чего желает Небо. [Если] мы делаем то, чего желает Небо, Небо тоже [будет] делать то, чего желаем мы. [Если] так, то чего мы желаем, к чему [испытываем] неприязнь? Мы желаем счастья и преуспевания, а [испытываем] неприязнь к несчастьям и напастям. Если мы не делаем того, чего желает Небо, а делаем то, чего не желает Небо, [если] так, то мы ведем [все] сотни фамилий Поднебесной к тому, чтобы вести дела, [впутывающие их в самую] середину несчастий и напастей. [Если] так, то, на [основании] чего [мы можем] знать, что Небо желает [свершения] должного и [испытывает] неприязнь к [свершению] недолжного? [Наш Учитель Мо-цзы] говорил: «[Если] в Поднебесной⁷⁴ есть должное, то [она] живет, [если] нет должного, то умирает, [если] есть должное, то [она] богатеет, [если] нет должного, то беднеет; [если] есть должное, то [она] пребывает в порядке, [если] нет должного, то [пребывает] в беспорядке. [Если] так, то Небо желает ей жизни и [испытывает] неприязнь от ее смерти, желает ей богатства и [испытывает] неприязнь от ее бедности, желает ее порядка и [испытывает] неприязнь от ее беспорядка. Это – то, на [основании] чего я знаю, что Небо желает [свершения] должного и [испытывает] неприязнь к [свершению] недолжного⁷⁵».

26.3

[21, 26.3; 22, 26.3]曰⁷⁶[「]且夫義者政也, 無從下之政上, 必從上之政下。是故庶人竭力從事, 未得次(=恣)⁷⁷己而為政, 有士政之; 士竭力從事, 未得次(=恣)⁷⁸己而為政, 有將軍大夫政之; 將軍大夫竭力從事, 未得次(=恣)⁷⁹己而為政, 有三公諸侯政之; 三公諸侯竭力聽治, 未得次(=恣)⁸⁰己而為政, 有天子政之; 天子未得次(=恣)⁸¹己而為政, 有天政之。天子為政於三公、諸侯、[將軍、大夫、]⁸²士、庶人, 天下之士君子固明知[之]⁸³, 天之為政於天子, 天下百姓未得之明知也。故昔三代聖王禹湯文武, 欲以天之為政於天子, 明說天下之百姓, 故莫不牖牛羊, 豢犬彘, 潔[為粢]⁸⁴盛酒醴, 以祭祀上帝鬼神, 而求祈福於天。我未嘗聞天{下}⁸⁵之{所}⁸⁶求祈福於天子者也, 我所以知天之為政於天子者也。[「]]⁸⁷

[Наш Учитель Мо-цзы] говорил: «Кроме того, ведь должное – это управляемое⁸⁸. Нет управления верхами из низов, необходимо управление низами из верхов. По этой причине простым людям, [даже] ведущим дела, напрягая [все] силы, еще [никогда] не получалось⁸⁹ совершать управление по собственному произволению, имелись служилые, [чтобы] управлять ими; служилым, [даже] ведущим дела, напрягая [все] силы, еще [никогда] не получалось совершать управление по собственному произволению, имелись полководцы и большие мужи, [чтобы] управлять ими; полководцам и большим мужам, [даже] ведущим дела, напрягая [все] силы, еще [никогда] не получалось совершать управление по собственному произволению, имелись три князя⁹⁰ и наследственные владетели, [чтобы] управлять ими; трем князьям и наследственным, владетелям, [даже] прислушивавшимся [к делам управления и] упорядочения, напрягая [все] силы, еще [никогда] не получалось совершать управление по собственному произволению, имелся Сын Неба, [чтобы] управлять ими; Сыну Неба еще [никогда] не получалось совершать управление по собственному произволению, имелось Небо, [чтобы] управлять им. [То, что] Сын Неба совершает управление над тремя князьями, наследственными владетелями, полководцами, большими мужами, служилыми, простым народом, – служилые и благородные мужи Поднебесной основательно и ясно знают это. [А то, что] Небо совершает управление над Сыном Неба, – [всем] сотням фамилий Поднебесной [почему-то] еще не получается это ясно познать. Поэтому древние совершенномудрые цари трех династий: Юй, Тан, Вэнь и У желали ясно объяснить [всем] сотням фамилий Поднебесной, что Небо совершает управление над Сыном Неба, поэтому [не было] никого, кто бы не снабжал едой быков и баранов, и [не] откармливал бы собак и свиней, [не] делал бы из чистых [ингредиентов] сосудов с жертвенным зерном, а также крепкие и слабые вина, чтобы приносить мирные и остальные жертвы⁹¹ Верховному Владыке⁹², духам и божествам⁹³, и искать вымолить счастья у Неба. Я⁹⁴ еще [никогда] не слышал о том, чтобы Небо искало вымолить счастья у Сына Неба. [Это] то, на [основании] чего я знаю о том, что Небо совершает управление над Сыном Неба».

26.4

[21, 26.4; 22, 26.4][「」⁹⁵故天子者，天下之窮貴也，天下之窮富也，故{於}→[欲]⁹⁶富且貴者，當天意而不可不順，順天意者，兼相愛，交相利，必得賞。反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。[「」]⁹⁷然則是誰順天意而得賞者？誰反天意而得罰者？{「」}子墨子言曰：「昔三代聖王禹湯文武，此順天意而得賞[者]⁹⁸也。昔三代之暴王桀紂幽厲，此反天意而得罰者也。[「」]⁹⁹[21, 26.5]然則禹湯文武其得賞何以也？{「」}子墨子言曰：「其事上尊天，中事鬼神，下愛人，故天意曰：『此之我所愛，兼而愛之；我所利，兼而利之。愛人者此為博焉，利人者此為厚焉。』故使貴為天子，富有天下，業萬世子孫，傳稱其善，方施天下，至今稱之，謂之[『』聖王[『』]。』¹⁰⁰然則桀紂幽厲[得其]→[其得]¹⁰¹罰何以也？{「」}子墨子言曰：「其事上詬天，中詬鬼，下賊人，故天意曰：『此之我所愛，別而惡之，我所利，交而賊之。惡人者此為之博也，{賤}→[賊]¹⁰²人者此為之厚也。』故使不得終其壽，不歿其世，至今毀之，謂之[『』暴王[『』]。[「」]¹⁰³

«Поэтому Сын Неба – [это некто] крайне значительный в Поднебесной, [некто] крайне богатый в Поднебесной. Поэтому те, кто желают богатства и значительности, соответствуют замыслам¹⁰⁴ Неба и не могут не быть послушными [ему]; те, кто послушны замыслам Неба, каждый [одинаково] любят друг друга, при сношениях приносят пользу друг другу, [и] необходимо получают награду. Те, кто противятся¹⁰⁵ замыслам Неба, избирательно [испытывают] друг к другу неприязнь, при сношениях [совершают] преступления друг над другом, [и] необходимо получают наказание». [Если] так, то кто из таких был послушен замыслам Неба и получил награду? Кто противился замыслам Неба и получил наказание? Слова [нашего] Учителя Мо-цзы гласят: «Древние совершенномудрые цари трех династий: Юй, Тан, Вэнь, У, они – те, кто были послушны замыслам Неба и получили награду. Древние злодейские цари трех династий: Цзе, Чжоу, Ю, Ли, они – те, кто противился замыслам Неба и получили наказание». [Если] так, то Юй, Тан, Вэнь, У, они получили награду – из-за чего? Слова [нашего] Учителя Мо-цзы гласят: «[В] своих делах¹⁰⁶ [они] наверху почитали Небо, посередине служили духам и божествам, внизу любили людей. Поэтому замысел Неба [о них] гласил: “Эти [люди] тех, кого Я люблю, любят их,

[одинаково] относясь к каждому; тем, кому Я приношу пользу, приносят им пользу, [одинаково] относясь к каждому. [Что касается] любви к людям, эти [люди] сделались в ней широки; [что касается] принесения пользы людям, эти [люди] сделались в ней велики». Поэтому [Небо] сделало так, чтобы [они] по значительности стали Сынами Неба, по богатству обладали [всей] Поднебесной, [чтобы] сыновья и внуки [всей] тьмы поколений передавали и величали их хорошие [дела], во [все] стороны распространяя [эту славу] на [всю] Поднебесную, [чтобы] вплоть до нынешнего [времени] величали их, называя их “совершенномудрыми царями”». [Если] так, то Цзе, Чжоу, Ю, Ли, они получили наказание – из-за чего? Слова [нашего] Учителя Мо-цзы гласят: «[В] своих делах [они] наверху поносили Небо, посредине поносили духов, внизу [совершали] преступление над людьми. Поэтому замысел Неба [о них] гласил: “Эти [люди] к тем, кого Я люблю, [испытывают] неприязнь, избирательно относясь к ним; над теми, кому Я приношу пользу, [совершают] преступления при сношениях с ними. [Что касается] неприязни к людям, эти [люди] делали ее широкой; [что касается] преступлений над людьми, эти [люди] делали их великими”. Поэтому [Небо] сделало так, чтобы [им] не получилось [дожить] до конца своего естественного срока жизни¹⁰⁷, чтобы [они] не пережили свое поколение, чтобы вплоть до нынешнего [времени] злословили их, называя их “злодейскими царями”».

26.5

[21, 26.6; 22, 26.5]然則何以知天之愛天下之百姓？以其兼而有之。何以知其兼而有之？以其兼而食焉。何以知其兼而食焉？[曰：「¹⁰⁸四海之內，粒食之民，莫不牖牛羊，豢犬彘，潔為粢盛酒醴，以祭祀於上帝鬼神，天有邑人，何用弗愛也？且吾言殺一不辜者必有一不祥。殺不辜者誰也？則人也。予之不祥者誰也？則天也。若以天為不愛天下之百姓，則何故以人與人相殺，而天予之不祥？此我所以知天之愛天下之百姓也。[」]¹⁰⁹

[Если] так, то на [основании] чего [мы] знаем о любви Неба к [всем] сотням фамилий Поднебесной? На [основании того, что] Оно ясно [видит всё] о них, [одинаково] относясь к каждому. На [основании] чего [мы] знаем [о том, что Оно] ясно [видит всё] о них, [одинаково] относясь к каждому? На [основании того, что] Оно обладает ими, [одинаково] относясь к каждому. На [основании] чего [мы] знаем, [что] Оно обладает ими, [одинаково] относясь к каждому? На [основании того, что] Оно питается от них, [одинаково] относясь к каждому. На [основании] чего [мы] знаем, [что] Оно питается от них, [одинаково] относясь к каждому? [Слова нашего Учителя Мо-цзы] гласят: «Внутри [всех] четырех морей, среди народа, питающегося зерновыми, [нет] никого, кто бы не снабжал едой быков и баранов, и [не] откармливал бы собак и свиней, [не] делал бы из чистых [ингредиентов] сосудов с жертвенным зерном, а также крепкие и слабые вина, чтобы приносить мирные и остальные жертвы Верховному Владыке, духам и божествам. Небо обладает подвластной территорией и людьми, к чему [Ему] не любить их? Кроме того, мы¹¹⁰ говорим, [что] тот, кто убьет одного невинного, необходимо будет иметь одно осуждение [Неба]. Тот, кто убивает невинного, – [это] кто? Человек же! Тот, кто подвергает его осуждению, – [это] кто? Небо же! Если считать Небо не любящим [все] сотни фамилий Поднебесной, то по какой причине люди с другими людьми убивают друг друга, а Небо дает им осуждение? Это – то, на [основании] чего я знаю о любви Неба ко [всем] сотням фамилий Поднебесной».

26.6

[21, 26.7; 22, 26.6][「¹¹¹順天意者，義政也。反天意者，力政也。[」]¹¹²然[則]¹¹³義[政]¹¹⁴將奈何哉？{「}子墨子言曰：「處大國不攻小國，處大家不篡小家，強者不劫弱，貴者不傲賤，{多}¹¹⁵詐者不欺愚。此必上利於天，中利於鬼，下利於人，三利無所不利，故舉天下美名加之，謂之[「]聖王[」]，力政者則與此異，言非此，行反此，猶{倖}→[倖]¹¹⁶馳也。處大國攻小國，處大家篡小家，強者劫弱，貴者傲賤，{多詐}→[詐者]¹¹⁷欺愚。此上不利於天，中不利於鬼，下不利於人。三不利無所利，故舉天下惡名加之，謂之[「]暴王[」]。[」]

«Послушание замыслам Неба – [это] управление с помощью должного. Противление замыслам Неба – [это] управление с помощью силы». [Если] так, [то] управление с помощью должного – [это] будет как?! Слова [нашего] Учителя Мо-цзы гласят: «[При таких людях¹¹⁸], проживая в большом государстве, не нападают на малые государства, проживая в большом [наследственном] доме, не захватывают малые [наследственные] дома; те, кто сильны, не угнетают слабых, те, кто значительны, не относятся с презрением к незначительным, те, кто хитры, не обманывают глупых. Эти [люди] наверху приносят пользу Небу, посередине приносят пользу духам, [а] внизу приносят пользу людям; [При этих] трех [типах] пользы не было¹¹⁹ ничего, чему бы не приносилась польза, поэтому [люди]¹²⁰ подобрали прекраснейшие имена в Поднебесной и применили¹²¹ их [к ним]¹²², назвав их “совершенномудрыми царями”. Управляющие же с помощью силы различаются с ними – в речах [они] отрицают их, в поступках противны им, похожи на мчащихся, повернувшись спиной. [При них,] проживая в большом государстве, нападают на малые государства, проживая в большом [наследственном] доме, захватывают малые [наследственные] дома; те, кто сильны, угнетают слабых, те, кто значительны, относятся с презрением к незначительным, те, кто хитры, обманывают глупых. Эти [люди] наверху не приносят пользу Небу, посередине не приносят пользу духам, [а] внизу – не приносят пользу людям; [При этих] трех [типах] не принесения пользы не было ничего, чему бы приносилась польза, поэтому [люди]¹²³ подобрали неприятнейшие имена в Поднебесной и применили их [к ним]¹²⁴, назвав их “злодейскими царями”».

26.7

[21, 26.8; 22, 26.7] 子墨子言曰：「我有天志，譬若輪人之有規，¹²⁵匠人之有矩，¹²⁶輪匠執其規矩，以度天下之方圓，曰：『中者是也，不中者非也。』今天下之士君子之書，不可勝載，言語不可盡計，上說諸侯，下說列士，其於仁義則大相遠也。何以知之？曰¹²⁷我得天下之明法以度之。」

Слова [нашего] Учителя Мо-цзы гласят: «Я имею волю Неба. [Это] подобно и сравнимо с именем циркуля колесным мастером [или] именем наугольника плотником. Колесные мастера и плотники держат свои циркули и наугольники, чтобы измерять квадратное и круглое в Поднебесной. [Они] говорят: «То, что совпадает, – то [самое]¹²⁸; то, что не совпадает, – не то». Ныне писания служилых и благородных мужей Поднебесной невозможно погрузить во все [повозки Поднебесной, их] речи и толкования невозможно исчерпывающе исчислить, наверху [они] объясняют [свои доктрины] наследственным владетелям, внизу объясняют [их] выдающимся служилым, [но если брать] их отношение к гуманному и должному, то [они] – друг от друга очень далеко. На [основании] чего [я] знаю это? Говорю: я получил яснейший образец в Поднебесной для измерения этого».

«Мо-цзы», глава 27

【天志中】

«Воля Неба, средняя [часть]»

27.1

[21, 27.1; 22, 27.1] 子墨子言曰：「今天下之君子之欲為仁義者，則不可不察義之所{欲}→[從]¹²⁹出。[]]¹³⁰既曰：「[]不可以不察義之所從出{ }→[。]」]¹³¹然則義何從出？{ } } 子墨子曰：「義不從愚且賤者出，必自貴且知者出。¹³²何以知義之不從愚且賤者出，而必自貴且知者出也？曰¹³³：義者，善政也。¹³⁴何以知義之[為]¹³⁵善政也？曰¹³⁶：天下有義則治，無義則亂，是以知義之[為]¹³⁷善政也。¹³⁸夫愚且賤者，不得為政乎貴且知者，[貴且知者]¹³⁹然後得為政乎愚且賤者，此吾所以知義之不從愚且賤者出，而必自貴且知者出也。[]]¹⁴⁰然則孰為貴？孰為知？曰¹⁴¹：[「]¹⁴²天為貴，天為知而已矣。然則¹⁴³義果自天出矣。」

Слова [нашего] Учителя Мо-цзы гласят: «Ныне, [если говорить о] тех из благородных мужей Поднебесной, кто желает делать гуманное и должное, то [они] не могут не разбираться в том, из

чего происходит [всякое] должное». Поскольку [он] сказал: «Нельзя не разбираться в том, из чего происходит [всякое] должное», – если так, то из чего происходит [всякое] должное? [Наш] Учитель Мо-цзы сказал: «Должное происходит не из глупого и незначительного; [оно] необходимо происходит от значительного и разумного¹⁴⁴. На [основании] чего [я] знаю, что [всякое] должное происходит не из глупого и незначительного, а необходимо происходит от значительного и разумного? Говорю: должное – это хорошо управляемое. На [основании] чего [я] знаю, что должное – это хорошо управляемое? Говорю: если в Поднебесной имеется должное, то [она пребывает] в порядке, а [если] нет должного, то [она оказывается] в беспорядке. Из-за этого [я] знаю, что должное – [это] хорошо управляемое¹⁴⁵. Ведь очевидно, что у глупого и незначительного не получается управлять значительным и разумным. Только если [некто является] значительным и разумным, [у него] получается совершать управление глупым и незначительным. Это – то, на [основании] чего я знаю, что должное происходит не из глупого и незначительного, но необходимо происходит от значительного и разумного». Если так, то кто является значительным, кто является разумным? [Наш Учитель Мо-цзы] сказал: «Небо является значительным, Небо является разумным – и только [Оно]!¹⁴⁶ Если так, то [всякое] должное, как следствие, происходит от Неба».

27.2

[21, 27.2; 22, 27.2]今天下之人曰：「當(=儻)若天子之貴[於]¹⁴⁷諸侯，諸侯之貴[於]¹⁴⁸大夫，僇(=確)¹⁴⁹明知之。然吾未知天之貴且知於天子也。」子墨子曰：¹⁵⁰「吾所以知天之貴且知於天子者有矣。曰：天子為善，天能賞之；天子為暴，天能罰之；天子有疾病禍祟，必齋戒沐浴，潔為酒醴粢盛，以祭祀天鬼，則天能除去之，然吾未知天之祈福於天子也。此吾所以知天之貴且知於天子者。不止此而已矣，又以先王之書[【】馴天明不解(=懈)¹⁵¹【】】之道也知之。曰：『明哲維天，臨君下土。』則此語天之貴且知於天子。¹⁵²不知亦有貴知夫→[於]¹⁵³天者乎？曰¹⁵⁴：天為貴，天為知而已矣。然則¹⁵⁵義果自天出矣。」¹⁵⁶

Ныне люди в Поднебесной говорят: «Положим, если [говорить о том], что Сын Неба значительнее, чем наследственные владетели, и что наследственные владетели значительнее, чем большие мужи – [мы] четко и ясно осознаём это. Но нам пока еще не понятно, что Небо значительнее и разумнее Сына Неба». [Наш] Учитель Мо-цзы говорил: «То, на [основании] чего я знаю, что Небо значительнее и разумнее Сына Неба, – имеется». Говорится: «[Когда] Сын Неба делает [что-либо] хорошее, Небо способно вознаградить его; [когда] Сын Неба делает [что-либо] плохое, Небо способно наказать его». [Когда] Сын Неба имеет болезни, горести, несчастья или напасти, [ему] необходимо поститься, воздерживаться, мыть голову и тело, делать из чистых [ингредиентов] сосуды с жертвенным зерном, а также крепкие и слабые вина, чтобы принести мирные и остальные жертвы Небу и духам¹⁵⁷, и тогда Небо способно избавить его, устранив их. [Это] так, но я пока еще не слышал, чтобы Небо молилось о счастье Сыну Неба. Это – то, на [основании] чего я знаю, что Небо значительнее и разумнее Сына Неба. Но только на этом [обоснование] не останавливается. Я также знаю об этом из повествования¹⁵⁸ писания прежних царей “Наставлений о Небесной ясности и неустанности”¹⁵⁹, [если там] говорится: “Ясновидно и прозорливо есть лишь Небо, присматривающее за землями правителей внизу”, то эта [речь] как раз толкует о том, что Небо значительнее и разумнее, чем Сын Неба. [Но] непонятно, есть ли также что-нибудь значительнее и разумнее, чем Небо? Говорится: Небо является значительным, Небо является разумным – и только [Оно]! Если так, то [всякое] должное, как следствие, происходит от Неба».

27.3

[21, 27.3; 22, 27.3]是故子墨子曰：「今天下之君子，中實將欲遵道利民，本察仁義之本，天之意不可不慎也。」既以天之意{以}¹⁶⁰為不可不慎已，然則天之[意]¹⁶¹將何欲何憎？子墨子曰：「天之意不欲大國之攻小國也，大家之亂小家也，強之[劫弱，眾之]¹⁶²暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤，此天之所不欲也。[不]¹⁶³{上}→[止]¹⁶⁴此而已，欲人之有力相{營}→[勞]¹⁶⁵，有道相教，有財相分也。又欲上之強聽治也，下之強從事也。¹⁶⁶上強聽治，則國家治矣，下強從事則財用足矣。若國家

治[財]¹⁶⁷用足，則內有以潔為酒醴粢盛，以祭祀天鬼；外有以為環璧珠玉，以聘撓四鄰。諸侯之冤不興矣，邊境兵甲不作矣。內有以食飢息勞，持養其萬民，則君臣上下惠忠，父子弟兄慈孝。故唯毋[不]¹⁶⁸明乎順天之意，奉而光施之天下，則刑政治，萬民和，國家富，財用足，百姓皆得煖衣飽食，便寧無憂。」¹⁶⁹[21, 27.4]¹⁷⁰是故子墨子曰：「今天下之君子，中實將欲遵道利民，本察仁義之本，天之意不可不慎也！」

По этой причине [наш] Учитель Мо-цзы говорил: «Ныне, [если] благородные мужи Поднебесной внутри [себя] объективно желают идти по [правильному] Пути, приносить пользу людям и в корне разобраться в корнях гуманного и должного, к замыслам Неба [они] не могут не относиться со вниманием». Поскольку [наш Учитель Мо-цзы] считает замыслы Неба тем, к чему невозможно не относиться со вниманием, и только, – [если] так, то [резонно спросить,] чего желают и к чему [питают] отвращение замыслы Неба? [Наш] Учитель Мо-цзы говорил: «Замыслы Неба состоят в том, чтобы не желать, чтобы большие государства нападали на малые государства, чтобы большие [наследственные] дома приносили беспорядки в малые [наследственные] дома, чтобы сильные угнетали слабых, чтобы многие злодействовали [над] немногими, чтобы хитрые обманывали глупых и чтобы значительные относились с презрением к незначительным. Это то, чего Небо не желает. Но только на этом [Его замыслы] не останавливаются¹⁷¹. [Оно] желает, чтобы люди, у которых есть сила, трудились друг для друга, чтобы те, кто владеет Путем, обучали друг друга, и чтобы те, у кого есть богатство, делились друг с другом. [Оно] также желает, чтобы верхи усердно прислушивались [к делам управления и] упорядочения и чтобы низы усердно вели [свои] дела. [Если] верхи будут усердно прислушиваться [к делам управления и] упорядочения, то [наследственные] дома государств будут в порядке. [Если] низы будут усердно вести дела, то ресурсов для потребления будет достаточно. Если в [наследственных] домах государств [будет] порядок и ресурсов для потребления [будет] достаточно, то [для] внутренних [нужд] будет то, из [чего] делать из чистых [ингредиентов] сосуды с жертвенным зерном, а также крепкие и слабые вина, чтобы приносить мирные и остальные жертвы Небу и духам, а [для] внешних [нужд] будет то, из [чего] делать кольца, диски, жемчуг и нефриты, чтобы дарить их в качестве дипломатических подарков соседям со [всех] четырех [сторон света]. Обида наследственных владетелей не возрастет [на эту страну или дом], и [вдоль его] окраин и границ не возникнет вооруженных и одетых в [броневые] панцири [людей]. Если внутри будет чем накормить голодных, [обеспечить] перерыв утружденным, поддерживать и воспитывать [всю] тьму своего народа, тогда правители будут добры, а слуги преданны, отцы и старшие братья ласковы, а сыновья и младшие братья почтительны. Поэтому, лишь [когда] не будет никого, кто бы не [имел] ясность относительно послушания замыслам Неба¹⁷², уважал бы его и распространял на Поднебесную, тогда законодательство и управление будут в порядке, [вся] тьма народа будет в гармонии, [наследственные] дома государств богаты, а ресурсы для потребления достаточны. [Все] сотни фамилий получают теплую одежду, сытную еду, будут жить в удобстве и покое и без печалей». По этой причине [наш] Учитель Мо-цзы говорил: «Ныне, [если] благородные мужи Поднебесной объективно желают идти по [правильному] Пути, приносить пользу людям и в корне разобраться в корнях гуманного и должного, к замыслам Неба [они] не могут не относиться со вниманием».

27.4

[22, 27.4]且¹⁷³夫天子之有天下也，辟(=譬)¹⁷⁴之無以異乎國君諸侯之有四境之內也。今國君諸侯之有四境之內也，夫豈欲其{臣國}→[國臣]¹⁷⁵萬民之相為不利哉？今若處大國則攻小國，處大家則亂小家，欲以此求賞譽，[賞譽]¹⁷⁶終不可得，誅罰必至矣。夫天之有天下也，將無已異此。今若處大國[則]¹⁷⁷攻小國，處大都則伐小都，欲以此求福祿於天，福祿終不得，而禍崇必至矣。然有所不為天之所欲，而為天之所不欲，則夫天亦且不為人之所欲，而為人之所不欲矣。人{不}→[之]¹⁷⁸所不欲者何也？曰¹⁷⁹：病疾[禍]¹⁸⁰崇也。若已不為天之所欲，而為天之所不欲，是率天下之萬民以從事乎禍崇之中也。故古者聖王明知天鬼之所福，而辟天鬼之所憎，以求興天下之利，而除天下之害。是以天之為寒熱也節，四時[也]¹⁸¹調，陰陽雨露也時，五穀孰，六畜遂，疾災戾疫凶饑則不至。{ }¹⁸²[21, 27.5]¹⁸³是故子墨子曰：「今天下之君子，中實將欲遵[道]¹⁸⁴利民，本察仁義之本，天意不可不慎也！[]」

Кроме того, ведь [если говорить об] обладании Сына Неба Поднебесной – [то наш Учитель Мо-цзы находил] ему подобие [и говорил, что оно] ничем не отличается от обладания правителя государства или наследственного владельца внутри четырех границ [своего владения]. Вот – обладание правителя государства или наследственного владельца внутри четырех границ [своего владения]: ведь разве пожелает [он], чтобы [в его собственном] государстве слуги и [вся] тьма народу делали что-либо бесполезное друг другу?! Вот, если [некто], проживая в большом государстве, нападает на малые государства, или [некто], проживая в большом [наследственном] доме, вносит беспорядок в малые [наследственные] дома, желая этим снискать награду и похвалу [от вышестоящего правителя¹⁸⁵], награды и похвалы в конце концов не смогут быть получены, [но, более того], [к нему] необходимо придут кары и наказания. Но ведь обладание Неба Поднебесной не будет сильно отличаться от этого. Вот, если [некто,] проживая в большом государстве, нападает на малые государства, или [некто,] проживая в большом городе, [идет] покорять малые города, желая этим снискать счастье и преуспевание от Неба, счастье и преуспевание в конце концов не смогут быть получены, [но, более того], [к нему] необходимо придут несчастья и напасти. Так, если иметь то, чтобы не делать то, чего Небо желает, но делать то, чего Небо не желает, тогда очевидно, что Небо также не сделает то, чего люди желают, но сделает то, чего они не желают. Чего люди не желают? Скажут: «Болезней, недугов, несчастий и напастей». Это значит, что если [некто] сам не делает то, что желает Небо, а делает то, чего не желает Небо, то [он] будет вести [всю] тьму народа Поднебесной к тому, чтобы вести дела, [впутывающие их в самую] середину несчастий и напастей. Поэтому в древности совершенно-мудрые цари ясно знали, за что [наделяют] счастьем Небо и духи, и избегали того, к чему Небо и духи [испытывают] отвращение, чтобы снискать расцвета пользы в Поднебесной и устранения вреда в Поднебесной. Из-за этого сдержанным было то, как Небо создавало тепло и холод, налаженными – четыре времени [года], своевременными – *инь* и *ян*¹⁸⁶, дождь и росу; [все] пять [типов] злаков созревали, [все] шесть [типов] домашних животных производились, болезни же, стихийные бедствия, жестокие эпидемии и катастрофический голод не приходили. По этой причине [наш] Учитель Мо-цзы [и] говорил: «Ныне, [если] благородные мужи Поднебесной внутри [себя] объективно желают идти по [правильному] Пути, приносить пользу людям и в корне разобраться в корнях гуманного и должного, к замыслам Неба [они] не могут не относиться со вниманием».

27.5

[22, 27.5] 且夫天下蓋有不仁不祥者，曰：[「」當(=儻)若子之不事父，弟之不事兄，臣之不事君也。故天下之君子，與謂之[「」不祥者[「」]。今夫天兼天下而愛之，攬(=檄)¹⁸⁷遂萬物以利之，若豪之末，¹⁸⁸非天之所為也，而民得而利之，則可謂否¹⁸⁹矣。然獨無報夫天¹⁹⁰，而不知其為不仁不祥也。此吾所謂[「」君子明細而不明大[「」]也。[「」]¹⁹¹

Кроме того, ведь в Поднебесной, как видно, есть те, кто негуманен и [тем самым]¹⁹² осуждаем [Небом]. [Наш Учитель Мо-цзы] говорил: «Положим, если сын не служит отцу, младший брат не служит старшему брату, слуга не служит правителю, поэтому благородные мужи Поднебесной дружно назовут их “теми, кто осуждаем [Небом]”. [И] вот, ведь [очевидно], что Небо любит Поднебесную, [одинаково] относясь к каждому в ней, вызывает и производит [всю] тьму вещей ради их пользы. Если бы кончик волоска не был тем, что сделало Небо, а народ при получении [его смог бы] извлечь из него пользу, то можно было бы сказать, что это не так¹⁹³. [Это] так, [но при этом] ведь одно только Небо не имеет воздаяния¹⁹⁴ [благодарностью], а [люди даже] не осознают, что это – делать негуманное и [тем самым]¹⁹⁵ осуждаемое [Небом]¹⁹⁶. Это – то, что я называю “благородным мужам ясно мелкое, но не ясно большое”».

27.6

[21, 27.6; 22, 27.6] 且吾所以知天之愛民之厚者有矣，曰：[「」]{以}¹⁹⁷曆(=曆)¹⁹⁸為日月星辰，以昭道之；制為四時春秋冬夏，以紀綱之；雷(=隕)¹⁹⁹降雪霜雨露，以長遂五穀麻絲，使民得而財利之；列為山川谿谷，播賊(=賦)²⁰⁰百事，以臨司民之善否；為王公侯伯，使之賞賢而罰暴；賊金木鳥獸，從事乎五穀麻絲，以為民衣食之財。自古及今，未嘗不有此也。今有人於此，驩若愛其

子，竭力單務以利之，其子長，而無報{子求}→[乎]²⁰¹父，故天下之君子與謂之[『]不仁不祥[』]。今夫天兼天下而愛之，攬(=檄)²⁰²遂萬物以利之，若豪之末，²⁰³非天之所為[也]²⁰⁴，而民得而利之，則可謂否²⁰⁵矣，然獨無報夫天，而不知其為不仁不祥也。此吾所謂[『]君子明細而不明大也[』]。[』]²⁰⁶

Кроме того, имеется то, на основании чего мы знаем, что любовь к народу у Неба велика. [Наш Учитель Мо-цзы] говорил: «[Небо] создало²⁰⁷, распределив²⁰⁸ [по разрядам], солнце, луну, звезды и [другие] небесные тела, чтобы свечением указывать им путь. [Оно] создало, распорядившись²⁰⁹ [по срокам] четырьмя временами [года]: весной, осенью, зимой и летом, чтобы обозначить для них основные рамки [деятельности]. [Оно] ниспосылает, роняя, снег, мороз, дождь и росу, чтобы выращивать и производить [все] пять [типов] зерен, коноплю и шелк, делает так, чтобы народ, получив их, извлекал из них пользу как из ресурсов²¹⁰. [Оно] создало, расставив²¹¹ [по местам], горы и реки, ущелья и долины, раздает, рассеивая [повсюду все] сотни [типов] служений, чтобы присматривать и надзирать за тем, кто из людей был хорошим, а кто нет. [Оно] создало царей, князей, [наследственных] владетелей и предводителей, делает так, чтобы они вознаграждали достойных и наказывали злодеев, собирали сборы с металла, дерева, птиц и зверей, вели дела по выращиванию [всех] пяти [типов] зерен, конопли и шелка, чтобы сделать ресурсы для еды и одежды у народа. От древности и вплоть до нынешнего [времени] никогда не было такого, чтобы не было этого. Вот, [например, пусть у нас] здесь есть человек, [который] с радостью так любит своего сына и напрягает силы, работая в одиночку, чтобы принести ему пользу. [И вот,] его сын вырастает, но не собирается воздать [благодарность] отцу. Поэтому благородные мужи Поднебесной дружно назовут его “негуманным и [тем самым]²¹² осуждаемым [Небом]”. [И] вот, ведь [очевидно], что Небо любит Поднебесную, [одинаково] относясь к каждому в ней, вызывает и производит [всю] тьму вещей ради их пользы. Если бы кончик волоска не был тем, что сделало Небо, а народ при получении [его смог бы] извлечь из него пользу, то можно было бы сказать, что это не так²¹³. [Это] так, [но при этом] ведь одно только Небо не имеет воздаяния²¹⁴ [благодарностью], а [люди даже] не осознают, что это – делать негуманное и [тем самым]²¹⁵ осуждаемое [Небом]. Это – то, что я называю “благородным мужам ясно мелкое, но не ясно большое”».

27.7

[21, 27.7; 22, 27.7]且吾所以知天愛民之厚者，不止此而{足}→[已]²¹⁶矣。曰：[『]殺不辜者，天予不祥。[』]²¹⁷[殺]²¹⁸不辜者誰也？曰：人也。予之不祥者誰也？曰：天也。若天不愛民之厚，夫胡說人殺不辜，而天予之不祥哉？此吾[之所]²¹⁹以知天之愛民之厚也。[』]

Кроме того, то, на [основании] чего мы знаем о том, что любовь к народу у Неба велика, только на этом не останавливается. Говорят²²⁰: «Тот, кто убил невинного, – Небо подвергнет [его] осуждению». Тот, кто убивает невинного, – [это] кто? Скажут²²¹: “Человек”. Тот, кто подвергает его осуждению, – [это] кто? Скажут²²²: “Небо”. Если Небо не велико в любви к народу, то как же [еще можно] объяснить, что человек убивает невинного, а Небо подвергает его осуждению?! Это – то, на основании чего я знаю о том, что любовь к народу у Неба велика».

27.8

[22, 27.8A]且吾所以知天之愛民之厚者，不止此而已矣。曰：[『]愛人利人，順天之意，得天之賞者有{之}→[矣]²²³；憎人[賊人]²²⁴，反天之意，得天之罰者亦有矣。²²⁵[21, 27.8]夫愛人利人，順天之意，得天之賞者誰也？曰²²⁶：若昔三代聖王，堯舜禹湯文武者是也。堯舜禹湯文武焉所從事？曰²²⁷：從事兼，不從事別。兼者，處大國不攻小國，[處]²²⁸大家不亂小家，強不劫弱，眾不暴寡，詐不謀愚，貴不傲賤。觀其事，上利乎天，中利乎鬼，下利乎人，三利無所不利，是謂[『]天德[』]。聚斂天下之美名而加之焉，曰²²⁹：[『]此仁也，義也，愛人利人，順天之意，得天之賞者也。[』]不止此而已，書於竹帛，鏤之金石，琢之槃盂，傳遺後世子孫。曰：²³⁰[『]將何以為？[』]將以識夫愛人利人，順天之意，得天之賞者也。[【]皇矣【]]道之曰：『帝謂文王，予懷明

德，不大聲以色，不長夏以革，不識不知，順帝之則。』帝善其順法則也，故舉殷以賞之，使貴為天子，富有天下，名譽至今不息。故夫愛人利人，順天之意，得天之賞者，既可得{留而已}→[而知也]²³¹。[21, 27.9; 22, 27.8B]夫憎人賊人，反天之意，得天之罰者誰也？曰²³²：若昔者三代暴王桀紂幽厲者是也。桀紂幽厲焉所從事？曰²³³：從事別，不從事兼。別者，處大國則攻小國，處大家則亂小家，強劫弱，眾暴寡，詐謀愚，貴傲賤。觀其事，上不利乎天，中不利乎鬼，下不利乎人，三不利無所利，是謂[『]天賊[』]。聚斂天下之醜名而加之焉，曰²³⁴[『]此非仁也，非義也。憎人賊人，反天之意，得天之罰者也。[』]不止此而已，又書其事於竹帛，鏤之金石，琢之槃盂，傳遺後世子孫。曰²³⁵：[『]將何以為？[』]將以識夫憎人賊人，反天之意，得天之罰者也。[【】大誓【】]之道之曰：『紂越厥夷{居}→[虐]²³⁶，不肯事上帝，棄厥先神祇不祀，乃曰：吾有命，毋廖(= 僂)²³⁷{僂}→[其]²³⁸務{天下}²³⁹。天亦縱棄紂而不葆。』察天[所]²⁴⁰以縱棄紂而不葆者，反天之意也。故夫憎人賊人，反天之意，得天之罰者，既可得而知也。」

Кроме того, то, на [основании] чего мы знаем, что любовь Неба к людям велика, только на этом не останавливается. [Наш Учитель Мо-цзы] говорил: «Те, кто, любя людей и принося пользу людям, [были] послушны замыслам Неба и получали награду от Неба, – имеются. Те, кто, [испытывая] отвращение к людям и [совершая] преступления [по отношению] к людям, противились замыслам Неба и получали наказание от Неба, – также имеются. Те, кто, любя людей и принося пользу людям, [были] послушны замыслам Неба и получали награду от Неба, – [это] кто? Говорю: это те, кто сравнимы с ²⁴¹ совершенномудрыми царями трех династий древности: Яо, Шунем²⁴², Юем, Таном, Вэнем и У. Яо, Шунь, Юй, Тан, Вэнь и У в какую сторону вели дела? Говорю: [совершенномудрые цари древности] вели дела [в сторону одинакового отношения] к каждому, не вели дела [в сторону] избирательности. При [одинаковом отношении] к каждому, проживая в большом государстве, не нападают на малые государства, проживая в большом [наследственном] доме, не вносят беспорядок в малые [наследственные] дома; сильные не угнетают слабых, многие не злодействуют над немногими, хитрые не обманывают глупых, значительные не относятся с презрением к незначительным. Если рассматривать их дела, то наверху [они] приносили пользу Небу, посередине приносили пользу духам, а внизу – приносили пользу людям. [При этих] трех [типах] пользы не было ничего, чему бы не приносилась польза. Это называлось “Небесной благодатью”. [Люди]²⁴³ накопили и собрали прекраснейшие имена в Поднебесной и применили их к ним, говоря: “Они – гуманные, делающие должное, любящие людей, приносящие пользу людям, послушные замыслам Неба – те, кто получает награду от Неба”. [Но свидетельства] не останавливаются только на этом. [Они] записали [их дела]²⁴⁴ на бамбуке и шелке, выгравировали на металле и камне, вырезали на блюдах и чашах, передавали и оставляли сынам и внукам последующих поколений. Скажут: “Чего ради это делать?” Ради того же, чтобы помнили, что любящие людей, приносящие пользу людям, послушные замыслам Неба – те, кто получит награду от Неба». Повествование об этом в “Достославен есть...”²⁴⁵ гласит: “[Верховный] Владыка сказал царю Вэню: ‘[Я] благоволю [тому, что ты] преисполнился²⁴⁶ ясной благодати; [ты] не кричишь [и] не [меняешься] лицом, не выдвигаешь [народ] Ся на переворот, [самовольно] не помнишь [прошлого ²⁴⁷], не знаешь [настоящего, а лишь] послушен установлениям [Верховного] Владыки’”. [Это] значит, что [Верховный] Владыка одобрил его послушание [своим] законам и правилам, поэтому взял Инь и наградил его ею, сделал так, чтобы по значительности [он] стал Сыном Неба, по богатству обладал [всей] Поднебесной, [чтобы его] имя прославлялось вплоть до нынешнего [времени], непрерывно. Поэтому-то о тех, кто, любя людей, принося пользу людям, [будучи] послушны замыслам Неба, получили награду от Неба, [я] и знаю, поскольку могу получить [доступ к свидетельствам²⁴⁸ их жизни]. Те, кто, [испытывая] отвращение к людям и [совершая] преступления [по отношению] к людям, противились замыслам Неба и получали наказание от Неба, – [это] кто? Говорю: это – те, кто сравнимы со ²⁴⁹ злодейскими царями трех династий древности: Цзе, Чжоу, Ю и Ли. Цзе, Чжоу, Ю и Ли в какую сторону вели дела? Говорю: [злодейские цари древности] вели дела [в сторону] избирательности, не вели дела [в сторону одинакового отношения] к каждому. При избирательности, проживая в большом государстве, нападают на малые государства, проживая в большом [наследственном] доме, вносят беспорядок в малые [наследственные] дома; сильные угнетают слабых, многие

злодействуют над немногими, хитрые обманывают глупых, значительные относятся с презрением к незначительным. Если рассматривать их дела, то наверху [они] не приносили пользу Небу, посредине не приносили пользу духам, а внизу – не приносили пользу людям. [При этих] трех [типах] не принесения пользы не было ничего, чему бы приносилась польза. Это называлось “преступлением [относительно] Неба”. [Люди]²⁵⁰ накопили и собрали безобразнейшие имена в Поднебесной и применили их к ним, говоря: “Они – не гуманные, не делающие должное, [испытывающие] отвращение к людям, [совершающие] преступления [по отношению] к людям, противящиеся замыслам Неба – те, кто получает наказание от Неба”. [Но свидетельства] не останавливаются только на этом. [Они] также записали их дела на бамбуке и шелке, выгравировали на металле и камне, вырезали на блюдах и чашах, передавали и оставляли сынам и внукам последующих поколений. Скажут: “Чего ради это делать?” Ради того же, чтобы помнили, что [испытывающие] отвращение к людям, [совершающие] преступления [по отношению] к людям, противящиеся замыслам Неба – те, кто получает наказание от Неба. “Большая клятва”²⁵¹ повествуя об этом, говорит: “Чжоу перешел [за границы] своей обычной жестокости, не соглашался служишь Верховному Владыке, бросил своих предков, божеств и духов²⁵² земли [и]²⁵³ не приносил [им] жертвы; [он] говорил: ‘Я имею [небесное] предопределение’²⁵⁴, [но] не имел и презирал задачи, с ним²⁵⁵ [связанные]. Небо тоже оставило на произвол и бросило Чжоу, и не хранило [его]”. [Если] разобраться в том, почему Небо оставило на произвол и бросило Чжоу, и не хранило [его], то [это] от того, что [он] противился замыслам Неба. Поэтому-то о тех, кто, [испытывая] отвращение к людям, [совершая] преступления [по отношению] к людям, противясь замыслам Неба, получает наказание от Неба, [я] и знаю, поскольку могу получить [доступ к свидетельствам]²⁵⁶ их жизни]».

27.9

[21, 27.10; 22, 27.9]是故子墨子之有天之[意]²⁵⁷, 辟(=譬)²⁵⁸{人}→[之]²⁵⁹無以異乎輪人之有規, 匠人之有矩也。今夫輪人操其規, 將以量度天下之圓與不圓也, 曰: [「」中吾規者謂之[「」圓[「」]], 不中吾規者謂之[「」不圓[「」]]. [「」]是以圓與不圓, 皆可得而知也。此其故何? 則圓法明也。匠人亦操其矩, 將以量度天下之方與不方也。曰: [「」中吾矩者謂之[「」方[「」]], 不中吾矩者謂之[「」不方[「」]]. [「」]是以方與不方, 皆可得而知之。此其故何? 則方法明也。[21, 27.11]故子墨子之有天之²⁶⁰[意]²⁶¹也, 上將以度天下之王公大人之為刑政也, 下將以量天下之萬民為文學出言談也。觀其行, 順天之意, 謂之[「」善{意}²⁶²行, 反天之意, 謂之[「」不善{意}²⁶³行[「」]]; 觀其言談, 順天[之]²⁶⁴意, 謂之[「」善言談[「」]], 反天之意, 謂之[「」不善言談[「」]]; 觀其刑政, 順天之意, 謂之[「」善刑政[「」]], 反天之意, 謂之[「」不善刑政[「」]]. 故置此以為法, 立此以為儀, 將以量度天下之王公大人卿大夫之仁與不仁, 譬之猶分黑白也。是故子墨子曰: 「今天下之王公大人士君子, 中實將欲遵道利民, 本察仁義之本, 天之意不可不順也。[「」]²⁶⁵順天之意者, 義之法也。{「」}

По этой причине для [нашего] Учителя Мо-цзы имяне замыслов Неба, [если] уподоблять его [чему-либо], ничем не отличается от имени циркуля колесным мастером или имени наугольника плотником. [И] вот, ведь [очевидно], что колесный мастер держится за свой циркуль, чтобы оценивать и измерять круглое и не-круглое в Поднебесной. [Он] говорит: «То, что у нас совпадает с циркулем, называем это круглым; то, что у нас не совпадает с циркулем, называем это не-круглым». Из-за этого [у него] в каждом случае получается узнать, [является ли нечто] круглым или не-круглым. [Если спросить,] в чем причина этого, то это – от того, что [его] образец круглого ясен. Точно так же плотник держится за свой наугольник, чтобы оценивать и измерять квадратное и не-квадратное в Поднебесной. [Он] говорит: «То, что у нас совпадает с наугольником, называем это квадратным; то, что у нас не совпадает с наугольником, называем это не-квадратным». Из-за этого [у него] в каждом случае получается узнать, [является ли нечто] квадратным или не-квадратным. [Если спросить,] в чем причина этого, то это – от того, что [его] образец квадратного ясен. Поэтому [наш] Учитель Мо-цзы имеет замыслы Неба – чтобы наверху измерить совершение законодательства и управления царями, князьями и большими людьми Поднебесной, [а также] чтобы внизу оценить созданные [произведения] культуры и учености,

выходящие²⁶⁶ [из ртов] слова и разговоры [всей] тьмы народа Поднебесной. [Он] рассматривает их поступки, [и если] они послушны замыслам Неба, называет их «хорошими поступками», [а если они] противны замыслам Неба, называет их «нехорошими поступками». [Он] рассматривает их слова и разговоры, [и если они] послушны замыслам Неба, называет их «хорошими словами и разговорами», [а если они] противны замыслам Неба, называет их «нехорошими словами и разговорами». [Он] рассматривает их законодательство и управление, [и если они] послушны замыслам Неба, называет их «хорошими законодательством и управлением», [а если они] противны замыслам Неба, называет их «нехорошими законодательством и управлением». Поэтому [он] берет их²⁶⁷ за образец, устанавливает их в качестве правила, чтобы оценивать и измерять гуманность и не-гуманность царей, князей, больших людей, советников и больших мужей Поднебесной. [Если] уподоблять это [чему-либо], то [это] похоже на разделение черного и белого. По этой причине [наш] Учитель Мо-цзы говорил: «Ныне, [если] благородные мужи Поднебесной внутри [себя] объективно желают идти по [правильному] Пути, приносить пользу людям и в корне разобраться в корнях гуманного и должного, замыслам Неба [они] не могут не послушаться». Послушание замыслам Неба – [это] образец [всякого] должного.

«Мо-цзы», глава 28

【天志下】

«Воля Неба, нижняя [часть]»

28.1

[21, 28.1; 22, 28.1] 子墨子言曰²⁶⁸: 「天下之所以亂者, 其說將何哉? 則是天下士君子, 皆明於小而不明於大[也]²⁶⁹。何²⁷⁰以知其明於小不明於大也? 以其不明於天之意也。何以知其不明於天之意也? 以處人之家者知之。今人處若家得罪, 將猶有異家所, 以避逃之者, 然且父以戒子, 兄以戒弟, 曰: 『戒之慎之, 處人之家, 不戒不慎之, 而有處人之國者乎?』今人處若國得罪, 將猶有異國所, 以避逃之者矣, 然且父以戒子, 兄以戒弟, 曰: 『戒之慎之, 處人之國者, 不可不戒慎也!』今人皆處天下而事天, 得罪於天, 將無所以避逃之者矣。然而²⁷¹莫知以相{極}→[倣]²⁷²戒也, 吾以此知大物則不知者也。」

Слова [нашего] Учителя Мо-цзы гласят: «То, почему Поднебесная в беспорядке – [если спросить,] в чем же будет объяснение этого, то это – от того, что служилым и благородным мужам Поднебесной всем [всё] ясно относительно малого и не ясно относительно большого. На [основании] чего [я] знаю, что им [всё] ясно относительно малого и не ясно относительно большого? На [основании] того, что им [ничего] не ясно относительно замыслов Неба. На [основании] чего [я] знаю, что им [ничего] не ясно относительно замыслов Неба? На [основании] того, как они проживают в домах [других]²⁷³ людей, [я] знаю это. Вот, [если человек], проживая в собственном доме, получает обвинение [в чем-либо], все равно у него будет место в чужом доме, чтобы скрыться и убежать от него; при таковом [положении дел все равно] отцы будут предостерегать от [этого] сыновей, а старшие братья будут предостерегать от [этого] младших братьев, говоря: “[Ты должен быть] осторожен с этим! [Ты должен быть] внимателен к этому! Проживаешь в доме других людей, не будучи осторожным с этим, не будучи внимательным к этому – и [желаешь еще] жить в государстве других людей?!” Вот, [если] человек проживает в собственном государстве и получает обвинение [в чем-либо], все равно у него будет место в чужом государстве, чтобы скрыться и убежать от него; при таковом [положении дела все равно] отцы будут предостерегать от [этого] сыновей, а старшие братья будут предостерегать от [этого] младших братьев, говоря: “[Ты должен быть] осторожен с этим! [Ты должен быть] внимателен к этому! Тот, кто проживает в государстве [других] людей, не может не быть осторожен и внимателен!” [И] вот, [если] люди все, проживая в Поднебесной и служа Небу, получают обвинение от Неба, им не будет уже места, чтобы скрыться и убежать от него. И при таковом [положении дел] никто не осознает, что [нужно] предупреждать и предостерегать друг друга [относительно Неба]²⁷⁴. На [основании] этого я знаю о том, что [если говорить о] больших вещах, то [они] не осознают [их]».

28.2

[21, 28.2]是故子墨子言曰：「戒之慎之，必為天之所欲，而去天之所惡。²⁷⁵曰²⁷⁶：[「]天之所欲者何也？所惡者何也？[「]天欲義而惡其不義者也。何以知其然也？曰²⁷⁷：義者正也。何以知義之為正也？天下有義則治，無義則亂，我以此知義之為正也。[21, 28.3]然而²⁷⁸正者，無自下正上者，必自上正下。是故庶人不得次(=恣)²⁷⁹己而為正，有士正之；士不得次(=恣)²⁸⁰己而為正，有大夫正之；大夫不得次(=恣)²⁸¹己而為正，有諸侯正之；諸侯不得次(=恣)²⁸²己而為正，有三公正之；三公不得次己而為正，有天子正之；天子不得次己而為政(=正)²⁸³，有天正之。[21, 28.4]今天下之士君子，皆明於天子之正天下也，而不明於天[之]²⁸⁴正[天子]²⁸⁵也。是故古者聖人，明以此說人曰：『²⁸⁶天子有善，天能賞之；天子有過，天能罰之。』²⁸⁷天子賞罰不當，聽獄不中，天下疾病禍{福}→[崇]²⁸⁸，霜露不時，天子必且櫛豢其牛羊犬彘，絜為粢盛酒醴，以禱[祠]²⁸⁹祈福於天，我未嘗聞天之禱[祠]²⁹⁰祈福於天子也，吾以此知天之{重且貴}[貴且知]²⁹¹於天子也。是故義者不自愚且賤者出，必自貴且知者出。曰²⁹²：「[誰為貴？]²⁹³誰為知？[「]²⁹⁴[天為貴，²⁹⁵天為知。然則²⁹⁶義果自天出也。[22, 28.3]今天下之士君子之欲為義者，則不可不順天之意矣。

По этой причине слова [нашего] Учителя Мо-цзы гласят: «Будьте осторожны с этим, будьте внимательны к этому, необходимо делайте то, чего желает Небо, и уходите от того, к чему Небо [испытывает] неприязнь. Скажут: “То, чего Небо желает, – [это] что? То, к чему Небо [испытывает] неприязнь, – [это] что?”. Небо желает [совершения]²⁹⁷ должного и [испытывает] неприязнь к тому, что является [совершением]²⁹⁸ недолжного. На [основании] чего [я] знаю, что это так? Говорю: “Должное – [это] правильное”. На [основании] чего [я] знаю, что должное является правильным? [Если] в Поднебесной есть должное, то [она пребывает] в порядке, [если] нет должного, то [она пребывает] в беспорядке; я на [основании] этого знаю, что должное является правильным²⁹⁹. При таком [положении дел, говоря о] правильном – нет такого, чтобы от низов исправлялись верхи, необходимо от верхов исправляются низы. По этой причине простым людям не получится делать правильное по собственному произволению, есть служилые, [чтобы] исправлять их; служилым не получится делать правильное по собственному произволению, есть большие мужи, [чтобы] исправлять их; большим мужам не получится делать правильное по собственному произволению, есть наследственные владетели, [чтобы] исправлять их; наследственным владетелям не получится делать правильное по собственному произволению, есть три князя, [чтобы] исправлять их; трем князьям не получится делать правильное по собственному произволению, есть Сын Неба, [чтобы] исправлять их; Сыну Неба не получится делать правильное по собственному произволению, есть Небо, [чтобы] исправлять его. Ныне служилым и благородным мужам Поднебесной всем ясно, что Сын Неба исправляет Поднебесную, но не ясно, что Небо исправляет Сына Неба. По этой причине в древности совершенномудрые цари ясно объясняли это людям, говоря: “[Если] Сын Неба имеет хорошее, Небо способно наградить его; [если] имеет проступки, Небо способно наказать его”. [Если] награды и наказания Сына Неба не соответствуют [заслугам и преступлениям], слушания судебных [дел] не точны, в Поднебесной [начинаются] болезни, горести, несчастья и напасти, иней и роса [появляются] не вовремя, Сыну Неба необходимо будет снабдить едой и откормить своих быков, баранов, собак и свиней, сделать из чистых [ингредиентов] сосуды с жертвенным зерном, а также крепкие и слабые вина, чтобы молясь и принося жертвы, вымолить счастье у Неба. Я³⁰⁰ еще никогда не слышал о том, чтобы Небо, молясь и принося жертвы, вымаливало счастье у Сына Неба. Я на [основании] этого знаю, что Небо значительнее и разумнее, чем Сын Неба. По этой причине должное происходит не от глупого и незначительного, [а] необходимо происходит от значительного и разумного. Скажут: “Кто является значительным, кто является разумным?” Небо является значительным, Небо является разумным. [Если] так, то должное – как следствие происходит от Неба. Ныне, если [говорить о] тех из служилых и благородных мужей Поднебесной, кто желает делать должное, то [они] не могут не стать послушными замыслам Неба.

28.3

[21, 28.5]曰³⁰¹：[「]順天之意何若[「]？曰³⁰²：兼愛天下之人。何以知兼愛天下之人也？以兼而食之也。何以知其兼而食之也？自古及今無有遠{靈}→[零]³⁰³孤夷之國，皆櫛豢其牛羊犬彘，絜

為粢盛酒醴，以敬祭祀上帝山川鬼神，以此知兼而食之也。苟兼而食焉，必兼而愛之。譬之若楚、越之君，今是楚王食於楚之四境之內，[故愛楚之人；越王食於越[之四境之內]³⁰⁴，]³⁰⁵故愛越之人。今天兼天下而食焉，我以此知其兼愛天下之人也。

Скажут: “Быть послушным замыслам Неба – это как?” Говорю: [одинаково] любить каждого человека в Поднебесной. На [основании] чего [я] знаю, что [это] – [когда Небо одинаково] любит каждого человека в Поднебесной? На [основании] того, что [Оно] питает³⁰⁶ их, [одинаково] относясь к каждому. На [основании] чего [я] знаю, что Оно питает их, [одинаково] относясь к каждому? От древности и до нынешнего [времени] не было такого, чтобы [даже] далекие, ничтожные, изолированные и варварские государства все не снабжали бы едой и [не] откармливали бы своих быков, баранов, собак и свиней, [не] делали бы из чистых [ингредиентов] сосуды с жертвенным зерном, а также крепкие и слабые вина, чтобы с уважением приносить мирные и остальные жертвы Верховному Владыке, а также духам и божествам гор и рек. На [основании] этого [я] знаю, что [Небо] питает их, [одинаково] относясь к каждому. Если же [Оно] питается от них, [одинаково] относясь к каждому, [то и] необходимо любит их, [одинаково] относясь к каждому. [Если] уподоблять Его [кому-либо, то Оно] сравнимо с чуским или юэским правителем. Вот, чуский царь питается ото [всех] внутри четырех границ Чу, поэтому любит людей Чу; юэский царь питается ото [всех] внутри четырех границ Юэ, поэтому любит людей Юэ. Вот, Небо питается от Поднебесной, [одинаково] относясь к каждому в ней – на [основании] этого я знаю, что Оно [одинаково] любит каждого человека в Поднебесной.

28.4

[21, 28.6; 22, 28.4] 且天之愛百姓也，不盡{物}→[此]³⁰⁷而止矣。今天下之國，粒食之民{國}³⁰⁸，殺一[不辜者，必有一]³⁰⁹不祥。曰：[「」誰殺不辜？「」]曰：人也。曰：[「」孰予之不{辜}→[祥]³¹⁰？「」]曰：天也。若天之中實不愛此民也，何故而人有殺不辜，而天予之不祥哉？且天之愛百姓厚矣，天之愛百姓{別}→[遍]³¹¹矣，既可得而知也。[21, 28.7]何以知天之愛百姓也？吾以賢者之必賞善罰暴也[知之]³¹²。何以知賢者之必賞善罰暴也？吾以昔者三代之聖王知之。故昔也三代之聖王堯舜禹湯文武之兼愛{之}³¹³天下也，從而利之，移其百姓之意焉，率以敬上帝山川鬼神，天以為從其所愛而愛之，從其所利而利之，於是加其賞焉，使之處上位，立為天子{以法也}[。。。]³¹⁴，名之曰：『聖人』，以此[知]³¹⁵其賞善之證。是故昔也三代之暴王桀紂幽厲之兼惡天下也，從而賊之，移其百姓之意焉，率以詬侮上帝山川鬼神，天以為不從其所愛而惡之，不從其所利而賊之，於是加其罰焉，使之父子離散，國家滅亡，抔失社稷，憂以及其身。是以天下之庶民屬而毀之，業萬世子孫繼嗣，毀之{責}→[者]³¹⁶不{之}³¹⁷廢也，名之曰：『{失}→[暴]³¹⁸王』，以此知其罰暴之證。今天下之士君子，欲為義者，則不可不順天之意矣。

Кроме того, то, что Небо любит [все] сотни фамилий, – не останавливается на этом [аргументе] исчерпывающе. Вот, [возьмем, например, то, что] в государствах Поднебесной, среди народа, питающегося зерновыми, убивший одного невинного необходимо будет иметь одно осуждение [Неба]. Говорю³¹⁹: “Кто убил невинного?” Скажут³²⁰: “Человек”. Говорю³²¹: “Который подверг его осуждению?” Скажут³²²: “Небо”. Если бы Небо внутри [себя] объективно не любило этот народ, по какой тогда причине, если бы человек имел убийство невинного, Небо подвергало бы его осуждению?! Кроме того, то, что любовь Неба ко [всем] сотням фамилий велика, что любовь Неба ко [всем] сотням фамилий повсеместна, [я] знаю, поскольку могу получить [доступ к свидетельствам]³²³ этого]. На [основании] чего [я] знаю о любви Неба ко [всем] сотням фамилий? Я знаю это на [основании] того, что добродетельный³²⁴ необходимо награждает хороших и наказывает злодеев. На [основании] чего [я] знаю, что добродетельный необходимо награждает хороших и наказывает злодеев? Я знаю это на [основании свидетельств о] совершенномудрых царях трех династий в древности. Поэтому, в древности, совершенномудрые цари трех династий: Яо, Шунь, Юй, Тан, Вэнь, У – [одинаково] любили каждого в Поднебесной, и, следовательно, приносили им пользу, направляли замыслы [всех] своих сотен фамилий к этому, вели [их] к уважению Верховного Владыки, духов и божеств гор и рек, Небо [же] посчитало [их] следующими тем, кого Оно любит, и полюбило их, [посчитало их] следующими тем, кому [Оно]

приносит пользу, и [стало] приносить им пользу, [а] затем применило к ним свои награды, сделало так, чтобы они заняли высшее место, установило их в качестве Сынов Неба, ...[люди] именовали ³²⁵ их, говоря: “совершенномудрые люди”. На [основании] этого [я] знаю о свидетельствах того, что Оно награждает хороших. По этой причине, в древности, злодейские цари трех династий: Цзе, Чжоу, Ю и Ли – [испытывали одинаковую] неприязнь к каждому в Поднебесной, и, следовательно, [совершали против] них преступления, направляли замыслы [всех] своих сотен фамилий к этому, вели [их] к поношению и оскорблению Верховного Владыки, духов и божеств гор и рек, Небо [же] посчитало [их] не следующими тем, кого Оно любит, и [стало испытывать] к ним неприязнь, [посчитало их] не следующими тем, кому [Оно] приносит пользу, и [стало совершать] против них преступления, [а] затем применило к ним свои наказания, сделало им так, чтобы отцы и сыны разделялись и рассеивались, [наследственные] дома [их] государств гасли и исчезали, [чтобы] они бросали и теряли алтари земли и зерна, и печалились бы [обо всем], вплоть до [безопасности] своего тела. Из-за этого простой народ Поднебесной совокупно стал злословить их [и] сыновья и внуки [всей] тьмы поколений продолжили и преемствовали [это, и] злословие на них [все еще] не прекращается; [люди] именовали ³²⁶ их, говоря: “злодейские цари”. На [основании] этого [я] знаю о свидетельствах того, что Оно наказывает злодеев. Ныне, [если говорить о] тех из служилых и благородных мужей Поднебесной, кто желает делать должное, то [они] не могут не стать послушными замыслам Неба.

28.5

[21, 28.8; 22, 28.5]曰³²⁷: 順天之意者, 兼也; 反天之意者, 別也。兼之為道也, 義正; 別之為道也, 力正。曰³²⁸: [「」義正者何若? 「」]曰³²⁹: 大不攻小也, 強不侮弱也, 眾不賊寡也, 詐不欺愚也, 貴不傲賤也, 富不驕貧也, 壯不奪老也。是以天下之庶國, 莫以水火毒藥兵刃以相害也。若事上利天, 中利鬼, 下利人, 三利而無所不利, 是謂[「」天德[「」]。故凡從事此者, 聖知也, 仁義也, 忠惠也, 慈孝也, 是故聚斂天下之善名而加之。是其故何也? 則順天之意也。曰³³⁰: [「」力正者何若? 「」]曰³³¹: 大則攻小也, 強則侮弱也, 眾則賊寡也, 詐則欺愚也, 貴則傲賤也, 富則驕貧也, 壯則奪老也。是以天下之庶國, 方以水火毒藥兵刃以相賊害也。若事上不利天, 中不利鬼, 下不利人, 三不利而無所利, 是謂[「」之[天]³³²賊[「」]。故凡從事此者, 寇亂也, 盜賊也, 不仁不義, 不忠不惠, 不慈不孝, 是故聚斂天下之惡名而加之。是其故何也? 則反天之意也。」

Говорю: послушание замыслам Неба – [это одинаковое отношение] к каждому; противление замыслам Неба – [это] избирательность. Когда [одинаковое отношение] к каждому делается Путем – это исправление [с помощью] должного; когда избирательность делается Путем – это исправление [с помощью] силы. Скажут: “Исправление [с помощью] должного – это как?” Говорю: [это] – когда большие не нападают на малых, сильные не оскорбляют слабых, многие не [совершают] преступления над немногими, хитрые не обманывают глупых, значительные не относятся с презрением к незначительным, богатые не надменны с бедными, крепкие не отнимают у старых. Из-за этого из разных государств Поднебесной никакие не будут вредить друг другу ни огнем, ни водой, ни ядами, ни лекарствами, ни военными силами, ни [разбойными] ножами. Такие дела наверху [будут] приносить пользу Небу, посредине приносить пользу духам, внизу приносить пользу людям; при [этих] трех [типах] пользы не будет ничего, чему бы не приносились польза. Это называется “Небесная благодать”. Поэтому, в качестве общего правила, те, кто ведет дела [в сторону] этого, – совершенномудрые и разумные, гуманные и [делающие] должное, преданные и милостивые³³³, детолюбивые³³⁴ и сыновнепочтительные. По этой причине [люди]³³⁵ накопили и собрали прекраснейшие имена в Поднебесной и применили их [к ним]³³⁶. [Если спросить,] в чем причина этого, то это – от того, что [они] послушались замыслам Неба. Скажут: “Исправление [с помощью] силы – это как?” Говорю: [это] – когда [если] большие, то нападают на малых, [если] сильные, то оскорбляют слабых, [если] многие, то [совершают] преступления над немногими, [если] хитрые, то обманывают глупых, [если] значительные, то относятся с презрением к незначительным, [если] богатые, то надменны с бедными, [если] крепкие, то отнимают у старых. Из-за этого разные государства Поднебесной сейчас [совершают] преступления и вредят друг другу огнем, водой, ядами, лекарствами, военными силами и

[разбойными] ножами. Такие дела наверху не приносят пользу Небу, посредине не приносят пользу духам, внизу не приносят пользу людям; при [этих] трех [типах] не принесения пользы нет ничего, чему бы приносилась польза. Это называется “преступлением [относительно] Неба”. Поэтому, в качестве общего правила, те, кто ведет дела [в сторону] этого, – бандиты и смутьяны, воры и преступники, негуманные и не [делающие] должное, не преданные и не милостивые, не детолюбивые и не сыновнепочтительные. По этой причине [люди]³³⁷ накопили и собрали неприятнейшие имена в Поднебесной и применили их [к ним]³³⁸. [Если спросить,] в чем причина этого, то это – от того, что [они] противились замыслам Неба».

28.6

[21, 28.9; 22, 28.6]故子墨子置立天{之}→[志]³³⁹,以為儀法,若輪人之有規,匠人之有矩也。今輪人以規,匠人以矩,以此知方圓之別矣。是故子墨子置立天{之}→[志]³⁴⁰,以為儀法。吾以此知天下之士君子之去義遠也。何以知天下之士君子之去義遠也?今{知}³⁴¹{氏}→[是]³⁴²大國之君{寬}→[囂]³⁴³{者}³⁴⁴然曰:「吾處大國而不攻小國,吾何以為大哉!」是以差論{蚤}→[爪]³⁴⁵牙之士,比列其舟車之卒,以攻{罰}→[伐]³⁴⁶無罪之國,入其{溝}→[邊]³⁴⁷境,刈其禾稼,斬其樹木,殘其城郭,以{御}→[抑]³⁴⁸其溝池,焚燒其祖廟,攘殺其犧牲,民之格者,則剉{拔}→[殺]³⁴⁹之,不格者,則係{操}→[纍]³⁵⁰而歸,丈夫以為僕圉胥靡,婦人以為舂酋。[21, 28.10]則(=然則)夫好攻伐之君,不知此為不仁義,以告四鄰諸侯曰:「吾攻國覆軍,殺將若干人矣。」其鄰國之君亦不知此為不仁義也,有具其皮幣,發其總處,使人饗(=享)³⁵¹賀焉。則(=然則)夫好攻伐之君,有重不知此為不仁不義也,有書之竹帛,藏之府庫{。}→[,]³⁵²為人後子者,必且欲順其先君之行,曰:「何不當發吾[府]³⁵³庫,視吾先君之法{美}→[儀]³⁵⁴。」必不曰:[「]文、武之為正(=政)³⁵⁵{為正}者若此矣[「]」,曰:[「]吾攻國覆軍殺將若干人矣。[「]」則(=然則)夫好攻伐之君,不知此為不仁不義也,其鄰國之君不知此為不仁不義也,是以攻伐世世而不已者,此吾所謂[「]大物則不知[「]」也。

Поэтому [наш] Учитель Мо-цзы берет и устанавливает волю Неба, и делает [ее] правилом и образцом – [это] сравнимо с именем циркуля колесным мастером [или] именем наугольника плотником. Вот, колесный мастер берет циркуль, [а] плотник берет наугольник, [чтобы] с их помощью узнать различие между квадратным и круглым. По этой причине [наш] Учитель Мо-цзы берет и устанавливает волю Неба, и делает [ее] правилом и образцом. Мы на [основании] этого знаем о том, что служилые и благородные мужи Поднебесной ушли от должного далеко. На [основании] чего [мы] знаем, что служилые и благородные мужи Поднебесной ушли от должного далеко? Ныне же правители больших государств так кричат, говоря: «[Если] мы, проживая в большом государстве, не [будем] нападать на малые государства, как мы [можем] считаться³⁵⁶ большими?!» Из-за этого [они] отбирают и категоризируют «служилых когтя и клыка»³⁵⁷, сопоставляют и расставляют свои войска на кораблях и колесницах, чтобы напасть и наказать [какое-нибудь] невинное государство, входят в его окраины и границы, срезают его колосья и зерна, срубают его леса и деревья, повреждают его внутренние и внешние стены, засыпают его каналы и водоемы, жгут и палят его храмы предков и святилища, захватывают и убивают его жертвенных тельцов и [других] жертвенных животных. [Если] кто из народа сопротивляется, то [они] перерезают горло и убивают их, [если] кто не сопротивляется, то [они] связывают и сковывают [их] и возвращаются [к себе]; мужчин делают кучерами³⁵⁸, конюхами, лакеями или [ставят на] тяжелые работы³⁵⁹, женщин делают рабынями на толчее [зерна] или подносицами вина. [Если] так, то любящие нападать и покорять правители, очевидно, не осознают, что это является не гуманным и должным, [и] рассказывают об [этом] удельным владетелям [всех] четырех соседних [сторон], говоря: «Мы напали на государство, опрокинули [его] армию, убили [его] генералов как [простых] щитоносцев³⁶⁰». Правители соседних с ними государств тоже не осознают, что это является не гуманным и должным, [и] собирают в нужном количестве свои кожи и шелка, открывают свои места общего [хранения], делают так, чтобы [их] люди подносили [их] им³⁶¹ в качестве даров и поздравлений. [Если] так, то любящие нападать и покорять правители, очевидно, имеют двойное неосознание того, что это является не гуманным и должным, [и] пишут это на бамбуке и шелке, хранят это в хранилищах и складах, ради того,

чтобы те, кто является наследниками [этих] людей необходимо в будущем желали быть послушным поступкам своего прежнего правителя, говоря: «Почему не соответствует [ситуации] открыть наши хранилища и склады и посмотреть на образцы и правила нашего прежнего правителя?», [и там ведь] необходимо не будет сказано: «То, как Вэнь и У совершали управление³⁶² – было сравнимо с [управлением] этого [государства]», [а будет] сказано: «Мы напали на государство, опрокинули [его] армию, убили [его] генералов как [простых] щитоносцев³⁶³». [Если] так, то, ведь [очевидно], что любящие нападать и покорять правители не осознают, что это является не гуманным и должным, [и очевидно], что правители соседних с ними государств не осознают, что это является не гуманным и должным. Из-за этого [и есть] то, что нападения и покорения [происходят] из поколения в поколения и не кончаются. Это то, что мы³⁶⁴ называем [фразой] «[если говорить о] больших вещах, то [они] не осознают [их]».

28.7

[21, 28.11; 22, 28.7A]所謂[『]小物則知之[』]者何若? 今有人於此, 入人之場園, 取人之桃李瓜薑者, 上得且罰之, 眾聞則非之, 是何也? 曰³⁶⁵: [『]不與其勞, 獲其實, {己}→[以]³⁶⁶非其有所取之故[』], 而況有踰於人之牆垣, {担}³⁶⁷格人之子女者乎? 與角人之府庫, 竊人之金玉{蚤}→[布帛]³⁶⁸者乎? 與踰人之欄牢, 竊人之牛馬者乎? 而況有殺一不辜人乎? 今王公大人之為政也, 自殺一不辜人者; 踰人之牆垣, {担}³⁶⁹格人之子女者; 與角人之府庫, 竊人之金玉{蚤}→[布帛]³⁷⁰者{乎}³⁷¹; 與踰人之欄牢, 竊人[之]³⁷²牛馬[者]; 與入人之場園, 竊人之³⁷³桃李瓜薑者, 今王公大人之加罰此也, 雖古之堯舜禹湯文武之為政, 亦無以異此矣. [21, 28.12; 22, 28.7B]今天下之諸侯, 將猶皆侵凌攻伐兼并, 此為殺一不辜人者, 數千萬矣; 此為踰人之牆垣, 格人之子女者, 與角人府庫, 竊人金玉蚤蚤者, 數千萬矣; 踰人之欄牢, 竊人之牛馬者, 與入人之場園, 竊人之桃李瓜薑者, 數千萬矣, 而自曰: [『]義也. [』][21, 28.13]故子墨子言曰: 「是{黃}→[焚]³⁷⁴{我}→[義]³⁷⁵者, 則豈有以異是{黃}→[焚]³⁷⁶黑白甘苦之辯者哉! ³⁷⁷今有人於此, 少而示之黑謂之[『]黑[』], 多示之黑謂[『]白[』], 必曰: [『]吾目亂, 不知黑白之別. [』]今有人於此, {能少}→[少而]³⁷⁸嘗之甘謂[『]甘[』], 多嘗謂[『]苦[』], 必曰: [『]吾口亂, 不知其甘苦之味. [』]今王公大人之政也, 或殺{人, 其國家}→[其國家之人]³⁷⁹禁之, {此蚤越}→[其爪牙]³⁸⁰有能多殺其鄰國之人, 因以為{文}→[大]³⁸¹義, 此豈有異{黃}→[焚]³⁸²白黑、甘苦之別者哉? 」

То, что называется «[если говорить о] малых вещах, то [они] осознают их», – это как? Вот, [пусть у нас] здесь будет человек, который вошел в участок и сад [другого] человека, взял персики, сливы, дыни и имбирь [этого] человека; верхи [будут стремиться] поймать³⁸³ и наказать его, массы [народа, если] услышат [о нем], то отринут его. Это – почему? Скажут: “По причине того, что [он] не трудился вместе с ним, [а] схватил его плоды, взял то, чем не обладает”. Но не тем ли более [это верно по отношению к тому, когда] имеется тот, кто перелезает через стены и ограждения [другого] человека, [и] хватается сыновей и женщин [этого] человека? Или тот, кто проделывает дыру³⁸⁴ в хранилищах и складах [другого] человека [и] ворует золото, нефрит, [а также] шелковые и остальные ткани [этого] человека? Или тот, кто перелезает через заборы и загоны [другого] человека [и] ворует быков и лошадей [этого] человека? И не тем ли более [это верно по отношению к тому, когда] имеется убийство одного невинного человека? Вот – то, как ныне цари, князья, большие люди совершают управление: тот, кто самостоятельно убил невинного человека, тот, кто перелез через стены и ограждения [другого] человека [и] схватил сыновей и женщин [этого] человека, тот, кто проделал дыру³⁸⁵ в хранилищах и складах [другого] человека [и] своровал золото, нефрит, [а также] шелковые и другие ткани [этого] человека, тот, кто перелез через заборы и загоны [другого] человека [и] своровал быков и лошадей [этого] человека, тот, кто вошел в участок и сад [другого] человека [и] взял персики, сливы, дыни и имбирь [этого] человека, – ныне цари, князья, большие люди применяют к [нему] наказание. Даже [то, как] древние Яо, Шунь, Юй, Тан, Вэнь и У делали управление, поистине ничем не будет отличаться [от] этого. Ныне все равно удельные владетели Поднебесной все собираются вторгнуться, притеснить, напасть, покорить, объединить³⁸⁶ и присоединить [друг друга]; это будет

[как] убить одного невинного человека несколько десятков миллионов [раз], это будет [как] перелезть через стены и ограждения [другого] человека [и] схватить сыновей и женщин [этого] человека и проделать дыру³⁸⁷ в хранилищах и складах [другого] человека [и] своровать золото, нефрит, [а также] шелковые и другие ткани [этого] человека несколько десятков миллионов [раз]; [это будет как] перелезть через заборы и загоны [другого] человека [и] своровать быков и лошадей [этого] человека и войти в участок и сад [другого] человека [и] взять персики, сливы, дыни и имбирь [этого] человека несколько десятков миллионов [раз], а [они] говорят себе³⁸⁸: «[Это] – должное». Поэтому слова [нашего] Учителя Мо-цзы гласят: «[Если] это – путаница [относительно] должного, то разве имеется, чем отличить это от путаницы в различении черного и белого, сладкого и горького?! Вот, [пусть у нас] здесь имеется человек, [если] показать ему черное в малом количестве [и он] назовет это черным, [и, если] показать ему много черного, [и он] назовет [это] белым, [то он] необходимо скажет: “Мои глаза в беспорядке, не знают различения черного и белого”. Вот, [пусть у нас] здесь имеется человек, [если] дать ему попробовать сладкое в малом количестве [и он] назовет это сладким, [и, если] показать [ему] много [сладкого, и он] назовет [это] горьким, [то он] необходимо скажет: “Мой рот в беспорядке, не знает, вкушает он сладкое или горькое”. [А вот] – то, как ныне цари, князья и большие мужи делают управление: убивать людей [наследственных] домов их государств – [они] запрещают это, [но когда] их “когти и клыки”³⁸⁹ имеют способность убить многих из людей соседних с ними государств, [они] на основании [этого] полагают [это] большим должным [делом]. Это разве имеет отличие от путаницы в различении белого и черного [или] сладкого и горького?!»

28.8

[21, 28.14; 22, 28.8]故子墨子置天{之}→[志]³⁹⁰, 以為儀法。非獨子墨子以天{之}³⁹¹志為法也, 於先王之書[【】大夏【】]之道之然: 「帝謂文王, 予懷而明德, 毋大聲以色, 毋長夏以革, 不識不知, 順帝之則。」此{誥}→[語]³⁹²文王之以天志為法也, 而順帝之則也。且今天下之士君子, 中實將欲為仁義, 求為上士, 上欲中聖王之道, 下欲中國家百姓之利者, 當天{之}³⁹³志, 而不可不察也。天{之}³⁹⁴志者, 義之經也。

Поэтому [наш] Учитель Мо-цзы берет волю Неба и делает [ее] правилом и образцом. [И] неверно, что только [наш] Учитель Мо-цзы из воли Неба делает образец, повествование об этом в писании прежних царей “Больших [одах] Ся”³⁹⁵ таково: «[Верховный] Владыка сказал царю Вэню: “[Я] благоволю [тому, что ты] преисполнился ясной благодати; [ты] не кричишь [и] не [меняешься] лицом, не выдвигаешь [народ] Ся на переворот, [самовольно] не помнишь [прошлого]³⁹⁶, не знаешь [настоящего, а лишь] послушен установлениям [Верховного] Владыки”». Эта [речь] – толкует о том, как царь Вэнь делал волю Неба образцом и [был] послушен правилам [Верховного] Владыки. Кроме того, ныне те из служилых и благородных мужей Поднебесной, кто внутри [себя] объективно желает делать гуманное и должное, ищет быть высшими служилыми, наверху желает точно [следовать] пути совершенномудрых царей, внизу желает точно [следовать] пользе [наследственных] домов государств [и всех] сотен фамилий, – не могут не разобраться в том, что соответствует воле Неба. Воля Неба – [это] канон всякого должного.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Блюмхен С.И. Космологические аспекты мифов о «совершенномудрых правителях». Часть III: Миф о Гуне и Юе во времена династии Западная Чжоу // Общество и государство в Китае. Т. 45. Ч. 1. М.: ИВ РАН, 2015. С. 462–472.
2. Ватанабэ Такаси. Кодай тюоку сисо-но кэнкю: Косидэн-но кэйсэй то дзюбоку сюдан-но сисо то кодо (Исследование древнекитайской мысли: формирование биографии Конфуция и идеи и деятельность школ конфуцианцев и моистов). Токио: Собунся, 1973.
3. Мо-цзы / Пер. М.Л. Титаренко // Древнекитайская философия. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 175–200.
4. Моцзы ([Трактаты] Учителя Мо-цзы) // Чжэнтун Дао цзан. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/mozi>
5. Моцзы сянгу («[Трактаты] Учителя Мо» в свободном толковании) / Под ред. Сунь Ижана. Шанхай: Шану иньшугуань, 1935.

6. Моцзы цзинь чжу цзинь и («[Трактаты] Учителя Мо» с современными комментариями и современным переводом) / Под ред. Ли Юйшу. Тайбэй, 1974.
7. Моцзы цзяочжу («[Трактаты] Учителя Мо» со сравнительными комментариями) / Под ред. У Юйцзяна // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Т. 6. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2006.
8. Моцзы цзяоши («[Трактаты] Учителя Мо» со сверенными примечаниями) / Под ред. Ван Хуаньбяо. Ханчжоу: Чжэцзян гуцзи чубаньшэ, 1987.
9. Рыков С.Ю. Этико-политическая философия моистов // Философская антропология. 2018. Т. 4. № 2. С. 251–286.
10. Рыков С.Ю. Долг или справедливость: еще раз о термине и 義 в древнекитайской философии // История философии. Т. 20. № 2. М.: ИФ РАН, 2015. С. 22–46.
11. Рыков С.Ю. Некоторые особенности моистской логики // История философии. Т. 18. М.: ИФ РАН, 2013. С. 89–130.
12. Чжэнчжун сининь цзунхэ да цзидянь (Большой универсальный словарь форм, звучаний и значений иероглифов [издательства] Чжэнчжун). Тайбэй: Чжэнчжун шуцзюй, 1972.
13. Шицзин: Книга песен и гимнов / Пер. с кит. А. Штукина. М.: Художественная литература, 1987.
14. Brooks, A.T., 1996. Evolution of the Mician ethical triplets. In: Warring States Working Group Note 94rev. Amherst: University of Massachusetts.
15. Mei, Y.P. ed., 1929. The ethical and political works of Motse. London: Arthur Probsthain.
16. Goldin, P.R., 2008. When *zhong* 忠 does not mean «loyalty». *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. 7, no. 2, pp. 165–174.
17. Graham, A.C., 2003. Later Mohist logic, ethics and science. Hong Kong: The Chinese University Press.
18. Harbsmeier, Ch., 1981. Aspects of classical Chinese syntax. London; Malmö: Curzon Press Ltd.
19. Harbsmeier, Ch., 1998. Language and logic. Science and civilization in China. Vol. 7. Part 1. Cambridge: Cambridge University Press.
20. Hansen, Ch.D., 1983. Language and logic in ancient China. Ann Arbor: University of Michigan Press.
21. Johnston, I., 2010. The *Mozi*. A complete translation. New York: Columbia University Press.
22. Knoblock, J. and Riegel, J., 2013. *Mozi*. A study and translation of the ethical and political writings. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California.
23. Puett, M., 2002. To become a god. Cosmology, sacrifice and self-divinization in early China. Cambridge; London: Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute.
24. Standaert, N., 2013. Heaven as a standard. In: Defoort, C. and Standaert, N. eds., 2013. The *Mozi* as an evolving text: different voices in early Chinese thought. Leiden: Brill, pp. 237–270.
25. Szabó, S.P., 2003. The term *shenming* – its meaning in the ancient Chinese thought and in a recently discovered manuscript. *Acta Orientalia*, Vol. 56, pp. 251–274.

REFERENCES

1. Blyumkhen, S.I., 2015. Kosmologicheskie aspekty mifov o «sovershennomudrykh pravatelyakh». Chast' III: Mif o Gune i Yue vo vremena dinastii Zapadnaya Chzhou [Cosmological aspects of myths of Ideal Rulers: Part 3. Myth of Gun and Yu in Western Zhou time]. In: *Obschestvo i gosudarstvo v Kitae*. T. 45. Ch. 1. Moskva: IV RAN, 2015, pp. 462–472. (in Russ.)
2. 渡邊卓, 1973. 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 [A study of Ancient Chinese thought: the formation of Confucius' biography and the thought and behavior of Confucian and Mohist schools]. 東京: 創文社. (in Japanese)
3. Mozi [*Mozi* (translated from ancient Chinese by M.L. Titarenko)]. In: Titarenko, M.L., Burov, V.G. and Vyatkin, R.V. eds., 1973. *Drevnekitaiskaya filosofiya*. T. 1. Moskva: Mysl', pp. 175–200. (in Russ.)
4. *Mozi*. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/mozi> (in Chinese)
5. 孫詒讓, 1935. 墨子閒詁 [*Mozi* loosely interpreted]. 上海: 商務印書館. (in Chinese)
6. 李漁叔, 1974. 墨子今註今譯 [*Mozi* with modern commentaries and modern translation]. 台北. (in Chinese)

7. 吳敏江, 2006. 墨子校注 [*Mozi with comparative commentaries*]. 北京: 中华书局. (in Chinese)
8. 王煥鑣, 1987. 墨子校釋 [*Mozi with associated notes*]. 杭州: 浙江古籍出版社. (in Chinese)
9. Rykov, S.Yu., 2018. Etiko-politicheskaya filosofiya moistov [Ethical and political philosophy of Mohists], *Filosofskaya antropologiya*, Vol. 4, no. 2, pp. 251–286. (in Russ.)
10. Rykov, S.Yu., 2015. Dolg ili spravedlivost': eshcho raz o termine i 義 v drevnekitaiskoi filosofii [Duty or justice: once again about the term *yi* 義 in ancient Chinese philosophy]. In: *Istoriya filosofii*. T. 20. No. 2. Moskva: IF RAN, 2015, pp. 22–46. (in Russ.)
11. Rykov, S.Yu., 2013. Nekotorye osobennosti moistskoi logiki [Some features of Mohist logic]. In: *Istoriya filosofii*. T. 18. Moskva: IF RAN, 2013, pp. 89–130. (in Russ.)
12. 正中形音義綜合大字典 [Zhengzhong's shape, sound, and definition dictionary]. 台北: 正中書局, 1972. (in Chinese)
13. Shitszin: *Kniga pesen i gimnov* [Shijing: a book of songs and hymns]. Moskva: Khudozhestvennaya literatura, 1987. (in Russ.)
14. Brooks, A.T., 1996. Evolution of the Mician ethical triplets. In: Warring States Working Group Note 94rev. Amherst: University of Massachusetts.
15. Mei, Y.P. ed., 1929. The ethical and political works of Motse. London: Arthur Probsthain.
16. Goldin, P.R., 2008. When *zhong* 忠 does not mean «loyalty». *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. 7, no. 2, pp. 165–174.
17. Graham, A.C., 2003. Later Mohist logic, ethics and science. Hong Kong: The Chinese University Press.
18. Harbsmeier, Ch., 1981. Aspects of classical Chinese syntax. London; Malmö: Curzon Press Ltd.
19. Harbsmeier, Ch., 1998. Language and logic. Science and civilization in China. Vol. 7. Part 1. Cambridge: Cambridge University Press.
20. Hansen, Ch.D., 1983. Language and logic in ancient China. Ann Arbor: University of Michigan Press.
21. Johnston, I., 2010. The *Mozi*. A complete translation. New York: Columbia University Press.
22. Knoblock, J. and Riegel, J., 2013. *Mozi*. A study and translation of the ethical and political writings. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California.
23. Puett, M., 2002. To become a god. Cosmology, sacrifice and self-divinization in early China. Cambridge; London: Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute.
24. Standaert, N., 2013. Heaven as a standard. In: Defoort, C. and Standaert, N. eds., 2013. The *Mozi* as an evolving text: different voices in early Chinese thought. Leiden: Brill, pp. 237–270.
25. Szabó, S.P., 2003. The term *shenming* – its meaning in the ancient Chinese thought and in a recently discovered manuscript. *Acta Orientalia*, Vol. 56, pp. 251–274.

¹ [21] и [22] распространяют цитату Мо-цзы на весь параграф и начальное предложение следующего параграфа. Моя интерпретация полностью согласна с ними.

² По СИЖ.

³ По СИЖ и ВХБ.

⁴ По УЮЦ.

⁵ По СИЖ и ВХБ.

⁶ По [21], [22].

⁷ См.: [22, p. 405 (комм. 2 к фр. 3.1)]. *Цзы* 子 перед личным именем имеет явный эмфатический смысл и, вероятнее всего, значит, что автор текста говорит о своем личном учителе; *цзы* 子 же после личного имени обычно имеет нейтральное значение или значит учителя для других, не для самого автора. Ср. схожее употребление *цзы* 子 везде в тексте ЛЕЦ.

⁸ Слово *юэ* 曰 в древнекитайском языке обычно вводит прямую речь и может употребляться как к лицам, так и к носителям текста (словам, мыслям, записям и т.п.). Я перевожу его как «говорить», когда оно употребляется по отношению к лицам, и «гласить» в остальных случаях.

⁹ Дословно тут «из сотни ремесленников». В древнекитайском языке числительные *бай* 百 «сто» и *вань* 萬 «десять тысяч / тьма» могли иметь собирательное значение «все». При подобной грамматической роли последующее слово часто выражает не индивидуальные объекты, а категории или типы (если это

слово само не является категорией или типом). Т.о. *бай гун* 百工 стоило бы перевести как «все виды ремесленников». Я выбрал вариант «[все] сотни [категорий] ремесленников», чтобы, с одной стороны, оставить числовую этимологию слова («сто»), а с другой – все-таки передать значение «все». Подобный русский перевод, как кажется, позволяет передать и то, и другое. Слово *вань* 萬 я везде перевожу как «[вся] тьма».

¹⁰ Слово *вай* 為 в древнекитайском языке очень многозначно, и все эти значения реализованы и в моистских текстах. Когда оно значит нейтральное «делать», я могу в зависимости от сочетаемости в русском языке переводить его либо как «делать» (когда это допустимо нормами русского языка), либо как «совершать» (с дополнениями, выражающими действия), либо как «создавать» (в особых контекстах или когда дополнение выражает не действие).

¹¹ В [3] переведено как «есть [свой] способ для измерения». Это не вполне согласуется с контекстом: дело не в том, что у каждого ремесленника какие-то свои способы измерения, а в том, что каждый из них в принципе измеряет по определенному образцу.

¹² По [21], [22].

¹³ По [21], [22]. [15] продолжает цитату до конца 4.4.

¹⁴ По ВИЧ.

¹⁵ По УЮЦ.

¹⁶ По ВИЧ.

¹⁷ По ВИЧ.

¹⁸ По [22] и [3]. [21] переводит *да чжэ* 大者 как «большие [достижения]», но тогда следовало бы ожидать *е* 也 на конце фразы. Я исхожу из того, что эта частица здесь не опущена, хотя это возможно стилистически и текстологически.

¹⁹ В [3] переведено как «управление». Это терминологическая неточность. Обычное слово, эквивалентное русскому «управлять / править», в моистском тексте – это *чжэн* 政/正. *Чжи* 治 в моистском корпусе, как и в остальной доциньской литературе, – это предельно положительное состояние общества или отдельного человеческого организма, не процесс, а результат управления, причем успешного, т.е. «порядок» (ср. 27.1). В целом у моистов «порядок» понимается как такое состояние общества, когда отсутствует всякая внутренняя и внешняя вражда между людьми разных государств, социальных уровней, социальных ролей, физических и интеллектуальных качеств и разного количества, а, наоборот, присутствует разного рода взаимопомощь и взаимобмен (ср.: [9, с. 255–256]). В диалектических главах поздних моистов ([21, A28], ср.: [17, р. 283]) термин «порядок» формально определяется как такое состояние, «[когда] поиск [оканчивается] получением» (*цю дэ* 求得).

²⁰ *Жэнь* 仁 «гуманность / человеколюбие» понимается в древнекитайской литературе в основном в двух смыслах – в узком как *цин* 親 «[когда] родственники ведут себя по-родственному / отношение по-родственному к родственникам», и в широком как *ай жэнь* 愛人 «любовь к [другим] людям», и предполагает при совершении поступков на пользу другому человеку внутреннее чувство симпатии. В конфуцианской литературе эта добродетель получила ключевое значение как конечное состояние становления подлинным человеком, в котором, как в родном доме, человек находит покой (ср. МЦ 7.10; СЦ 27.21), но к полной реализации которого требуется пройти долгий и трудный путь «благородного мужа» (*цзюньцзы* 君子). В моистской доктрине роль «гуманности» много скромнее. В терминологическом смысле поздние моисты определяют ее как «индивидуальную / частичную любовь» (*ти ай* 體愛, см.: [21, A7], ср.: [21, A2]), выступающую в лучшем случае в качестве составной части или частного случая фундаментального моистского концепта *цзянь ай* 兼愛 «одинаковой любви к каждому» (см. сноску 30). 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! Данный фрагмент – не исключение: если кто-то из оппонентов хочет быть гуманным, он должен ориентироваться на Небо, т.е. быть моистом.

²¹ В [21] безлично, в [22] говорит пропонент, в [15] опущено. Я считаю, что говорит Мо-цзы, поскольку фраза очень теоретически нагружена и поскольку есть дополнительное служебное слово *гу* 故 «поэтому», избыточное для простого ответа пропонента на самим собой же заданный вопрос. Оно может подчеркивать, что это не просто размышления пропонента.

²² По СИЖ.

²³ [21] и [22] продлевают речь до конца параграфа. Я закончил ее по формальному критерию.

²⁴ Когда слова *кэ* 可 или *букэ* 不可 («допустимое – недопустимое») употребляются как предикаты к сложному подлежащему, выражающему целое предложение или положение дел (как в данном случае), они выступают как специальные термины моистской логики. В моистской логике нет полного эквивалента словам «истинно» или «ложно», употребляемым для определения суждений. Заменой для них как раз выступают данные термины. *Кэ* 可 дословно означает «допустимое» в том смысле, что есть некоторая интерпретация данного суждения, при которой оно истинно. С точки зрения моистской логики, «допустимыми» (*кэ* 可) 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.: [21, 45.6]). Подробнее о *кэ* 可 см.: [11, с. 107–109]. С точки зрения подобного рода логики, для моистов дух умершего – это дух человека, и он сохраняет с человеком отношения родства, но уже не является человеком (ср.: [21, 44.18]). Это тонкое различие могло быть важным для моистского стремления обосновать одновременно доктрину «сдержанности при похоронах» и доктрину «служения духам», требования которых могли вступать друг с другом в логическую коллизию. Подробнее см.: [9, с. 282]. Поскольку в тексте Мо-цзы часто апеллирует к общему мнению людей или мнению совершенномудрых царей, возможно трактовать по крайней мере начальное предложение этой цитаты как выражающее не личное мнение Мо-цзы, а внешний авторитет, с которым согласен и сам оппонент.

²⁵ *Тянь* 天 «Небо» для моистов – верховный «создатель» (*вэй* 為) и устроитель всего существующего и обладатель самых высших добродетелей (*сянь* 賢, см. сноску 324), на замыслы (*и* 意, см. сноску 104) и волю (*чжи* 志) которого нужно равняться, чтобы получить счастливую и упорядоченную жизнь в Поднебесной, которой, как царь владением, «Небо» управляет. «Небо» у моистов – наиболее близкий функциональный эквивалент понятия «Бог» в западноевропейской культуре. Описанию «Неба» фактически и посвящены переведенные здесь главы 4 и 26–28 моистского корпуса текстов. Я полагаю, что в моистском корпусе слово «Небо» используется как эвфемизм для указания на *шанди* 上帝 «Верховного владыку», другое, более древнее название верховного божества китайцев (см. сноску 92) (возможно, по принципу, согласно которому слова со значением места по переносу смысла начинают обозначать своих обитателей, ср. «Кремль одобрил...» значит «правительство, расположенное в Кремле, одобрило...»). Во всяком случае, эти два термина часто употребляются как синонимы в моистских текстах (об этом подробнее будет в моей еще не опубликованной статье «Некоторые аспекты моистской теологии»). В остальной древнекитайской литературе, преимущественно у поздних конфуцианцев типа Мэн-цзы и особенно Сюнь-цзы, заметна тенденция отделить понятие «Неба» от личностно-божественных коннотаций, связанных с именем «Верховного владыки», и понимать Небо как безличную и спонтанную тотальность Природы вокруг нас. В философском даосизме и околодаосских памятниках наличествует тенденция поставить на роль высшей причины всего не «Небо», а *дао* 道 «Путь», не Природу, а сверхприродный абсолют, который «не является вещью» (*фэй* 非物) (ЧЖЦ 11.5; 22.10) и не может быть адекватно описан словами и схвачен рассудком. Моисты, таким образом, уникальны в том, что трактуют «Небо» в высшей степени в личностно-теистическом ключе в сравнении с остальной древнекитайской литературой.

²⁶ Обычное вещественное значение слова *хоу* 厚 – «плотный / толстый». У этого слова оно вполне естественно расширяется до указания на большую степень интенсивности проявления какого-либо качества («обильный / большой / интенсивный / щедрый» и т.п.). При употреблении в контексте человеческих взаимоотношений это слово может приобретать значение, близкое к значению слова *гуй* 貴 «ценить» (см. сноску 144). В моистских теологических главах он выступает в качестве указателя на большую степень проявления качества или действия и даже терминологизируется в этой роли в качестве указателя на специфически сильный характер любви «Неба» к людям (ср. 27.5–8). *Хоу* 厚 в этих значениях применительно к разнообразным качествам или действиям удобно переводить общим нейтральным словом «великий(ая)», что и сделано в настоящем переводе.

²⁷ [3] не учитывает предложенное СИЖ исправление *дэ* 德 «добродетель / благодать» на *си* 息 «передохнуть / прерваться» и переводит как «[не кичится] своими достоинствами». Это странное употребление слова *дэ* 德 в глагольном значении в духе ДДЦ, гл. 38 больше не встречается в моистских текстах.

²⁸ Слово *мин* 明 в моистских текстах имеет обычное значение «ясный / светлый», а в расширительном глагольном смысле часто может значить «ясно (осо)знать» (ср. в русском языке: «мне ясно, что...»). В качестве специального теологического термина (как, например, в данном фрагменте, а также в 26.5,

31.17, 46.2, 48.7, 48.14) он применяется к Небу и духам и обозначает проницаемость для их знания (т.е. «ясное видение») всего, что происходит в Поднебесной. Часто парным к нему является термин *шэнь* 神, который в своем объектном значении имеет смысл «божества» (т.е. высших духовных сущностей, как, например, в словосочетании *гуйшэнь* 鬼神 «духи и божества», см. сноску 93), а в предикатном и терминологическом (например, в словосочетании *шэньмин* 神明) обозначает сверхчеловеческие способности духов Неба (в том числе и к познанию, поэтому часто он синонимичен *мин* 明), дословно «божественность» в том смысле, в котором мы говорим о чем-то, что оно «божественно», когда оно проявляет крайнюю степень какого-либо положительного качества (ср. 1.5, 12.12, 48.7, 48.14, 50.4). Перед этими способностями не бывает никаких преград. В исследовательской литературе (см., напр.: [25]) есть спор о том, как интерпретировать и читать словосочетание *шэнь мин* 神明: как одно слово или как два разных слова, как нечто, обозначающее объект или как качество / качества. В моистском корпусе это словосочетание употребляется в предикативно-атрибутивном смысле (как качество) (см., напр. 48.7, где оно принимает глагольно-атрибутивное отрицание *бу* 不) и есть следы осмысления его как двух разных, хотя и синонимичных слов (см. 48.14).

²⁹ При выборе перевода «я» или «мы» для местоимения первого лица *у* / *во* 吾 я руководствовался сугубо формальными критериями: «я» – когда говорящий Мо-цзы или Небо, «мы» – когда все остальные. Во всяком случае, из последних параграфов в главах 27 и 28 видно, что проponent, когда цитирует Мо-цзы, имеет в виду единственное число. В целом же для древнекитайского языка число не столь семантически значимо. Говоря, например, «я знаю» или «я имею», Мо-цзы не исключал, что и слушающие его тоже могут это узнать и получить, а, наоборот, призывал к этому.

³⁰ В своей грамматической функции *цзянь* 兼 в древнекитайском языке – это объектный квантификатор со значением «объединенно / 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)» [18, р. 50–55]. У моистов это слово часто приобретает терминологическое значение «единого (=одинакового) отношения к каждому». Особенно явно это в связи с их философией *цзянь сян ай* 兼相愛 «одинаковой любви каждого друг к другу». [21] и [22] предпочитают по-разному переводить этот термин в каждом употреблении. В [3] и [15] это не очень точный перевод «всеобщая любовь», при котором пропадает сема «к каждому». Я везде старался выбрать унифицированный перевод, объединяющий семы «одинаковый» и «каждый», поэтому остановился на «[одинаковом] отношении к каждому». Противоположное ему слово у моистов – это *бе* 別. В своем обычном глагольном значении оно имеет смысл «разделять(ся) / исключать(ся)», а как термин выражает идею неодинаковости отношения и невсеобщности объекта отношения. [21] переводит его удобным английским словом *to discriminate*, а [22] – словосочетанием «относиться с предубеждением». Мой перевод в целом согласен с [21]: я перевожу его словом «избирательность», чтобы, с одной стороны, явно отразить сему «различия», а с другой – также выразить его негативный окрас у моистов. Особым субъектом *цзянь* 兼 у моистов выступает Небо – оно совершает все свои действия (владение, надзор, любовь и т.п.) по отношению к Поднебесной с *цзянь* 兼 (*цзянь эр* 兼而), т.е. дословно «объединяя (нечто разрозненное) / относясь (к чему-то разрозненному) как к единому и однородному». Небо у моистов – самый первый и образцовый объединитель.

³¹ С этим словосочетанием (*ши* / *сы чжи* 食之), а также с параллельными местами 4.4, а также 26.5 и 28.3 (в которых имеется вариация *ши янь* 食焉) есть фундаментальная семантическая неопределенность, влияющая на перевод и понимание дальнейшего текста. Иероглиф 食 может читаться как *ши* и иметь пассивное значение «есть / питаться / кормиться», а может как *сы* с активным значением «кормить / питать / давать еду». Слово *янь* 焉 в грамматической функции есть стяжение для **юй чжи* 於之 «от / в / у / к нему / ней / ним» и в конструкциях с предшествующим глаголом обычно вводит субъект пассивной конструкции, но не всегда – опять же ввиду семантической амбивалентности универсального предлога *юй* 於 «от / в / у / к». Местоимение третьего лица в роли дополнения *чжи* 之 обычно предполагает предшествующий активный глагол, но опять же не всегда (например, если семантически глагол имеет пассивное значение). В связи с этим есть прямо противоположные варианты понимания словосочетания *ши* / *сы чжи* 食之, и они были реализованы в предшествующих переводах. [21] и [3] переводят *ши чжи* 食之 в активном смысле как «питать / кормить его / ее / их», а в параллельных местах [21] в том же ключе переводит *ши янь* 食焉, понимая под ним грамматически нечто вроде «доставлять питание к ним». [22] и [15] избрали другой подход: везде понимать и *ши чжи* 食之, и *ши янь* 食焉 в пассивном значении «питаться (=принимать питание) от него / нее / них» ([15] даже переводит как «принимать жертвы / подношения»). С точки зрения грамматики древнекитайского языка, более обычно переводить *ши чжи* 食之 в активном залоге («питать

его / ее / их»), а *ши янь* 食焉 – в пассивном («питаться от него / нее / их»). Именно этот подход и реализован в моем переводе. Разнобой же в интерпретациях и стремление к гармонизации вариаций среди переводчиков вполне понятны: перевод в активном ключе («питать их») плохо увязывается с дальнейшим текстом (как питание Небом людей в Поднебесной подтверждается тем, что они все приносят Ему жертвы?), а пассивизирующее толкование («питается от них»), хотя и хорошо увязывается с контекстом жертвоприношений от каждого, в то же время оставляет необъясненной связь любви Неба к людям с их «кормлением» Его (почему то, что Его «кормят», значит, что Оно любит тех, кто его «кормит» – при том, что моисты разрабатывали непотребительское понимание любви (ср.: [21, А7]). Я полагаю, что моисты могли использовать в своей полемике обе вариации («питать» и «питаться») без какого-либо ущерба к логике аргумента. В 28.3 проведена аналогия между взаимоотношением Неба и людей и царей и их подданных. Мне кажется, эта аналогия хорошо проясняет то, что могли иметь в виду моисты. Царь и питает своих людей (в виде жалования, даров, обеспечения порядка и т.п.), и в то же время «питается / кормится» от их подношений и дани, и питается он именно постольку, поскольку имеет власть охранять и наделять своих подданных благами через порядок, который он поддерживает (иначе они будут закономерно уклоняться от долга кормления своего правителя). Поэтому благодеяния царя и ответные дары от подданных оказываются взаимосвязаны: благодеяния царя как раз и показывают его любовь, которую уже ответными подношениями признают и удостоверяют подданные.

³² По СИЖ.

³³ По УЮЦ.

³⁴ По СИЖ.

³⁵ В [3] почему-то *и* 邑 переведено как «ключи».

³⁶ По поводу перевода слова *гуй* 貴 как «значительный» см. сноску 144.

³⁷ В [3] «и нет никого, кому бы оно (т.е. Небо. – *прим. авт.*) не выращивало...», т.е. субъектом выращивания жертвенных животных (с неточностями в переводе их видов) и жертвенного зерна и вина (кстати то, что зерно и вино используются в жертвоприношениях, в переводе почему-то опущено) является Небо, а не сами люди. Такой перевод, видимо, является следствием попытки примирить идею о том, что «Небо всех кормит» из предыдущего абзаца с дальнейшим текстом. Грамматика источника не поддерживает этот перевод. Альтернативную интерпретацию, не нарушающую грамматику, см. в сноске 31.

³⁸ Здесь и везде в тексте я интерпретирую иероглиф 絜 как *цзе* – «чистый»

³⁹ Я следую [21] и [22]. В [15] опущено. В принципе эту прямую речь можно понимать и как цитату Мо-цзы, но тогда нарушается параллелизм со следующей за ней и контекстуально связанной цитатой о наказании за убийство невинного, которую более-менее однозначно можно идентифицировать как выражающую «народное мнение» (см. сноску 42).

⁴⁰ Для сохранения параллелизма.

⁴¹ Переведено так, чтобы сохранить параллелизм с последующей фразой: в русском языке нет глагола, прямо антонимичного глаголу «осчастливить».

⁴² По [21], [22] и [15]. В моистских текстах есть тенденция понимать эту сентенцию в духе «народного мнения» (ср. 31.4, 6, где в параллельных местах эта сентенция приписывается правителям и отцам, волнующимся о поведении своих подданных и сынов).

⁴³ *Сян* 祥 в древнекитайской литературе означает знак того, что нечто угодно Небу и духам. Поскольку это знак, он предполагает определенные позитивные действия Неба (ниспосылание счастья), которые не обязательно наступают все и сразу, хотя предполагаются. *Бусян* 不祥, соответственно, – это знак того, что нечто не угодно Небу и духам и вызовет с их стороны негативную реакцию, т.е. ниспосылание несчастья (ср. 4.4; 31.4, 6; 48.7; 49.15). Как знак *сян* 祥 (и его отрицание тоже) ниспосылается от Неба (ср. 26.1; 27.7; 28.4), но в то же время он может быть запечатлен в самих вещах и действиях, вызвавших его ниспосылание Небом, т.е. употребляться в языке атрибутивно (ср. 46.17, где говорится о *бусян янь чжэ* 不祥言者 «осуждаемых [Небом] речах»; а также 48.7; 49.3). В моистских текстах употребляется преимущественно словосочетание *бусян* 不祥. [15], [21] и [22] по-разному переводят его в разных местах текста «Мо-цзы». В целом их переводы синонимичны переводу [3] «невзгоды» или слову «проклятье». Я попытался везде перевести это словосочетание унифицировано. К сожалению, я не смог подобрать русский эквивалент с отрицанием «не», чтобы отразить грамматическую форму этого словосочетания. Я перевожу везде это словосочетание как «осуждение [Неба]», когда оно у моистов употребляется объективно (с глаголами давания), и как «осуждаемый [Небом]», когда оно употребляется атрибутивно (как характеристика действий или людей). Слово «осуждение» я выбрал из-за того, что так же, как и *бусян* 不祥, осуждение 1) может быть понято и как знак грядущего наказания, и как само наказание; 2) ассоциировано с несчастьем и бедой; 3) выражает не

просто объективный ход вещей (неприятности), но характерное негативное отношение того, кто осуждает, к тому, кто осуждается (неодобрение, неугодность и т.п.).

⁴⁴ Слово «давать» (здесь *юй* 與, в остальном тексте – *юй* 予) у моистов, в отличие от норм русского языка, сочетается с имеющими негативные коннотации дополнениями («давать» наказания, несчастья и т.п.). В подобных случаях я перевожу его как «посылать» или «подвергать».

⁴⁵ По СИЖ.

⁴⁶ По СИЖ.

⁴⁷ Культурные герои-цари древнейшей китайской истории. Юй 禹 – усмиритель потопа и основатель первой зафиксированной дошедшей до нас традицией династии Ся 夏 (XXI – нач. XVI вв. до н.э.). Тан 湯, или Чэн Тан 成湯 – основатель династии Шан-Инь 商/殷 (XVI – XI вв. до н.э.). Вэнь 文 и У 武 – братья-основатели династии Чжоу 周 (XI–III вв. до н.э.).

⁴⁸ См. сноску 9. Слово «фамилия» и так уже является категоризатором, поэтому везде добавлять в перевод этого устойчивого клише слово «категория» / «вид» или подобные, считаю излишним.

⁴⁹ Образцовые «злодеи» традиционной китайской историографии. Цзе 桀 – последний царь династии Ся. Чжоу 紂 – последний царь династии Шан-Инь. Ю 幽 – последний царь периода Западная Чжоу (прав. 782–771 гг. до н.э.). Ли 厲 – десятый царь периода Западная Чжоу (прав. 877–841 гг. до н.э.), который, в результате своей беспорядочной политики, был изгнан с трона в результате народного восстания – фактически, впервые за историю Чжоу.

⁵⁰ Устойчивое словосочетание *гоцзя* 國家 коварно тем, что в современном китайском языке стало полноценным словом со значением «государство» – и поэтому есть тенденция переводить его по его современному значению, но в древнекитайском оно сохраняло семантику обоих слов, входящих в его состав. При этом семантическая связь *го* 國 «государство / страна» и *цзя* 家 «[правлящий / наследственный] дом / семья» не всегда однозначно понятна. Это может быть сочинение («государство и [его правящий] дом» или «государства и [их наследственные] дома») или подчинение («[правлящий] дом государства» или «[наследственные] дома государства», досл. «государственный(ые) дом(а)»). [15], [21] и [22] переводят по-разному, в целом синонимично современному значению «государство / страна». Как кажется, в моистских текстах *гоцзя* 國家 употребляется преимущественно в значении «[правлящий] дом государства» и означает как людей, связанных с правящей фамилией (в некоторых случаях – фамилиями), так и непосредственно подвластные ей территории. Часто это словосочетание контрастно сопоставляется с *байсин* / *ваньминь* 百姓/萬民 «[всеми] сотнями фамилий / тьмой народу» (ср. 28.8), откуда можно видеть, что эти словосочетания различаются по принципу «верхи – низы» (ср. 31.16, где сопоставление разрывается, что указывает на его сочинительную природу).

⁵¹ В [3] *ю и* 有矣 «имеются» переведено как «есть и другие примеры...». Такое понимание затеняет аргументативный смысл данной сентенции: реальные события жизни совершенномудрых царей и царей-злодеев и являются искомыми доказательствами наличия божественного провидения в мире.

⁵² [22] заканчивают цитату здесь, [21] продолжает до конца параграфа. Я согласен с [21].

⁵³ По ЮЮ.

⁵⁴ По СИЖ.

⁵⁵ Это *жань эр* 然而 я не считаю концом цитаты, потому что после него нет никакого наводящего вопроса, а то, что идет дальше, очень прочно связано с логикой предшествующего текста.

⁵⁶ По СИЖ.

⁵⁷ По СИЖ.

⁵⁸ По [21] и по моим формальным критериям конца цитаты. [15] доводит цитату до следующей эксплицитной прямой речи Мо-цзы в 26.4.

⁵⁹ Дословно: «те, о ком помнят».

⁶⁰ Я беру здесь *вэй* 為 в значении «делать [своей] целью / стремиться».

⁶¹ См. сноску 59.

⁶² См. сноску 60.

⁶³ Что значит два раза повторяющееся *янь эр* 焉而 в поговорке, не вполне понятно. Возможно, оно стоит там для ритма. Я попытался перевести в похожем ключе.

⁶⁴ По [21]. В [22] переведено безлично.

⁶⁵ Точный перевод представляет собой проблему. Я беру здесь *тянь* 天 «Небо» как топик, а не подлежащее, *вэй* 為 – в значении «быть / являться».

⁶⁶ По СИЖ.

⁶⁷ По СИЖ. УЮЦ дает для этого куска (+2 иероглифа справа) следующий текст: 然則率天下之百姓以從事於不義，則我乃為天之所不欲也。我為天之所不欲，天亦為我所不欲，則是... «[если] так, то [если мы]

ведем [все] сотни фамилий Поднебесной к тому, чтобы вести дела в [сторону свершения] не-должного, то [это] значит, что мы как раз делаем то, чего не желает Небо. [Если] мы делаем то, чего не желает Небо, Небо тоже [будет] делать то, чего не желаем мы. Тогда это [будет]...». Добавление СИЖ обладает тем преимуществом, что сделано по параллельному фрагменту в 27.4, но у варианта УЮЦ лучше симметрия.

⁶⁸ По СИЖ.

⁶⁹ По [21] здесь говорит Мо-цзы, [22] переводят безлично, [15] опускает. Поскольку предложение выглядит довольно программной и встречается в несколько урезанном виде в других главах (27.1, 28.2), мне кажется, ее имеет смысл атрибутировать Мо-цзы.

⁷⁰ Здесь *жань цзэ* 然則 не маркирует конец цитаты, поскольку не вводит наводящий вопрос.

⁷¹ В [3] переведено неточно как «любит».

⁷² Слово *и* 義 здесь и в следующем предложении грамматически должно трактоваться как действие, потому что имеет перед собой отрицание *бу* 不, а не *фэй* 非.

⁷³ В [3] «справедливости». В [10] я обосновываю тезис о том, что лучше не переводить слово *и* 義 как «справедливость», а корректнее переводить его словом «долг / должное». *И* 義 для древнего китайца имел значение «правильного / соответствующего / адекватного» поведения – и в этом смысле необходимого и общезначимого – поведения чаще всего социального, согласно месту в системе социальных отношений. Это поведение, которое обуславливают не личные аффекты или интересы, а внешняя объективная необходимость при условии внутреннего свободного принятия, уважения к этой необходимости. «Справедливость» же (это идет еще от Аристотеля) можно понимать в широком смысле в качестве совокупной добродетели, правил хорошего поведения, морали. И можно понимать ее в узком смысле как принцип правильного распределения благ и зол между людьми в конфликтных ситуациях. *И* 義 можно переводить словом «справедливость», если под ней понимать моральность в широком смысле. У слова *и* 義 даже есть такой же семантический переход от этического значения «мораль» к логическому значению «смысл / суть» (как во фразе «мораль сей басни такова»). Но оно не понималось древними китайцами как «справедливость» в узком смысле, т.е. как правильное распределение благ. *И* 義 – это скорее правильное распределение обязанностей и правильное поведение в рамках того, что ты обязан делать. Сема «правильного» в этом слове очень ярко выражена, и неудивительно, что моисты определяют его через сходные и графически, и фонетически понятия *чжэн* 正 «правильный / исправлять» (28.2) и (*шань*) *чжэн* (善)政 «(хорошее) управление / (хорошо) управляемый» (26.3; 27.1), которые связываются ими с *чжи* 治 «порядком», предельно положительным состоянием общества и индивида (см. сноску 19).

⁷⁴ При чтении этой сентенции следует иметь в виду, что под словом «Поднебесная» (*тянься* 天下) в древнекитайской литературе прежде всего имеется в виду не место обитания (то, что под небесами), а его обитатели (люди под небесами).

⁷⁵ Логика здесь, видимо, такая: 1) Если мы делаем то, что Небо желает (А), мы получаем от Неба то, что желаем (В), и наоборот: $(A \rightarrow B) \& (\sim A \rightarrow \sim B)$. 2) Если мы делаем должное (С), мы получаем от Неба то, что желаем (В), и наоборот: $(C \rightarrow B) \& (\sim C \rightarrow \sim B)$. 3) Следовательно, если мы делаем должное (С), мы делаем то, что Небо желает (А): $(C \rightarrow A)$. Общая формула: $(A \rightarrow B) \& (\sim A \rightarrow \sim B) \& (C \rightarrow B) \& (\sim C \rightarrow \sim B) \rightarrow (C \rightarrow A)$. В современной классической математической логике эта формула – логический закон.

⁷⁶ Поскольку сентенция теоретически важна и фигурирует в других главах (27.1; 28.2) в несколько измененном виде, я атрибутирую ее Мо-цзы. [22] и [15] опускают *юэ* 曰 в переводе, [21] тоже атрибутирует Мо-цзы.

⁷⁷ По БЮ.

⁷⁸ По БЮ.

⁷⁹ По БЮ.

⁸⁰ По БЮ.

⁸¹ По БЮ.

⁸² По УЖЛ.

⁸³ По СИЖ.

⁸⁴ По СИЖ.

⁸⁵ По ГЯУ.

⁸⁶ По ЛИШ.

⁸⁷ По формальным критериям.

⁸⁸ В параллельных пассажах моисты определяют *и* 義 «должное» либо как *чжэн* 正 «правильное» (28.2), либо как *шань чжэн* 善政 «хорошо управляемое / хорошее управление» (27.1). Оба определения кажутся своеобразными интерпретациями не очень ясного определения из настоящего фрагмента (*чжэн* 政 «управляемое / управление / управляемое»). Точная атрибуция его частеречной функции и видо-

временного смысла (выражает ли *чжэн* 政 тут действие или качество, законченное или продолжающееся и т.п.) затруднительна. Я перевел так, чтобы тип слова коррелировал типу слова *и* 義, а также допускал дальнейшие интерпретации в ключе 28.2 и 27.1.

⁸⁹ В [22] «в этом причина того, почему простые люди должны посвятить свои силы выполнению своей работы, но никогда не должны решать для себя, что правильно...». В [21] переведено по смыслу похоже, но без конкретного перевода ключевой синтагмы *вэй дэ* 未得. В [15] она переведена через «нельзя» (may not). Однако она везде в этом параграфе не означает «не должны / нельзя», она значит «не получается / не способны / не могут [объективно]» (особенно ср. шестое употребление). Утверждение, таким образом, имеет не прескриптивный, а дескриптивный характер: оно не выражает благопожелание или запрет, но описывает голый факт, который моисты используют в своей дальнейшей аргументации.

⁹⁰ *Сань гун* 三公 «Три князя» – три высших царских сановника во времена Чжоу и Хань.

⁹¹ Обычно при переводе *цзи сы* 祭祀 трактуются как синонимы. ШВЦЦ так их и понимает. Вероятно, и в этом тексте моисты не делали акцент на различии *цзи* и *сы*. Однако, чтобы соблюсти последовательность в переводе, я попытался весьма условно их разграничить. *Сы* я перевел как «остальные» жертвоприношения в связи с общим паттерном подобных двусложных конструкций, состоящих из двух синонимов в моистских текстах, где второй член часто без ущерба для смысла можно перевести как «остальные X». О *цзи* известно, что это были жертвоприношения с добавлением мяса благодарственного характера (см., напр.: [12, с. 1150]), а также по крайней мере часть самой жертвы съедали в процессе жертвоприношения (ср. ДДЛЦ 6.1). Я не знаю более близкого к этому и записывающегося меньшим количеством букв концепта, чем понятие «мирная жертва» из иудео-христианской традиции, хотя я вполне понимаю большую условность подобного сопоставления и перевода.

⁹² *Шанди* 上帝 «Верховный владыка» – верховное божество пантеона религии династии Шан-Инь. В исследовательской литературе есть большие споры насчет того, осмыслялся ли «Верховный владыка» иньцами как их предок, т.е. первочеловек или основатель рода, или же это было изначально неантропоморфное божество, а также понимать ли под *шанди* 上帝 единичное существо или сомн божеств. Я склоняюсь к позиции М. Пьюита о том, что это было изначально неантропоморфное божество (см.: [23, р. 31–79]). В исследовательской литературе обычно считается, что после прихода к власти династии Чжоу 周 культ «Верховного владыки» был заменен на культ «Неба». Однако состояние древнекитайской литературы показывает, что эта замена была в лучшем случае плавной и местами неровной. В ранних памятниках типа «Шу цзин» или «Ши цзин» 上帝 и 天 фактически синонимичны (ср.: [1, с. 464]). В философской литературе периода «Сражающихся государств» (V–III вв. до н.э., время создания моистского корпуса) для обозначения верховного создателя и устроителя всего начинает употребляться по преимуществу слово *тянь* 天, а впоследствии слово *дао* 道 «Путь». В моистском корпусе текстов словоупотребление отражает промежуточное состояние между памятникам типа «Шу цзин» и «Ши цзин» (их же моисты прямо цитируют) и развитой философской классикой трактатов типа «Мэн-цзы» или «Сюнь-цзы» – т.е. в них понятия «Неба» и «Верховного владыки» в значительной степени синонимичны, хотя уже только слово *тянь* 天 «Небо» несет на себе терминологическую и философскую нагрузку (см. сноску 25).

⁹³ *Гуйшэнь* 鬼神 – это стандартный бином, которым моист обозначает различного рода духовные сущности. Часто в древнекитайской литературе *гуй* 鬼 обозначает настроенного враждебно по отношению к людям духа умершего человека, поэтому в современной русскоязычной синологии его часто переводят как «навь». Слово же *шэнь* 神 (в объектном значении, в атрибутивном см. сноску 28) обычно в древнекитайской литературе обозначает либо разного рода высших духовных сущностей, как правило положительно настроенных по отношению к людям, т.е. внешних, «объективных» «духов», либо же внутреннюю оживотворяющую субстанцию внутри человеческого существа, т.е. его субъективный, внутренний «дух». В моистских текстах слово *гуй* 鬼 обозначает любого внешнего по отношению к человеку духа, не обязательно злого (ср. 35.4, 46.6, 49.15, где от *гуй* 鬼 ожидаются блага) и не обязательно духа человека (ср. 31.19 子墨子曰: 「古之今之為鬼, 非他也, 有天鬼, 亦有山水鬼神者, 亦有人死而為鬼者。。」 [Наш] Учитель Мо-цзы говорил: «В древности ли, в современности ли, те, что являются духами, – никакие иные, [кроме следующих]: есть духи Неба, также есть духи и божества гор и рек, также есть то, когда человек умер и стал духом...»), хотя этим словом обозначаются и плохие «духи» (ср. 19.4) и духи предков (ср. 25.12). Именно поэтому слово *гуй* 鬼 в моистских текстах я перевожу не как «навь», но самым общим словом «дух». Обычно слово *гуй* 鬼 у моистов не употребляется, когда речь идет о каком-то конкретном духе, являющемся человеку (в этом случае употребляется слово *шэнь* 神, ср. 19.4, 31.5), и, наоборот, часто употребляется одно, без *шэнь* 神 в составе биномов или словосочетаний, называющих

моистские философы или доктрины (напр., *ши гуи* 事鬼 «служить духам» или *ли юй гуи* 利於鬼 «приносить пользу духам»), т.е. у него есть тенденция употребляться обобщающе и абстрактно. Слово *шэнь* 神, наоборот, может употребляться для обозначения конкретных духов, относительно которых неясно, считались ли они моистами духами предков, т.е. людей (например, дух-посланник с телом птицы из 31.5), а также имеет и предикативно-атрибутивное значение (см. сноску 28). *Шэнь* 神 в значении внутренней духовной энергии человека (субъективный «дух») в целом не свойственно моистским текстам: оно зафиксировано лишь раз в поздней главе 3.6. Я выбрал для этого слова перевод «божества», чтобы подчеркнуть, что, как правило, под *шэнь* 神 моистами не имеются в виду простые духи предков. Конкретный характер таких духов перевод «божество» передает хуже, чем слово «бог», но у слова «бог» больше нежелательных ассоциаций с западными пантеонами богов или, что хуже, с понятием «Бога» в авраамических религиях.

⁹⁴ [22], несмотря на то, что относят фразу к пропоненту, переводят как «я».

⁹⁵ Поскольку похожее встречается в эксплицитной цитате Мо-цзы в 27.8 и поскольку по формальным критериям тут логично видеть именно цитату. Но пропонент не ставит ее, видимо, потому, что хочет подчеркнуть логический переход от предшествующего дискурса к этому.

⁹⁶ По ВХБ.

⁹⁷ По [21] и [22]. Отграничено по формальному критерию. Возможно, этот параграф не был изначально связан по смыслу с предыдущим. В принципе, возможно, что от начала фрагмента и до этого места текст – это все-таки вставка пропонента.

⁹⁸ По БЮ.

⁹⁹ По [21] и [22]. Отделено по формальному критерию.

¹⁰⁰ По [21] и [22]. Отделено по формальному критерию.

¹⁰¹ По СИЖ.

¹⁰² По СИЖ.

¹⁰³ По [21] и [22]. Отделено по формальному критерию. [15] продолжает до следующего явного указателя на цитату Мо-цзы в 26.6

¹⁰⁴ Обычное значение слова *и* 意 в древнекитайской литературе – «мысли». Это могут быть как мысли в сознании человека, так и мысли этого человека, зафиксированные письменно. Поэтому в расширительном смысле это слово может значить «смысл / идея / значение», которое, однако, обычно не воспринимается древними китайцами абстрактно и отдельно от намерения автора текста: это всегда что-то, что вкладывает в текст конкретный автор. *И* 意 обычно указывает на «смысл» фразы или более сложного текстуального целого, т.е. с точки зрения древнего китайца, отдельные «имена» никогда не указывают на *и* 意, только на *ши* 實 «объекты» (ср.: [20, р. 114–115]; [19, р. 189–191]). «Мысли» могут иметь дескриптивный характер, а могут – прескриптивный, т.е. содержать в себе намерения и планы к действиям. Поэтому в ряде контекстов слово *и* 意 можно переводить как «намерение», и оно оказывается синонимичным, собственно, *чжи* 志 «воле». Впрочем, в древнекитайской литературе есть тенденция отличать «мысли» и «волю» не качественно (как мысли о том, что что-то есть, и о том, что что-то нужно сделать), а количественно – «воля» оказывается «сохраняющейся мыслью» (*и чжи со цунь* 意之所存, ср. ХДНЦ 2.8.2), т.е. «памятованием / мысленной фиксацией / хранением» (ср. СЦ 21.8). «Мысли» могут быть правильными и неправильными, обоснованными или необоснованными, поэтому слово *и* 意 может иметь также негативное значение «мнения / фантазии / домыслы» (ср. ЛЮ. 9.4). У моистов есть техническое понимание этого слова как «мысленного представления», прежде всего визуального образа (ср.: [7, р. 213–214]), но в главах 26–28 «мысли» могут «гласить» (*юэ* 曰) (ср. 26.4), т.е. осмысляться как имеющие прежде всего логосную природу. В русскоязычной синологии есть идеи переводить слово *и* 意 как «помысел», чтобы в одном слове выразить сему «мысль» и сему «волеуправления», присущие этому слову (а также аспект мысли, первоначально возникшей, не успевшей еще стать памятью). Мне кажется, применительно к главам 4 и 26–28 моистского корпуса этот вариант перевода неудачен: слово *и* 意 моисты применяют к «Небу», тому, что для них является верховным устройтелем всего существующего и обладателем самых высших добродетелей, функциональным эквивалентом понятия «Бог». Слово же «помысел» в подобном религиозном или околорелигиозном контексте будет с неизбежностью несвободно от своих негативных коннотаций, сложившихся у него в православном аскетическом дискурсе (т.е. преимущественно как ростков дурных мыслей, вызываемых бесами), чего хотелось бы избежать применительно к «Небу», абсолютно положительному для моистов. Кроме того, даже если «помысел» и не воспринимается негативно (напр., «помысел от Бога»), это всегда мысль, источник которой – не в самом человеке (а в Боге или сатане), что, опять же, неприменимо к Небу, источнику всего по моистам. Я передаю соединение сем «мысль» и «намерение» в данном слове через нейтральное, но тоже употребительное в религиозном контексте слово «замысел», которое, в отличие от

«помысла», хорошо передает идею эталонности и глобальности, свойственную моистскому осмыслению *и* 意 «Неба». Чтобы подчеркнуть, что *и* 意 – не всегда что-то обязательно глобальное и абстрактное, когда оно употребляется в обобщенном смысле, я перевожу его во множественном числе как «замыслы», а когда оно указывает на конкретные и частные «мысли» по поводу конкретных и локальных вещей (как в 26.4), я перевожу его как «замысел [об X]». Употребляемое в сходных с *и* 意 контекстах, но много реже синонимичное слово *чжи* 志 я перевожу как «воля», поскольку по задействованности в моистском философском дискурсе оно ближе к «намерению», чем к «памятованию».

¹⁰⁵ Слово *фань* 反 означает «движение в обратную сторону» и по расширению смысла стало также означать «противодействие / противление / ход против». Я не смог найти русского эквивалента, совмещающего значения «обратности» и «противодействия», поэтому остановился на последнем («противиться / противление / противный»), поскольку как раз оно задействовано в контексте у моистов, а также хорошо сочетается с антонимичным *шунь* 順 «послушанием».

¹⁰⁶ Ср. параллельные места в 27.8, где «дела» совершенномудрых царей и царей-злодеев эксплицитно оформлены в качестве темы, а не подлежащего.

¹⁰⁷ Слово *шоу* 壽 в русских переводах часто передают как «долголетие», но это его вторичный смысл, не подходящий к данному контексту. К данному контексту хорошо подходит его основной и более философски нагруженный смысл «естественного срока жизни».

¹⁰⁸ [21], в согласии с ВХБ, вставляет здесь *юэ* 卽 и интерпретирует как речь пропонента. По параллелизму с предшествующими случаями мне кажется, тут говорит Мо-цзы, хотя, вероятно, выражает то, что считает общепринятым мнением, здравым смыслом.

¹⁰⁹ По формальным критериям.

¹¹⁰ Переведено так из-за того, что следующая фраза обычно трактуется в моистских текстах как «народное мнение» (а не мнение самого Мо-цзы). См. сноску 43.

¹¹¹ Поскольку похожее встречается в эксплицитной цитате Мо-цзы в 28.5 и поскольку по формальным критериям тут логично видеть именно цитату Мо-цзы. Но в принципе ее можно трактовать и как речь пропонента, как это делают [21] и [22].

¹¹² По формальным критериям.

¹¹³ По напрашивающемуся параллелизму с похожими конструкциями везде в этой главе.

¹¹⁴ По СИЖ.

¹¹⁵ По СИЖ.

¹¹⁶ По БЮ, ВХБ.

¹¹⁷ По СИЖ.

¹¹⁸ По параллелизму в 27.8.

¹¹⁹ В принципе, грамматика текста не мешает понять эту и следующую параллельную сентенцию в настоящем, а не в прошедшем времени, т.е. как выражающую общую закономерность, а не конкретную историческую ситуацию. В связи с факультативностью выражения времени в древнекитайском языке моисты могли использовать одну и ту же формулировку и для первого, и для второго в зависимости от требований полемики.

¹²⁰ В [21] и [22] переведено безлично, но имеются в виду люди Поднебесной.

¹²¹ Слово *цзя* 加 «прибавлять» по расширению смысла может означать «наделять» (именем, качеством и т.п.) и «применять» (какие-либо меры, положительные или отрицательные). Я не смог подобрать единое русское слово, удовлетворяющее всем возможным объектам слова *цзя* 加, и остановился на слове «применять» как самым нейтральным, хотя местами от этого страдает стиль.

¹²² По параллелизму с 27.8.

¹²³ См. сноску 120.

¹²⁴ По параллелизму с 27.8.

¹²⁵ По [22] цитата Мо-цзы заканчивается здесь. [21] весь параграф относит к цитате Мо-цзы. Я следую [21].

¹²⁶ Здесь [22] заканчивают цитату. В [21] цитата Мо-цзы идет до конца параграфа. Я согласен с [21] по формальным критериям.

¹²⁷ [15] опускает *юэ* 卽 из перевода, [21] здесь считает говорящим Мо-цзы, [22] тоже переводят «я говорю», но, в отличие от [21], непонятно, кто у них этот «я». Я считаю, что это говорит Мо-цзы, но сам внутри своей цитаты, используя *юэ* 卽 в риторическом приеме, а не для введения реальной новой прямой речи.

¹²⁸ *Ши* 是, а также парное к нему слово *фэй* 非 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.: [11, с. 101]), но в остальном корпусе моистских текстов употребляются в своем обычном местоименном значении: *ши* 是 «это / то / данное» (т.е. то, о чем говорилось ранее), *фэй* 非 «не это / то / данное» (отрицание *ши* 是) – от которого происходит расширение смысла у этих слов до значений «правильное» и «неправильное» (ср. в русском языке: «Ты сейчас сказал что-то не то (т.е. неправильное, неуместное)» или «То самое (т.е. верно, правильно) говоришь!»). В данном переводе я старался совместить у этих слов и сему «правильное / неправильное», и их местоименную этимологию.

¹²⁹ По ВХБ.

¹³⁰ По [21], [22].

¹³¹ По [22] и [21]. Однако у них в переводе это говорится не от лица Мо-цзы, а безлично. Между тем, здесь проponent фактически повторяет фразу, процитированную ранее, чтобы от нее поставить следующий наводящий вопрос.

¹³² [22] заканчивают цитату здесь, [21] считает, что цитата Мо-цзы распространяется дальше до конца фрагмента. Я следую формальным критериям.

¹³³ [22] начинают тут новую цитату, но говорящий прямо не указан. Я считаю, что это Мо-цзы пользуется риторическим *юэ* 曰.

¹³⁴ [22] здесь заканчивают цитату.

¹³⁵ По СИЖ.

¹³⁶ См. сноску 133.

¹³⁷ По СИЖ.

¹³⁸ [22] здесь заканчивают цитату.

¹³⁹ По БЮ.

¹⁴⁰ Отделено по формальным критериям.

¹⁴¹ [15] опускает *юэ* 曰. У [22] безлично. Я считаю, что здесь говорит Мо-цзы по параллелизму с 27.2, 28.2 и по [21].

¹⁴² По [22].

¹⁴³ По [22] здесь конец цитаты. Согласно моей интерпретации, *жань цзэ* 然則 не может служить здесь маркером конца цитаты, ибо не вводит наводящий вопрос.

¹⁴⁴ Здесь, а также в параллельных местах в 27.2 и 28.2 моист вводит терминологическую пару *гуй* 貴 и *чжи* 知, играющую важную роль в его обосновании происхождения морали от Неба, а также в качестве атрибутов самого Неба. *Гуй* 貴 в своем обычном значении имеет смысл «дорогой / ценный / важный». Именно это слово активно используется в древнекитайской философской литературе в связи с вопросом о наиболее ценном в жизни, поведении или в чем-то учении (ср., напр., ЛШЧЦ 2.1.1; 17.7.1). Оно также употребляется в качестве устойчивого слова-клише для обозначения аристократии и часто может переводиться как «благородные / знатные». Данные русские эквиваленты этимологически выводят аристократизм из принадлежности к хорошему роду или обладания славой и известностью, китайская же логика другая: аристократ – это (в идеале) тот, кто ценен и важен для общества. Ценность и важность (особенно в обществе) вполне естественно оказывается связана с «влиятельностью» (способностью многое сделать), и это еще одна сема слова *гуй* 貴. Переводом *гуй* 貴 как «значительный» я попытался совместить в одном русском слове обе эти семы («ценность» и «влиятельность»). Смысл «влиятельности» у *гуй* 貴 виден в сопоставлении его с парным словом *чжи* 知 «разумность / рассудительность / мудрость», что образует хороший структурный контраст слова со значением действия (*гуй* 貴) и слова со значением знания (*чжи* 知), а также хорошо объясняет контекст данного и параллельных фрагментов. *Чжи* 知 везде в тексте я перевожу как «разумный», хотя в зависимости от контекста в древнекитайской литературе это слово может обозначать как способность к правильному познанию («разум / рассудок»), так и правильные знания («мудрость»), и оба понимания возможны в случае моистских текстов. Я не стал переводить *чжи* 知 словом «мудрый», поскольку оно уже используется в переводе термина *шэн* 聖 «совершенномудрый».

¹⁴⁵ С точки зрения современной логики, это лишь фактуальное умозаключение, ибо из того, что две причины влекут одни и те же следствия, не следует с необходимостью, что эти причины тождественны или как-то иначе связаны.

¹⁴⁶ Эту фразу (и параллельные ей в 27.2; 28.2) можно понимать в превосходной степени: Небо – самое значительное, Небо – самое разумное. В древнекитайском языке сравнительная и превосходная степень прилагательных часто образуется по принципу: «А больше Б» = «А большое относительно Б», «А – самое большое» = «А – большое и только оно».

¹⁴⁷ По СИЖ.

¹⁴⁸ По СИЖ.

¹⁴⁹ По БЮ.

¹⁵⁰ [21] и [15] считают, что начиная от этого момента и до конца фрагмента идет одна сплошная цитата Мо-цзы с включением двух цитат второго уровня. [22] дают другую разбивку.

¹⁵¹ По ВХБ.

¹⁵² Здесь [22] прерывают цитату Мо-цзы (в которую встраивают цитату второго уровня из «Шу цзин»).

¹⁵³ По БЮ.

¹⁵⁴ У [21] говорит Мо-цзы. У [22] безлично, [15] опускает перевод юэ 曰. Я полагаю, что во всей данной цитате Мо-цзы юэ 曰 без эксплицитного субъекта отсылают либо к авторитету совершенномудрых людей (ср. 28.2, где тезис о воздаянии Сыну Неба от Неба прямо вкладывается в уста совершенномудрых царей), либо к чему-то, что считается общепринятым, народным мнением, здравым смыслом (как в связи с данным юэ 曰). Поэтому я перевожу нейтральным «говорится».

¹⁵⁵ Здесь *жань цзэ* 然則 не может считаться маркером конца цитаты, ибо не вводит никакого наводящего вопроса.

¹⁵⁶ По [21].

¹⁵⁷ Возможные альтернативные переводы: «небесным духам», «духу Неба» (менее вероятный).

¹⁵⁸ Я беру здесь *дао* 道 в значении «говорить / повествовать».

¹⁵⁹ В дошедшей до нас литературе нет источника с таким названием. Цитата, однако, похожа на пассаж из одного стиха из «Ши цзин» (ШИЦ, стих 207, параграф 1, строка 1), но не тождественна ему. Использует моист альтернативный вариант стиха или же у него ошибка в тексте – непонятно. Перевод [21] не отражает того факта, что это название документа.

¹⁶⁰ По ВХБ.

¹⁶¹ По БЮ.

¹⁶² По ТХЦ.

¹⁶³ По СИЖ.

¹⁶⁴ По СИЖ.

¹⁶⁵ По ЦЛХ.

¹⁶⁶ [22] здесь оканчивают цитату Мо-цзы.

¹⁶⁷ По СИЖ.

¹⁶⁸ Вставлено по смыслу. Согласно с переводами [21] и [22].

¹⁶⁹ [22] считают, что здесь кончается текст пропонента.

¹⁷⁰ [21] начинает новый параграф с этого места и трактует его весь как цитату Мо-цзы. [22] считают его развернутым комментарием пропонента. Я в общем следую [22].

¹⁷¹ В [3], где есть перевод этого фрагмента, эта усилительная фраза не переведена.

¹⁷² [3] переводит риторическим «Разве это не ясно?», считая *ху* 乎 конечной частицей. Такой перевод, однако, не учитывает начальных *гу вэй* 故唯 «поэтому лишь» и, таким образом, оставляет без перевода важное уточнение в рамках моистской тео-политической философии.

¹⁷³ Параграфы 27.4–8 имеют параллелизм в том, как они начинаются. В начале идет вводное *це* 且 «кроме того / далее / а еще», которое вводит тему, а затем на эту тему приводится цитата, начинающаяся на *юэ* 曰 (причем только в одной цитате (27.7) эксплицитно говорится, что она затрагивает именно тему, заявленную после вводного слова!). Я везде трактую вводные слова как слова пропонента (разночтения между вводной тематикой и тематикой, эксплицитно указываемой в цитатах, тому лучшее подтверждение), а цитаты – как цитаты Мо-цзы. 27.4 немного выбивается из этого параллелизма тем, что между вводным словом и цитатой кроме указания на тему у него содержится довольно пространственный комментарий пропонента, но зато в нем цитата явно атрибутирована Мо-цзы.

¹⁷⁴ По БЮ.

¹⁷⁵ По ЮЮ.

¹⁷⁶ По параллелизму.

¹⁷⁷ По СИЖ.

¹⁷⁸ По СИЖ.

¹⁷⁹ У [22] и [15] перевод юэ 曰 опущен. [22] трактуют это как слова пропонента. Мне кажется, здесь пропонент апеллирует к здравому смыслу.

¹⁸⁰ По СИЖ.

¹⁸¹ По ВХБ.

¹⁸² По [22].

¹⁸³ В этом месте [21] также начинает новый параграф, целиком представляя его как цитату Мо-цзы. [22] делают разбивку после этой шаблонной фразы и интерпретируют следующий параграф как пояснения пропонента.

¹⁸⁴ По СИЖ.

¹⁸⁵ Добавлено по последующему параллелизму.

¹⁸⁶ Из контекста напрашивается вывод, что для моистов *инь-ян* — это не фундаментальные организующие миропорядок категории, к которым можно отнести все вещи в мире, каким они предстают в китайской философии конца периода Сражающихся государств и средневековья, а более локальные и конкретные погодные состояния «затенённости» и «освещённости», свойственные употреблению этой пары слов в более ранней древнекитайской литературе.

¹⁸⁷ Предположительно.

¹⁸⁸ [21] и [22], следуя СШС, ставят *мо* 莫 перед *фэй* 非.

¹⁸⁹ [21] и [22], следуя ВХБ и др., заменяют *фоу* 否 на *хоу* 厚.

¹⁹⁰ Тут, видимо, эмфатическая инверсия подлежащего.

¹⁹¹ По [21], [22]. [15] продолжает цитату до конца 27.8. [21] и [15] атрибутируют цитату Мо-цзы, [22] — проponentу.

¹⁹² В [22] причинно-следственная связь: «из-за своей злобности к другим ставшие несчастливими». В [15] и [21] простая сочинительная связь, причем [21] понимает *бусян* 不祥 в значении *бу шань* 不善 «не хорошие»: «негуманные и нехорошие». Я, с одной стороны, попытался оставить грамматическую сочинительную связь, в то же время выразив и семантическую причинно-следственную связь. О переводе *бусян* 不祥 см. сноску 44.

¹⁹³ [21] и [21], из-за вставки (см. сноску 188) и замены (см. сноску 189), переводят эту фразу по-другому. Если принять их замены, перевод будет такой: «Ничто, даже кончик волоска, не является тем, что не сделало Небо (=Небо сделало все, даже кончик волоска), и если народ получает это и извлекает из этого пользу, то [такую любовь Неба] можно называть “великой”». Этот перевод плавно переключает читателя на тему «великой любви», раскрывающуюся в 27.6. Но при таком переводе частица *жо* 若 в начале предложения оказывается в нетипичном служебном значении «даже». Кроме того, эта фраза слово в слово повторяется в 27.6, без каких-либо вариаций и вставок, что может указывать на ее аутентичность. Я попробовал перевести без вставок и замен. Связь с «великостью» небесной любви теряется, но в остальном фраза очень даже логична, уместна и переводится без натяжек. [3] переводит этот фрагмент как «...оно (Небо. — прим. авт.) зарождает и взращивает все сущее, подобно тому, как волос вырастает и изгоняется из корня. Нет не сделанного небом. А люди берут все это и обогащаются им. Значит, можно говорить, что благодать неба велика». Такой странный перевод основан на странной разбивке в связи с пониманием *жо* 若 в значении «подобно тому, как», а *хао чжи мо* 豪之末 в значении «волос вырастает и изгоняется из корня». Это не соответствует обычной семантике данного словосочетания (допустимые варианты перевода: «кончик волоса» или на крайний случай «волос движется к кончику», но никак не предложенный в [3]). [15] также переводит далеко от оригинала: «Все подготовлено для блага человека. Даже кончик волоска — работа Неба. Существенна, можно сказать, польза, которой наслаждается человек. Но нет никакой услуги взамен...».

¹⁹⁴ В [3] «вознаграждение». Это неверный перевод применительно к Небу, поскольку награждает всегда вышестоящий, а по моистам выше Неба нет ничего. Здесь имеется в виду именно обратный дар благодарности. По похожим местам в 27.6 (ср. 而無報{子求}→[乎]父) можно было бы исправить *фу* 夫 на *ху* 乎, и тогда перевод был бы такой: «[Это] так, [но при этом] одни только [люди] не имеют воздаяния [благодарностью] Небу и [даже] не осознают, что...». Такой перевод теоретически возможен, но с ним приходится восстанавливать субъект для субъектного квантификатора *ду* 獨 «один только», при этом вводя противопоставления человека всему остальному творению, что в общем-то не свойственно моистским текстам.

¹⁹⁵ См. сноску 192.

¹⁹⁶ В [3] почему-то это переведено как «поступают несправедливо, недобродетельно».

¹⁹⁷ По ВХБ.

¹⁹⁸ По УЮЦ, ВНС.

¹⁹⁹ По ВНС.

²⁰⁰ По СИЖ.

²⁰¹ По СИЖ.

²⁰² Предположительно.

²⁰³ Нарушая параллелизм с идентичной фразой в 27.5, [21] почему-то не ставит здесь *мо* 莫, а [22] ставит *у* 無, хотя переводят идентично фразе в 27.5.

²⁰⁴ По БЮ.

²⁰⁵ По параллелизму с фразой из 27.5 [21] (с опечаткой) и [22] изменяют *фоу* 否 на *хоу* 厚.

²⁰⁶ По [21], [22]. Они оба считают, что здесь цитата начинается с самого начала параграфа. [15] продолжает цитату до конца 27.8.

²⁰⁷ Фраза в конце фрагмента о том, что «От древности и вплоть до нынешнего [времени] никогда не было такого, чтобы не было этого» наводит на мысль, что моисты мыслят если не все, то большую часть производимых Небом явлений как повторяющиеся. Но между тем те явления, которые описываются через глагол *вэй* 為 «делать / создавать», естественно понимать как произошедшие один раз. Везде в этом фрагменте я перевожу глаголы создания, отличные от *вэй* 為, в настоящем времени, а включающие *вэй* 為 – в прошедшем. Онтологическую силу слова *вэй* 為 в данном пассаже тоже трудно точно оценить: хотя моисты, безусловно, не мыслили в рамках различения «творения» (из ничего) и «создания» (из какого-то материала), в то же время они нигде в своих текстах не говорят, что Небо «порождает» (*шэн* 生) что-либо (обычный глагол для выражения производящей деятельности Неба в остальной древнекитайской литературе), предпочитая нейтральное словосочетание *цзы тянь чу* 自天出 «происходит от Неба» (27.1–2; 28.2) или *цяо(=си) суй* 撒 (=撒) 遂 «вызывает и производит» (27.5–6).

²⁰⁸ [21] не переводит это слово никак. [15] переводит как «упорядочило». [22] следует исправлению ВНС. Я следую [22]. [3] не следует исправлению ВНС и переводит как «делает ярче», исходя, видимо, из значения «полировать / точить / шлифовать» у *мо* 磨. Если все же не принимать исправление *мо* на *ли* 曆, то, вероятно, точнее было бы перевести как «наделяет яркостью», потому что полировка и шлифовка не только усиливают качество, но и создают его, а вместе с *мо* 磨 в тексте стоит слово *вэй* 為 «делать / создавать». Исправление на *ли* в значении «распределять по местам», принятое в моем переводе, лучше отвечает параллелизму с другими «словами создания» (*чжи* 制 *вэй* 制 為 «распоряжаться», *ле* 列 *вэй* 列 為 «расставлять») в данном фрагменте, а также параллельному словоупотреблению в 19.4, где объект «распределения» – горы и реки – никак нельзя «делать ярче». *Ли* 曆 как замена для *мо* 磨 значит «распределять» с оттенком «по разрядам».

²⁰⁹ *Чжи* 制 имеет изначальный смысл «резать», откуда по переносу значения образовались другие его смыслы: «решать», «контролировать», «распоряжаться» и т.п. Применительно к сезонам года я беру его с оттенком смысла «отмерять сроки».

²¹⁰ К сожалению, на этом перевод этого важного пассажа в [3] обрывается.

²¹¹ *Ле* 列 имеет обычный смысл «ряд / расставлять в ряд / становиться в ряд» и, видимо, употребляется здесь для описания пространственной конфигурации своего дополнения.

²¹² См. сноску 192.

²¹³ См. сноску 193.

²¹⁴ Ср. сноску 194.

²¹⁵ См. сноску 192.

²¹⁶ По УЮЦ.

²¹⁷ По [22].

²¹⁸ По СИЖ.

²¹⁹ По СИЖ.

²²⁰ В [15] перевод *юэ* 曰 опущен, в [22] переведено безлично, в [21] говорит Мо-цзы. Я следую общей интерпретации этой сентенции как «народного мнения» в текстах моистов (см. сноску 43). В принципе, чтобы не нарушать параллелизм с 27.5–6, 8, когда после вводного слова пропонента идет цитата Мо-цзы, допустимо понимать эту сентенцию так, что ее говорит Мо-цзы, но внутри делает отсылку к данной «народной мудрости».

²²¹ В [22] неопределенное «мы можем сказать». [21] относит реплику к Мо-цзы. Я считаю, что здесь используется риторическое *юэ* 曰, обозначающее мнение абстрактного здравого смысла.

²²² См. предыдущую сноску.

²²³ По УЮЦ.

²²⁴ По СИЖ.

²²⁵ [21] относит весь параграф к цитате Мо-цзы, [22] выделяют вставки пропонента, например, здесь они кончают цитату Мо-цзы и далее трактуют текст как текст пропонента.

²²⁶ Риторическое *юэ* 曰.

²²⁷ Риторическое *юэ* 曰.

²²⁸ По СИЖ.

²²⁹ Говорящие – люди, хвалящие совершенномудрых царей.

²³⁰ Риторическое *юэ* 曰. Говорящий – оппонент.

²³¹ По ВНС.

²³² Риторическое юэ 曰.

²³³ Риторическое юэ 曰.

²³⁴ Говорящие – люди, хвалящие совершенномудрых царей.

²³⁵ Риторическое юэ 曰. Говорящий – оппонент.

²³⁶ По ВХБ.

²³⁷ По ССЯ.

²³⁸ По БЮ.

²³⁹ По СИЖ, БЮ.

²⁴⁰ По УЖЛ.

²⁴¹ [22] не учитывает 若... 者 при переводе.

²⁴² Яо 堯 – культурный герой и мифический правитель Китая додинастийного времени (прав. сер. XXIV – сер. XXIII вв. до н.э.), известный тем, что совершил передачу власти не по принципу родства (сыну), а по принципу достоинства – как раз Шуню 舜 (прав. кон. XXIII в. до н.э.), который являл собой для древних китайцев прежде всего исторический образец сыновней почтительности. Шунь передал престол Юю, о котором говорится далее в тексте и было сказано ранее в сноске 48.

²⁴³ Согласно интерпретации [22] и по параллелизму в 28.5. [21] относит последующие «добавления» к словам Мо-цзы.

²⁴⁴ По параллелизму с фрагментом несколькими предложениями ниже.

²⁴⁵ Моист цитирует «Ши цзин» (ШИЦ, стих 241, параграф 7, строка 1). Ср. перевод: [13, с. 229–230 (III, I, 7, VII)].

²⁴⁶ Более прямой перевод «я преисполнен ясной благодати», принимаемый, в частности, в [13], делает логически бессвязной всю цитату. Ср. также похожий пассаж в 31.5: 帝享女明德 «Владыка удовлетворен твоей ясной благодатью».

²⁴⁷ См. ШСЦЖЮ. С. 522.

²⁴⁸ По параллели с 28.4.

²⁴⁹ См. сноску 241.

²⁵⁰ См. сноску 243.

²⁵¹ Неточная цитата из «Шу цзин» (ШУЦ, раздел 4, гл. 1, параграф 1) с указанием названия главы, из которой производится цитация. Название главы тоже дано с вариацией относительно дошедшего до нас оригинала (в современной версии она называется не *Да ши* 大誓, как у моиста, а *Тай ши* 泰誓).

²⁵² *Шэньци* 神祇 «божества и духи земли» – устойчивый бином в древнекитайской литературе (71 находка по базе данных «Chinese Text Project»).

²⁵³ По параллельному месту в 36.4.

²⁵⁴ *Мин* 命 в своем обычном смысле означает «приказ», в том числе приказ о назначении на должность, поэтому семантически это слово близко к русскому «назначение». Со словом «назначение» его сближает и то, что с ним произошло, видимо, расширение смысла в ключе, похожем на то, как от латинского *destinare* в ряде современных европейских языков образовались слова со значением «судьба» (ср. *англ.* *destiny*, *фр.* *la destinée*, *исп.* *destino*), т.е. нечто «заранее назначенное / предопределенное». Это слово довольно рано стало важной частью древнекитайского философского дискурса как указывающее на «предопределение» Неба – т.е. то, чему Небо «назначает» сбыться с необходимостью, которая не зависит от человека и воспринимается как что-то внешнее, в отличие от, например, внутренней детерминации, которая часто обозначается словом *син* 性 «[индивидуальная] природа» (ср. также весьма употребительное под конец периода Сражающихся государств словосочетание *синмин чжи цин* 性命之情 «сущностные свойства (внутренней. – прим. авт.) природы и (внешнего. – прим. авт.) предопределения», которое хорошо показывает сему «внешнего» в слове *мин* 命). «Предопределенными» могли считаться как фундаментальные факты человеческого бытия, типа рождения и смерти, богатства и бедности, естественного срока жизни и т.п., так и конкретные частные факты человеческой биографии (частый «типичный пример» здесь в древнекитайской литературе – это смерть от стояния под обваливающейся стеной), особенно разного рода миссии, назначенные человеку от Неба. От Неба может идти и предопределение к тому, чтобы управлять всей Поднебесной, т.е. быть «царем» (*ван* 王). Именно это и имел в виду царь-злодей Чжоу Синь, когда говорил: «Я имею предопределение». Моисты избегают терминологического употребления слова *мин* 命 «предопределение» применительно к Небу, предпочитая вместо этого синонимичные *и* 意 «замыслы» и *чжи* 志 «волю», поскольку для них *мин* 命 как термин неизбежно влечет доктрину полного детерминизма и фатализма, которую они (не вполне обоснованно) приписывают конфуцианцам и с которой рьяно спорят в главах 35–37, а также 39.2 и 48.6 «Мо-цзы».

²⁵⁵ [21] и [22], в согласии с ССЯ, считают, что местоимение *цз* 其 «его / ее / их» здесь указывает на «духов». Это возможно.

²⁵⁶ По параллели с 28.4.

²⁵⁷ В согласии с БЮ [21] и [22] заменяют *чжи* 之 на *чжи* 志, но оно не типично для этой главы в целом и данного параграфа в частности.

²⁵⁸ По [22].

²⁵⁹ По СИЖ.

²⁶⁰ См. сноску 257.

²⁶¹ По СИЖ.

²⁶² По ВНС.

²⁶³ По ВНС.

²⁶⁴ По СИЖ.

²⁶⁵ [21] и [22] распространяют цитату Мо-цзы до конца параграфа. Я следую параллелизму с более ранними местами.

²⁶⁶ Дословно «создание [произведений] культуры и учености, выхождение [из ртов] слов и разговоров». Я перевел в большем соответствии с нормами русского языка.

²⁶⁷ Т.е. замыслы Неба.

²⁶⁸ [21] считает, что далее все до конца параграфа – цитата Мо-цзы. [22] выделяют вставки пропонента. Я, в общем, следую [21].

²⁶⁹ По СИЖ и УЮЦ.

²⁷⁰ По [22] здесь конец цитаты.

²⁷¹ Здесь *жань эр* 然而 не служит маркером конца цитаты, поскольку за ним не следует никакой наводящий вопрос, а само оно органично продолжает предшествующий дискурс.

²⁷² По ВИЧ.

²⁷³ Ни [21], ни [22] почему-то не учитывают этой семантики *жэнь* 人 при переводе («...по тому, как они живут у себя дома»).

²⁷⁴ По параллелизму с 26.1.

²⁷⁵ По [22] здесь конец цитаты Мо-цзы. [21] распространяет цитату до конца параграфа, а [15] – до 28.5. Я следую [21] по формальным причинам.

²⁷⁶ Здесь Мо-цзы вставляет в свою речь риторическое *юэ* 曰 с речью оппонента. [15] опускает, [21] относит к риторическому вопросу Мо-цзы, [22] – к риторическому вопросу пропонента.

²⁷⁷ По [21] здесь говорит Мо-цзы. [22] считают это продолжением пояснения пропонента, [15] опускает *юэ* 曰. Я считаю это риторическим *юэ* 曰 в цитате Мо-цзы.

²⁷⁸ Здесь *жань эр* 然而 не служит маркером конца цитаты, поскольку за ним не следует никакой наводящий вопрос, а само оно органично продолжает предшествующий дискурс.

²⁷⁹ По БЮ.

²⁸⁰ По БЮ.

²⁸¹ По БЮ.

²⁸² По БЮ.

²⁸³ По параллелизму.

²⁸⁴ По СИЖ.

²⁸⁵ По СИЖ.

²⁸⁶ По [22].

²⁸⁷ По [22].

²⁸⁸ По ВНС.

²⁸⁹ По БЮ.

²⁹⁰ По БЮ.

²⁹¹ По СИЖ.

²⁹² [21] относит реплику к Мо-цзы, [22] – к оппоненту, [15] опускает *юэ* 曰. Эта конструкция будет параллельна началу параграфа.

²⁹³ По УЮЦ.

²⁹⁴ По [22].

²⁹⁵ По УЮЦ.

²⁹⁶ Здесь *жань цзэ* 然則 не может считаться маркером конца цитаты Мо-цзы, ибо не вводит никакого наводящего вопроса.

²⁹⁷ См. сноску 72.

²⁹⁸ См. сноску 72.

²⁹⁹ Ср. вариант подобной аргументации в 27.1 и в 26.2.

³⁰⁰ [22], несмотря на то, что относят фразу к пропоненту, переводят как «я».

³⁰¹ По [22] это реплика пропонента, по [21] – Мо-цзы, [15] не переводит юэ 曰. Я считаю, что это риторическое юэ 曰 оппонента в цитате Мо-цзы.

³⁰² По [22] это реплика пропонента, по [21] – Мо-цзы, [15] не переводит юэ 曰. Я считаю, что это риторическое юэ 曰 ответа оппоненту в цитате Мо-цзы.

³⁰³ По ВСН.

³⁰⁴ По УЮЦ.

³⁰⁵ По СИЖ.

³⁰⁶ См. сноску 31.

³⁰⁷ По ВНС.

³⁰⁸ По СИЖ.

³⁰⁹ По СИЖ.

³¹⁰ По ВНС.

³¹¹ По ВИЧ.

³¹² По параллелизму с последующим.

³¹³ По СИЖ.

³¹⁴ По [22]. Судя по параллельным пассажам 26.4, 6, здесь, возможно, пропущен кусок текста.

³¹⁵ По СИЖ.

³¹⁶ По ВНС.

³¹⁷ По ВНС.

³¹⁸ По СШС.

³¹⁹ [15], как обычно, опускает перевод юэ 曰, [22] переводят это и следующие три юэ 曰 неопределенным «мы можем сказать». [21] относит данное и третье юэ 曰 к оппоненту, а второе и четвертое – к Мо-цзы. Я полагаю, что как раз в случае данного и третьего юэ 曰 задает риторический вопрос Мо-цзы, а в случае второго и четвертого дается ответ от лица «народного мнения» или «здорового смысла». Исходя из общего полемичного стиля текста естественнее считать, что здесь моист не высказывается в стиле *ipse dixit*, как его представляют данные переводчики, а апеллирует к общему мнению и здравому смыслу (одному из трех критериев из правильности доктрин, согласно 35.2).

³²⁰ См. предыдущую сноску.

³²¹ См. сноску 319.

³²² См. сноску 319.

³²³ По уточнению в конце данного фрагмента.

³²⁴ В [21] «необходимо награждают хорошее и наказывают плохое у достойных». В остальной древнекитайской литературе словосочетание *сянь чжэ чжи* 賢者之 с последующим словом со значением действия все-таки обычно обозначает субъект этого действия, а не объект. Кроме того, такой перевод плохо сочетается с обычным у моистов клише «наградить достойных... наказывать злодеев» (*шан сян... фа бао* 賞賢...罰暴, ср. 16.9; 27.6; 31.1,15–16): непонятно, за что плохое наказывать «достойных»? Я следую переводу [22] и [15]. Судя по дальнейшему контексту, как *сянь* 賢 характеризуются здесь не совершенномудрые цари, а само Небо. Обычно в древнекитайской литературе этим словом 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: 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。。。«Люди [нынешнего] поколения проверяют [так]: если увидят талантами высокого и способностями превосходного, имеющего свершения, достижения и видимые результаты, то называют его достойным... их называют достойными только на основании высоких талантов и отличающегося [от других] величия...»). В моистских текстах *сянь* 賢 часто идет в паре с такими словами, как *ю нэн* 有能 «способные» (8.2), *кэ кэ* «пригодные (=те, кого можно [использовать])» (35.6), *лян* 良 «добрые» (8.2; 27.2; 36.2) и исполняющие *и* 義 «долг» (8.5), а также *чжи чжэ* 智者 «разумные» (9.1). В одном месте фактически в похожем на СШ 9.4.7 ключе дается косвенное определение *сянь* 賢 как тех, кто имеет *шан син* 善行 «хорошие / лучшие поступки» и *шан янь* 善言 «хорошие / лучшие речи» (9.4.5). Обычный перевод этого слова – «достойный / талантливый». Я, однако, выбрал перевод «добродетельный», чтобы подчеркнуть, во-первых, безусловно наличествующую у этого слова связь с моральным поведением, а также идею «хороших / лучших / превосходных действий» как необходимого условия бытия *сянь* 賢. Для моистов способны управлять другими только те, кто *сянь* 賢, потому что только у них это хорошо получается,

потому что они по определению – «способные» и «знающие», и поэтому «хорошо поступающие». Небо для моистов вполне естественно характеризуется как *сянь* 賢 в превосходной степени, потому оно в превосходной степени «значительное» (=способное к совершению действий) и «мудрое» (27.1–2). В данном же пассаже моист хочет дополнительно фундировать действия по наказанию злодеев и награждению хороших исходя из определения слова *сянь* 賢: если Небо – *сянь* 賢, то оно необходимо награждает хороших и наказывает плохих. Эмпирически же то, что Небо ведет себя как *сянь* 賢, видно из исторических свидетельств. Нетривиальным и непопулярным для современного читателя здесь оказывается скорее то, что моист пытается вывести из награждающей и наказующей функций Неба его «любовь» к людям: то, что Небо судит людей, показывает его заботу и попечение о них.

³²⁵ По параллелизму со следующим.

³²⁶ По [22], [21] относит «именование» к Небу.

³²⁷ Здесь и далее в этом фрагменте цитаты Мо-цзы даются в согласии с [21]. [22] считает все цитаты репликами проponenta, [15], как обычно, опускает перевод *юэ* 曰. Эта начальная цитата – риторическое *юэ* 曰 Мо-цзы.

³²⁸ Риторическое *юэ* 曰 оппонента в цитате Мо-цзы.

³²⁹ См. сноску 327.

³³⁰ Риторическое *юэ* 曰 оппонента в цитате Мо-цзы.

³³¹ См. сноску 327.

³³² По ЮЮ.

³³³ *Чжун* 忠 «преданность» – здесь, возможно, добродетель нижестоящих по отношению к вышестоящим, а *хуэй* 惠 «милость» – добродетель вышестоящих по отношению к нижестоящим. В то же время относительно моистской трактовки *чжун* 忠 есть споры в научной среде (см.: [16]).

³³⁴ *Цы* 慈 – это специфическая любовь родителей к детям или (реже) вышестоящих к нижестоящим.

³³⁵ По [22]. В [21] безлично.

³³⁶ По параллелизму с 27.8.

³³⁷ См. предыдущую сноску.

³³⁸ По параллелизму с 27.8.

³³⁹ По БЮ.

³⁴⁰ По БЮ.

³⁴¹ По СИЖ.

³⁴² По СИЖ.

³⁴³ По СИЖ.

³⁴⁴ По СИЖ.

³⁴⁵ По СИЖ.

³⁴⁶ По СИЖ, по параллелизму далее.

³⁴⁷ По ВНС.

³⁴⁸ По ВИЧ.

³⁴⁹ По СИЖ.

³⁵⁰ По ВИЧ.

³⁵¹ По СИЖ.

³⁵² По параллелизму с предшествующим (*ши жэнь* 使人... – *вэй жэнь* 為人...).

³⁵³ По СИЖ.

³⁵⁴ По ВНС.

³⁵⁵ По общей взаимозаменяемости этих иероглифов везде в этих главах.

³⁵⁶ По [21]. В [22] «как мы станем еще больше».

³⁵⁷ Образное обозначение людей, специально занятых на воинской службе. Образ тут, видимо, такой: правитель – тигр, а его воины – это его когти и клыки.

³⁵⁸ По [22].

³⁵⁹ В целом, по [21].

³⁶⁰ В целом, по [22]. [21] переводит *гань жэнь* 干人 как «способных людей», но при этом выражение не имеет особого смысла.

³⁶¹ Т.е. агрессорам.

³⁶² Возможно понимать *чжэн* 正 «правильный / исправлять» как *чжэн* 政 «управление / управлять».

³⁶³ См. сноску 360.

³⁶⁴ По [22], у [21] относится к Мо-цзы.

³⁶⁵ [22] относит реплику к проponentу, [21] – к Мо-цзы, [15] опускает юэ 曰. Я следую [22], юэ 曰 здесь риторическое и, возможно, выражает позицию «здорового смысла».

³⁶⁶ По СИЖ.

³⁶⁷ По СИЖ.

³⁶⁸ По ВИЧ.

³⁶⁹ По СИЖ.

³⁷⁰ По ВИЧ.

³⁷¹ По СИЖ.

³⁷² По СИЖ.

³⁷³ По СИЖ.

³⁷⁴ По БЮ.

³⁷⁵ По УЮЦ.

³⁷⁶ По БЮ.

³⁷⁷ По [22] здесь конец цитаты Мо-цзы. [21] считает, что цитата Мо-цзы идет до конца параграфа. По формальным причинам я согласен с [21].

³⁷⁸ По БЮ.

³⁷⁹ По реальному переводу [22]. Это согласно с параллельным *ци линь го чжи жэнь* 其鄰國之人 в следующей фразе. [21] оставляет разбивку между *жэнь* 人 и *ци* 其, а после *цзинь чжи* 禁之 в реальном переводе добавляет: *инь и вэй бу и* 因以謂不義, таким образом, переводя: «...что касается кого-то, кто убивает другого человека, его собственное государство попытается предотвратить это, потому что все знают, что делать это несправедливо. Но они способны убить большое количество людей в соседнем государстве и принять это за великую праведность».

³⁸⁰ По сходству иероглифов с теми, что имеются в тексте главы. [22], следуя ВХБ, заменяют эту тройку на *и фу юэ* 以斧鉞 и убирают разбивку между *цзинь чжи* 禁之 и *цы(=и)* 此(=以), переводя: «Теперь короли, графы и великие люди, осуществляя госуправление, с помощью боевых топоров и алебард запрещают любому убивать человека в своем государстве. Но они называют тех в соседних штатах, кто способен убить многих людей, очень праведными». Проблема в том, что словосочетание *фу юэ* 斧鉞 практически не встречается в остальном тексте «Мо-цзы» и точно не фигурирует в этой главе и связанных фрагментах.

³⁸¹ По ВНС.

³⁸² По БЮ.

³⁸³ *Дэ* 得 «получить», как и английское to get, в расширительном смысле может значить «поймать».

³⁸⁴ По [22].

³⁸⁵ По [22].

³⁸⁶ Здесь употреблено слово *цзянь* 兼 в глагольном значении. О его грамматическом и философском смысле см. сноску 30.

³⁸⁷ По [22].

³⁸⁸ По [21]. [22]: «а они все описывают себя как “праведных”».

³⁸⁹ См. сноску 357.

³⁹⁰ По БЮ.

³⁹¹ По ВНС.

³⁹² По БЮ.

³⁹³ По ВНС.

³⁹⁴ По ВНС.

³⁹⁵ Моист опять цитирует стих из «Ши цзин» (ШИЦ, стих 241, параграф 7, строка 1), но называет источник именем раздела, к которому он принадлежит в современной редакции «Ши цзин». Имя раздела также немного другое (в современной редакции это «Да я» (大雅) – «Большие / великие оды»). Название, которое дает моист, вероятно, более древнее. Недавно откопанный текст «Кун-цзы шинуль» (孔子詩論), датированный приibl. 300 г. до н.э., имеет секцию «Да ся». См.: [22, р. 442, комм. 10 к фр. 28.8].

³⁹⁶ См. ШСЦЖЮ. С. 522.

АРХЕОЛОГИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ И ЭТНОЛОГИЯ В CIRCUM-PACIFIC

УДК 903.2

DOI dx.doi.org/10.24866/1997-2857/2020-3/57-74

Е.А. Гирченко, Д.А. Иванова, С. Ито*

РАННИЙ НЕОЛИТ АРХИПЕЛАГА РЮКЮ И ОСТРОВА ТАЙВАНЬ**

Статья посвящена недостаточно освещенной в российской научной литературе проблеме возникновения и преемственности гончарного производства на архипелаге Рюкю и острове Тайвань. Благодаря своему уникальному расположению Рюкю привлекает внимание специалистов самых разных научных направлений. Находясь на перекрестке традиций континентальной и островной части Восточной и Юго-Восточной Азии, он стал площадкой для формирования двух культурных зон – «австронезийской» и «дзё:монской». В археологическом материале наблюдаются связи южной группы островов (о-ва Сакисима) с о. Тайвань и контакты центральной и северной группы островов с югом Кюсю. Вопрос о происхождении и культурной принадлежности первых поселенцев о. Тайвань рассмотрен отдельно и является также дискуссионным ввиду неясности происхождения раннего неолита острова и его связи с материком. В этой связи анализ археологического материала архипелага Рюкю и памятников по двум берегам Тайваньского пролива дает возможность проследить истоки и этапы колонизации островов, специфику культурогенеза, устойчивость и гибкость адаптации в условиях проживания на островах (изоляция, уникальная экосистема коралловых рифов, колебание климата и уровня моря).

Ключевые слова: ранний неолит, Восточная Азия, архипелаг Рюкю, остров Тайвань, дзё:мон, культура дабэнькэн, керамика, миграции

The early Neolithic Age of Ryukyu Archipelago and the main island of Taiwan.
EKATERINA A. GIRCHENKO (Institute of Archaeology and Ethnography, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences), DARYA A. IVANOVA (Far Eastern Federal University), SHINJI ITO (Seinan Gakuin University)

* ГИРЧЕНКО Екатерина Александровна, кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела археологии каменного века Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН.

E-mail: ekaterina.girchenko@gmail.com

ИВАНОВА Дарья Александровна, кандидат исторических наук, научный сотрудник, доцент Департамента истории и археологии Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета.

E-mail: ivanova.dale@dvfu.ru

ИТО Синдзи, PhD, профессор кафедры межкультурных исследований Университета Сейнан Гакуин.

E-mail: s-ito@seinan-gu.ac.jp

© Гирченко Е.А., Иванова Д.А., Ито С., 2020

** Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РНФ. Проект №19-18-00003.

Авторы выражают глубокую признательность за помощь в работе с материалами научному сотруднику Института археологии Академии общественных наук КНР Чжоу Чжэньюю и всем китайским коллегам Центра изучения австронезийских культур (дер. Шанпань, о. Пинтань, пров. Фучжоу); профессору Института истории и филологии Академии Синика Чэнь Гуанцзу за помощь в работе с публикациями и комментарии по тематике статьи.