

УДК 141

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2023-4/63-74>

С.Ю. Рыков\*

## МОИСТСКОЕ ОТНОШЕНИЕ К ВОЙНЕ: ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРЕВОДУ

Главы 17–19 из корпуса моистских текстов «Мо-цзы», возможно, являются самыми ранними философскими произведениями – не только в китайской традиции, но и в мировой философии вообще, касающимися этики войны и теории справедливой войны. Они имеют первостепенную значимость для изучения древнекитайской этико-политической мысли. Настоящая статья служит предисловием к публикации их первого полного комментированного перевода на русский язык с вэньяня. Впервые в российской синологии автором произведена критическая редакция текста оригинала. В предваряющей перевод статье представлен анализ датировки, целей написания, текстологических характеристик, композиции и тематики данных глав.

*Ключевые слова:* древнекитайская философия, «Мо-цзы», моизм, этика, мораль, война

**The Mohist attitude towards war: translator's foreword.** STANISLAV Yu. RYKOV (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences)

Chapters 17–19 of the *Mozi* are among the earliest philosophical texts – not only in the Chinese tradition, but in world philosophy as well – concerning the ethics of war and the theory of just war. Their text is of paramount importance for the study of ancient Chinese ethical and political thought. The article serves as a foreword to the publication of their first complete and commented translation from the ancient Chinese into Russian. For the first time in Russian sinology, the author presents a critical edition of their original text. The article, which precedes the translation, analyzes the dating, purposes of writing, textual characteristics, composition and content of these chapters.

*Keywords:* ancient Chinese philosophy, *Mozi*, Moism, ethics, moral, war

Данная статья предваряет полный комментированный перевод с критической редакцией оригинала глав 17–19 из «Мо-цзы», главного и единственного корпуса текстов школы «моистов» (мо-чжэ 墨者) – одной из крупнейших и самой институционализированной философской школы

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

<sup>1</sup> Подробно историческое значение и основные доктринальные положения моистской философии описаны в: [33].

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

E-mail: [stasrykov@mail.ru](mailto:stasrykov@mail.ru)

© Рыков С.Ю., 2023

Главы 17–19 относятся ко второму, так называемому «доктринальному» разделу «Мо-цзы». Как почти все главы этого раздела, они представляют собой «триаду» текстов со сходным, хотя несколько варьирующимся содержанием и сложным заглавием, которое совмещает в себе название той или иной моистской доктрины (в нашем случае это *Фэй гун* 非攻 «Отвержение нападений»), а также указание на порядковый номер главы – «верхняя» (*шан* 上), «средняя» (*чжун* 中) или «нижняя» (*ся* 下)<sup>2</sup>. Главы связаны общей тематикой рассуждений об одной из десяти ключевых философем в доктрине моистов, которая по крайней мере к концу исторического пути школы моистов, по крайней мере в заглавиях данных глав<sup>3</sup> и по крайней мере в речах их оппонентов<sup>4</sup> стала называться «отвержение нападений» (*фэй гун* 非攻). Эта философия представляет собой моистский вклад в осмысление феномена войны в Китае периода середины – конца Сражающихся государств (примерно IV–III вв. до н.э.). «Мо-цзы», возможно, является самым ранним философским текстом не только в китайской традиции, но и в мировой философии вообще, касающимся этики войны и теории справедливой войны [55, p. 141–142].

Ранее главы 17–19 переводились на русский язык В.А. Кривцовым (1921–1985), но, к сожалению, перевод не был опубликован [2, с. 528]<sup>5</sup>. Опубликованный перевод есть у М.Л. Титаренко (1934–2016) [15], но с очень большими сокращениями<sup>6</sup>, к нему нет текстологических комментариев и отсутствует критическая редакция оригинала. Здесь главы 17–19 впервые переводятся на русский язык полностью, с текстологическими комментариями и критической редакцией оригинала.

<sup>2</sup> Подробнее о структуре «Мо-цзы» и его разделов см.: [33].

<sup>3</sup> Которые, с большой вероятностью, даны ханьскими редакторами корпуса текстов «Мо-цзы».

<sup>4</sup> Ср. «Чжуан-цзы» 33.3, где философия дана в варианте *фэй доу* 非鬥 «отвержение битв».

<sup>5</sup> Мне неизвестно, в каком объеме МЦ 17–19 были переведены В.А. Кривцовым.

<sup>6</sup> М.Л. Титаренко не переводил МЦ 17; был сделан перевод МЦ 18.1 (конец), МЦ 18.3 (конец), МЦ 18.4 (середина, ошибочно подан как часть МЦ 19), МЦ 19.2 (начало) и МЦ 19.3 (середина). Всего перевод этих глав занимает в книге меньше страницы.

### Композиция

МЦ<sup>7</sup> 17–19 эксплицитно (МЦ 19.6) или имплицитно (МЦ 17–18) посвящены апологетике моистской доктрины «отвержения нападений», которая в МЦ 49.14 тесно связывается с доктриной «[одинаковой] любви к каждому» (*цзянь ай* 兼愛)<sup>8</sup> и позиционируется как одно из средств выведения государств из разного рода кризисных состояний, о которых, прибыв в то или иное государство, моист должен учить. Эти две доктрины должны продвигаться в государствах, которые «работают [над тем, чтобы] отнимать, вторгаться [и] притеснять» (*у до цинь лин* 務奪侵凌). МЦ 17–19 различны по содержанию, но при этом обнаруживают заметные параллелизмы: как будто их авторы основывались либо на материале предшествующей главы, либо на некотором общем материале, циркулирующем в моистской организации.

У МЦ 17–19 также можно выделить общую абстрактную композицию, связанную, как мне видится, с нормами ведения диспута и написания полемических текстов в древнем Китае периода Сражающихся государств (видимо, ближе к концу, в IV–III вв.). Согласно этим нормам, хорошая критика – это экспликация непоследовательности, самопротиворечивости позиции оппонента: либо через демонстрацию логической несвязности отдельных моментов его теории, либо через демонстрацию противоречия между его теорией и его практикой (словами и делами), либо через демонстрацию того, что его теория противоречит положениям, с которыми согласен и он, и проponent (такие общие положения при этом могут восприниматься как всеобщие и самоочевидные). А собственная позиция проponentа обычно доказывалась как вытекающая из тех самых положений, с которыми оппонент не спорит, или параллельная (подобная, аналогичная) им. Коль скоро оппонент не спорит с общими положениями, то по справедливости он не должен спорить и с аналогичными положениями, отстаиваемыми проponentом. Все это в определенной степени эксплицировано у моистов в МЦ 45.2<sup>9</sup>.

Общая структура МЦ 17–19 поэтому может быть поделена на четыре блока: А) постулиро-

<sup>7</sup> См. шифр в разделе «Условные обозначения и научный аппарат».

<sup>8</sup> По поводу *цзянь ай* и перевода соответствующих глав МЦ см.: [30].

<sup>9</sup> Детальнее по поводу моистской логико-аргументативной теории см.: [59, p. 35–44; 30].

вание и/или обоснование общих с целевой аудиторией и оппонентами ценностей; Б) обоснование того, что оппоненты утверждают и/или делают то, что противоречит общим ценностям; В) опровержение критических возражений оппонентов на пункт Б); Г) выводы, в которых заключительно утверждается точка зрения пропонента (моиста).

### Тематика

Можно обратить внимание, что МЦ 17 выглядит как кусочек, который забыли вставить где-то между МЦ 18.1/19.1 и МЦ 18.2/19.2 (хотя относительно МЦ 18 есть свои контрдоводы, см. далее). А у МЦ 18 и МЦ 19 содержание частично перекрывается, хотя нельзя и сказать, например, что МЦ 19 полностью включает в себя содержание МЦ 18. Скорее, создается впечатление, что главы написаны для разных аудиторий, с разным акцентом и поэтому имеют схожее, но все-таки не идентичное содержание даже в параллельных фрагментах.

МЦ 18 много менее философская и гораздо более «приземленная», прагматичная, чем МЦ 19. В МЦ 19 выстраивается универсалистская антимилитаристская этическая идеология, а МЦ 18 аргументирует в рамках пользы и вреда для конкретного правителя и государства в стиле *Realpolitik*.

В МЦ 19 общие для оппонента и пропонента ценности вводятся через важнейшее для древнекитайской философии этическое понятие «должное» (*и* 義), к которому, как утверждает моист, одинаково стремится весь обитаемый мир (*тянь-ся* 天下 «Поднебесная») и относительно которого даже глупцы согласны, что «должное» заключается в троякой «пользе» (*ли* 利) всем разумным существам мира (*тянь* 天 «Небу», *гуй* 鬼 «духам» и *жэнь* 人 «людям»), содержание которой раскрыто в образцах, которые были даны людям древними «совершенномудрыми» (*шэнь* 聖) царями. В МЦ 18 просто утверждается, что древние правители (на которых, видимо, как предполагает моист, хочет быть похож оппонент и/или целевая аудитория) искренне хотели иметь хорошо функционирующий государственный аппарат и поэтому просчитывали последствия, к которым приводит их политика. Там нет никакого дискурса о «долге», троякой «пользе» и образцах «совершенномудрых» царей. Именно поэтому, кстати, маловероятно, что МЦ 17 могла быть частью МЦ 18, хотя ее содержание очень хорошо и последо-

вательно ложится после МЦ 18.1 – как иллюстрация рассуждений древних государей, выводящих свою внешнюю политику из последовательной внутренней политики<sup>10</sup>: в МЦ 17 тоже на ключевых позициях в аргументации задействован концепт «должного» и согласия всех в трактовках этого «должного». Это, безусловно, сближает ее содержание с МЦ 19 (в обеих главах также есть общая аналогия между государствами, на словах стремящимися к «должному», а на деле совершающими противоположное, и человеком, имеющим проблемы в различении черного и белого цветов, хотя и знающим их имена).

Далее, и МЦ 18.2–3, и МЦ 19.3 содержат похожие пассажи, критикующие возможность проведения военных кампаний, но в МЦ 19.3 эта критика органично подана как раскрытие того, что противоречит «пользе людям» как одному из аспектов «должного», в то время как в МЦ 18.2–3 просто показано, что военные кампании всегда приносят имуществу, людям (а, как следствие, и их духам-предкам) и самому зачинателю войны больше ущерба, чем пользы. Причем в МЦ 18 эта тема подана намного детальнее, чем в МЦ 19.

Далее, в конце обеих глав приводятся контраргументы оппонентов и ответы на них пропонента-моиста. Но МЦ 18.4–5 сконцентрированы на сугубо прагматических вещах – обосновании того, что увеличение числа людей и территорий у государств, ведших военные действия, – это исторически случайный феномен, иллюзия необходимости которого складывается у нас, когда мы выбираем только отдельные случаи и игнорируем много большее количество случаев уничтожения государств из-за войны. Причем дополнительно и специально обо-

<sup>10</sup> А вот МЦ 18.2 не очень хорошо связано с МЦ 18.1. В МЦ 18.2 обосновывается неполезность военных (т.е. внешнеполитических) походов, в то время как в МЦ 18.1 преимущественно (слово «управление» (*чжэнь* 政) там может быть истолковано и как внешняя политика, ср. начало МЦ 18.3) говорится о том, что правители древности хотели хорошего внутривластного устройства. Нельзя сказать, что это свидетельствует о лакуне или компилятивности МЦ 18, но то, что она кажется менее связной, чем МЦ 19, – факт. Фактически она «склеена» вместе одним только тезисом, повторяемым в начале и в модифицированной форме в конце главы, о том, что с помощью рассуждений, анализа и дедукции мы сможем сделать выводы, которые позволят нам правильно управлять государством.

сновывается, что историческая случайность не может быть скорректирована хорошими умениями по управлению народом отдельного умного правителя: рано или поздно, так или иначе и его настигнет поражение. Параллельный этому фрагмент из МЦ 19.5 (в них общая аналогия между агрессором, полагающимся на нападения как на универсальный метод усиления государства, и врачом, полагающимся на одно и то же лекарство в лечении болезней всех больных людей всего мира) много короче и много менее детализирован (в нем нет конкретных исторических примеров и опровержения правителей, «способных собрать и использовать свои народные массы»). Зато то, чего совершенно нет в МЦ 18, но что подробно разбирается в МЦ 19.4,6, – это как согласовать неудобные для моиста исторические факты прихода к власти «совершенноумрых» царей (на которых вроде как согласны равняться и моист, и его оппонент) через военные победы с их доктриной, отрицающей значимость наступательной войны. Чтобы это объяснить, моист делает важное этико-политическое различие между «нападением» (*гун* 攻) и «осуждением» (*чжу* 誅). Также моистом детально разбирается следующая трудность – как отвергать те наступательные войны, которые ведутся ради «должного», ради объединения Поднебесной, спасения ее из хаоса междоусобной смуты и полной реализации в ней «благодати», данной для умножения государю-объединителю Небом (совсем как «совершенноумрым» царям древности). Моист специально показывает, что здесь присутствует неверное понимание путей, которыми достигаются все эти действительно хорошие и правильные цели, поэтому и объединения Поднебесной до сих пор нет.

Ну и наконец, в плане выводов, МЦ 19.6 заключает, что тот, кто хочет воплотить «гуманное» и «должное» (т.е. высшие добродетели) и принести «пользу» всему миру, а также стать похожим на «совершенноумрых» царей (т.е. реализовать идеал человека и правителя), должен разобраться в доктрине отвержения нападений. А вот в МЦ 18.1,4–5 просто говорится о том, что мы должны делать правильные выводы из истории, если хотим «приобретать, а не терять» (*дэ эр у ши* 得而勿失), быть в «спокойствии» (*ань* 安), а не в «опасности» (*вэй* 危), «знать счастье и несчастье» (*чжи цзи юй сюн* 知吉與凶). «Доктрина отвержения нападений» тут даже не упоминается.

### Целевая аудитория

Из вышесказанного можно заключить, что у МЦ 18 и у МЦ 19 разная аудитория. С одной стороны, и у МЦ 18, и у МЦ 19 аудитория очень похожа – это «цари, князья и большие люди» (*ван гун да-жэнь* 王公大人) (МЦ 18.1,4; 19.2,3,6), т.е. «те, кто делает управление в государствах [и наследственных] домах» (*вэй чжэн юй го цзя чжэ* 為政於國家者) (МЦ 18.1). В одном месте упоминаются синонимичные «наследственные владетели Поднебесной» (*тянь-ся чжи чжу-хоу* 天下之諸侯) (МЦ 19.2). И только однажды (МЦ 19.6) к этому перечислению добавляются «служилые благородные мужи» (*ши цзюнь-цзы* 士君子), т.е. управленцы среднего звена. Всего один случай такого упоминания позволяет сказать, что целевая аудитория этих глав – все-таки главным образом высшая политическая элита (в отличие, например, от управленцев среднего звена в МЦ 15–16 [30, с. 197]). Основной оппонент в МЦ 18–19 – «те, кто обеляет нападения [и] сражения» (*ши гун чжань чжэ* 飾攻戰者) (МЦ 18.4–5) и «государя, [которым] нравятся нападения и [военные] кампании» (*хао гун фа чжи цзюнь* 好攻伐之君) (МЦ 19.4–6) – тоже соответствует этому тренду<sup>11</sup>. То, что в конце МЦ 19.6 даны очень мягкие, аккуратные выводы (в отрицании нападений как теории правителям «нельзя не разобраться») – может быть правдоподобно истолковано как то, что этот текст был явно написан для публичного выступления при дворе (в отличие от тех же МЦ 14–16, где жестко говорится, что благородным мужам «нельзя не проводить в жизнь» доктрину «[одинаковой] любви к каждому»).

Но правители, к которым обращается моист в МЦ 18, кажутся немного другими – более прагматичными (интересующимися личной пользой), менее культурными, менее философски подкованными и более воинственными. Мы бы сказали, что это правители, опирающиеся на *Realpolitik*. Моист в МЦ 18 не апеллирует к правителям, которые хотят быть «мудрыми» и «гуманными людьми», как прежние «совершенноумрые» цари, в отличие от МЦ 19 (МЦ 19.1). Возможно, по той же причине в МЦ 18 не была

<sup>11</sup> «Те, кто обеляет нападения [и] сражения», вообще говоря, могут и не быть государями, а, скажем, принадлежать к философам-милитаристам, но начало МЦ 18.5 ясно показывает, что здесь тоже имеются в виду государя, потому что они «способны собрать [и] употребить наши [народные] массы» (*нэн шоу ют во чжун* 能收用我眾).



добавлена и аналогия со слепцом, которая присутствует в МЦ 17 и МЦ 19 – чтобы лишний раз не привлекать внимание правителя-прагматика, но была оставлена аналогия с врачом как гораздо менее обидная и даже где-то возвышенная.

Что касается МЦ 17, то в плане аудитории она ближе к МЦ 14–16 – это «благородные мужи Поднебесной» (*тянь-ся чжи цзюнь-цзы* 天下之君子), что обычно означает управленца среднего звена. А.Т. Брукс считает, что МЦ 17 как самая ранняя глава выражает взгляд человека, еще не задействованного в государственном управлении, взгляд «процветающего землевладельца», и нацелена на аудиторию, которая «владеет садами и животными и носит оружие для защиты» [51, р. 199]. Я бы сказал скорее, что МЦ 17 затрагивает внутривосточные вопросы судебного характера (связанные с осуждением воровства, разбоя и убийства), которые моисты совершенно точно относили к ведению власть предержащих. Фрагментарность МЦ 17, к сожалению, не позволяет сказать о ее аудитории что-либо еще.

#### Текстологические особенности и датировка

В истории изучения взаимоотношения и датировки глав «доктринального» раздела МЦ 8–39 в общем и триады МЦ 17–19 в частности можно выделить две парадигмы: «версионную», представленную в основном А.Ч. Грэмом<sup>12</sup>, и «хронологическую», представленную плеядой различных исследователей<sup>13</sup>.

Согласно концепции А.Ч. Грэма, почти каждая глава из триад глав «доктринального» раздела МЦ соответствует одной из трех версий моизма: «пуристской» (сохраняющей «чистое» раннее учение Мо-цзы), «компромиссной» (смягчающей некоторые его положения) и «реакционной» (еще более смягчающей, вплоть до реальной отмены)<sup>14</sup>. Есть, правда, три дошедшие до нас главы МЦ (14, 17, 20), которые он не приписывает ни к одной из версий моизма, а считает их «заменами для глав, которые уже

были потеряны к тому моменту, когда [текст] “Мо-цзы” принял свою настоящую форму» [57, р. 35], т.е. фактически либо позднейшими подделками, либо фрагментами, которые по той или иной причине оказались выдернутыми из других глав<sup>15</sup>.

Такова, по А.Ч. Грэму, и МЦ 17. Из-за ее краткости, обрезанности, отсутствия типичных вводных и заключительных блоков, а также на основании наличия общего сюжета в МЦ 17.1 и МЦ 28.1 исследователь выдвинул предположение, что МЦ 17 на самом деле должна считаться заключением МЦ 26 (поскольку, в принципе, и в триаде МЦ 17–19, и в триаде МЦ 26–28 этот сюжет имеется, и поскольку, по его мнению, у МЦ 26 как раз недостает заключения) [57, р. 36; 58, р. 3–4;]. МЦ 18 он относит к «пуристской» версии, МЦ 19 – к «компромиссной» [57, р. 36] (главным образом, на основании оправдания «осуждения» (*чжу* 誅) как некоторого смягчения принципа полного отрицания нападений, как он изложен в МЦ 18). Вопрос о хронологии написания МЦ 17–19 им не решается<sup>16</sup>. В свете предшествующего анализа не кажется убедительным считать, что МЦ 17 является заключением МЦ 26. По композиции, употребляемым терминам и параллельным местам (аналогиям со слепцом и т.п.) МЦ 17 скорее может считаться развернутой экспликацией тезисов о непоследовательности властной элиты в трактовке «должного» из МЦ 19.1. Что касается снижающейся ригористичности моистского отношения к наступательной войне<sup>17</sup> от МЦ 17 к МЦ 19, то оно, видимо, тоже кажущееся: МЦ 17 не дает достаточного материала для того, чтобы что-то точно утверждать, – это просто фрагменты. А концепт «осуждения» из МЦ 19, в котором можно видеть исключение из доктрины «отвержения нападений» (и тем самым ее смягчение), на самом деле специально эксплицирован моистами так, чтобы показать невозможность обоснованно считать какие-либо военные кампании современных и конкретно-исторических правителей «осуждениями» (детальнее см. далее). Если уж говорить о компромиссном характере, то применительно к МЦ 18 – своей

<sup>12</sup> Возможно, разработанную под влиянием Юю (см.: [53]). Из специальных работ, продолжающих логику А.Ч. Грэма, см.: [60]. К. Дефорт приводит еще несколько работ более общего характера, где проводится похожая точка зрения (см.: [52, р. 40]).

<sup>13</sup> Среди наиболее цитируемых – Т. Ватанабэ, А.Т. Брукс (детальнее о них см. далее), а также К. Дефорт, К. Фрэнгер, Ё. Синдзиро, Дин Вэйсян и др.

<sup>14</sup> По этому поводу подробнее см.: [30, сноска 503].

<sup>15</sup> Например, он считает, что главу 17 можно считать отсутствующим заключением главы 26 [57, р. 36].

<sup>16</sup> Хотя он считал, что все главы «доктринального» раздела написаны раньше «диалектических» глав [59, р. 5].

<sup>17</sup> Ср.: [55, р. 136].

## Ориентировочная хронология МЦ 17–19 по Т. Ватанабэ и А.Т. Брукс

	глава 17	глава 18	глава 19
Т. Ватанабэ	480(?)–390 <sup>19</sup> гг. до н.э.	350–340 гг. до н.э.	300–250 гг. до н.э.
А.Т. Брукс <sup>20</sup>	390 г. до н.э.	362 г. до н.э.	326 г. до н.э.

ориентированностью на *Realpolitik* эта глава «смягчает» высокую этическую аргументацию МЦ 19.

Большинство остальных современных исследователей, однако, придерживаются «хронологической» парадигмы в интерпретации различий между МЦ 17–19: так или иначе они считают, что это следствие разного времени их написания (а сходства – следствие возможного заимствования). Возможно, они связаны с делениями на школы в рамках моизма, но это из структуры и содержания текстов прямо не видно. Явно или неявно эти исследователи отвергают атрибуцию А.Ч. Грэма. Среди самых известных реконструкций в рамках «хронологической» парадигмы – хронологии Т. Ватанабэ [4] и А.Т. Брукс [50]<sup>18</sup>. Их датировки МЦ 17–19 даны в Таблице 1.

А.Т. Брукс считает, что МЦ 17 – это чуть ли не автограф самого Мо-цзы и поэтому самое раннее, что сохранилось в корпусе «Мо-цзы».

<sup>18</sup> По поводу критериев, которые использует А.Т. Брукс для позиционирования глав МЦ друг относительно друга, см.: [30, note 508].

<sup>19</sup> К сожалению, я не имел возможности ознакомиться с японским оригиналом работ Т. Ватанабэ и воспроизвожу его хронологию по изданию Дж. Ригеля и Дж. Ноблока [61, р. 34, 169], у которых в начале (в таблице) и в конце (во вступительном тексте к переводу МЦ 17) приводятся два варианта хронологии МЦ 17–19 по Т. Ватанабэ, не очень друг с другом согласующиеся. Не имея возможности проверить точно, привожу начальную и конечную даты, полученные из сопоставления этих данных. По поводу МЦ 17 конкретно Дж. Ригель и Дж. Ноблок пишут, что она должна быть датирована ранним V в. до н.э., что странно, учитывая, что обычно это время считают временем рождения самого Мо-цзы. Тогда уж хотя бы серединой! Начальная дата поэтому дана со знаком вопроса.

<sup>20</sup> Дано по: [50, р. 117].

Это предположение сделано на основании того, что в МЦ 17 нет эксплицитных отсылок к Мо-цзы (например, через стандартное «[наш] Учитель Мо-цзы говорил ([следующие] слова)<sup>21</sup> (цзы Мо-цзы янь юэ 子墨子言曰)), а также отсутствует универсальный предлог «於» (*юй*) в варианте написания «乎»<sup>22</sup> (*ху*), что вместе с отсутствием ссылок на Мо-цзы и позволяет предположить, что эта глава написана самим Мо-цзы, а отсутствие *ху* – отличительный признак его личного стиля письма, похожего, например, на стиль Мэн-цзы [50, р. 103]. В целом и Т. Ватанабэ, и А.Т. Брукс относят МЦ 17 к самым ранним текстам «Мо-цзы». Оба согласны и в том, что МЦ 18 предшествует МЦ 19. А.Т. Брукс выделяет семь «фаз»<sup>23</sup> в эволюции моистских идей в «доктринальных главах» и относит главу 17 к первой фазе «оппозиции» (где моист якобы критикует войну с позиции процветающего землевладельца), главу 18 – ко второй фазе «первой теории государственного управления: сверхъестественным санкциям» (где моист выступает уже как государственный человек и строит базовую теорию государственного управления, основывающуюся на доктрине Неба и духов), а главу 19 – к третьей фазе «второй теории государственного управления: популизму» (когда моист развивает свои воззрения на государственный аппарат до теории централизованной меритократической административной государственной структуры).

Отсылки к возможной датировке МЦ 17–19 в содержании самих глав противоречивы. Из них можно вынести только то, что, может быть, МЦ

<sup>21</sup> Их, впрочем, нет и в МЦ 1; 2; 40–43; 45; 58; 61; 68–70, хотя в рамках «этических» глав МЦ 8–39 это действительно единственный случай.

<sup>22</sup> На самом деле *ху* встречается 2 раза, правда в функции конечной вопросительной частицы.

<sup>23</sup> По этому поводу подробнее см.: [30, note 512].

18 была написана после 431 г. до н.э., а МЦ 19 – до 331 до н.э., но и это спорно<sup>24</sup>.

Для меня не очевидно, что МЦ 17 значительно предшествовала (если вообще предшествовала) МЦ 18–19 (хотя это возможно). Не очевидно также, что она была написана самим Мо-цзы или «процветающим землевладельцем». Не очевидно и то, что она является заключением МЦ 26. Большинство аргументов в пользу этих предположений – это аргументы «от отсутствия». Мне трудно представить, чтобы МЦ 17 (подобно МЦ 14 и МЦ 20 – см.: [30]) была в том или ином виде составлена раньше времени формирования логико-аргументативной теории моистов (по А.Т. Буркс, это 342–324 гг. до н.э.), главным образом потому, что МЦ 17 написана «вычищенным» логическим языком с минимальным количеством разговорных элементов или элементов, нарушающих симметрию блоков, из которых составлена глава<sup>25</sup>. Кроме того, по употреблению терминов

<sup>24</sup> МЦ 18.4 дает примеры государств, которые погибли в результате наступательных войн, в пределах 479–431 гг. до н.э. Это может говорить как что-то о времени составления МЦ 18 (чуть позже 431 г. до н.э.), так и всего лишь, что в данной главе для соответствующей аудитории были выбраны соответствующие примеры, которые, возможно, восходят к этому времени (но не вся глава). МЦ 19.3,5 упоминает четыре «современных» (*цзинь* 今) государства, которые «разделили Поднебесную» между собой после череды наступательных войн: Чу, Юэ, Ци и Цзинь. Из них Цзинь окончательно перестало быть целостным государством в 403 г. до н.э. (причем начало событий раздела Цзинь дано в МЦ 18.5, обычно считающейся более ранней главой, чем МЦ 19), а Юэ было завоевано Чу в 333 г. до н.э. При этом данные упоминания оформлены как цитаты Мо-цзы или пояснения к цитате Мо-цзы (в зависимости от того, как маркировать конец цитат Мо-цзы в тексте), т.е. явно задуманы как имеющие отношение к реалиям жизни Мо-цзы (конец V в. до н.э.), и совсем не обязательно к реалиям жизни автора(ов) главы. Кроме того, «современность» тут могла пониматься не строго как срез наличного состояния, а в расширительном смысле – как период событий недавнего прошлого, притом государством Цзинь могли сокращенно называться государства Чжао, Вэй и Хань, на которые оно распалось в конце V в. (т.н. *сань Цзинь* 三晉 «три Цзинь»), просуществовавшие почти до самого конца III в. до н.э. Ср. также: [55, p. 141, note 19].

<sup>25</sup> Э. Мэдер замечает, что «внимание к паттернам доминирует во всех трех “резюмирующих” главах (т.е. главах 14, 17, 20, по А.Ч. Грэмму. – *прим. авт.*), ... достигая своего кажущегося совершенства в главе 14» [60, p. 55].

высокой философии, таких как «долг» (*и* 義), «гуманность» (*жэнь* 仁) и др., эта глава ближе к МЦ 19, чем к МЦ 18, в которой эти термины вообще не встречаются ни разу. Мне кажется, МЦ 17 – именно то, чем она и кажется на первый взгляд: набор фрагментов, которые, возможно (но не обязательно), изначально были связаны друг с другом и могли использоваться моистами в качестве шаблонных текстов-заготовок, эксплицирующих (*шо* 說) их аргументацию в приемлемом для участия в профессиональных философских диспутах (как очных, так и заочных) виде<sup>26</sup>. Если учитывать, что дошедшая до нас версия «Мо-цзы» – это не аутентичные моистские тексты, а моистские тексты, обработанные и скомпилированные ханьскими текстологами<sup>27</sup>, то подобного рода разрозненные фрагменты вполне могли быть по остаточному принципу объединены вместе и отнесены к ранним текстам «Мо-цзы» при ранних компиляциях сборника.

Что касается МЦ 18–19, странно говорить, что МЦ 18 была написана с позиции человека, пытающегося построить теорию государственного управления через концепцию сверхъестественных санкций. Слово «Небо» (*тянь* 天) отдельно от идиомы «Поднебесная» (*тянь-ся* 天下) в ней вообще не употребляется, а «духи и божества» (*зуй-шэнь* 鬼神) упомянуты всего один раз в МЦ 18.2 в пассаже, похожем на пассаж из МЦ 19.2, но, в отличие от МЦ 19.2, где это органично вплетено в ткань повествования, в МЦ 18.2 на этом пассаже связность повествования как раз обрывается и дальше на нем ничего не строится. Скорее уж МЦ 19 следовало бы отнести к доктрине сверхъестественных санкций (там обильно употребляется и термин «Небо», и термин «духи» (*зуй* 鬼) как два из трех адресатов принесения «пользы»), а МЦ 18 – к фазе «популизма». Хотя МЦ 18 более рыхлая, а МЦ 19 более связная, их язык в целом ближе друг к другу, чем у тех же МЦ 15–16, что говорит либо о том, что с ними лучше поработал ханьский корректировщик, либо о том, что они были написаны в близкое время и/или

<sup>26</sup> Ср. также: [61, p. 171]. Тогда МЦ 18–19 – это главы, которые показывают пример похожего использования текстов-шаблонов: в них аргументативная часть встроена в канву связного повествования, имеющего свое «введение» и «заключение».

<sup>27</sup> О композитном характере моистских глав см.: [55, p. 150, note 51]. Там же дается дополнительная литература.

в близких местах. Исходя из всего предшествующего анализа, я склоняюсь к тому, что все три главы были написаны примерно в одно время, но для разных аудиторий, поэтому, используя общие циркулирующие в моистском сообществе шаблонные примеры, модифицируют их под нужды конкретной аудитории.

### Философские идеи

В настоящей статье нет возможности дать полноценный компаративный анализ взглядов моистов на войну ни относительно их оппонентов<sup>28</sup>, ни относительно западных теорий<sup>29</sup>, поэтому я сосредоточусь только на отдельных моментах. Первое, на что обращаешь внимание при чтении МЦ 17, – странное для современного читателя неразличение внутренне- и внешнеполитического языка. Наступательная (攻) война в этой главе описывается «на одном уровне» с кражей, разбоем, убийством – это то же самое, только во много большей степени, поэтому заслуживает много большего осуждения. И война, и «уголовщина» рассматриваются моистом не столько юридически (с юридической точки зрения внутривластные преступления и внешнеполитическая агрессия могут действительно быть несоизмеримыми планами бытия), сколько этически<sup>30</sup>. Вышеперечислен-

<sup>28</sup> Это до какой-то степени сделал К. Фрэнгер (см.: [54, р. 136–137]).

<sup>29</sup> К. Фрэнгер в имплицитной форме находит у моистов отсылки ко всем шести классическим условиям *jus ad bellum* в западных концепциях (справедливой цели, правильных намерений, легитимной власти, крайнего средства, разумных шансов на успех, соразмерности средств и целей), а у остальных древнекитайских теоретиков войны – только условия справедливой цели, правильных намерений и немного про соразмерность. В то же время, если говорить о *jus in bello*, то моисты, наоборот, дают только отрицательные примеры ужасов войны, в то время как их оппоненты как раз много говорят о конкретных условиях *jus in bello*, возможно, в качестве реакции на моистов [54, р. 208–209; 55, р. 136–140]. Я бы добавил, что если разбирать по главам, то МЦ 18 затрагивает условия разумных шансов на успех и соразмерности целей и средств, МЦ 19 – преимущественно вопросы цели, намерений и легитимности (хотя неявно), а в остальном тексте МЦ можно найти имплицитные отсылки к условию крайнего средства. Также, если говорить о *jus post bellum* (правильных действиях после войны), то в МЦ 19 на этом делается особый акцент.

<sup>30</sup> Имплицитное или даже эксплицитное неразличение внутри- и внешнеполитической сфер, по

ные преступления «наказываются» (罰 罰) властями постольку же, поскольку народ их «отвергает / отрицает как не-то (неправильное)» (非 非<sup>31</sup>), а сами «благородные мужи» у власти называют «недолжным» (不義 不義). И именно с этической точки зрения внутривластные отношения между людьми в одном государстве и внешнеполитические отношения между разными государствами связаны друг с другом и являются продолжением друг друга.

В современной политической философии широко дискутируется вопрос о том, в каком смысле во внешнеполитических отношениях применима этика, и разного рода позиции в рамках тренда *Realpolitik* как раз критикуют ее универсальную применимость, обосновывая это, например, необходимостью воюющего государства действовать лишь в собственных интересах просто ради собственного выживания [28, с. 15–16, 18–19, 22]). В МЦ 17 моист обосновывает универсальность своего рассуждения о единстве сущности войны и уголовных преступлений ссылкой на общее согласие всех считать, например, убийство вообще «недолжным». Но поскольку моиста прежде всего интересует обоснование недопустимости наступательных войн<sup>32</sup>, его аргументацию вполне

крайней мере применительно к обсуждению войны, – это общее свойство древнекитайской мысли, которое давно находится в сфере внимания исследователей (см., напр.: [56, р. 24–26]). К. Фрэнгер, цитируя Т. Брекке, который пишет, что традиционные индийские мыслители, в отличие от европейских, не видели фундаментального различия между насилием против внешних и внутренних врагов [49, р. 119–120], считает, что подобного рода явление может быть связано в китайской традиции с общераспространенным в то время мировоззрением, согласно которому конкретные государства являются частями единого обитаемого мира, «Поднебесной», чья власть происходит из единого божественного источника («Неба»). Следовательно, суверенность отдельных государств в рамках такого мировоззрения не могла иметь статус абсолютной ценности [55, р. 167].

<sup>31</sup> По поводу данного перевода и семантики 非 см.: [30, сноска 72].

<sup>32</sup> Отношение моистов к оборонительной (守 守) войне слабо эксплицировано. С одной стороны, оборонительная война допустима и иногда даже необходима. Известно, что моисты позиционировали себя как экспертов оборонительных войн (технике этого посвящены МЦ 52–71). В МЦ 5.4 оборона расценивается как средство наказать делающих недолж-



можно вести и с неуниверсалистских позиций, отталкиваясь от позиции конкретного государства, заботящегося о собственных жизненных интересах. Коль скоро для внутреннего само-сохранения государство вводит законы, борющиеся с воровством, разбоем и убийством, т.е. направленные на сохранение людей, то, если оно последовательно (а в этом-то, согласно моистам, как раз главная проблема власть предержащих в МЦ 17–19), оно будет беречь людей и от бед войны. Особенно это касается ситуации, когда государство может являться именно инициатором войны – тогда оно может отказаться от ее развязывания.

И здесь мы переходим к МЦ 18, которая именно эту мысль пытается детально обосновать. Ключевой тезис здесь вкладывается в уста Мо-цзы: «[Если] исчислить то, что они (правители, ведущие наступательные войны. – *прим. авт.*) победят [для] себя – не [будет] иметься того, что может [быть] употреблено. [Если] исчислить то, что они получают обратно, [это] не [будет] сравнительно с многостью того, что [они] утратят» (МЦ 18.3). Любопытен способ аргументации, которым обосновывается это кажущееся очевидно ложным утверждение! Оппонент это замечает и приводит Мо-цзы конкретные примеры из истории, когда государства возвышались через войну. И оказывается, что Мо-цзы имеет в виду, что наступательные войны нельзя считать универсальным методом усиления государств, подходящим всем и во все времена. Более того, в основном он ведет только к потерям (МЦ 18.4). Моист, конечно, не приводит реальную статистику (он пользуется общераспространенной в то время идеей, что в начале правления Чжоу была роздана во владение тьма государств, а в его время эта пестрота сократилась до нескольких сверхдержав (ср. МЦ 19.5); можно сказать, что они выиграли, но в целом очевидно, что вероятность проиграть

много выше), но – как пример, заставляющий задуматься о собственных реальных шансах на выигрыш (а именно на это как на максимум по убеждению правителей-прагматиков, видимо, и претендует МЦ 18) – довольно сильно звучат конкретные исторические прецеденты удачливых государей, которые с крахом провалились либо после своих завоеваний, не сумев удержать то, что завоевали из-за того, что военные победы лишили их осторожности во внутренней политике (типа Фучая 夫差), либо из-за того, что даже на очень хитрого и умелого полководца (типа «дяди Чжи» 智伯) может найтись свой военный альянс (МЦ 18.5). Особенно интересен в сочетании с этими аргументами аргумент о недостаточной освоенности уже имеющихся собственных ресурсов: непоследовательно рисковать жизнями и имуществом и собственных воинов, и гражданских с целью приобретения дополнительных земель, коль скоро земли в твоём государстве недостаточно эффективно используются. Моист, видимо, апеллирует к здравому смыслу: если выбирать между не-универсальным и рискованным методом самоусиления через наступательную войну и безопасным (хотя, может быть, и менее быстрым) методом самоусиления через более глубокое и интенсивное освоение уже имеющихся земель, то всякий рациональный правитель должен был бы, очевидно, выбрать второе.

В целом МЦ 18 любопытна именно своей попыткой насколько это возможно последовательно обосновать концепцию «отвержения нападений», изначально стоя на сугубо «реал-политических» позициях. Но в полной мере аргументация моистов расцветает в МЦ 19, когда используется против оппонентов, считающих наступательную войну продолжением своей универсалистской этической позиции – «[изнутри] существа [своего]... искать подъема пользы Поднебесной [и] устранения вреда Поднебесной» (МЦ 19.6). Любопытно при этом, что моист совершенно не затрагивает и не критикует крайне милитаристскую позицию, считающую войну единственным средством вырастить «настоящего» человека и создать настоящее государство (ср.: [28, с. 23]), видимо, вообще не свойственную древнекитайской теоретической мысли. Его аргументы бьют против тех, кто, например, готов представлять наступательную войну против государства X как защиту всех (в том числе и самого государства X) от мирового зла, несомого властями государства X (об этом

---

ное, а ее неподготовленность в МЦ 5.1 и МЦ 47.13 расценивается негативно. В то же время бывают случаи, когда дипломатия (вплоть до подчинения и «служения» другому государству) предпочтительнее войны (МЦ 49.1, ср. также МЦ 18.4). Но где заканчивается дипломатия и начинается оборона, моист не уточняет на теоретическом уровне. Обычно исследователи интерпретируют моистское отношение к оборонительной войне через призму моистской идеи большей пользы: если польза от оборонительной войны больше, чем от ее отсутствия, к ней нужно готовиться.

в МЦ 19.4), или как необходимый шаг для торжества благодати и объединения всех народов ради мира во всем мире (об этом – в МЦ 19.6), т.е. против того, что сейчас называют «гуманитарной интервенцией».

Если в МЦ 18 моист вынужден относить успешную для усиления государства наступательную войну к области случайного и маловероятного, то в МЦ 19 он может уже от лица Мо-цзы уверенно утверждать, что наступательная война как постоянный метод не пригодна ни для искоренения зла в мире, ни тем более для торжества добра в мире, поскольку история свидетельствует, что постоянные действия такого рода ничего в состоянии мира в лучшую сторону глобально не меняют (МЦ 19.6). Весьма интересны с этой точки зрения детали его трактовки концепта «осуждения» (*чжу 誅*), во введении которого в МЦ 19.4 у моистов часто видят послабление и компромисс в сторону идеи «должного [использования] военных сил»<sup>33</sup> в наступательной войне. На самом деле, как заметил К. Фрэзер<sup>34</sup>, концепт «осуждения» специально выстроен моистом так, чтобы условия отнесения какой-либо наступательной войны к данной категории были невыполнимы. Среди этих условий обычно бросаются в глаза: А) публично видимые массовые естественные изменения окружающего мира, сигнализирующие о небесном осуждении того или иного государства или народа; Б) публично фиксируемые теофании, сигнализирующие о том, что тот или иной правитель выбран в качестве исполнителя небесного приговора. Менее заметны третье и четвертое условие, эксплицитно проговариваемые моистом в каждом из трех кейсов легитимных «кар» (МЦ 19.4): В) непосредственной причиной военных успехов будущих совершенномудрых царей, которых Небо выбрало, чтобы наказать мировое зло в лице тех или иных злодеев у власти, были не сами эти совершенномудрые

цари, их военное планирование, сила и сплоченность войска и т.п., а только лишь прямое божественное вмешательство, причем совершаемое бескровно (усмирение генералов мяо через данную божеством нефритовую табличку, разрушение божеством огня незанятой части стены столицы Инь, нейтрализации последнего иньского царя-злодея (и, видимо, надо читать, его свиты) вином и едой); Г) после завершения «карательной» кампании будущий совершенномудрый царь, вступив в управление Поднебесной, чтобы «завершить [предопределение], пришедшее от [Верховного] Владыки», восстанавливал весь причиненный ущерб вплоть даже до родственников «осужденного» злодея (т.е. главных политических врагов царя) (МЦ 19.4). Это позволяет нам трактовать моистское «осуждение» – в плане активного участия в нем человеческих существ – вообще не как войну, а скорее как восстановление или лечение. Хочешь праведно повоевать – тогда иди хорошо все почини! И это очень созвучно образу иного, чем наступательная война, пути борьбы со злом и увеличения блага в мире, который моист рисует в МЦ 19.6, чей общий принцип можно было бы суммировать как «заменить нападения [и] кампании (против других. – прим. авт.) на упорядочение наших государств» (*и гун фа и чжи во го 易攻伐以治我國*) и «[вести] брань [с] падениями»<sup>35</sup> наследственных владетелей (а не с ними самими. – прим. авт.)» (*чжэн чжу-хоу чжи би 誅諸侯之斃*), что предполагает активную помощь именно защищающимся невинным государствам, для реализации чего необходимо учить и надзирать за тем, чтобы твои военные силы были достойными носить имя «должных» и имели доверие к этому имени во всем мире, что неразрывно связано с воспитанием широты сердец в твоём народе (МЦ 19.6). Тут можно видеть как бы кардинальное переосмысление концепции «должного [использования] военной силы» – из наступательной в оборонительную-восстановительно-осваивающую.

Моистский принцип войны не с людьми, а с тем, что их убивает, очень вдохновляет как общий регулятивный принцип, но, к сожалению, его конкретная реализация – это всегда процесс творческий и сложный, особенно в ситуациях легитимизации превентивных ударов (чтобы меньшим вредом избыть будущий больший вред). К сожалению, моисты этих вопросов эксплицитно не касаются.

<sup>33</sup> Ср.: [61, р. 169], где авторы видят связь с ЛШЧЦ и датируют МЦ 19 примерно тем же временем (239 г. до н.э.). Как считается, сам термин «должное [употребление] военных сил» (*и-бин 義兵*) впервые был употреблен в ЛШЧЦ, но идея витала в воздухе и до этого. В свою очередь, концепт «осуждения» (*чжу 誅*) тоже не был придуман моистами. Это ходовой термин (наряду с *фа 伐*) в остальной литературе того времени.

<sup>34</sup> Со ссылкой на П. ван Эльса и М. Нилана, см.: [55, р. 168, note 119].

<sup>35</sup> Курсив в обоих случаях мой.

### Методология перевода

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

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

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

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

4) там, где по какой-либо причине выполнить вышеуказанные пункты невозможно и перевод нетривиален, не общепринят или может вызвать сомнения компетентного читателя, дается сноска с пояснением выбора варианта перевода<sup>36</sup>.

### Условные обозначения и научный аппарат

Оригинальный вариант текста глав 17–19 «Мо-цзы» был взят из базы данных «Chinese Text Project» (далее – СТР), а затем сверен с редакциями традиционных китайских комментаторов и редакторов (см. ниже), а также с редакциями и переводами современных западных и китайских исследователей. В соответствии с результатами работы всех этих исследователей и исходя из моих собственных выводов в ори-

гинальный вариант была внесена корректура, которую я эксплицитно обозначаю и подробно комментирую. В примечаниях к настоящему переводу использованы следующие шифры для указания на данные переводы и редакции:

ЛШЛ – перевод Ли Шэнлуна 李生龍 [34];

МЦЦИ – перевод Чжоу Цайчжу 周才珠 и Ци Жуйдуаня 齊瑞端 [14; 25];

МЦ – редакция СТР [16];

ТМ – перевод М.Л. Титаренко [15];

FR – перевод К. Фрэзера [62];

JH – перевод и редакция Я. Джонстона [64];

MY – перевод Ипао Мэй [63];

RK – перевод и редакция Дж. Ригеля и Дж. Ноблока [61].

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

АКМ – Акияма Томонобу 秋山朋信 (1757–1839). Приводится в: [22];

БЮ – Би Юань 畢元 (1730–1797). Приводится в: [18];

ВИЧ – Ван Инъчжи 王引之 (1766–1834). Приводится в: [18];

ВНС – Ван Нянъсунь 王念孫 (1744–1832). Приводится в: [18];

ВХБ – Ван Хуаньбяо 王煥鏞 (1900–1982). Приводится в: [24];

ВЦС – Ван Цзинси 王景羲 (1921 – 2016). Приводится в: [24];

ВШН – Ван Шунань 王樹柟 (1859–1936). Приводится в: [23];

ДВ – Дай Ван 戴望 (1837–1873). Приводится в: [18];

ИТЯ – Инь Тунъян 尹桐陽 (1882–1950). Приводится в: [17];

ЛВЧ – Лу Вэньчао 盧文弨 (1717–1795). Приводится в: [18];

ЛЮШ – Ли Юйшу 李漁叔 (1905–1972). Приводится в: [20];

СИЖ – Сунь Ижан 孫詒讓 (1848–1908). Приводится в: [18];

СШС – Су Шисюэ 蘇時學 (1814–1874). Приводится в: [18];

УЖЛ – У Жулунь 吳汝綸 (1840–1903). Приводится в: [24];

УЮЦ – У Юйцзян 吳毓江 (1898–1977). Приводится в: [22];

ХИС – Хун Исюань 洪頤煊 (1765–1837). Приводится в: [18];

ЦЯС – Цао Яосян 曹耀湘 (конец Цин). Приводится в: [21];

<sup>36</sup> В переводе используется модифицированная версия словаря, который вырабатывался и уточнялся также в: [29; 30; 31]. Некоторые нетривиальные варианты перевода были сделаны еще в этих работах, и в них же следует смотреть детальную аргументацию.

ЧЧИ – Чжан Чуньши 張純一 (1871–1955). Приводится в: [19];

ЮЮ – Юй Юэ 俞樾 (1821–1907). Приводится в: [18].

В основном тексте статьи и в примечаниях к переводу ссылки на корпус моистских текстов «Мо-цзы» даются в виде МЦ ХХ.УУ, где МЦ – это шифр редакции текста на СТР [16], ХХ – глава, а УУ – параграф (в данной редакции).

Ссылки на другие древнекитайские первоисточники даются по базе данных СТР в виде ШИФР ХХ. ... ZZ, где ШИФР – это шифр данного текста в приведенном ниже списке первоисточников, ХХ – самый верхний уровень разбивки данного текста в базе данных СТР (например, книга), ZZ – самый нижний уровень разбивки (параграф). В промежутке между ХХ и ZZ могут быть указаны промежуточные уровни (раздел, глава и т.п.). Для указания на первоисточники использованы следующие шифры:

ВС – Вэнь сюань 文選 «Выборка текстов» [10];

ГЦ – Гуань-цзы 管子 «[Писания] Учителя Гуаня» [6];

ГЮ – Го юй 國語 «Сказы [разных] государств» [5];

ИЧШ – И Чжоу шу 逸周書 «Утраченные писания [эпохи] Чжоу» [38];

ЛХ – Лунь хэн 論衡 «Категоризированные меры» [3];

ЛЦ – Ли цзи 禮記 «Записки о ритуале/благопристойности» [9];

ЛШЧЦ – Люй-ши Чунь-цю 呂氏春秋 «“Вёсны и осени” господина Люй [Бувэя]» [12];

ЛЮ – Лунь юй 論語 «Обсужденные сказы» [11];

МЭЦ – Мэн-цзы «[Писания] Учителя Мэна» [26];

СЦ – Сюнь-цзы 荀子 «[Трактаты] Учителя Сюня» [37];

СЦШЦ – Ши цзи 史記 «Исторические записки / Записки [придворного] историографа» [35];

УЮЧЦ – У Юэ Чунь-цю 吳越春秋 «“Вёсны и осени” [государств] У [и] Юэ» [41];

ХШ – Хань шу 漢書 «Писания [режима правления] Хань» [1];

ЦШИЛ – Цзяо-ши И линь 焦氏易林 «“Роща перемен” господина Цзяо» [39];

ЧГЦ – Чжань-го цэ 戰國策 «Планы Сражающихся государств» [40];

ЧЖЛ – Чжоу ли 周禮 «Чжоуские ритуалы» [42];

ЧЖЦ – Чжуан-цзы 莊子 «[Писания] Учителя Чжуана» [27];

ЧЦГЯЧ – Чунь-цю Гуньян чжуань 春秋公羊傳 «Предание [господина] Гуньяна к “Вёснам и осени” с комментариями и пояснениями» [44];

ЧЦФЛ – Чунь-цю фань лу 春秋繁露 «Обильные росы “Вёсен и осени”» [7];

ЧЦЦЧ – Чунь-цю Цзо чжуань чжэн-и 春秋左傳 «Предание [господина] Цзо к “Вёснам и осени” с выправленным смыслом» [45];

ЧШЦН – Чжу шу цзи нянь 竹書紀年 «Запись лет [из] писаний [на] бамбуке» [43];

ШВЦЦ – Шо вэнь цзе цзы 說文解字 «Разъяснение письмен и разбор иероглифов» [36];

ШИЦ – Ши-цзин 詩經 «Канон стихов» [13];

ШУЦ – Шу-цзин 書經 «Канон писаний» [46];

ШХЦ – Шань хай цзин 山海經 «Канон гор [и] морей» [47];

ЮЦШ – Юэ цзюэ шу 越絕書 «Прерванные писания [государства] Юэ / Писания о превосходстве [государства] Юэ» [48].

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.



«МО-ЦЗЫ». ОТВЕРЖЕНИЕ НАПАДЕНИЙ, ВЕРХНЯЯ ЧАСТЬ (17).  
 ОТВЕРЖЕНИЕ НАПАДЕНИЙ, СРЕДНЯЯ ЧАСТЬ (18).  
 ОТВЕРЖЕНИЕ НАПАДЕНИЙ, НИЖНЯЯ ЧАСТЬ (19).

Перевод и комментарии Рыкова С.Ю.

«Мо-цзы», глава 17

【非攻上】

«Отвержение нападений, верхняя [часть]»

17.1

[JH 17.1; RK 17.1]<sup>1</sup>今有一人，

人人園圃，

竊其桃李{，}→[；]

眾聞則非之，

上為政者得則罰之。

此何也？

以虧人自利也。

至攘人犬豕雞豚者，

其不義又甚人人園圃竊桃李。

是何故也？

以虧人愈多{，}→[。

苟虧人愈多，]<sup>2</sup>其不仁<sup>3</sup>茲(=滋)<sup>4</sup>甚，罪益厚。

至人人欄廄，取人馬牛者，

其不仁<sup>5</sup>義又甚攘人犬豕雞豚。

此何故也？

以其虧人愈多。

苟虧人愈多，其不仁茲甚，罪益厚。

至殺不辜人也，搥<sup>6</sup>其衣裳，取戈劍者，

其不義又甚人人欄廄取人馬牛。

此何故也？

以其虧人愈多。

苟虧人愈多，其不仁茲甚矣，罪益厚。

當此，

天下之君[子]<sup>7</sup>皆知而非之，謂之不義。

今至大為[非]<sup>8</sup>攻國，

則弗知[而]<sup>9</sup>非，

從而譽之，謂之義。

此{何}→[可]<sup>10</sup>謂知義與不義之別乎？

Теперь, [пусть у нас] имеется один человек, [и он]

входит в сады [и] огороды<sup>11</sup> [других] людей [и]

крадет их персики [и] сливы;

[если народные] массы услышат [о нем], то [посчитают] его [делающим] не-то,

[если] те, кто наверху совершает управление, поймают [его], то накажут его.

Это – [из-за] чего?

[Это] – из-за [того, что он причиняет] ущерб [другим] людям, [а] самому [себе приносит] пользу.

Дойдем до того, когда захватывают собак, свиней, кур [и] поросят [других] людей, их недолжность еще более, [чем когда] входят в сады [и] огороды [других] людей [и] крадут их персики [и] сливы.

Это [самое] – [из-за] какой<sup>12</sup> причины?

Из-за [того, что] ущерб [другим] людям еще больше<sup>13</sup>.

[Если] так или иначе ущерб [другим] людям еще больше<sup>14</sup>, прирост их негуманности [будет] больше, прибыль вины [будет более] великой.

Дойдем до того, когда входят в ограждения [и] стойла<sup>15</sup> [других] людей [и] берут лошадей [и] быков [других] людей,

их негуманность [и не]должность еще более, [чем когда] захватывают собак, свиней, кур [и] поросят [других] людей.

Это – [из-за] какой<sup>16</sup> причины?

Из-за [того, что] их ущерб [другим] людям еще больше.

[Если] так или иначе ущерб [другим] людям еще больше, прирост их негуманности [будет] уж [точно] больше, прибыль вины [будет более] великой.

Дойдем до того, когда, убив<sup>17</sup> невинных людей, тащат их [обычную] одежду [и] шубы, берут клевцы [и] мечи,

их недолжность еще более, [чем когда] входят в ограждения [и] стойла [других] людей [и] берут лошадей [и] быков [других] людей.

Это – [из-за] какой<sup>18</sup> причины?

Из-за [того, что] их ущерб [другим] людям еще больше.

[Если] так или иначе ущерб [другим] людям еще больше, прирост их негуманности [будет] больше, прибыль вины [будет более] великой.

[Когда нечто] соответствует этому [вышеперечисленному],

благородные мужи Поднебесной все знают и [отвергают] это [как] не-то, называют это недолжным.

Теперь [же, когда] доходит до делания [еще] большего не-того, нападения на государства, то не знают это и [не отвергают это как] не-то,

но вследствие [этого] восхваляют это, называют это должным.

Это можно [ли] назвать знанием различения должного и недолжного?

## 17.2

[JH 17.2; RK 17.2A]殺一人謂之不義，

必有一死罪矣<sup>19</sup>{, }→[。]

若以此說往，

殺十人十重不義，

必有十死罪矣；

殺百人百重不義，

必有百死罪矣。

當此，

天下之君子皆知而非之，謂之不義。

今至大為不義攻國，

則弗{之而}→[知而]<sup>20</sup>非，

從而譽之，謂之義，

情不知其不義也，

故書其言以遺後世。

若知其不義也，

夫奚說書其不義以遺後世哉？  
 [JH 17.3; RK 17.2B]今有人於此，  
 少見黑曰黑，  
 多見黑曰白，  
 則[必]<sup>21</sup>以此人[為]<sup>22</sup>不知白黑<sup>23</sup>之辯矣；  
 少嘗苦曰苦，  
 多嘗苦曰甘，  
 則必以此人為不知甘苦之辯矣。  
 今小為非，則知而非之{。}→[，]  
 大為非攻國，則不知而<sup>24</sup>非，從而譽{謂之}→[之，謂]<sup>25</sup>之義<sup>26</sup>{。}→[，]  
 此可謂<sup>27</sup>知義與不義之辯乎？  
 是以知天下之君子{也，}→[之]<sup>28</sup>辯義與不義之亂也。

Убить одного человека [–] называют это не должным,  
 необходимо получится одна смертная вина.  
 Если на [основании] этого объяснения идти [дальше], [то получится, что]  
 убить десять человек [– в] десять [крат более] тяжелое недолжное,  
 необходимо получится десят[икратная] смертная вина;  
 убить сто человек [– во] сто [крат более] тяжелое недолжное,  
 необходимо получится сто[кратная] смертная вина.  
 [Если нечто] соответствует этому [вышеперечисленному],  
 благородные мужи Поднебесной все знают и [отвергают] это [как] не-то, называют это  
 не должным.  
 Теперь [же, когда] доходит до делания [еще] большего не-того, нападения на государства,  
 то не знают это и [не отвергают это как] не-то,  
 но вследствие [этого] восхваляют это, называют это должным.  
 [Внутри всего] существа [своего они] не знают [о] его недолжности,  
 поэтому записывают свои слова, чтобы оставить последующим поколениям.  
 Вот если [бы они] знали [о] его недолжности,  
 как же объясняли [бы, что] записывают свое недолжное, чтобы оставить после-  
 дующим поколениям?!

Теперь, [пусть у нас] здесь имеется человек, [и если он]  
 мало видит черного [и] говорит: «черное»,  
 много видит черного [и] говорит: «белое»,  
 то необходимо этого человека посчитают не знающим различения белого [и]  
 черного;  
 [и если он]  
 мало пробует горького [и] говорит: «горькое»,  
 много пробует горького [и] говорит: «сладкое»,  
 то необходимо этого человека посчитают не знающим различения сладкого [и]  
 горького;  
 Теперь [же, если он,]  
 [когда в] маленьком [количестве] делает не-то, то знает и [отвергает] это [как] не-то,  
 [а когда в] большом [количестве] делает не-то, нападает на [другие] государства, то не  
 знает и [не отвергает это как] не-то, но вследствие [этого] восхваляет это, называет это  
 должным,  
 [то] это можно [ли] назвать знанием различения должного и недолжного?  
 Из этого [самого мы и] знаем, что [это] – беспорядок различения должного и недолжного бла-  
 годными мужами Поднебесной.

«Мо-цзы», глава 18

【非攻中】

«Отвержение нападений, средняя [часть]»

18.1

[JH 18.1; RK 18.1]子墨子言曰：

「古<sup>29</sup>者王公大人，為政於國家者，  
情欲

[毀]<sup>30</sup>譽之審，  
賞罰之當，  
刑政之不過失。<sup>31</sup>」

[RK 18.2]是故子墨子曰：

「古者有語：『謀而不得，則以往知來<sup>32</sup>，以見知隱』。[ ]<sup>33</sup>  
謀若此，可得而知矣。{ }」

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

«В древности цари, князья [и] большие люди, те, кто делает управление в государствах  
[и наследственных] домах,  
[изнутри всего] существа [своего] желали  
достоверности<sup>34</sup> разносов<sup>35</sup> [и] похвал,  
[правильного] соответствия наград [и] наказаний,  
отсутствия<sup>36</sup> промахов [и] потерь системы наказаний и [остальных  
средств] управления.

По этой причине [наш] Учитель Мо-цзы говорил:

«В древности был сказ<sup>37</sup>: “[Если] планируешь и не получаешь, то из идущего узнавай  
прибывающее, из видимого узнавай скрытое”».

Планирование [таким образом], как тут [сказано], может [быть] получено [из конкрет-  
ных примеров] и [поэтому] познано<sup>38</sup>.

18.2

今師徒<sup>39</sup>唯毋<sup>40</sup>興起，

冬行恐寒，

夏行恐暑，

此不可以冬夏為者也。

春則廢民耕稼樹藝，

秋則廢民穫斂。<sup>41</sup>

今唯毋廢一時，

則百姓飢<sup>42</sup>寒凍餒而死者，  
不可勝數。

今嘗計軍{上}→[出]<sup>43</sup>，

竹箭羽旄幄幕<sup>44</sup>，甲盾撥劫<sup>45</sup>，

{住}→[往]<sup>46</sup>而靡{壞}→[弊](=壞)<sup>47</sup>腑(=腐)<sup>48</sup>{冷}→[爛]<sup>49</sup>不反<sup>50</sup>者，  
不可勝數；

又 與[其]<sup>51</sup>矛戟戈劍乘車，

其{列住}→[往則]<sup>52</sup>碎折靡壞而不反者，  
不可勝數；

與其牛馬<sup>53</sup>肥而往，瘠而反，

往<sup>54</sup>死亡而不反<sup>55</sup>者，  
不可勝數；

與其涂(=途)<sup>56</sup>道之脩遠，糧<sup>57</sup>食輟絕而不繼，  
百姓死者，



不可勝數也；  
 與其居處<sup>58</sup>之不安，食{飯}→[飲]<sup>59</sup>之不時，飢飽之不節，  
 百姓之道疾病而死者，  
 不可勝數；  
 喪師多不可勝數{，}→[。]  
 喪師盡不可勝計，  
 則是鬼神之喪其主{后}→[後]<sup>60</sup>，  
 亦不可勝數。

Теперь, [когда] входящие в состав<sup>61</sup> войска [воины] только-только<sup>62</sup> лишь поднимаются [и] встают [на войну],

[их] зимнему ходу [становится] страшен холод,

летнему ходу [становится] страшна жара.

[Значит,] это то, что не может [быть] сделано зимой [или] летом.

[Если же их ход будет] весной, то прекратит народные пахоты, посева, насаждения и культивирование<sup>63</sup>,

[если] осенью, то прекратит народные добычу [и] забор<sup>64</sup> [урожая].

Теперь, [если они] только-только лишь прекращаются [на] одно время [года],

то тех [из всей] сотни фамилий, кто [будет] голодный [и] холодный, замерзший [и] заморенный<sup>65</sup>, и умрет,

[уже] не[воз]можно [будет] пересчитать.

Теперь, [если] попробовать исчислить армейские расходы,

бамбуковые древки [для стрел], перьевые бунчуки, палатки [и] навесы, панцири [и] обычные] щиты, большие щиты [и] рукоятки,

тех [из них,] которые, [когда армия будет] идти, сведутся на нет, разрушатся, сгниют, попортятся [и] не [вернутся] обратно,

не[воз]можно [будет] пересчитать.

Еще присоединим [к этому] их копыя, алебарды, клевцы, мечи, колесницы [и] остальной колесный транспорт],

[если] они [будут] идти, то тех [из них], которые [окажутся] разломаны, переломаны, сведены на нет, разрушены и не [вернутся] обратно,

не[воз]можно [будет] пересчитать.

Присоединим [к этому] их быков [и] лошадей, [которые начнут] идти жирными, [но вернутся] обратно худыми,

[когда они будут] идти, тех [из них], кто умрет, исчезнет и не [вернется] обратно,

не[воз]можно [будет] пересчитать.

Присоединим [к этому] длину и дальность их проходов<sup>66</sup> [и] путей, [когда подача походной] зерновой [и остальной] еды приостанавливается, обрывается и не продолжается,

тех [из всех] сотен фамилий, кто умрет,

не[воз]можно [будет] пересчитать.

Присоединим [к этому] их беспокойную [обстановку в местах] сидения [и] расположения, не[свое]временность еды [и] питья, не[правильную] ограниченность [промежутков] голода [и] сытости,

тех из [всех] сотен фамилий, кто в пути заболевает, занедужит и умрет,

не[воз]можно [будет] пересчитать.

Утраты войск [будет] много, не пересчитать.

[Если] утрата войск [будет до] исчерпания, [так, что] не[воз]можно перечислить,

то это [значит и] утрату духами [и] божествами своих хозяйствующих [на жертвоприношениях] наследников,  
[так, что и их] тоже не[воз]можно [будет] пересчитать.

### 18.3

[JH 18.2; RK 18.3]國家發政，

奪民之用，

廢民之利，

若此甚眾，然而何為為之？

曰：「我貪伐勝之名，及得之利，故為之。」

子墨子言曰：「

計其所自勝，無所可用也。

計其所得{，}反[，]<sup>67</sup>不如所喪者之多。[ ]<sup>68</sup>

今攻三里之城，七里之郭<sup>69</sup>，

攻此不用銳，且無殺

而徒得此{然}→[難]<sup>70</sup>也。

殺人 多必數於萬，

寡必數於千，

然後三里之城、七里之郭，且可得也。

今萬乘之國，

虛[城]<sup>71</sup>數於千，

不勝而入<sup>72</sup>[，]<sup>73</sup>

廣衍數於萬，

不勝而辟(=闕)<sup>74</sup>。

然則 土地者，所有餘也，

{王}→[士]<sup>75</sup>民者，所不足也。

今 盡士民之死，

嚴下上之患，

以爭虛城<sup>76</sup>，

則是棄所不足，而重所有餘也。

為政若此，非國之務者也。{ }<sup>77</sup>

Государства [или наследственные] дома открывают [народу линию] управления<sup>78</sup>,

отнимают [предметы] потребления народа,

прекращают пользу народа,

[и] так очень массово,

но при таком [положении дел] чего ради [они] делают это?

[Они] говорят: «Мы жаждем имени [ведущего] кампании<sup>79</sup> [и] побеждающего, пользы от достижений [и] получений<sup>80</sup>, поэтому [и] делаем это».

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

«[Если] исчислить то, что они победят [для] себя – не [будет] иметься того, что может [быть] употреблено.

[Если] исчислить то, что они получают обратно, [это] не [будет] сравнительно с многостью того, что [они] утратят».

Теперь [возьмем] нападение на [город, имеющий] внутренние стены в три *ли* [и] внешние стены в семь *ли*,

нападать на этот [город], не употребляя отточенное<sup>81</sup> [оружие] и [вслед этого] не имея убийств,

и исключительно [так] получить этот [город] – трудно.

[Если же] убивать людей, [то]

[если получится] много, необходимо [будет] число в тьму,

[если получится] мало, необходимо [будет] число в тысячу,

и [только] после такого [город, имеющий] внутренние стены в три *ли* [и]  
внешние стены в семь *ли* – и может [вслед этого быть] получен.

Теперь [же, в] государстве с тьмой колесниц  
пустые внутренние стены [городов], числом в тысячу,  
входи, не побеждая!

Обширно разливающиеся [просторы], числом в тьму,  
распахивай, не побеждая!

[Если] так, то то, что [относится к] территории [и] землям<sup>82</sup> – [это] то,  
чего имеется с лишним,

то, что [относится к] служилым [и] народу – [это] то, чего недостаточно.

Теперь, [если] исчерпывать смерти служилых [и] народа,  
ужесточать проблемы низов [и] верхов,

чтобы бороться [за] пустые внутренние стены,

то это – бросать то, чего недостаточно и удваивать то, что имеет-  
ся с лишним.

Совершать управление так – не то, что [относится к] государственной работе<sup>83</sup>».

#### 18.4

[JH 18.3; RK 18.4]飾攻戰者{也}→[之]<sup>84</sup>言曰：「

南則荆、吳之王，

北則齊、晉之君，

始封於天下之時，

其土地<sup>85</sup>之方，未至有<sup>86</sup>數百里也；

人徒之眾，未至有<sup>87</sup>數十萬人也。

以攻戰之故，

土地之博至有數千里也<sup>88</sup>；

人徒之眾至有數百萬人。<sup>89</sup>

故當攻戰而不可[不]<sup>90</sup>為也。」

子墨子言曰：「

雖四五國

則得利焉，

猶謂之非行道也。

譬若醫之藥人之有病者然。

今有醫於此，

和合其祝藥之于<sup>91</sup>天下之有病者而藥之，萬人食此，

若醫四五人得利焉，

猶謂之非行藥也。

故 孝子不以食其親，

忠臣不以食其君。

[JH 18.4]古者封國於天下，

尚者以耳之所聞，

近者以目之所見，

以攻戰亡者，不可勝數。[ ]<sup>92</sup>

何以知其然也？

東方自<sup>93</sup>莒之國者，其為國甚小，聞於大國<sup>94</sup>之間，不敬事於大，大國亦弗之從而  
愛利。

是以東者越人夾削其壤地，西者齊人兼而有之。

計莒之所以亡於齊越之間者，以是攻戰也。

雖南者陳、蔡，

其所以亡於吳越之間者，亦以攻戰<sup>95</sup>。

雖北者且一[、]不著何<sup>96</sup>，

其所以亡於燕、代、胡、貊(=貉)<sup>97</sup>之間者，亦以攻戰也。{ }<sup>98</sup>

是故子墨子言曰：「  
古<sup>99</sup>者王公大人，  
情欲得而惡失，  
欲<sup>100</sup>安而惡危，  
故當攻戰而不可不非。」<sup>101</sup>

Слова тех, кто обеляет<sup>102</sup> нападения [и] сражения, гласят:  
«[Если брат] юг, то [там] цари [государств] Цзин [и] У,  
[а если брат] север, то [там] государи [государств] Ци [и] Цзинь<sup>103</sup>,  
[во] время, [когда] вначале получали владения в Поднебесной,  
стороны их территорий [и] земель – пока не доходили до некоторого  
числа сотен *ли*;  
массы [знатных] людей [и их] последователей<sup>104</sup> – пока не доходили до  
некоторого числа миллионов человек.  
По причине нападений [и] сражений  
широта [их] территорий [и] земель – дошла до некоторого числа тысяч  
*ли*;  
массы [знатных] людей [и их] последователей – дошли до некоторого  
числа миллионов человек.  
Поэтому [все, что] соответствует нападениям [и] сражениям, и не  
могло не делаться [ими]<sup>105</sup>».

[Наш] Учитель Мо-цзы говорил [следующие] слова:  
«Даже [если перечислить] четыре-пять государств,  
то [то, что они] получили пользу от этого,  
– [я] все еще назову это путем, [который] не пойдет.  
[Если] приводить аналогию, [с этим дело] обстоит так, [что] сравнимо с лечением вра-  
чом тех из людей, кто имеет недуги.  
Теперь, [пусть у нас] есть врач здесь,  
[и он] гармонизирует [и] соединит [всех из] тех, кто имеет недуги в  
Поднебесной, на [кого] направлены его молитвы благопожеланий [и] ле-  
карства, и [будет] лечить их<sup>106</sup>, [и вся] тьма людей [будет] есть это [лекар-  
ство],  
если уврачует четыре-пять человек [и] получится польза от этого,  
– [люди] все еще [будут] называть это лекарством, [которое] не  
пойдет.

Поэтому сыновне-почтительные дети не [будут] этим  
кормить своих родных,  
благоусердные слуги не [будут] этим кормить своих госу-  
дарей.

В древности, [когда] получали во владение государства в Поднебесной,  
Те, которые в высшей [древности]<sup>107</sup>, те, о которых [мы] слышали ушами,  
Те, которые близкие [к нам], те, которых [мы] видели глазами,  
[из них] тех, которые исчезли из-за нападений [и] сражений,  
не[воз]можно пересчитать».

На [основании] чего [мы] знаем, [что] это так?  
[В] восточной стороне те, которые [происходят]<sup>108</sup> от государства Цзюй<sup>109</sup>, они как госу-  
дарство [были] очень маленькими, межались между большими государствами, не уважа-  
ли [и не] служили большим, а большие государства тоже вследствие [этого] не любили [и  
не приносили] им пользу.

Из-за этого на востоке люди Юэ сжали [и] отрезали их почвенные земли, на за-  
паде люди Ци объединили [их со своими] и [стали] иметь [власть над] ними.



[Если] исчислить то, из-за чего Цзюй исчезло между Ци [и] Юэ, [то это] из-за этого самого – нападений [и] сражений.  
 Даже [если брат] на юге Чэнь [и] Цай<sup>110</sup>,  
 то, из-за чего<sup>111</sup> они исчезли между У [и] Юэ, тоже из-за нападений [и] сражений.  
 Даже [если брат] на севере Цзюй [и] Бучухэ<sup>112</sup>,  
 то, из-за чего они исчезли между Янь [и] Дай, ху [и] мо<sup>113</sup>, – тоже из-за нападений [и] сражений».

По этой причине [наш] Учитель Мо-цзы говорил [следующие] слова:

«В древности цари, князья [и] большие люди,  
 по сути [своей] желали получения и [испытывали] неприязнь [от] потерь,  
 желали спокойствия и [испытывали] неприязнь [от] опасностей,  
 поэтому [все, что] соответствует нападениям [и] сражениям, и не могло не [отвергаться ими как] не-то».

### 18.5

[JH 18.5; RK 18.5A]飾攻戰者之言曰：「

彼不能收用彼眾，是故亡。

我能收用我眾{，}→[。]以此攻戰於天下，誰敢不賓服哉？」

子墨子言曰：「子雖能收用子之眾，子豈若古者吳闔閭<sup>114</sup>哉？[」]」<sup>115</sup>

古者吳闔閭

教[士]<sup>116</sup>七年，奉甲執兵，奔三百里而舍焉，次注林，出於冥隘之徑，戰於柏舉，中楚國而朝宋與<sup>117</sup>{及}<sup>118</sup>魯。

[及]<sup>119</sup>至夫差之身，

北而攻齊，舍於汶上，戰於艾陵，大敗齊人而葆之大<sup>120</sup>山；東而攻越，濟三江五湖，而葆之會稽。九夷之國莫不賓服。

於是退不能賞孤，施舍群萌(=氓)<sup>121</sup>，自恃其力，伐其功，譽其智<sup>122</sup>，怠於教，遂築姑蘇之臺，七年不成。

及若此，則吳有離罷(=疲)<sup>123</sup>之心。

越王句踐視吳上下不相得，收其眾以復其讎，入北郭，徙大{內}→[舟]<sup>124</sup>，圍王宮而吳國以亡。

[JH 18.6; RK 18.5B]昔者晉有六將軍，而智伯莫為強焉。

計其土地之博，人徒之眾，

欲以抗諸侯，以為英名。

攻戰之速<sup>125</sup>，

故 差論其{分}→[爪]<sup>126</sup>牙之士，

{皆}→[比]<sup>127</sup>列<sup>128</sup>[其]<sup>129</sup>舟車之眾，

以攻中行氏而有之。

以其謀為既已足<sup>130</sup>矣，

又攻{茲}<sup>131</sup>范氏而大敗之，

并三家以為一家，而不止，

又圍趙襄子於晉陽。

及若此，

則韓、魏亦相從而謀曰：『

古者有語，唇亡則齒寒』。

趙氏朝亡，我夕從之，

趙氏夕；亡，吾<sup>132</sup>朝從之。

《詩》曰『

魚水不務(=驚)<sup>133</sup>，

陸將何及乎<sup>134</sup>！』」

是以三主之君，

一心戮(=勳)<sup>135</sup>力  
 辟(=關)<sup>136</sup>門除道，  
 奉甲興士，

韓、魏自外，趙氏自內，擊智伯大敗之。{ }<sup>137</sup>

[JH 18.7; RK 18.6]是故子墨子言曰：「  
 古者有語曰：『

君子不鏡於水而鏡於人{ }→[ ]。』<sup>138</sup>

鏡於水，見面之容，

鏡於人，則知吉與凶。[ ]<sup>139</sup>

今以攻戰為利，則蓋(=盍)<sup>140</sup>嘗鑒之於智伯之事乎？

此其為不吉而凶，既可得而知矣。{ }<sup>141</sup>{ }<sup>142</sup>

Слова тех, кто обеляет нападения [и] сражения, гласят:

«Те [государства] не способны [были] собрать [и] употребить свои [народные] массы, по этой причине [и] исчезли.

Мы способны собрать [и] употребить наши [народные] массы. [Если] на [основании] этого нападать [и] сражаться в Поднебесной, кто посмеет не [стать нашим] гостем [и не] подчиниться!?»

[Наш] Учитель Мо-цзы говорил [следующие] слова: «Вы даже [если] способны собрать [и] употребить Ваши [народные] массы, Вы разве сравнимы с уским [царем] Хэлюем<sup>143</sup> в древности!?

В древности уский Хэлюй

обучал служилых семь лет, [а потом, приняв как] подношение [броневый] панцирь, держа вооружение<sup>144</sup>, мчался [по] триста *ли* и [только] после этого останавливался [для отдыха], обосновался [в] Чжу-лине<sup>145</sup>, вышел по [кратчайшим] путям Мин-ай<sup>146</sup>, сразился в Бай-цзюй<sup>147</sup>, поразил государство Чу<sup>148</sup> и [заставил явиться ко] двору [государства] Сун с Лу<sup>149</sup>.

Достигнем [и] дойдем [до] персоны Фучая<sup>150</sup>,

на севере [он] напал на [государство] Ци, остановился [на отдых] наверху Вэнь<sup>151</sup>, сразился в Ай-лине<sup>152</sup>, нанес большое поражение людям Ци и [заставил] их укрыться у Да-шань<sup>153</sup>; на востоке [он] напал на [государство] Юэ, переправился [через] Сань-цзян<sup>154</sup> [и] У-ху<sup>155</sup> и [заставил] их укрыться у Куай-цзи<sup>156</sup>. [Из] государств девяти [родов восточных] варваров<sup>157</sup> [не было] никакого, [которое бы] не [стало его] гостем [и не] подчинилось [бы].

От этого, отведя [войска] назад, [он оказался] не способен наградить отдельных [от родных и близких из-за войны], распространить [в государстве] отдачу [милостыни] множеству простолюдинов, сам полагался [только на] свои силы, [делал целую] кампанию [из] своих заслуг, восхвалял свою мудрость, [стал] небрежен в обучении [служилых], потом [стал] строить башню Гу-су<sup>158</sup>, [которая и на] седьмой год не [была] завершена.

[Когда] дошло до такого, как это, то [люди] У [стали] иметь разделяющуюся [и] уставшее сердце.

Юэский царь Гоуцзянь<sup>159</sup> посмотрел, [что] узкие верхи [и] низы не получают [понимание] друг друга, собрал свои [народные] массы, чтобы повторить<sup>160</sup> своему врагу, вошел в северных внешних стенах [столицы У], перегнал<sup>161</sup> Большой корабль<sup>162</sup>, окружил царские хоромы<sup>163</sup>, и государство У тем [и] исчезло<sup>164</sup>.

В прошлом [государство] Цзинь имело шесть полководцев<sup>165</sup>, и дядюшка Чжи<sup>166</sup> [-] никто [не] был сильнее, чем он.

[Он] исчислил широту своих территорий [и] земель, массу [знатных] людей [и их] последователей,

[и стал] желать противостать наследственным владетелям, [и] тем сделать [себе] имя героя.

Быстротой нападений [и] сражений...<sup>167</sup>,  
 поэтому отобрал [и] рассудил [по разрядам] своих «служилых  
 когтей [и] клыков»,  
 сопоставил [и] расставил свои массы кораблей и колесного  
 транспорта,  
 чтобы напасть на семью<sup>168</sup> Чжун-хан<sup>169</sup> и иметь [власть  
 над] ним.

[Когда он] свои планы посчитал уже окончательно достаточными  
 [для успеха],  
 еще напал на семью Фань<sup>170</sup> и нанес ему большое поражение, и не  
 останавливался,  
 соединив три [наследственных] дома [и] тем сделав один  
 [наследственный] дом.

Еще [он] окружил чжаоского дитя Сяна<sup>171</sup> в Цзинь-яне<sup>172</sup>.

[Когда] достигло такого [положение дел], как это,  
 то [семьи] Хань [и] Вэй тоже следом [стали] друг с другом планировать,  
 говоря:

“В древности имелся сказ: ‘[Если] губы исчезнут, то зубам [ста-  
 нет] холодно’.

[Если] семья Чжао утром исчезнет, мы вечером последуем за ней,  
 [если] семья Чжао вечером исчезнет, мы утром последуем за ней.

В ‘Стихах’ говорится:

‘Рыба, [если в] воде не скачет,  
 [на] суше чего достигнет?!’<sup>173</sup>.

Из-за этого государи [этих] трех хозяйств<sup>174</sup>,

[сделали как] одно [свои] сердца, воссоединили силы,  
 распахнули ворота, устранили [преграды] с путей,

[приняли как] подношения [броневые] панцири, подняли  
 служилых,

Хань [и] Вэй извне, семья Чжао изнутри, ударили дядюшку Чжи  
 [и] нанесли ему большое поражение».

По этой причине [наш] Учитель Мо-цзы говорил [следующие] слова:

«В древности имелся сказ, [который] гласил:

“Благородный муж не смотрится в воду, но смотрится в людей”.

[Если некто] смотрится в воду, [он] увидит [внешний] вид<sup>175</sup> лица,

[если же] смотрится в людей, то [будет] знать счастье с несчастьем».

Теперь, [если] нападения [и] сражения считают пользой, то почему [бы] не попробовать уви-  
 деть отражение этого в делах дядюшки Чжи?<sup>176</sup>

Это их бытие не счастьем, но несчастьем, [таким образом,] уже могло [быть нами] по-  
 лучено [из свидетельств его жизни] и [поэтому] познано<sup>177</sup>.

## «Мо-цзы», глава 19

### 【非攻下】

«Отвержение нападений, нижняя [часть]»

#### 19.1

[JH 19.2; RK 19.1A] 子墨子言曰：「

今天下之所譽{善}→[義]<sup>178</sup>者，其說將何[哉]<sup>179</sup>？

為其上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利，

故譽之{譽}→[與]<sup>180</sup>？

意亡<sup>181</sup> 非為其<sup>182</sup>上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利，

故譽之與？

雖使下{之愚}→[愚之]<sup>183</sup>人，必曰：『  
將 為其上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利，  
故譽之<sup>184</sup>』。

今天下之所同{養}→[義]<sup>185</sup>者，聖王之法也。  
今天下之諸侯將猶多皆{免}→[不免]<sup>186</sup>攻伐并兼，  
則是有譽義<sup>187</sup>之名，而不察其實也。  
此譬猶盲者之與人，同命白黑之名，而不能分其物也，  
則豈謂有別哉？[「」]<sup>188</sup>

[JH 19.2; RK 19.1B]是故古之知者之為天下度也，  
必順<sup>189</sup>慮其義，而後為之行，  
是以動則不疑，速通成<sup>190</sup>得其所欲，而順天鬼百姓之利，  
則知<sup>191</sup>者之道也。

是故古之仁人有天下者，  
必反<sup>192</sup>大國之說，  
一天下之和<sup>193</sup>，  
總四海之內，  
焉率天下之百姓，  
以農<sup>194</sup>臣事上帝山川鬼神。  
利人多，  
功故{又}<sup>195</sup>大，  
是以 天賞之，  
{愚}→[鬼]<sup>196</sup>富之，  
人譽之，  
使 貴為天子，  
富有天下，  
名參乎天地，  
至今不廢。

此則知者之道也，先王之所以有天下者也。

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

«Теперь в Поднебесной то, что восхваляют [и считают] должным, [-] что будет объяснением этого?!

Считают, [что] оно наверху совпадает с пользой Неба, а посередине совпадает с пользой духов, а внизу совпадает с пользой людей, поэтому восхваляют это?

[или-или]<sup>197</sup> можно] помыслить, [что] неверно, что считают, [что] оно наверху совпадает с пользой Неба, а посередине совпадает с пользой духов, а внизу совпадает с пользой людей, поэтому восхваляют это?

Даже [если] сделать так, чтобы [высказались] низшие [и] глупые люди, [и те] необходимо скажут:

«[Они] будут считать, [что] оно наверху совпадает с пользой Неба, а посередине совпадает с пользой духов, а внизу совпадает с пользой людей».

Теперь в Поднебесной то, что обще [считается] должным – [это] образцы совершенномудрых царей.

Теперь, [когда] будет все еще много наследственных владетелей Поднебесной, [которые] все не избегают нападений, кампаний, соединений [и] объединений, то [это] – [от того, что] эти [вещи] имеют имена восхваляемого [и] должного, а [те] не разбираются в их реалиях.

Аналогия этому – совсем как [когда] тот, кто слеп, общ с [другим] человеком назначает имена белого [и] черного и не способен разделить их вещи<sup>198</sup>, то разве назовут [такого] имеющим различение!?!»



По этой причине, [когда] в древности теми, кто знал, делались меры [для] Поднебесной,  
 – [они] необходимо были послушными [и] размышляли [над] ее должным и [только]  
 после ради этого поступали,  
 из-за этого, [если] действовали, то не сомневались, быстро проникали, завершали [и]  
 получали то, чего они желали, и были послушными пользе Неба, духов и [всей] сотни фа-  
 милий.

[Так]-то, [это] – путь тех, кто знает.

По этой причине те [из] гуманных людей древности, кто обладал Поднебесной,  
 необходимо [были] обратны радостям больших государств,  
 [делали] единой гармонию Поднебесной,  
 [собирали в] целое [все] внутри четырех морей,  
 от этого вели [всю] сотню фамилий Поднебесной,  
 чтобы земледельствовать, служить [и делать] дела для Верховного Владыки,  
 духов [и] божеств гор [и] рек.

Пользы людям [у них было] много,  
 заслуги поэтому [были] большие,  
 из-за этого Небо награждало их,  
 духи обогащали их,  
 люди хвалили их,  
 сделали так, чтобы

[по] значительности [они] сделались Сынами Неба,  
 [по] богатству [стали] обладать Поднебесной,  
 именем составили троицу с Небом [и] землей,

[и эта слава их] вплоть до теперешнего [времени] не прекращает-  
 ся.

Это, [так]-то, – путь тех, кто знает то, [с помощью] чего  
 прежние цари обладали Поднебесной.

## 19.2

[JH 19.3; RK 19.2] 今王公大人天下之諸侯則不然，將必皆<sup>199</sup>

差論其{分}→[爪]<sup>200</sup>牙之士，

{皆}→[比]<sup>201</sup>列其舟車之卒伍，

於此為堅<sup>202</sup>甲利兵，以往攻伐無罪之國。

入其國家邊境，

芟刈其禾稼，

斬其樹木，

墮<sup>203</sup>其城郭，

以 湮(=堙)<sup>204</sup>其溝池，

攘殺其牲牲，

燔{潰}→[燎]<sup>205</sup>其祖廟，

勁<sup>206</sup>殺<sup>207</sup>其萬民，

覆(=滅)<sup>208</sup>其老弱，

遷其重(=寶)<sup>209</sup>器，

卒進而{柱<sup>210</sup>乎}→[極]<sup>211</sup>鬥，曰『

死命為上，

多殺次之，

身傷者為下，

又況{先}→[失]<sup>212</sup>列北橈(=撓)<sup>213</sup>乎哉，罪死無  
 {殺}→[赦]<sup>214</sup>』，

以譚(=憚)<sup>215</sup>其眾。

夫無<sup>216</sup>兼國覆軍，賊虐萬民，以亂聖人之緒。

意將以為利天乎？

夫 取天之人，  
以攻天之邑，  
此 刺殺天民，  
剝振<sup>217</sup>神{之}<sup>218</sup>位，  
傾覆社稷，  
攘殺{其}<sup>219</sup>犧牲，  
則此上不中天之利矣。

意將以為利鬼乎？

夫 殺<sup>220</sup>[天]<sup>221</sup>之{神}→[人]<sup>222</sup>，  
滅鬼神之主，  
廢滅先王，  
賊虐萬民，  
百姓離散，  
則此中不中鬼之利矣。

意將以為利人乎？

夫 殺[天]<sup>223</sup>之人，  
為利人也{博}→[薄]<sup>224</sup>矣。  
又計其費[，]<sup>225</sup>  
此{，} 為{周}→[害]<sup>226</sup>生之本，  
竭天下百姓之財用，  
不可勝數也，  
則此下不中人之利矣。

Теперь, [что касается] царей, князей, больших людей, наследственных владетелей Поднебесной, то [с ними дело] обстоит не так, [они] необходимо все будут отбирать [и] рассуждать [по рангам] своих «служилых когтей [и] клыков», сопоставлять [и] расставлять свои сотни и пятерки кораблей [и колесного] транспорта, после этого [будут] делать [им] твердые панцири [и] острое вооружение, чтобы идти нападать [и проводить] кампании [против] безвинных государств. [Они будут] входить в окраины [и] границы [наследственных] домов этих государств, косить [и] срезать их колосья [и] посева, срубать их насаждения [и] деревья, [заставлять] падать их [городские] внутренние [и] внешние стены, засыпать их каналы [и] водоемы, захватывать [и] убивать их хозяйственных [и особых] жертвенных животных<sup>227</sup>, жечь [и заставляя] пылать их святилища предков, <...> [и] убивать [всю] тьму их народу, опрокидывать их старых [и] слабых, перевозить их драгоценности [и другие] предметы, [их] воины [будут] вступать и до предела биться, говоря: «Умерших [ради] назначения считать высшими, много убивших [считать] следующими [за] ними, тех, кто [был] телом ранен, считать низшими. Еще, тем более, [-] потеряли [свои] ряды, сбежали [и] согнулись?! [- Считать] виновными [до] смерти [и] не прощать», чтобы [заставить] бояться их [народные] массы<sup>228</sup>.

Вот, объединяют государства,  
опрокидывают армии,

[совершают] разбой [и творят] жестокость [над всей] тьмой народу,  
 чтобы [вносить] беспорядок в начала нитей [дела]<sup>229</sup> совершенномудрых людей.  
 [Или можно] помыслить, [что] это будет считаться пользой [для] Неба?  
 Вот, [если] взять людей Неба,  
 чтобы нападать на подвластные территории Неба,  
 [если] эти [люди будут]  
 колоть [и] убивать<sup>230</sup> народ Неба,  
 обдирать [и] трясти места божеств,  
 наклонять [и] опрокидывать алтари земли и зерна,  
 захватывать [и] убивать жертвенных животных<sup>231</sup>,  
 то это наверху уж [точно] не совпадет с пользой [для] Неба.  
 [Или можно] помыслить, [что] это будет считаться пользой [для] духов?  
 Вот, [если] убивать людей Неба,  
 уничтожать хозяев [на жертвоприношениях для] духов [и] божеств,  
 прекращать [и] уничтожать [нити дела]<sup>232</sup> прежних царей,  
 [совершать] разбой [и творить] жестокость [над всей] тьмой народа,  
 [когда вся] сотня фамилий разделяется [и] рассеивается,  
 то это посередине уж [точно] не совпадет с пользой [для] духов.  
 [Или можно] помыслить, [что] это будет считаться пользой [для] людей?  
 Вот, [если] убивать людей Неба,  
 [это] – как польза [для] людей – уж [точно] маленькая.  
 еще [если] исчислить расходы [на] это,  
 [если то, насколько] это является корнем вреда жизни,  
 истощает ресурсы [и] потребление [всех] сотен фамилий Поднебесной,  
 – не[воз]можно пересчитать,  
 то это внизу уж [точно] не совпадет с пользой [для] людей.

### 19.3

[JH 19.4; RK 19.3]今夫師者之相為不利者也，曰：  
 將不勇，  
 士不{分}→[奮]<sup>233</sup>，  
 兵不利，  
 教不習，  
 師不眾，  
 卒<sup>234</sup>不{利}<sup>235</sup>和，  
 威不圍，  
 {害}→[圍]<sup>236</sup>之不久，  
 爭之不疾，  
 {孫}→[係]<sup>237</sup>之不強。  
 植心不堅，  
 與國諸侯疑，(與國諸侯疑，則敵生慮<sup>238</sup>，而意羸<sup>239</sup>矣。)<sup>240</sup>  
 偏(=徧)<sup>241</sup>具此物，而致從事焉，  
 則是國家失卒<sup>242</sup>，而百姓易務也。  
 今不嘗<sup>243</sup>觀其說好攻伐之國？  
 若使中興師，  
 君子[數百，]<sup>244</sup>  
 庶人也，必且數千，  
 徒倍(=背)<sup>245</sup>十萬，  
 然後足以師而動矣。  
 久者數歲，  
 速者數月，

是 上不暇聽治，  
士不暇治其官府，  
農夫不暇稼穡，  
婦人不暇紡績織紝，  
則是國家失卒<sup>246</sup>，而百姓易務也，  
然而又與其車馬之罷(=疲)<sup>247</sup>弊也，  
幔幕帷蓋，  
三軍之用，  
甲兵之備，  
五分而得其一，  
則猶為{序疏}→[厚餘]<sup>248</sup>矣。

然而又與其散亡道路，  
道路<sup>249</sup>遼遠，  
糧<sup>250</sup>食不<sup>251</sup>{繼際}→[際](=際)<sup>252</sup>，  
食飲{之}→[不]<sup>253</sup>時，  
{廁}→[廡]<sup>254</sup>役以此飢寒凍餒疾病，而轉死溝壑中者，不可勝計也。

此其為不利於人也，天下之害厚矣。而王公大人，樂而行之。則此樂賊滅天下之萬民也，豈不悖哉！

今天下好戰之國，齊、晉、楚、越，若使此四國者得意於天下，  
此皆十倍其國之眾，而未能食(=墾)<sup>255</sup>其地也。  
是人不足而地有餘也。  
今又以爭地之故，而反相賊也，  
然則是虧不足，而重<sup>256</sup>有餘也{「」}<sup>257</sup>。

Теперь вот [о] том, те, кто [выводит] войска, друг [для] друга<sup>258</sup> считают бесполезным, – говорится:

генералы не храбры,  
служилые не окрылены<sup>259</sup>,  
вооружение не остро,  
обучение не [вошло в] практику,  
войско не массово,  
воины не [в] гармонии<sup>260</sup>,  
влиятельность не ограничивает [произвол]<sup>261</sup>,  
непродолжительность окружения,  
неинтенсивность борьбы,  
несильность уз<sup>262</sup>.

вздыхающееся сердце<sup>263</sup> не твердо,  
наследственные владельцы присоединившихся [к союзу] государств сомневаются ([если] наследственные владельцы присоединившихся государств сомневаются, то соперник родит размышления и замыслил выиграть)<sup>264</sup>.

[Если] собирать в нужном количестве все эти вещи и довести до [того, чтобы] вести дела по ним,

то это [самое] – [значит, что] государства [и наследственные] дома [будут] терять воинов, а [вся] сотня фамилий [будет] менять работы.

Теперь, не попробовать [ли] рассмотреть эти государства, [которые] радуются [и которым] нравятся нападения [и] кампании?

Если сделать так, чтобы [был] средний<sup>265</sup> подъем войск,  
благородных мужей<sup>266</sup> несколько сотен,  
[а] простых людей<sup>267</sup>, кроме того, – необходимо несколько тысяч,  
[обычных] последователей<sup>268</sup> [и] несущих [воинскую повинность]<sup>269</sup> – некоторое] число сотен тысяч,

[только] после [этого будет] достаточно, чтобы [составить] войско и [начать] действовать.

[Если кампания будет] той, что [относится к] продолжительным, [это займет] несколько лет,

[если] той, что [относится к] быстрым, [займет] несколько лун,

это [значит, что] верхи не [будут] иметь свободное время [на то, чтобы] при-  
слушиваться [к делам управления и] упорядочения,

служилые не [будут] иметь свободное время [на то, чтобы содержать в] порядке  
свои конторы<sup>270</sup> [и] хранилища,

земледельцы не [будут] иметь свободного времени [на то, чтобы] сеять [и] уби-  
рать [урожай],

женщины не [будут] иметь свободного времени [на то, чтобы] плести, сучить,  
ткать [и] прясть<sup>271</sup>,

[если так,] то это – [значит, что] государства [и наследственные] дома  
[будут] терять воинов, а [вся] сотня фамилий [будет] менять работы.

И при таком [положении дел] – еще присоединим [сюда] изнемогание [и приход в]  
плохое [состояние] их колесного [транспорта и] лошадей,

завес, навесов, штор, покрывал<sup>272</sup>,

потребление трех [видов] армий,

подготовку [броневых] панцирей [и] вооружения,

[если всего этого, допустим, было] пять долей, а [в итоге они] получают из них  
одну,

то [и это даже] все еще считают великим [с] лишним.

И при таком [положении дел] еще присоединим [сюда] их рассеивание [и] исчезно-  
вание [на] путях [и] дорогах,

[если] пути [и] дороги дальние [и] далекие,

зерновая [и] остальная] еда не [в надлежащий] промежуток,

еда [и] питье не [в свое] время,

тех из холопов [и] повинных, кто от этого [будут] голодными [и] холодными,  
замерзающими [и] заморенными, [будут] болеть [и] недужить, и перемрут внутри  
каналов [и] канав,

– не[воз]можно [будет] перечислить.

Это – его делание бесполезного людям, вред Поднебесной уж [точно] велик. И [если] цари, кня-  
зья [и] большие люди веселятся [от этого] и проводят это в жизнь, то это – [значит] веселиться  
[от] разбоя [и] уничтожения [всей] тьмы народа Поднебесной, [это] разве не самопротиворечиво?!

Теперь [в] Поднебесной государства [которым] нравится сражаться: Ци, Цзинь, Чу, Юэ, если  
сделать так, чтобы тем, кто [правит в] этих четырех государствах, получилось [бы реализовать  
свои] замыслы в Поднебесной,

– [значит,] эти [государя] все [сделали бы в] десять раз [больше народные] массы своих  
государств, но пока не [были бы] способны кормиться со своей земли<sup>273</sup>.

Это – [значит, что] людей не достаточно, а земли имеется лишнее.

Теперь [же они] – еще, имея в виду причину борьбы [за] землю, обратным [образом совершают]  
разбой друг [над] другом,

[если] так, то это [самое] – [наносить] ущерб [тому, что] не достаточно и удваивать [то,  
чего] с лишним».

#### 19.4

[JH 19.5; RK 19.4A]今{還}→[逮]<sup>274</sup>夫好攻伐之君，又飾其說以非子墨子曰：「  
以攻{罰}→[伐]<sup>275</sup>之<sup>276</sup>為不義，非利物與？」

昔者禹征有苗，湯伐桀，武王伐紂，此皆立為聖王，是何故也？」

子墨子曰：「

子未察吾言之類，未明其故者也。彼非所謂攻，[所]<sup>277</sup>謂誅也。[ ]<sup>278</sup>



昔者[有]<sup>279</sup>三苗大亂，天命殛<sup>280</sup>之，  
日妖<sup>281</sup>{賓}→[宵]<sup>282</sup>出，  
雨血三朝，  
龍生[於]<sup>283</sup>廟，  
{犬}→[犬]<sup>284</sup>哭乎市，  
夏冰，  
地坼及泉，  
五穀變化，  
民乃大振<sup>285</sup>。

高陽乃命[禹於]<sup>286</sup>玄宮，禹親把天之瑞令以征有苗，{四}→[雷]<sup>287</sup>電{誘  
祗}→[諄振]<sup>288</sup>(=勃震)<sup>289</sup>，有神人面鳥身，{若瑾}→[奉珪]<sup>290</sup>以待{，}搯矢(=  
誓)<sup>291</sup>有苗之{祥}→[將]<sup>292</sup>，苗師大亂，后(=後)<sup>293</sup>乃遂幾。

禹既已克有三苗，  
焉{磨}→[曆]<sup>294</sup>(=歷)<sup>295</sup>為山川，  
別物上下，  
{卿}→[鄉]<sup>296</sup>(=饗/享)<sup>297</sup>制大<sup>298</sup>極，  
而神民不違，  
天下乃靜。

則此禹之所以征有苗也。

[JH 19.6; RK 19.4B]{還}→[逮]<sup>299</sup>至乎夏{至}→[王]<sup>300</sup>桀，  
天有{轄}→[誥]<sup>301</sup>命，

日月不時，  
寒暑雜至，  
五穀焦死，  
鬼呼[於]<sup>302</sup>國，  
鸛(=鶴)<sup>303</sup>鳴十夕餘。

[天]<sup>304</sup>乃命湯於鑿<sup>305</sup>宮，用受夏之大命，(夏德大亂，予既卒其命於天矣，  
往而誅之，必使汝堪之。<sup>306</sup>湯焉敢奉率其眾，是以鄉(=向)<sup>307</sup>有夏之境，帝乃  
使陰暴<sup>308</sup>毀有夏之城。)少少有神來告曰：『夏德大亂<sup>310</sup>，往攻之，予必使  
汝大堪之。予既受命於天，天命融隆(=降)<sup>311</sup>火，于夏之城閒西北之隅。

[』]<sup>312</sup>

湯奉桀眾以克有[夏]<sup>313</sup>，  
屬諸侯於薄，  
薦章天命，  
通于四方，

而天下諸侯莫敢不賓服。

則此湯之所以誅桀也。

[JH 19.7; RK 19.4C]{還}→[逮]<sup>314</sup>至乎商王紂[，]<sup>315</sup>天不{序}→[享]<sup>316</sup>其  
德，祀用失時。

兼夜{中，}<sup>317</sup>十日[，]<sup>318</sup>  
雨{王}→[土]<sup>319</sup>于薄，  
九鼎遷止，  
婦妖{賓}→[宵]<sup>320</sup>出，  
有鬼宵<sup>321</sup>吟，  
有女為男<sup>322</sup>，  
天雨肉，  
棘生乎國道，  
王兄(=況)<sup>323</sup>自縱也。

赤烏<sup>324</sup>銜<sup>325</sup>珪<sup>326</sup>，降周之岐社，曰：『天命周文王伐殷有國。』

泰顛來賓，

河出{緣}→[綠]<sup>327</sup>圖，  
地出乘黃。

武王踐功<sup>328</sup>，夢<sup>329</sup>見三神[曰]<sup>330</sup>：[『]<sup>331</sup>予既沈漬<sup>332</sup>殷紂于  
酒{德}→[食]<sup>333</sup>矣，往<sup>334</sup>攻之，予必使汝大堪<sup>335</sup>之』。

武王乃攻狂夫<sup>336</sup>，反<sup>337</sup>商{之}→[作]<sup>338</sup>周，天賜<sup>339</sup>武王黃<sup>340</sup>鳥之旗。王既  
已克殷，

成<sup>341</sup>帝之來<sup>342</sup>，  
分主諸神，  
祀紂先王，  
通{維}→[于]<sup>343</sup>四夷，  
而天下莫不賓，焉襲湯之緒，  
此即<sup>344</sup>武王之所以誅紂也。

若以此三聖王者觀之，則非所謂攻也<sup>345</sup>，所謂誅也{「」}<sup>346</sup>。

Теперь доберемся [до тех] вот государей, [которым] нравятся нападения [и] кампании, [они] еще обещают свои объяснения, чтобы [отвергать нашего] Учителя Мо-цзы [как учащего] не-то, [и] говорят:

«[При] считании нападений [и] кампаний недолжными, не верно [ли], что [это] полезные вещи?»

В прошлом Юй<sup>347</sup> [пошел в] поход [на] имеющих [власть в] мяо<sup>348</sup>, Тан<sup>349</sup> [провел] кампанию [против] Цзе<sup>350</sup>, царь У<sup>351</sup> [провел] кампанию [против] Чжоу<sup>352</sup>, эти [люди] все установились [и] сделались совершенномудрыми царями, это [самое] – [по] какой причине?»

[Наш] Учитель Мо-цзы говорил:

«[Это] – [от] того, что Вы пока не [вполне] разобрались в роде моих слов, [Вам] пока не [вполне] ясны их причины. Те [дела] – не то, что называется “нападением”, [а] то, что называется “осуждением”<sup>353</sup>».

В прошлом имеющие [власть в] трех мяо [пребывали в] большом беспорядке, Небо предопределило сразить их, солнце зловеще<sup>354</sup> выходило затемно, дожило кровью три утра, дракон родился в святилище<sup>355</sup>, собаки выли<sup>356</sup> на рынках, летом [был] лед, земля раскрывалась [и] достигала источников, пять [типов] злаков изменялись [и] преображались, народ тогда [стал трястись] большой тряской.

Гао-ян<sup>357</sup> тогда предопределил Юю в хоромаш Сюань<sup>358</sup>, Юй лично ухватился [за верительную] пластинку<sup>359</sup> [от] Неба [и] приказал, чтобы [начался] поход [на] имеющих [власть в] мяо, гром [и] молния вмиг затрясли [все вокруг], некоторое божество [с] человеческим лицом [и] птичьим телом<sup>360</sup> поднесло [нефритовую] табличку<sup>361</sup>, чтобы обслужить [возможность] схватить [и заставить] поклясться<sup>362</sup> имеющих [власть в] мяо генералов, войско мяо [пришло] в большой беспорядок, [и в] последующем [они] тогда продвинулись [до того состояния, что их осталось всего-то] сколько-то.

Юй уже окончательно преодолел имеющих [власть в] трех мяо, после этого провел [границы и] сделал<sup>363</sup> горы [и] реки, различил [и] овеществил верхи [и] низы, [принял как] дар [и стал] распоряжаться [всеми] большими пределами [Поднебесной], и божества [и] народ не противодействовали,

Поднебесная тогда [обрела] покой.

[Так-]то, это – то, как Юй [совершал] поход [на] имеющих [власть в] мяо.

Доберемся [и] дойдем до сяского царя Цзе,

Небо имело объявленное предопределение,  
солнце [и] луна [появлялись] не своевременно,  
холод [и] жара приходили смешанно,  
пять знаков горели [и] умирали,  
духи кричали по [всему] государству,  
журавли курлыкали десять вечеров с лишним.

Небо тогда предопределило Тану в хоромах Бяо<sup>364</sup>, употребить [в дело] принятое [от] Ся большое предопределение. (Ся [в] большом беспорядке, мы уже окончили их предопределение от Неба, иди и осуди их, [мы] необходимо сделаем так, чтобы ты превозмог их)<sup>365</sup>. Тан от этого смел [принять как] подношение [и] вести свои [народные] массы, из-за этого направился [в] границы имеющих [власть в] Ся, Владыка как раз сделал так, чтобы Инь-бао<sup>366</sup> разнес внутренние стены [столицы] имеющих [власть в] Ся.)

Мало-мало [времени спустя] некоторое божество прибыло сообщить, говоря: “Ся [в] большом беспорядке, иди напади [на] них, Мы необходимо сделаем так, чтобы ты [в] большой [мере] превозмог их. Мы уже приняли предопределение от Неба, Небо предопределило [Чжу-]жуну<sup>367</sup> ниспослать огонь на северо-западный незанятый угол<sup>368</sup> внутренних стен [города] Ся”.

Тан [принял в качестве] подношения [народные] массы Цзе, чтобы преодолеть имеющих [власть в] Ся,

созвал наследственных владетелей в Бао<sup>369</sup>,

настал [дорогу и тем] проявил Небесное предопределение,  
проницал [своей благодатью] во [все] четыре стороны,

и наследственные владетели Поднебесной никто не смел не [стать его] гостем [и не] подчиниться.

[Так-]то, это – то, как Тан осудил Цзе.

Доберемся [и] дойдем до шанского царя Чжоу, Небо не удовлетворялось его благодарностью, употребление жертв<sup>370</sup> упустило [свое] время.

каждую ночь десять дней,  
дождало землей в Бао,  
девять треножников<sup>371</sup> перевезли [из мест их] остановки,  
жены зловеще<sup>372</sup> выходили затемно,  
некоторые духи буркали затемно,  
некоторые женщины делались мужчинами,  
небо дождало мясом,  
тернии рождались у государственных трактов,  
[а] царь – тем более, [-] сам [продолжал творить] произвол.

Красный ворон [, держа во рту как] грызло [нефритовую] табличку, [был] ниспослан [к] чжоускому алтарю земли [у] Ци<sup>373</sup> [и] говорил: “Небо предопределило чжоускому царю Вэню<sup>374</sup> [вести] кампанию [против] иньцев<sup>375</sup>, имеющих [власть в] государстве”.

Тай-дянь<sup>376</sup> прибыл [в качестве] гостя,  
[из] Реки<sup>377</sup> вышли Список [и] Схема<sup>378</sup>,  
[из] земли вышел Чэн-хуан<sup>379</sup>.

[Когда] царь У взошел [к] заслугам [отца]<sup>380</sup>, [во] сне увидел трех божеств, [которые] говорили: “Мы уже потопили [и] пропитали иньского Чжоу в вине [и] еде, идти напади [на] него, Мы необходимо сделаем так, чтобы ты [в] большой [мере] превозмог его”.

Царь У тогда напал [на этого] безумного мужа, обратил Шан, начал Чжоу, Небо даровало царю У знамя желтой птицы. [Когда] царь уже окончательно преодолел Инь, [он]

завершил прибывшее [от] Владыки [предопределение],  
распределил хозяев [на жертвоприношениях] всем божествам,  
[продолжил] жертвовать прежним царям [иньского] Чжоу,  
пронизал [благодатью все] в четырех варварствах,

и [в] Поднебесной [не стало] никого, [кто] не [стал бы его] гостем,

в этом [он] охватил<sup>381</sup> начала нитей [дел]<sup>382</sup> Тана.

Это – [так-]то [уж] – то, как царь У осудил Чжоу.

Если на [основании] того, что [относится] к этим трем совершенномудрым царям, рассматривать это, то неверно, что [это] – то, что называется «нападением», [это] – то, что называется «осуждением».

## 19.5

[JH 19.8; RK 19.5]則夫好攻伐之君，又飾其說以非子墨子曰：「

子以攻伐為不義，非利物與？

昔者楚熊麗始{討}→[封]<sup>383</sup>此睢山之閒，越王{緊}→[緊]<sup>384</sup>虧{「}，出自有遽，始邦於越，唐叔與呂尚邦齊晉。此皆地方數百里{，}→[。]今以并國之故，四分天下而有之。是故何<sup>385</sup>也？」

子墨子曰：「

子未察吾言之類，未明其故者也。

古者天子之始封諸侯也，萬有餘<sup>386</sup>，今以并國之故<sup>387</sup>，萬國有餘<sup>388</sup>皆滅，而四國獨立。

此譬猶醫之藥萬有餘人，

而四人愈也，

則不可謂良醫矣。」

[Так-]то, [эти] вот государи, [которым] нравятся нападения [и] кампании, еще обеляют свои объяснения, чтобы [отвергать нашего] Учителя Мо-цзы [как учащего] не-то, [и] говорят:

«Вы нападения [и] кампании считаете недолжными, [но разве] неверно, что [это] полезные вещи?

В прошлом чуский Сюн-ли<sup>389</sup> вначале [получил в земельное] владение это [государство в] незанятых [местах у] горы Суй<sup>390</sup>, юэский царь Икуй<sup>391</sup>, вышел от Юцзюй<sup>392</sup>, вначале<sup>393</sup> [получил] страну в Юэ, Танский дядя с люским Шаном<sup>394</sup> [получили] страны Ци [и] Цзинь<sup>395</sup>. Эти [государства] все землями [и] сторонами [своими были] числом [в] сто *ли*. Теперь по причине присоединения государств четыре [государства]<sup>396</sup> распределили Поднебесную и [стали] иметь [власть над] ней. Причина этого – что?»

[Наш] Учитель Мо-цзы говорил:

«[Это] – [от]того, что вы пока не [вполне] разобрались в родах моих слов, [вам] пока не [вполне] ясны их причины.

В древности, – [при раздаче] вначале Сыном Неба [земельных] владений наследственным владельцам, – [их было] тьма с лишним, теперь по причине присоединения государств, тьма государств с лишним все [оказались] уничтожены,

и четыре государства только установились.

Это [имеет] аналогию, [это] – совсем как [если имеется] лечение врачом тьмы с лишним человек,  
и четыре человека поправились,  
то уж [точно такой] не может [быть] назван хорошим врачом».

### 19.6

[JH 19.9; RK 19.6]則夫好攻伐之君又飾其說曰：「  
我非以金玉、子女、壤地為不足也，  
我欲以義名立於天下，以德{求}→[來]<sup>397</sup>諸侯也。」  
子墨子曰：「  
今若有能以義名立於天下，以德來<sup>398</sup>諸侯者，天下之服可立而待也。  
夫天下處<sup>399</sup>攻伐久矣，譬若{亻專}→[孺]<sup>400</sup>子之為馬然。[ ]<sup>401</sup>  
今若有能信効<sup>402</sup>先利天下諸侯者，  
大國之不義也，  
則同憂之；  
大國之攻小國也，  
則同救之<sup>403</sup>；  
小國城郭之不全也，  
必使修之；  
布粟{之}→[乏]<sup>404</sup>絕，  
則委之；  
幣帛不足，  
則共(=供)<sup>405</sup>之。  
以此効大國，  
則小<sup>406</sup>國之君說{，}→[。]  
人勞我逸，  
則我甲兵強。  
寬以惠，緩易急，  
民必移<sup>407</sup>。  
易攻伐以治我國，  
攻(=功)<sup>408</sup>必倍。  
量我師舉之費，  
以諍<sup>409</sup>諸侯之斃，  
則必可得而{序}→[享]<sup>410</sup>利焉。  
督以正<sup>411</sup>[，]<sup>412</sup>義其名，必務寬吾眾，信吾師，  
以此{授}→[援]<sup>413</sup>諸侯之師，  
則天下無敵矣。  
其為[利天]<sup>414</sup>下不可勝數也。  
此天下之利，而王公大人不知而用，  
則此可謂不知利天下之{臣}→[巨]<sup>415</sup>務矣。{ }<sup>416</sup>  
[JH 19.10; RK 19.7]是故子墨子曰：「  
今且天下之王公大人士{居}→[君]<sup>417</sup>子，  
中情將欲求興天下之利，  
除天下之害，  
當若繁為攻伐，  
此實天下之巨害也。  
今 欲為仁義，  
求為上士，  
尚欲中聖王之道，  
下欲中國家百姓之利，



故當若非攻之為說，而將不可[不]<sup>418</sup>察者

此<sup>419</sup>也。』

[Так-]то, [эти] вот государи, [которым] нравятся нападения [и] кампании, еще обеляют свои объяснения, говоря:

«[Это] – не [от того, что] мы металл [и] нефрит, детей [и] женщин, почвенных [и] остальных] земель считаем не достаточными,

[это] – [от того, что] мы желаем должным именем установиться в Поднебесной [и] благодатью привлекать наследственных владетелей».

[Наш] Учитель Мо-цзы говорил:

«Теперь, если [бы] имелся тот, кто способен должным именем установиться в Поднебесной [и] благодатью привлекать наследственных владетелей, – [это значило бы, что] подчинение Поднебесной могло [бы уже] установиться и [поэтому его можно было бы уже] дожждаться.

[Но] вот, Поднебесная живет [в] нападениях [и] кампаниях уж продолжительное [время, и если] приводить аналогию, [то с этим дело обстоит] так, как [когда какой-нибудь] малец<sup>420</sup> [играя,] делается лошадь<sup>421</sup>».

Теперь, если [бы] имелся тот, кто способен [достойно] веры [дать] пример [в том, что-бы] прежде [, чем себе,] приносить пользу [другим] наследственным владетелям Поднебесной<sup>422</sup>,

[если в] большом государстве недолжное, –  
то обще тревожиться об этом<sup>423</sup>;

[если в] большом государстве нападение [на] малое государство, –  
то обще избавлять его;

[если во] внутренних [или] внешних стенах [столицы]<sup>424</sup> малого государства нецельность, –  
необходимо сделать так, чтобы обновить их;

[если] тканей [и] зерна не хватает [и доставка] перерезана,  
то посылать их;

[если] денег [и] шелка недостаточно,  
то снабжать ими.

[если] в этом [давать] пример большим государствам,  
то государи малых государств [будут] радоваться.

[Если другие] люди трудятся, [а] мы праздны,  
то наши [броневые] панцири [и] вооружение [будут] сильны.

[Если мы будем] обширны [сердцем] через милость, медлительностью заменим спешку,

[то] народ необходимо переместится [к нам].

[Если мы] заменим нападения [и] кампании на упорядочение наших государств,  
[наши] заслуги необходимо [будут] больше в] разы.

[Если будем] оценивать расходы [на] подбор наших войск,  
чтобы [вести] брань [с] падениями наследственных владетелей<sup>425</sup>,  
то необходимо [с]можем получить и удовлетвориться пользой из этого.

[Если мы будем] надзирать, чтобы [делать] правильным [и] должным их<sup>426</sup> имя<sup>427</sup>, необходимо работать [, чтобы делать] обширными [сердцем] наши [народные] массы [и достойными] веры наши войска<sup>428</sup>

[и] через это вытаскивать [из опасностей] войска [других] наследственных владетелей,

то [во всей] Поднебесной не [станем] иметь соперника.

– [от того, что у всего] этого делания пользы Поднебесной не[воз]можно пересчитать.

[И если] это польза Поднебесной, а цари, князя [и] большие люди не знают и [не] употребляют [это на практике],

то это уж [точно] может [быть] названо незнанием большущей работы [по принесению] пользы Поднебесной.

По этой причине то, что [наш] Учитель Мо-цзы говорил:

«Теперь, кроме того, [если] цари, князя, большие люди, служилые благородные мужи Поднебесной,

[изнутри] существа [своего] будут желать искать подъема пользы Поднебесной [и]

устранения вреда Поднебесной,

[то, если нечто] соответствует [и] касается обильного делания нападений [и] кампаний,

это – [будет] реально большущим вредом [для] Поднебесной.

Теперь, [если они] желают быть гуманными [и] должныими,

ищут быть высшими служилыми,

[в] вышине желают совпадения с путем совершенномудрых царей,

внизу желают совпадения с пользой [для] государств, [наследственных] домов [и всей] сотни фамилий,

поэтому [все, что] соответствует и касается [отвержения] нападений [как] не-того как [теоретического] объяснения, и не может [быть ими] не разобрано»

– [от] этого.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бань Бяо, Бань Гу, Бань Чжао. Хань шу (Писания [режима правления] Хань) // У-ин-дянь Эрши-сы ши. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/han-shu>
2. Кривцов Н.В. Биография Владимира Алексеевича Кривцова (1921–1985) // Общество и государство в Китае. 2021. Т. 51. Ч. 2. С. 515–536.
3. Ван Чун. Лунь хэн (Категоризированные меры) // Сы-бу цункань чубянь. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/lunheng>
4. Ватанабэ Такаси. Кодай тюгоку 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.
5. Го юй (Сказы [разных] государств) // Сы-бу цункань чубянь. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/guo-yu>
6. Гуань-цзы ([Писания] Учителя Гуаня) // Сы-бу цункань чубянь. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/guanzi>
7. Дун Чжуншу. Чунь-цю фань лу (Обильные росы «Весен и осеней») // Сы-бу цункань чубянь. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/chun-qiu-fan-lu>
8. Кобзев А.И. Хэ ту и ло шу // Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 1. Философия. М.: Восточная литература, 2006. С. 517–519.
9. Ли цзи чжэн-и («Записки о ритуале/благопристойности» с выправленным смыслом) // У-ин-дянь Шисань цзин чжу-шу. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/liji>
10. Ли Шань. Вэнь сюань чжу («Выборка текстов» с комментариями) // Ю Сун Чунь-си ю-янь. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=en&res=150222>
11. Лунь юй чжу-шу («Категоризированные сказы» с комментариями и пояснениями) // У-ин-дянь Шисань цзин чжу-шу. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/analects>
12. Люй-ши Чунь-цю («Весны и осени» господина Люй [Бувэя]) // Сы-бу цункань чубянь. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/lv-shi-chun-qiu>
13. Мао Ши чжэн-и («[Канон] стихов» [в передаче] Мао [Хэна] с выправленным смыслом) // У-ин-дянь Шисань цзин чжу-шу. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/book-of-poetry>
14. Мо-цзы ([Трактаты] Учителя Мо) / Пер., комм. Чжоу Цайчжу, Ци Жуйдуань. Тайбэй, 1998.

15. Мо-цзы / Пер. М.Л. Титаренко // Древнекитайская философия. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 175–200.
16. Мо-цзы ([Трактаты] Учителя Мо) // Чжэнтун Дао цзан. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/mozi>
17. Мо-цзы синь ши («[Трактаты] Учителя Мо» с новыми примечаниями) // Мо-цзы цзи-чэн. Т. 20. Тайбэй: Чэн вэнь чубаньшэ, 1975.
18. Мо-цзы сянь-гу («[Трактаты] Учителя Мо» в свободном толковании) / Под ред. Сунь Ижана. Шанхай: Шан-у иньшугуань, 1935.
19. Мо-цзы цзи-цзе («[Трактаты] Учителя Мо» с собранием разъяснений) / Под ред. Чжан Чуньни. Шанхай: Шицзе шуцзюй, 1936.
20. Мо-цзы цзинь чжу цзинь и («[Трактаты] Учителя Мо» с современными комментариями и современным переводом) / Под ред. Ли Юйшу. Тайбэй: Тайвань шан-у, 1974.
21. Мо-цзы цзянь («[Трактаты] Учителя Мо» с аннотацией) / Под ред. Цао Яосяна // Мо-цзы цзи-чэн. Т. 17. Тайбэй: Чэн вэнь чубаньшэ, 1975.
22. Мо-цзы цзяо-чжу («[Трактаты] Учителя Мо» со сверенными комментариями) / Под ред. У Юйцзяна // Синь-бянь чжу-цзы цзи-чэн. Т. 6. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2006.
23. Мо-цзы цзяо-чжу бу-чжэн («[Трактаты] Учителя Мо» со сверенными комментариями, дополнениями и исправлениями) / Под ред. Ван Шунаня // Мо-цзы цзи-чэн. Т. 11. Тайбэй: Чэн вэнь чубаньшэ, 1975.
24. Мо-цзы цзяо-ши («[Трактаты] Учителя Мо» со сверенными примечаниями) / Под ред. Ван Хуаньбяо. Ханчжоу: Чжэцзян гу-цзи чубаньшэ, 1987.
25. Мо-цзы цюань и («[Трактаты] Учителя Мо» в полном переводе) / Пер., комм. Чжоу Цай-чжу, Ци Жуйдуань. Гуйян: Гуй-чжоу жэньмин чубаньшэ, 2009.
26. Мэн-цзы чжу-шу («[Писания] Учителя Мэна» с комментариями и пояснениями) // У-ин-дянь Шисань цзин чжу-шу. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/mengzi>
27. Нань-хуа чжэнь цзин (Подлинный канон [Учителя из] Нань-хуа) // Сюй гу и цун-шу. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/zhuangzi>
28. Нравственные ограничения войны: проблемы и примеры / Под ред. Б. Коппитерса. М.: Гардарики, 2002.
29. Рыков С.Ю. Концепция нововведения в моизме // Общество и государство в Китае. 2017. Т. 47. Ч. 2. С. 412–459.
30. Рыков С.Ю. Моистская апология любви // Общество и государство в Китае. 2022. Т. 51. Ч. 2. С. 141–255.
31. Рыков С.Ю. Моистские теолого-политические главы: предисловие к переводу. «Мо-цзы». Об образцах и правилах (4). Воля Неба, верхняя часть (26). Воля Неба, средняя часть (27). Воля Неба, нижняя часть (28) / Пер. и комм. С.Ю. Рыкова // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2020. № 3. С. 5–56.
32. Рыков С.Ю. Некоторые особенности моистской логики // История философии. 2013. Т. 18. С. 89–130.
33. Рыков С.Ю. Этико-политическая философия моистов // Философская антропология. 2018. Т. 4. № 2. С. 251–286.
34. Синь и Мо-цзы ду-бэнь (Хрестоматия «[Трактатов] Учителя Мо» в новом переводе) / Пер. Ли Шэнлуна. Тайбэй: Сань-минь шуцзюй, 1996.
35. Сыма Цянь. Ши цзи (Исторические записки / Записки [придворного] историографа) // У-ин-дянь Эрши-сы ши. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/shiji>
36. Сюй Шэнь. Шо вэнь цзе цзы (Разъяснение писем и разбор иероглифов) // Сы-бу цункань чубянь. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi>
37. Сюнь Куан. Сюнь-цзы ([Трактаты] Учителя Сюня) // Сы-бу цункань чубянь. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/xunzi>
38. Цзи чжун Чжоу шу (Писания [режима правления] Чжоу из могильника Цзи[цзюнь]) // Сы-бу цункань чубянь. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/lost-book-of-zhou>
39. Цзяо Яньшоу. Цзяо-ши И линь («Роща перемен» господина Цзяо) // Ши ли цзюй цун шу. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/jiaoshi-yilin>

40. Чжань-го цэ (Планы Сражающихся государств) // Ши ли цзюй цун шу. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/zhan-guo-ce>
41. Чжао Е. У Юэ Чунь-цю («Вёсны и осени» [государств] У [и] Юэ) // Сы-бу цункань чубянь. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/wu-yue-chun-qiu>
42. Чжоу ли (Чжоуские ритуалы) // Сы-бу цункань чубянь. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/rites-of-zhou>
43. Чжу шу цзи нянь (Запись лет [из] писаний [на] бамбуке) // Сы-бу цункань чубянь. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/zhushu-jinian>
44. Чунь-цю Гуньян чжуань чжу шу («Предание [господина] Гуньяна к “Вёснам и осеням”» с комментариями и пояснениями) // У-ин-дянь Шисань цзин чжу-шу. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/gongyang-zhuan>
45. Чунь-цю Цзо чжуань чжэн-и («Предание [господина] Цзо к “Вёснам и осеням”» с выправленным смыслом) // У-ин-дянь Шисань цзин чжу-шу. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/chun-qiu-zuo-zhuan>
46. Шан-шу чжэн-и («Почтенные писания» с выправленным смыслом) // У-ин-дянь Шисань цзин чжу-шу. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/shang-shu>
47. Шань хай цзин (Канон гор [и] морей) // Сы-бу цункань чубянь. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/shan-hai-jing>
48. Юэ цзюэ шу (Прерванные писания [государства] Юэ / Писания о превосходстве [государства] Юэ) // Сы-бу цункань чубянь. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/yue-jue-shu>
49. Brekke, T., 2006. Between prudence and heroism: ethics of war in the Hindu tradition. In: Brekke, T. ed., 2006. The ethics of war in Asian civilizations. Oxon: Routledge, pp. 113–44.
50. Brooks, A.T., 2010. Evolution of the Mician ethical triplets. In: Brooks, E.B., Cohen, A.P. and Gjerston, D.E. eds., 2010. Warring States Papers: Studies in Chinese and comparative philology. Vol. 1. Bristol: ISD LLC, pp. 100–118.
51. Brooks, A.T., 2010. The fragment theory of MZ 14, 17 and 20. In: Brooks, E.B., Cohen, A.P. and Gjerston, D.E. eds., 2010. Warring States Papers: Studies in Chinese and comparative philology. Vol. 1. Bristol: ISD LLC, pp. 119–121.
52. Defoort, C., 2013. Are the three «jian ai» chapters about universal love? In: Defoort, C. and Standaert, N. eds., 2013. The *Mozi* as an evolving text: different voices in early Chinese thought. Leiden: Brill Academic Publishers, pp. 69–94.
53. Fraser, Ch. Significance and chronology of the Triads. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/mohism/triads.html>
54. Fraser, Ch., 2016. The philosophy of the Mòzi: the first consequentialists. New York: Columbia University Press.
55. Fraser, Ch., 2016. The *Mozi* and just war theory in pre-Han thought. *Journal of Chinese Military History*, Vol. 5, no. 2, pp. 135–175.
56. Godehardt, N., 2008 The Chinese meaning of just war and its impact on the foreign policy of the People’s Republic of China. Hamburg: German Institute of Global and Area Studies.
57. Graham, A.C., 1989. Disputers of the Tao. Philosophical argument in Ancient China. La Salle: Open Court Publishing Company.
58. Graham, A.C., 1985. Divisions in early Mohism reflected in the core chapters of Mo-tzu. Singapore: Institute of East Asian Philosophies.
59. Graham, A.C., 2003. Later Mohist logic, ethics and science. Hong Kong; London: The Chinese University Press.
60. Maeder, E.W., 1992. Some Observations on the composition of the ‘core chapters’ of the *Mozi*. *Early China*, no. 17, pp. 27–82.
61. Knoblock, J. and Riegel, J., 2013. *Mozi*. A study and translation of the ethical and political writings. Berkeley: University of California Berkeley.
62. Fraser, Ch., 2020. The Essential *Mòzǐ*. Ethical, political and dialectical writings. Oxford: Oxford University Press.
63. Mei, Y.P. ed., 1929. The ethical and political works of Motse. London: Arthur Probsthain.
64. Johnston, I., 2010. The *Mozi*. A complete translation. New York: Columbia University Press.



## REFERENCES

1. 班彪, 班固 and 班昭. 漢書 [Documents of the Han [regime]]. URL: <https://ctext.org/han-shu> (in Chinese)
2. Krivtsov, N.V., 2021. Biografiya Vladimira Alekseevicha Krivtsova (1921–1985) [Biography of Vladimir Alekseevich Krivtsov (1921–1985)], *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae*, Vol. 51, part 2, pp. 515–536. (in Russ.)
3. 王充. 論衡 [The balanced inquiries]. URL: <https://ctext.org/lunheng> (in Chinese)
4. 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 biography of Confucius and the thought and behavior of Confucian and Mohist schools]. 東京: 創文社. (in Japanese)
5. 國語 [Discourses of the sates]. URL: <https://ctext.org/guo-yu> (in Chinese)
6. 管子 [[Writings of] Master Guan]. URL: <https://ctext.org/guanzi> (in Chinese)
7. 董仲舒. 春秋繁露 [Abundant dew of «Springs and autumns»]. URL: <https://ctext.org/chun-qiu-fan-lu> (in Chinese)
8. Kobzev, A.I., 2006. He tu i luo shu [He tu and Luo shu]. In: *Dukhovnaya kul'tura Kitaya: entsiklopediya*. T. 1. Filosofiya. Moskva: Vostochnaya literatura, 2006, pp. 517–519. (in Russ.)
9. 禮記正義 [«Notes on ritual» with corrected meaning]. URL: <https://ctext.org/liji> (in Chinese)
10. 李善. 文選注 [«Selection of texts» with comments]. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=en&res=150222> (in Chinese)
11. 論語注疏 [«Analects» with comments and explanations]. URL: <https://ctext.org/analects> (in Chinese)
12. 呂氏春秋 [«Springs and autumns» of Mr. Lü [Buwei]]. URL: <https://ctext.org/lv-shi-chun-qiu> (in Chinese)
13. 毛詩正義 [«[The canon of] poems» [in the transmission of] Mao [Heng] with corrected meaning]. URL: <https://ctext.org/book-of-poetry> (in Chinese)
14. 周才珠, 齊瑞端, 1998. 墨子 [[Writings of] Master Mo]. 臺北. (in Chinese)
15. 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.)
16. 墨子 [[Writings of] Master Mo]. URL: <https://ctext.org/mozi> (in Chinese)
17. 尹桐阳 ed., 1975. 墨子新釋 [«[Writings of] Master Mo» in a new translation]. In: 嚴靈峰 ed., 1975. 墨子集成. Vol. 20. 臺北: 成文出版社. (in Chinese)
18. 孫詒讓 ed., 1935. 墨子閒話 [«[Writings of] Master Mo» with a free interpretation]. 上海: 商務印書館. (in Chinese)
19. 張純一 ed., 1936. 墨子集解 [«[Writings of] Master Mo» with a collection of explanations]. 上海: 世界書局. (in Chinese)
20. 李漁叔 ed., 1974. 墨子今註今譯 [«[Writings] of Master Mo» with modern commentaries and modern translation]. 臺北: 台湾商务. (in Chinese)
21. 曹耀湘 ed., 1975. 墨子箋 [«[Writings] of Master Mo» with annotation]. In: 嚴靈峰 ed., 1975. 墨子集成. Vol. 17. 臺北: 成文出版社. (in Chinese)
22. 吳毓江 ed., 2006. 墨子校注 [«[Writings] of Master Mo» with collated comments]. In: 新編諸子集誠. Vol. 6. 北京: 中華書局. (in Chinese)
23. 王樹枏 ed., 1975. 墨子斟注補正 [«[Writings of] Master Mo» with measured comments, additions and corrections]. In: 嚴靈峰 ed., 1975. 墨子集成. Vol. 11. 臺北: 成文出版社. (in Chinese)
24. 王煥鑣 ed., 1987. 墨子校釋 [«[Writings of] Master Mo» with collated notes]. 杭州: 浙江古籍出版社. (in Chinese)
25. 周才珠, 齊瑞端, 2009. 墨子全譯 [«[Writings of] Master Mo» in a complete translation]. 貴陽: 貴州人民出版社. (in Chinese)
26. 孟子注疏 [«[Writings of] Master Meng» with comments and explanations]. URL: <https://ctext.org/mengzi> (in Chinese)



27. 南華真經 [The genuine canon of the [Master from] Nan-hua]. URL: <https://ctext.org/zhuangzi> (in Chinese)
28. Coppieters, B. ed., 2002. Nравstvennye ogranicheniya voyny: problemy i primery [Moral constraints on war: principles and cases]. Moskva: Gardariki. (in Russ.)
29. Rykov, S.Yu., 2017. Kontsepsiya novovvedeniya v moizme [The idea of innovation (*zuo* 作) in Mohism], *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae*, Vol. 47, part 2, pp. 412–459. (in Russ.)
30. Rykov, S.Yu., 2022. Moistskaya apologiya lyubvi [The Mohist apology of love], *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae*, Vol. 51, part 2, pp. 141–255. (in Russ.)
31. Rykov, S.Yu., 2020. Moistskie teologo-politicheskie glavy: predislovie k perevodu. «Mo-tszy». Ob obraztsakh i pravilakh (4). Volya Neba, verkhnyaya chast' (26). Volya Neba, srednyaya chast' (27). Volya Neba, nizhnyaya chast' (28) [Mohist theological and political chapters: translator's foreword. *Mozi*. Standards and norms (4). The will of Heaven (26–28)], *Gumanitarnye issledovaniya v Vostochnoi Sibiri i na Dal'nem Vostoke*, no. 3, pp. 5–56. (in Russ.)
32. Rykov, S.Yu., 2013. Nekotoryye osobennosti moistskoy logiki [Some features of Mohist logic], *Istoriya filosofii*, Vol. 18, pp. 89–130. (in Russ.)
33. 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.)
34. 李生龍 ed., 1996. 新譯墨子讀本 [«[Writings of] Master Mo» Reader in a new translation]. 臺北: 三民書局. (in Chinese)
35. 司馬遷. 史記 [Records of the grand historian]. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/shiji> (in Chinese)
36. 許慎. 說文解字 [Explanation of writing and analysis of graphs]. URL: <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi> (in Chinese)
37. 荀況. 荀子 [[Writings of] Master Xun]. URL: <https://ctext.org/xunzi> (in Chinese)
38. 汲冢周書 [Zhou [regime] scriptures from the Ji[jun] burial ground]. URL: <https://ctext.org/lost-book-of-zhou> (in Chinese)
39. 焦延壽. 焦氏易林 [Mr. Jiao's «Grove of changes»]. URL: <https://ctext.org/jiaoshi-yilin> (in Chinese)
40. 戰國策 [Warring states plans]. URL: <https://ctext.org/zhan-guo-ce> (in Chinese)
41. 趙曄. 吳越春秋 [«Springs and autumns» of Wu [and] Yue [states]]. URL: <https://ctext.org/wu-yue-chun-qiu> (in Chinese)
42. 周禮 [Zhou rituals]. URL: <https://ctext.org/rites-of-zhou> (in Chinese)
43. 竹書紀年 [Recording the years [from the] bamboo scriptures]. URL: <https://ctext.org/zhushu-jinian> (in Chinese)
44. 春秋公羊傳注疏 [«“Springs and autumns” in a transmission of [Mr.] Gunyang» with comments and explanations]. URL: <https://ctext.org/gongyang-zhuan> (in Chinese)
45. 春秋左傳正義 [«“Springs and autumns” in a transmission of [Mr.] Zuo» with corrected meaning]. URL: <https://ctext.org/chun-qiu-zuo-zhuan> (in Chinese)
46. 尚書正義 [«Venerable scriptures» with corrected meaning]. URL: <https://ctext.org/shang-shu> (in Chinese)
47. 山海經 [Canon of mountains and seas]. URL: <https://ctext.org/shan-hai-jing> (in Chinese)
48. 越絕書 [Interrupted scriptures of the Yue [state] / Scriptures of the supremacy of the Yue [state]]. URL: <https://ctext.org/yue-jue-shu> (in Chinese)
49. Brekke, T., 2006. Between prudence and heroism: ethics of war in the Hindu tradition. In: Brekke, T. ed., 2006. *The ethics of war in Asian civilizations*. Oxon: Routledge, pp. 113–44.
50. Brooks, A.T., 2010. Evolution of the Mician ethical triplets. In: Brooks, E.B., Cohen, A.P. and Gjerston, D.E. eds., 2010. *Warring States Papers: Studies in Chinese and comparative philology*. Vol. 1. Bristol: ISD LLC, pp. 100–118.
51. Brooks, A.T., 2010. The fragment theory of MZ 14, 17 and 20. In: Brooks, E.B., Cohen, A.P. and Gjerston, D.E. eds., 2010. *Warring States Papers: Studies in Chinese and comparative philology*. Vol. 1. Bristol: ISD LLC, pp. 119–121.

52. Defoort, C., 2013. Are the three «jian ai» chapters about universal love? In: Defoort, C. and Standaert, N. eds., 2013. *The Mozi as an evolving text: different voices in early Chinese thought*. Leiden: Brill Academic Publishers, pp. 69–94.
53. Fraser, Ch. Significance and chronology of the Triads. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/mohism/triads.html>
54. Fraser, Ch., 2016. *The philosophy of the Mòzi: the first consequentialists*. New York: Columbia University Press.
55. Fraser, Ch., 2016. The *Mozi* and just war theory in pre-Han thought. *Journal of Chinese Military History*, Vol. 5, no. 2, pp. 135–175.
56. Godehardt, N., 2008 *The Chinese meaning of just war and its impact on the foreign policy of the People's Republic of China*. Hamburg: German Institute of Global and Area Studies.
57. Graham, A.C., 1989. *Disputers of the Tao. Philosophical argument in Ancient China*. La Salle: Open Court Publishing Company.
58. Graham, A.C., 1985. Divisions in early Mohism reflected in the core chapters of Mo-tzu. Singapore: Institute of East Asian Philosophies.
59. Graham, A.C., 2003. *Later Mohist logic, ethics and science*. Hong Kong; London: The Chinese University Press.
60. Maeder, E.W., 1992. Some Observations on the composition of the 'core chapters' of the *Mozi*. *Early China*, no. 17, pp. 27–82.
61. Knoblock, J. and Riegel, J., 2013. *Mozi. A study and translation of the ethical and political writings*. Berkeley: University of California Berkeley.
62. Fraser, Ch., 2020. *The Essential Mòzǐ. Ethical, political and dialectical writings*. Oxford: Oxford University Press.
63. Mei, Y.P. ed., 1929. *The ethical and political works of Motse*. London: Arthur Probsthain.
64. Johnston, I., 2010. *The Mozi. A complete translation*. New York: Columbia University Press.

<sup>1</sup> Из-за того, что данная глава не выглядит целостной и законченной, ряд современных комментаторов и переводчиков, начиная с ЦЯС, чувствовали необходимость снабдить ее вступительной и заключительной частями. Так, ЦЯС полагает, что в начало главы нужно добавить первые 32 иероглифа речи Мо-цзы с начала МЦ 18.1, а в конце – 33 иероглифа речи Мо-цзы с конца МЦ 18.4. УЮЦ, частично следуя этой логике, решает добавить 33 иероглифа с конца МЦ 18.4 в начало (sic!) главы 17. Ему следует JH, MY, RK, FR не следуют (TM опускает перевод первой главы). Я тоже не следую, потому что трактую главу 1 как самый настоящий набор из нескольких разрозненных фрагментов.

<sup>2</sup> По СИЖ. Согласно параллелизму с последующим.

<sup>3</sup> МЦЦИ предлагают добавить и 義 к жэнь, а СИЖ, наоборот, удалить жэнь 仁 в следующем предложении. См. также сноску 5.

<sup>4</sup> По СИЖ, древний вариант без ключа для более нового с ключом.

<sup>5</sup> СИЖ предлагает удалить тут жэнь 仁, а МЦЦИ, наоборот, добавить и 義 к жэнь в предыдущем предложении. См. сноску 3.

<sup>6</sup> В распознанном тексте на СТР стоит этот иероглиф, но в фотографической репрезентации у этого знака ключ «木» (му). Комментаторы типа БЮ, СИЮ, ВНС выделяют еще несколько вариантов его написания (например, просто как е 也 или ба 把) в разных редакциях «Мо-цзы» и в целом считают просторечным вариантом то 扞 «тянуть».

<sup>7</sup> По БЮ, УЮЦ. Согласно параллелизму с устойчивыми клише и с наличием этого иероглифа в этом месте в некоторых редакциях «Мо-цзы».

<sup>8</sup> Здесь БЮ, согласно ближайшему контексту, предлагает вставить бу и 不義 «недолжное» (чему следуют JH и RK), а ВИЧ по параллелизму с МЦ 17.2 – фэй 非 «не-то / неправильное». УЮЦ считает, что текст понятен и без вставки (чему, видимо, следует MY). Я и FR следуем ВИЧ. Кажется, что в этом месте добавление фэй лучше выявляет логическую связность контекста, чем добавление и.

<sup>9</sup> В некоторых редакциях «Мо-цзы» здесь и в параллельном месте в начале МЦ 17.2 вместо чжи 知 «знать» стоит служебное чжи 之. Комментаторы считают это очевидной ошибкой (чжи 知 и чжи 之 в просторечии читались одинаково). В МЦ 17.2 в вариантах этой конструкции с чжи с отрицанием в нескольких редакциях «Мо-цзы» после чжи стоит эр 而, а в нескольких – нет. Отсюда БЮ считает, что эр – лишний, а УЮЦ, что отсутствие эр – это гармонирующая ошибка переписчика и его следует восстановить везде (чему следует JH). Конструкция с эр выглядит корректнее с точки зрения грамматики и осмысленнее. Я следую УЮЦ.

<sup>10</sup> По БЮ. В ряде редакций стоит именно этот, более подходящий иероглиф *кэ* 可 «допустимо».

<sup>11</sup> БЮ – со ссылкой на ШВЦЦ: *юань* 園 – сад (выращивание плодовых), *пу* 圃 – огород (выращивание овощных).

<sup>12</sup> Более дословное «[из-за] что [за] причины» звучит слишком нескладно по-русски.

<sup>13</sup> Оставлять дословное «еще более много» было бы совсем не по-русски!

<sup>14</sup> См. сноску 13.

<sup>15</sup> *Лань* 欄 обычно означает «забор / ограда». СИЖ и БЮ со ссылкой на древние источники типа ШВЦЦ дают другие возможные интерпретации этого слова либо как *лань* 闌 «экран перед воротами», либо как *лао* 牢 «загон / хлев», что более подходит по контексту. Я попробовал выбрать вариант перевода, который можно интерпретировать и как «ограду», и как «загон» – «ограждение» (т.е. огороженное место, где держат скот).

<sup>16</sup> См. сноску 12.

<sup>17</sup> Служебное слово *е* 也 трактуется здесь как вводящее сопутствующий свершившийся факт.

<sup>18</sup> См. сноску 12.

<sup>19</sup> Комментаторы вспоминают тут похожие пассажи из СЦ 8.6; 11.2.

<sup>20</sup> См. сноску 9.

<sup>21</sup> По АКМ, СИЖ. Согласно параллелизму далее в тексте. ЯН переводит согласно этому изменению, но не отражает его в своей редакции оригинала.

<sup>22</sup> То же, что и в сноске 21.

<sup>23</sup> По замечанию УЮЦ, в ряде редакций «Мо-цзы» знаки *бай* 白 «белый» и *хэй* 黑 «черный» поменяны местами. Оба варианта зафиксированы в остальной древнекитайской литературе, но текущий вариант *бай-хэй* встречается примерно в 4 раза чаще (судя по данным поиска по СТР).

<sup>24</sup> См. сноску 9.

<sup>25</sup> Распознанный вариант СТР здесь имеет неотмеченные расхождения с фотографической репрезентацией. По замечанию УЮЦ, редакция Ли 李 «Мо-цзы» выбрасывает это *чжи* 之 «это». В большинстве редакций так, как в исправлении, с чем согласны и комментаторы.

<sup>26</sup> Ряд редакций имеют тут вместо *и* 義 «должное» – *чжи* 知 義 «знание должного».

<sup>27</sup> В редакции БЮ *цы* 此 «это» опущено, а вместо *вэй* 謂 «называть» стоит *вэй* 為 «делать / считать».

<sup>28</sup> СИЖ считает служебное слово *е* 也 тут излишним. УЮЦ считает его опечаткой от служебного слова *чжи* 之. ЯН следует его исправлению в своей редакции оригинала, но никак это не комментирует.

<sup>29</sup> ВНС предлагает заменить *гу* 古 «древний» на *цзинь* 今 «нынешний» согласно похожим местам в МЦ 8–10 (чему следуют РК).

<sup>30</sup> По АКМ, ВНС. Дополнено по МЦ 8–13, где *хуэй* 毀 «ругать / разносить (вдребезги)» и *юй* 譽 «хвалять» понятийно связываются друг с другом. МУ, ЯН, РК следуют. FR не следует.

<sup>31</sup> По ВНС тут могут быть пропущены несколько иероглифов (судя по параллельному фрагменту в конце МЦ 18.4). УЮЦ переносит сюда 9 иероглифов из начала 18.4: 故當攻戰而不可為也 «поэтому при соответствии [чего-либо] нападениям [и] сражениям, нельзя [этого] делать» (ему следует ЯН), при этом *вэй* 為 «делать» в некоторых редакциях заменено на служебное *и* 已 «и всё». При этом УЮЦ убирает отсюда также и дальнейший текст МЦ 18.1 (идуший далее 是故子墨子... «поэтому [наш] Учитель Мо-цзы...»). ЛШЛ и МЦЦИ предлагают вставить сюда цитату Мо-цзы с конца МЦ 18.4 (古者王公大人，情欲得而惡失... «в древности цари, князья и большие люди, [изнутри всего] существа [своего] желая получения и ненависта потери...»), оставляя обычный конец МЦ 18.1. Мне не кажутся эти добавления убедительными, они либо завершают мысль в данном абзаце, либо плохо связаны с наличествующим текстом абзаца.

<sup>32</sup> Ср. похожее место в ЛЮ 1.15, тоже восхваляющее выводное знание.

<sup>33</sup> Видимо, тут конец цитаты Мо-цзы. МУ, РК и FR продолжают ее до конца фрагмента, а ЯН, следуя УЮЦ (ср. сноску 31), вообще удаляет всю эту цитату и сливает оставшийся ниже текст до конца фрагмента с предшествующей, превращая это все в одну большую цитату Мо-цзы. А между тем и данная цитата, и то, что она кончается именно тут, очень логично связано с ближайшим контекстом: в начале 18.1 говорится о том, что древние правители хотят правильно функционирующей системы управления, далее в данной цитате Мо-цзы говорится о том, что если что-то сразу с этим не получается, можно прибегнуть к выводному знанию (выводу неизвестных следствий из известных и явных причин), а вот уже потом проponent-моист приводит конкретные примеры подобного выводного знания. На это указывает конечная фраза фрагмента: 謀若此，可得而知 (досл. «планирование как тут может [быть] получено и познано», прагматику которой в данном контексте переводчики, как правило, не понимают и либо вынимают из текста (как ЯН), либо переводят как какое-нибудь дидактическое благопожелательство (МУ, РК, FR), типа «если ты рассмотришь дела в таком ключе, то исход будет известен» или «если некто планирует таким образом, то он будет разумным» и т.п. Но это словосочетание – устойчивая аргументативная конструкция, означающая, что тезису, который моист защищает, есть свидетельства из истории или примеры из логического рассуж-

дения, и к ним можно иметь доступ, их можно «получить» (得), чтобы «познать» (知) истинность самого тезиса. И, собственно, либо моист эксплицирует этот доступ в дальнейшем тексте (делится конкретными примерами), либо он уже давал эти примеры в тексте ранее, а фраза служит просто для акцентуации и усиления (ср. МЦ 10.5; 18.5; 27.8–9; 29.4).

<sup>34</sup> У МУ и ЖН – «быть осторожным с», у РК – «различать достойное в», у FR «(похвале) быть рассудительной». Это все допустимые словарные значения *шэнь* 審. Между тем, у *шэнь* в МЦ явно выражена не психологически-оценочная семантика, а эпистемолого-онтологическая. Ср. МЦ 43.172 諄，不可也...之入之言不可，以當必不審。 «самопротиворечивое – недопустимое... [если] речь этого человека недопустима, [то она] относительно [истинностного] соответствия необходимо не *шэнь*». Часто в МЦ *шэнь* идет вместе с *синь* 信 «верить». Видимо, его значение близко к «проверять / удостоверить / достоверный». В качестве рабочего перевода я беру его в значении «достоверный», хорошо подходящем и в данном конкретном контексте.

<sup>35</sup> *Хуэй* 毀 – одно из череды слов в древнекитайском языке, имеющих семантику, не различающую между реализацией в физической реальности и в вербальной (другое, например, имеющее у моистов терминологическое значение слово «осуждение» (誅), см. сноску 353; ср. также широкоупотребительное *вэй* 為, которое может значить и «делать», и «считать (чем-либо)»). *Хуэй* – это разрушать, уничтожать – и в прямом, физическом, и в переносном, вербальном смысле, т.е. «хулить/ругать/злословить» (ср. русское «бранить») или «нападки», у которых на физическую атаку указывает этимология). Оба значения встречаются в МЦ 18–19. В данном случае, в паре с «похвалой» это, конечно, «ругать». Но для унифицированного перевода я попробовал взять слово, которое хотя бы в какой-то степени совмещает оба значения не только этимологически – «раз(по)носить». Этот перевод рабочий.

<sup>36</sup> Дословно: «не промахивания [и не] терiania системы наказаний и...», но это совсем нескладно звучит по-русски.

<sup>37</sup> *Юй* 語 – это рассказывать о чем-то, обычно неформально и, возможно, взаимно (отсюда значения «разговора/диалога» и т.п.). *Юй*, как и русское «рассказ», может обозначать и процесс, и результат «рассказывания», но в отличие от «рассказа», т.е. относительно длинной истории, может указывать и на какое-то очень краткое высказывание (отсюда его значения типа «поговорки / поговорки» и т.п.). В настоящем переводе я попытался объединить значения «истории» (длинной) и «поговорок» (короткой) в рабочий перевод (амбивалентный) «сказ».

<sup>38</sup> По поводу такого перевода см. сноску 33.

<sup>39</sup> «Мо-цзы» у БЮ дает вариант *си* 徙 «перемещаться».

<sup>40</sup> В ряде редакций заменено на *у* 無 «не иметь / не сметь».

<sup>41</sup> СИЖ, согласно параллелизму с предыдущим текстом, вполне допустимо предполагает, что здесь пропущено что-то типа 此不可以春秋為者也 «[значит,] это – то, что нельзя делать [ни] весной, [ни] осенью».

<sup>42</sup> В ряде редакций «Мо-цзы» стоит вариант *цзи* 饑.

<sup>43</sup> По СИЖ. На основании похожего словосочетания в ЧГЦ 4.5.1.4.

<sup>44</sup> БЮ на основе ШВЦЦ предлагает заменить *во* 幄 на *во* 幄 (без изменения смысла, но с возможным изменением материала, из которого эта «палатка» сооружена). СИЖ на основе толкований к ЧЖЛ замечает, что это не необходимо. *Во* «палатка» от *му* 幕 «навеса» и *вэй* 帷 «завесы» отличается тем, что второй прикрывает верх, но не бока, третья – бока, но не верх, а *во* закрывает все, напоминая комнату.

<sup>45</sup> Иероглифы в текущем начертании не имеют смысла в данном контексте. СИЖ на основе упоминания в СЦШЦ предлагает читать *бо* 撥 как *фа* в значении «большой щит», а *цзе* 劫 с меньшей уверенностью как *фу* 劓 «рукоятка» (лука или меча), которые делались из дерева и могли портиться. ИТЯ предлагает понимать *цзе* как *цзе* 鉞 «крюк». УЮЦ – отделять от предшествующего перечисления и понимать как *цзе* 劓 «крепкий», противопоставляя последующему *ми хуэй фу лань* 靡壞腑爛 «сведутся на нет, разрушатся, сгниют, попортятся». Это не вполне подходит по параллелизму. ЖН переводит описательно как «остальные вещи», у РК «щиты и мечи», у МУ и FR «щиты и рукоятки мечей». Я следую СИЖ.

<sup>46</sup> В фотографической репрезентации на СТР вместо *ван* 往 «идти / пойти» и некоторых других редакциях «Мо-цзы» стоит *чжу* 住 «остаться», в распознанном тексте уже стоит *ван* без указания на замену. Комментаторы единодушны в том, что *ван* – правильный знак.

<sup>47</sup> В фотографической репрезентации на СТР стоит знак *би* 弊, который СИЖ на основании комментария к ЧГЦ синонимизирует с *хуэй* 壞 «разрушать», которое и было вставлено в распознанный текст на СТР без указания на замену.

<sup>48</sup> По БЮ.

<sup>49</sup> В фотографической репрезентации на СТР стоит *лэн* 冷 «холодный», в некоторых других редакциях «Мо-цзы» стоит *лин* 冷 «легкий», в распознанном тексте уже стоит *лань* 爛 «портиться» (результативное от «ярко гореть») без указания на замену. Комментаторы единодушны в том, что *лань* – правильный знак, с которым варианты близки по звучанию, откуда и ошибка переписчика.



<sup>50</sup> В фотографической репрезентации на СТР, как и в некоторых других редакциях «Мо-цзы», стоит *цзи* 及 «достигать / догонять», в распознанном тексте уже стоит *фань* 反 «обращаться / возвращаться» без указания на замену.

<sup>51</sup> По СИЖ. Согласно параллелизму с последующим.

<sup>52</sup> БЮ по смыслу предлагает заменить *ле чжу* 列住 «стоят рядами» на *цю ван* 朽往 «гнить в походе» (чему, как кажется, следуют МУ и FR), но, как замечает СИЖ, это не вполне соответствует стандартным ошибочным заменам для данного текста (*чжу* 往 вместо *ван* 往, *ле* 列 вместо *цзэ* 則) и предлагает заменить на *ван цзэ* 往則 «[если будут] идти, то» (чему следуют РК). УЮЦ на основе параллелизма с окружающим контекстом и сохранности варианта с *чжу* 往 в некоторых редакциях *Мо-цзы* считает, что *ле* вставлен erroneously и что более корректный вариант – *ле ван* 列往 «идти рядами» (чему следует ЖН, правда, в переводе «с которыми идут вперед»). ЛЮШ и МЦЦИ оставляют *ле чжу*. Я склоняюсь к варианту СИЖ.

<sup>53</sup> УЮЦ отмечает, что в ряде редакций «Мо-цзы» иероглифы *ню-ма* 牛馬 «быки и лошади» поменяны местами.

<sup>54</sup> ВНС предлагает удалить *ван* 往 как ошибочную дубликацию из предшествующего контекста, но его предложение не встречает поддержки у других комментаторов.

<sup>55</sup> УЮЦ отмечает, что в ряде редакций «Мо-цзы» и здесь вместо *фань* 反 «обратный / возвращаться» стоит ошибочный знак *цзи* 及 «достигать / догонять». Ср. сноску 50.

<sup>56</sup> По смыслу. Стандартная вариация.

<sup>57</sup> В фотографической репрезентации на СТР и в ряде редакций «Мо-цзы» вместо *лян* 糧 (как в распознанном тексте, но без указания на замену, и в ряде других редакций «Мо-цзы», согласно наблюдениям УЮЦ) стоит просторечный (согласно БЮ) вариант *лян* 糲. СИЖ замечает, что, согласно толкованиям к ЧЖЛ, *лян* 糲 – это походная пища (сушеный рис и т.п.), в то время как *ши* 食 может значить домашнюю пищу или пищу во время стоянки.

<sup>58</sup> УЮЦ замечает, что в редакции «Мо-цзы» в *Сы Ку* 四庫 вместо *чу* 處 стоит *чжи* 止 «стоять / останавливаться».

<sup>59</sup> В фотографической репрезентации на СТР, как и вообще в различных редакциях «Мо-цзы», согласно наблюдениям ВНС, вместо *инь* 飲 «питье» стоит *фань* 飯 «еда». *Инь* восстанавливается по ВНС, обратившему внимание на параллелизм в МЦ 19.3. В распознанном тексте СТР стоит *инь* без указания на замену.

<sup>60</sup> В фотографической репрезентации на СТР стоит знак «后» (*хоу*), в распознанном тексте без указания на замену – знак «後» (*хоу*) с тем же значением «державцы-наследники». Эта замена следует СИЖ, находящему параллели словосочетанию «хозяйствующие-наследники» (*чжу-хоу* 主後), т.е. распорядители на религиозных церемониях, которые наследники проводят для почивших предков, в ЛЦ. УЮЦ добавляет еще несколько примеров из ГЮ. ХИС предлагает заменить *хоу* 后 на *ши* 石 «камень», в сокращении от *ши* 祀 «киот (с табличкой предка)» на основе упоминаний словосочетания «киот “хозяев”» (*чжу ши* 主祀), т.е. духов предков-глав данного рода, в ЧЦЧ и ШВЦЦ, что грамматически хуже сочетается с определительным *ци* 其 «их / свои» перед данным словосочетанием. ЖН, РК и FR следуют СИЖ. Я тоже. МУ переводит неточно как «поклонники».

<sup>61</sup> *Ту* 徒 – это дословно «идти пешком», отсюда значение «последователь», отсюда «тот, кто относится к группировке Х». В данном случае – к войску. Но дословно «последователи войска» по-русски звучит либо непонятно, либо избыточно. Поэтому я в рабочем порядке перевел как «входить в состав» со словом «входить», хоть немного сохраняющим «пешую» семантику.

<sup>62</sup> См. сноску 216.

<sup>63</sup> *И* 藝 обычно переводят как «искусство / мастерство / техника» и т.п., но этимологически его значение связано с посадкой семян. Наиболее похожим тут представляется перевод «культивирование / культура (как результат культивирования)», тоже с сельскохозяйственной этимологией. ЖН и FR переводят так же, как я. МУ и РК опускают это слово и переводят весь кусок про пахоты и проч. сокращенно.

<sup>64</sup> *Лянь* 斂 – это, конечно, «сбор (налогов или урожая)», практически синонимичный с *шоу* 收 (с теми же значениями), но чтобы отличить его от более употребительного *шоу*, которое я перевожу нормальным словом «собирать», я не нашел лучшего синонима, чем «забирать», хотя его семантика действительно несколько иная, чем у «собирать».

<sup>65</sup> *Нэй* 餒, указывающее на сильную степень истощения от голода, обычно относящееся к конкретным индивидам в конкретное время, сохраняет и этимологию протухшего изнутри рыбьего мяса. Я попытался совместить оба значения в рабочем переводе «заморить / заморенный», отсылающему и к голоду, и к испорченности.

<sup>66</sup> *Ту* 塗 обозначает любое место, по которому можно пройти, например, дорожки во дворце (МЦ 5.2) или туннель (МЦ 25.6), отсюда рабочий перевод «проход». МУ, ЖН, РК, FR все опускают это слово в переводе.



<sup>67</sup> Так лучше сохраняется параллелизм (учитывая, что *цзы* 自 из предшествующей параллельной фразы всегда инвертировано). Словосочетание «получить(ся) [вернуть(ся)] обратно» (*дэ фань* 得反) встречается также в СЦШЦ 5.105.5; ЧГЦ 4.6.5.2; ЧЦГЯЧ 5.28.16; ХШ 4.26.8, 4.60.33 и др.

<sup>68</sup> По ВХБ. РК следуют.

<sup>69</sup> Ср. похожее в МЭЦ 2.10, ЧГЦ 4.6.5.2 и МЦ 71.22.

<sup>70</sup> По УЮЦ (с чем согласны *ЖН* и *FR*). На основании сходств в графике и звучании в древности и на основании похожего места с использованием *ту* 徒 «голыми руками» и *нань* 難 «трудно» в СЦШЦ и ЧГЦ.

<sup>71</sup> БЮ предлагает читать *сюй* 虛 «пустой» как сокращение от просторечного *сюй* 墟 «[пустые развалины] города». СИЖ на основании параллелизма с последующим предполагает, что здесь после *сюй* может быть пропущен знак *чэн* 城 «город / внешние стены [города]». МУ, *FR* и я следуем СИЖ. *ЖН* переводит как «пустая земля», *РК* – как «маленькие города».

<sup>72</sup> БЮ по смыслу предлагает заменить *жу* 入 «входить» на *жэнь* 人 «человек».

<sup>73</sup> По *ЖН*, *РК*.

<sup>74</sup> По БЮ.

<sup>75</sup> В фотографической репрезентации на СТР стоит *ван* 王 «царь», но в распознанном тексте без указания на исправление дан вариант *ВНС* – *ши* 士 «служилый» (чему следуют *ЖН* и *РК*). УЮЦ, предлагает здесь вместо *ван* знак *жэнь* 人 «люди». Вариант *жэнь-минь* 人民 «[знатные] люди и [остальной] народ» в целом обычен для «Мо-цзы», чего нельзя сказать о *ши минь* 士民 «служилые [и] народ» (фактически сводящемся к этому (если принять исправление) и еще одному случаю в МЦ 6.3), однако я принимаю вариант *ВНС*, поскольку *ши минь* повторяется прямо дальше в связанном контексте.

<sup>76</sup> ВХБ предлагает заменить *чэн* 城 на *янь* 衍 «разливаться / гладь / равнина / долина» (чему следуют *РК*), что кажется не более обоснованным, чем исходный вариант.

<sup>77</sup> См. сноску 68.

<sup>78</sup> Т.е. ориентировку на будущую войну.

<sup>79</sup> Обычно *фа* 伐 переводят как «кара / поход / завоевание» (последнее у МУ, *ЖН*, *РК*, *FR*), но у этого слова далее в МЦ 18.5 есть расширительное значение, близкое к «рекламировать / устраивать пиар», и чтобы совместить это и основное значения я перевожу *фа* как «кампания».

<sup>80</sup> *FR* переводит подчинительно: «имя, выигранное через завоевание, и польза от полученных активов». Так тоже вполне допустимо. Я постарался, чтобы мой сочинительный перевод мог быть интерпретирован и в подчинительном ключе.

<sup>81</sup> *Жуй* 銳 обычно говорится об остроте острия (не лезвия) – и одновременно в переносном смысле о превосходных качествах (обычно в контексте военного применения). Я перевожу *жуй* как «отточенный», что позволяет до какой-то степени сохранить оба смысла. МУ и *FR* неточно переводят как «оружие», *ЖН* и *РК* – как «острое оружие».

<sup>82</sup> Иногда кажется, что связь у *ту* 土 «территория» и *ди* 地 «земля» в данном бинеме подчинительная (т.е. «территориальные земли», ср. *жан-ди* 壤地 «почвенные земли» далее в МЦ 18.4). Но в данном случае, из-за общего параллелизма, в котором есть однозначно сочинительное *ся-шан* «низы [и] верхи», нельзя другому трактовать это словосочетание.

<sup>83</sup> Англоязычные авторы переводят по-разному: МУ и *РК* как «интересы государства», *ЖН* как «то, что фундаментально для государства», *FR* как «[надлежащие] обязанности государства». Между тем, *у* 務 – это деятельность с достаточно интенсивным приложением усилия, которой занимается человек (а не государство), и не столько из-за морального долга или личных интересов, сколько в рамках своего социального или административного положения. К нему ближе всего русское «работа». Здесь, таким образом, говорится не о том, что государство не выполняет свое предназначение, а о том, что люди, которые поставлены заниматься государственными делами, на самом деле делают то, что им логически противоположно.

<sup>84</sup> В фотографической репрезентации на СТР и некоторых редакциях «Мо-цзы» между служебным *чжэ* 者 и *янь* 言 «слово» стоит служебное *е* 也. Распознанный вариант (а также некоторые другие редакции «Мо-цзы») без указания воспроизводит вариант БЮ (с удалением *е*; этому следуют *РК*). УЮЦ предлагает оставить *е*, но считать его ошибочным написание к служебному *чжи* 之, сообразуясь с параллелизмом в последующем тексте. Я следуя УЮЦ.

<sup>85</sup> У БЮ знак *ди* 地 «земля» опущен, но во всех старых редакциях «Мо-цзы» имеется.

<sup>86</sup> В некоторых редакциях «Мо-цзы» *чжи* 至 «достигать» и *ю* 有 «иметься / несколько» поменяны местами.

<sup>87</sup> См. сноску 86.

<sup>88</sup> В ряде редакций «Мо-цзы», по наблюдениям УЮЦ, служебное *е* 也 опущено.

<sup>89</sup> УЮЦ вставляет сюда *ши гу* 是故 из конца МЦ 18.1, кусок в середине МЦ 18.5 и конечную *е* 也 в параллельной фразе чуть раньше в тексте, получая: *ши гу гун чжань чжи су е* 是故攻戰之速(=迹/召)也 «по этой [самой] причине [это] – следы нападения [и] сражения». Он также убирает последующее предложение

в начало МЦ 17.1. Насколько я понимаю, никто из современных англоязычных переводчиков за ним не следует. В общем-то, контекст связан и без этих добавлений, да и причины для перестановки тоже не вполне очевидны. Ср. сноску 1.

<sup>90</sup> ЮЮ по смыслу вставляет перед *вэй* 為 «делать» отрицание *бу* 不. На основе параллелизма с концом МЦ 18.4 СИЖ предлагает исправить *вэй* на *фэй* 非 «отрицать». Ему следуют JH, RK, FR. Конструкция с *кэ фэй* 可非 «можно отрицать» не встречается больше в «Мо-цзы», а конец МЦ 18.4 вполне допускает и исправление ЮЮ (потому что рифма и игра слов сохраняются).

<sup>91</sup> В ряде редакций «Мо-цзы», по наблюдениям УЮЦ, *чжу яо чжи юй* 祝藥之于 «направления молитв благопожеланий [и] лекарств [на]» сокращено до *яо юй* 藥于 «[вливать] лекарство в». БЮ предлагает буквально понимать здесь знак *чжу* 祝, обозначающий словесное прошение божественных сил о благополучии того, о ком просят. СИЖ предполагает, что, если учитывать комментарии к ЧЖЛ, его можно понимать просто как *чжу* 注 «вливать». УЮЦ и ЛЮШ не видят проблем с пониманием БЮ. Как и я с RK (MY, JH, FR опускают перевод *чжу*).

<sup>92</sup> По ВХБ, которому следуют RK. Здесь заканчивается общий тезис и аналогия, его проясняющая, и начинаются ссылки на конкретные факты, обосновывающие тезис. Это, скорее всего, уже речь пропонента. А в конце МЦ 18.4 опять дается цитата Мо-цзы, резюмирующая. См. также параллельное место в МЦ 19.5, хотя, если судить по концу параллельной речи Мо-цзы в МЦ 19.5, может быть, предшествующие данной сноске 30 иероглифов также следовало бы отнести к речи пропонента, а не Мо-цзы. MY, JH, FR продолжают настоящую цитату Мо-цзы до начала этой конечной, что кажется менее логичным.

<sup>93</sup> У JH заменено на *ю* 有 «иметься» без обоснований.

<sup>94</sup> По наблюдениям УЮЦ, в некоторых редакциях «Мо-цзы» вместо *да* 大 «большой» стоит *фу* 夫 «муж», а в ряде других редакций *да* опущено.

<sup>95</sup> УЮЦ замечает, что в одном комментарии сюда добавляется служебное *е* 也.

<sup>96</sup> БЮ предлагает заменить *且一不著何* (без фонетики, поскольку она тут спорна) на *Чжун-шань чжу го* 中山諸國 «все государства Чжун-шани» (совр. Чжили 直隸, городской уезд Дин 定, Хэбэй 河北), поскольку такая вариация встречается в разных редакциях «Мо-цзы». С ним не согласны СШС, СИЖ и УЮЦ. СИЖ предлагает заменить на *且一不著何* и понимать *且* как название государства 粗 (в вариантах, напр., в ГЦ, как 粗略) на основе глоссы к ГЮ 7.5, и *不著何* тоже как название государства (с вариацией в виде *不屠何* и *豹胡* в ИЧШ 59.1,3) Также он, из того, что в доступной ему редакции «Мо-цзы» из «Дао цзана» поменян порядок написания *且* и *一*, решает убрать *一*. УЮЦ с этой правкой не соглашается, указывая, что все редакции «Мо-цзы» дают либо *且一不著何*, либо *中山諸國*, без перестановки местами *且* и *一*, а СИЖ, видимо, имел версию с ошибкой. Он указывает, что в передаче с варварских наречий вариация *一* или *略* нормальна, т.е. *粗略* – это то же самое, что и *且一* в настоящем тексте. Я следую УЮЦ. Современные переводчики реконструируют оригинал и переводят по-разному. MY пропускает *且一* в переводе, а *不著何* переводит как «Бу Ту Хэ». JH берет фразу в виде *且一不著何* (с инвертированными *不* и *一*), а переводит как «Цзю» (следуя, видимо, Дж. Леггу, ср. [JH 175, п. 4]) и «Бутухэ». RK, со ссылкой на СИЖ (?) заменяет *一* на *以*, получая *且以不著何* и переводя как «Цзю» и «Бучжухэ». FR переводит как «Чжа» и «Бутухэ». Между тем, если иметь в виду, что данные названия – это попытки фонетической кальки и, используя фонетические реконструкции древнекитайского чтения (я пользовался фонетическими профилями на «Thesaurus Linguae Serricae»), принять, что *且* близко по чтению к *粗*, а *著* к *屠*, то точнее было бы брать *且/粗* в чтении *цзю*, а *著/屠* в чтении *чу*, т.е. передавать как «Цзюи [и] Бучухэ».

<sup>97</sup> По СИЖ.

<sup>98</sup> См. сноску 92.

<sup>99</sup> См. сноску 29.

<sup>100</sup> В фотографической репрезентации на СТР и в ряде редакций «Мо-цзы» вместо *юй* 欲 «желать» стоит явно ошибочное близкое по написанию и навеянное последующим *гу* 故 «поэтому». В распознанном тексте дается исправление на *юй* (согласно БЮ), но без указания.

<sup>101</sup> УЮЦ помещает эту цитату Мо-цзы в начало МЦ 17.1, а сюда ставит цитату Мо-цзы с конца МЦ 18.1. Этому следует JH. ВХБ хочет поместить эту цитату в конец всей МЦ 18. Но конец этой цитаты параллелен (и контрастен по смыслу) концу цитаты защитников войны в начале МЦ 18.4.

<sup>102</sup> *Ши* 飾 – это «наряжать», и в смысле «надевать», и в смысле «украшать». Второй смысл в переносном виде специфицировался также в значение «оправдывать». Я не смог найти общее русское слово, которое покрывало бы все три значения. В данном месте и в подобных местах далее *ши* употребляется в смысле «оправдывать», но чтобы сохранить этимологию «украшения / наряда», я перевожу его словом «обелять».

<sup>103</sup> Здесь перечисляются четыре крупнейших «сверхдержав», разделившие современную моистам Поднебесную (ср. МЦ 19.3,5). Цзин 荊 – видимо, территория вокруг горы Цзин-шань 荊山 на северо-западе современной провинции Хубэй. В период Сражающихся государств она входила в состав государства Чу

楚, поэтому в данном случае, судя по всему, это синоним Чу. Земли государства Чу располагались в среднем течении Янцзы. Государство У 吳 располагалось южнее нижнего течения Янцзы к востоку от Чу. Уже ко временам жизни Мо-цзы У было поглощено другим южным (изначально южнее У) государством Юэ 越, синонимом которого (по тождеству места), как обычно считается, оно тут и является. Государство Ци 齊 располагалось в нижнем течении Хуан-хэ примерно на территории нынешней провинции Шаньдун. Цзинь 晉 располагалась к северу от среднего течения Хуанхэ, в основном на территории современной провинции Шаньси, к западу от Ци. Это государство было на пике своего могущества в период «Весен и осеней», а его распад на три независимых государства, который как раз описывается у моистов далее в МЦ 18.5 (см. сноску 166), ознаменовал собой конец этого периода и начала периода Сражающихся государств. Здесь у моистов Цзинь, видимо, тоже употребляется в заместительно-собирательном значении – для тех трех государств (Хань 韓, Чжао 趙 и Вэй 魏), которые образовались из его раздела.

<sup>104</sup> Возможно и подчинительное прочтение этого словосочетания («последователи [других / знатных] людей», по аналогии с *жэнь-чэнь* 人臣 «слуги [других] людей» или *жэнь-цзюнь* 人君 «государи [над другими] людьми», ср. также СЮЦ 18.43, где вроде бы подчинительное *жэнь-ту* 人徒 идет в параллелизме с, возможно, тоже подчинительным *ту-ди* 土地 «территориальные земли»).

<sup>105</sup> По параллелизму с концом МЦ 18.4, хотя тезис можно понять и в абстрактном смысле.

<sup>106</sup> МУ, ЈН и РК переводят фразу так, что *хэ-хэ* 和合 «гармонизировать [и] соединять» относится к лекарствам и молитвам, добавляя «все» к «тем, кто имеет недуги в Поднебесной». FR относит *хэ-хэ* к *тянь-ся чжи ю бин чжэ* 天下之有病者 «тем, кто имеет недуги в Поднебесной», что делает всю фразу одновременно более близкой к оригиналу, и в то же время не теряющей осмысленность. Я следую FR. Ср. также комментарий ЧЧИ.

<sup>107</sup> Если древний китаец использует графическую аналогию для движения времени, он помещает прошлое наверху, а будущее – внизу. Время «движется» снизу вверх.

<sup>108</sup> WY, ЈН, РК, FR все игнорируют субстантиватор *чжэ* 者 и заменяют (явно в оригинале или по факту в переводе) *цзы* 自 «(происходить) от» на *ю* 有 «иметься», гармонизируя всю фразу. Я попытался перевести ее буквально.

<sup>109</sup> БЮ замечает, что это примерно нынешняя область Цзюй 莒, Шаньдун. Государство прекратило независимое существование в 431 г. до н.э. По СЦШЦ его уничтожило Чу. По ЧГЦ, как и по моистам, – Ци.

<sup>110</sup> Чэнь и Цай, замечают МЦЦИ, располагались на территории современной Хэнани, в районах Хуайян 淮阳 и Синьцай 新蔡 (к юго-востоку от среднего течения Хуан-хэ, к северу между Чу и Юэ), и оба были уничтожены Чу в 479 г. до н.э. и 447 г. до н.э. соответственно.

<sup>111</sup> Дословное «то, что относится к тому, из-за чего они...» было бы очень громоздко по-русски.

<sup>112</sup> На основе упоминаний и комментариев к ГЮ, ГЦ и др. СИЖ замечает, что Цзюй – это страна, ассоциированная с северными варварами-*ди* 翟, уничтоженная цзиньским князем Гуном 晋献公 (ум. 651 г. до н.э.), с неизвестным местоположением, а Бучухэ ассоциирована с северными или восточными варварами-ху 胡, предками тунгусов (*дун-ху* 東胡 «восточных ху»), со столицей где-то на северо-западе от Шэньяна, округ Цзинь 錦.

<sup>113</sup> Янь 燕 располагалась на территории современной провинции Ляонин и на севере современной провинции Хэбэй. Дай 代 располагалась на территории уезда Юй 蔚 современной провинции Хэбэй (к западу от Янь). Оба – к северо-востоку от Цзинь и к северу от Ци. Ху 胡 (досл. «бородатые») – собирательное название всех «северных варваров» (прежде всего сунну). Мо 貉 (в МЦ 18.4 переданные как 貉), согласно БЮ, – это упоминаемые в ЧЦЧ 3.28.2 племена северо-восточных варваров, обосновавшихся в Цзинь. СИЖ на основании глоссы к ХШ 1 считает, что это племена с территории нынешней Кореи.

<sup>114</sup> В МЦ 3.4 в некоторых редакциях, как в ЧЦЧ 10.27.2, в составе этого личного имени государя вместо *люй* 閼 «поселок» стоит *люй* 廬 «хижина».

<sup>115</sup> По РК. МУ, ЈН, FR продолжают цитату Мо-цзы до начала следующей цитаты Мо-цзы в конце МЦ 18.5. Аргументы те же, что и в сноске 92.

<sup>116</sup> По ЮЮ. Этого придерживаются РК.

<sup>117</sup> В некоторых редакциях «Мо-цзы», по наблюдениям УЮЦ, иероглиф *юй* 與 «вместе с» отсутствует.

<sup>118</sup> По СШС. По смыслу, знаки *цзи* 及 «достигать / догонять» и *Лу* 魯 поменяны местами.

<sup>119</sup> См. сноску 118.

<sup>120</sup> В вариантах из разных редакций «Мо-цзы» могут быть *тай* 泰 и *тай* 太 со сходным значением «большой / великий».

<sup>121</sup> По БЮ.

<sup>122</sup> По замечанию УЮЦ, в некоторых редакциях «Мо-цзы» стоит *чжи* 知 «знать».

<sup>123</sup> По СШС.

<sup>124</sup> По ВНС, из-за близости написания в *лишу*. На основе упоминаний похожего словосочетания в ГЮ 19.6 и УЮЧЦ 5.4.2.

<sup>125</sup> УЮЦ переносит эти четыре иероглифа в начало МЦ 18.4 (см. сноску 89). ЧЧИ предлагает поменять местами эти и предыдущие четыре иероглифа: *гун чжань чжи су и вэй ин мин* 攻戰之速以為英名 «быстрой нападений [и] сражений сделать имя героя».

<sup>126</sup> В фотографической репрезентации на СТР и, по наблюдениям УЮЦ, в некоторых других редакциях «Мо-цзы» вместо *чжао* 爪 «коготь» явно ошибочно стоит *фэнь* 分 «делить / доля». В распознанном тексте вставлен правильный вариант без указания на замену.

<sup>127</sup> По ВНС. На основании похожей конструкции в МЦ 28.6. По УЮЦ одна редакция «Мо-цзы» сохранила правильный вариант.

<sup>128</sup> По наблюдениям УЮЦ, в некоторых редакциях «Мо-цзы» вместо *ле* 列 «ряд» явно ошибочно стоит *бе* 別 «отделять».

<sup>129</sup> По СИЖ. На основании похожей конструкции в МЦ 28.6.

<sup>130</sup> По наблюдениям УЮЦ, в некоторых редакциях «Мо-цзы» вместо *цзу* 足 «достаточно» стоит *чжун* 衆 «масса».

<sup>131</sup> По СИЖ, УЮЦ.

<sup>132</sup> В фотографической репрезентации на СТР, в ряде редакций «Мо-цзы», в том числе и у БЮ, стоит так, как здесь: *у* 吾 «я / мы» (у ЛН так же, без сносок). В распознанном тексте и в ряде других редакций «Мо-цзы», по наблюдениям УЮЦ, стоит *во* 我 «я / мы» (у РК так же, без сносок). Я следую БЮ.

<sup>133</sup> По СИЖ.

<sup>134</sup> ВНС предлагает удалить конечную служебную частицу *ху* 乎 как нарушающую структуру стиха и вставленную малограмотным переписчиком.

<sup>135</sup> По БЮ.

<sup>136</sup> По СШС.

<sup>137</sup> См. сноску 115.

<sup>138</sup> Здесь заканчивают текст поговорки МУ и РК. Судя по похожим фразам в ШИЦ 4.12.8, это более предпочтительное место для концовки. Я следую РК. Дальнейшее можно воспринимать как рифмованный комментарий самого Мо-цзы.

<sup>139</sup> Здесь заканчивают текст поговорки ЛН и FR. Здесь также предпочтительно закончить цитату Мо-цзы (хотя ВХБ с этим не согласен), если мы приняли, что конкретные исторические детали говорит пропонент, а не Мо-цзы. Потому что далее только пропонент может говорить, что уже проиллюстрировал эти слова Мо-цзы о Чжи-бо фактами о Чжи-бо.

<sup>140</sup> По БЮ.

<sup>141</sup> См. сноску 139.

<sup>142</sup> См. сноску 139.

<sup>143</sup> Правил государством У в 514–496 гг. до н.э.

<sup>144</sup> МУ, ЛН, РК, FR считают, что носят броню и держат оружие тут воины Хэлюя, однако у *фэн* 奉 нет значения «носить на себе», у него есть значение «подавать / принимать двумя руками», т.е. как дар, подношение. Да и в обычаях того времени говорить не о войске, а о правителе как о субъекте военных походов, побед, поражений и т.п. (ср. далее более очевидные случаи с Фучаем и Чжи-бо). Скорее всего, тут имеется в виду, что царю ритуально поднесли в руках доспехи, он их принял и взял оружие, и тем самым как бы символически согласился с мнением политически значимой части подданных, что надо начать войну. ЮЮ, со ссылкой на похожее место в СЦ 15.9, полагает, что то, как тут описывается держание доспехов, оружия, пробег по триста *ли* за раз и т.п., могло быть связано с техникой тренировки служилых воинов. Но в СЦ 15.9 по отношению к доспехам не употребляется *фэн*, только нейтральный *и* 衣 «носить как одежду».

<sup>145</sup> Местоположение неизвестно. СИЖ на основе данных из ЧЦЦЧ полагает, что это может быть описка от *Хуай жуи* 淮汭 «излучина [реки] Хуай».

<sup>146</sup> СИЖ на основе возможных вариантов этого названия из ЧЦЦЧ, СЦШЦ, ХНЦ полагает, что это место могло располагаться к юго-востоку от городского округа Синьян 信陽 (Хэнань) или в Юннине 永寧 (городской округ Иньчуань 銀川, Нинся-Хуэйский автономный район).

<sup>147</sup> Чуские южные земли (по ЛШЧЦ). БЮ локализует их на нынешней территории городского уезда Мачэн 麻城 (провинция Хубэй).

<sup>148</sup> Об этом есть в ЧЦЦЧ, УЮЦЦ, ЛШЧЦ. По УЮЦ это значит, что он занял дворец столицы Чу.

<sup>149</sup> СИЖ замечает, что об этом нет в ЧЦЦЧ, но УЮЦ считает, что это не значит, что МЦ нельзя верить. Это вполне могло говориться в связи с гегемонией У. Сун 宋 и Лу 魯 располагались к югу и юго-западу от Ци (Сун южнее Ци) и, соответственно, к северо-западу от У.

<sup>150</sup> Сын Хэлюя. Последний правитель государства У. Правил в 495–473 до н.э.

<sup>151</sup> Территория государства Ци. Не очень понятно, как она связана с современным уездом Вэньшан 汶上, который находится на юго-западе от Тайаня 泰安 (Шаньдун).

<sup>152</sup> Территория государства Ци. По БЮ на юго-востоке от Тайаня.



<sup>153</sup> Дословно «Большая гора». То же, что и *Тай / Тай-шань* 泰/太山 «Грандиозная гора». В Шаньдуне, прямо на севере Тайяня. Одна из великих «именитых» гор Китая.

<sup>154</sup> Дословно «три реки». По БЮ, который основывается на комментарии Вэй Чжао 韋昭 к ГЮ 20.1, где упоминаются три реки между У и Юэ, это Сун 松 (современная провинция Цзянсу), Цян-тан 錢塘 (современная провинция Чжэцзян) и Пу-ян 浦陽 (современная провинция Чжэцзян), три «рта» Янцзы. СИЖ сомневается, приводит примеры других вариантов «трех рек» из древнекитайской литературы (например, на основе комментария Го Пу 郭璞 к словарю *Эръя* 爾雅 «Приближение к классике», идентифицирует три реки как Минь 岷, Сун 松 и Чжэ 浙).

<sup>155</sup> Дословно «пять озер» – территория вокруг современного озера Тай-ху 太湖 (современная провинция Чжэцзян) в нижнем течении Янцзы, к югу от реки, близко к Восточно-Китайскому морю (см. СИЖ).

<sup>156</sup> По БЮ это современная гора Куай-цзи 会稽 в районе Шань-ян 山阴 (Чжэцзян), к юго-востоку от озера Тай-ху.

<sup>157</sup> Собирательное именование *и* 夷 «(восточных) варваров». По поводу конкретики см. комментарии СИЖ к этому месту.

<sup>158</sup> Об этом есть в ГЮ. ЮЦШ атрибутирует башню Хэлюю. Названа в честь горы к востоку от Тай-ху. Сама башня, видимо, располагалась на западных склонах, ближе к озеру. В разных более поздних текстах и комментариях к ним указывается, что она была построена либо за 8 лет, либо за 3 года. С нее было видно на 300 *ли* вперед (см. цитаты у СИЖ, УЮЦ).

<sup>159</sup> Правитель Юэ, правил в 496–465 гг. до н.э. Один из пяти гегемонов времен «Весен и осеней».

<sup>160</sup> Гоцзянь в сражении ранил до смерти отца Фучая. Придя к власти, Фучай через два года отплатил ему и взял в плен, но через три года отпустил. После этого примерно десять лет Гоуцзянь готовится к ответному удару и, в конце концов, наносит его. См. СЦШЦ 4.31.30–31.

<sup>161</sup> СИЖ указывает, что в юэском языке это слово могло значить просто «брат».

<sup>162</sup> Считается, что Гоуцзянь выстроил себе на специальном корабле целые дворцовые помещения.

<sup>163</sup> *Гун* 宮 обычно переводят как «дворец», но это скорее большое здание, обычно огражденное отдельными внешними стенами и могущее иметь внутри этого периметра еще дополнительные, меньшие здания или пристройки (*ши* 室). Это как раз больше похоже на русское «хоромы». В древних комментариях есть мнение, что это как раз башня Гу-су, но, может быть, речь идет о дворцовом комплексе на «Большом корабле» ранее в тексте. Об окружении царского дворца см. в ГЮ, ЧЦЦЧ.

<sup>164</sup> В 473 г. до н.э.

<sup>165</sup> В данном случае это не военные люди в прямом смысле этого слова, а главы крупных наследственных домов в Цзинь, которые в это время боролись за реальную политическую и военную власть. Это Хань Кан-цзы 韓康子, Чжао Сян-цзы 趙襄子, Вэй Хуань-цзы 魏桓子, Фань / Ши Цишиэ 范/士吉射, Чжун-хан / Сюнь Вэнь-цзы 中行/荀文子和 Чжи Яо 智瑤. *Цзы* 子 в посмертных именах этих государственных деятелей обычно считают указанием на их титул (условно «виконт»). Этимологически это «дитя». Это обычное явление для древнего Китая, что низшие ранги знатности (после царя и князя) имеют этимологию, связанную с родственными или иными близкими отношениями (ср. англ. *childe*, древне-евр. «отроки», русск. «дружина» и т.д.). Здесь везде в тексте дан рабочий перевод «дитя».

<sup>166</sup> Чжи-бо 智伯, досл. «дядюшка / предводитель Чжи». Фамилия – Чжи 智, имя – Яо 瑤. Годы жизни – пригл. 506–453 гг. до н.э. Знаки, входящие в состав имени Чжи-бо, можно воспринимать как «говорящие»: «Мудрый дядюшка / предводитель». *Бо* 伯 – это и наследственный титул (обычно переводят как «граф», может заменять *ба* 霸 «предводитель / гегемон»), и одновременно степень родства (старший брат отца, условно переводимый везде в тексте как «дядюшка»). Различные аспекты дальнейшего повествования о Чжи-бо отражены в ЧЦЦЧ, СЦШЦ, ХНЦ, ЧГЦ, а также в МЦ 49. Время действия – примерно 50-е гг. в в. до н.э. Далее описывается междоусобная война Чжи-бо со всеми крупными «игроками» (теми самыми «полководцами» и их наследственными домами) политической арены государства Цзинь, в результате чего власть в Цзинь полностью ушла из рук законного и легитимного князя, поставленного чжоуским царем (общим сюзереном для всех китайских государств того времени, поставленного самим Небом) и перешла к вассалам вассалов, трем аристократическим кланам, которые, объединившись перед лицом угрозы от Чжи-бо, после совместной победы над ним (о чем как раз далее) окрепли настолько, что в результате разделили государство Цзинь на три независимых государства (Чжао, Хань и Вэй) и даже завершили процесс своей легитимации в качестве правящих домов (получив титул «наследственных владетелей») к рубежу V и IV вв. до н.э. Это событие часто выбирают как рубеж смены эпох китайской древней истории – периода «Весен и осеней» (771 г. до н.э. – сер. V в. до н.э.) периодом «Сражающихся государств» (сер. V в. до н.э. – 221 г. до н.э.), т.е. времени, когда политическая власть еще держалась на представлениях о раздаче сюзереном владений вассалам, на долге вассала и авторитете верховного правителя, чжоуского царя, временем, когда реальным двигателем политических изменений постепенно становится военная и экономическая мощь, а понятие «царская власть» становится разве что желанным для некоторых философов идеалом, но не тем, что имеется в реальности.



<sup>167</sup> Здесь пропуск текста.

<sup>168</sup> *Ши* 氏 трудно перевести на русский язык красиво. По смыслу это «субфамилия», т.е. подразделение в рамках *син* 姓 «фамилии» (как вид по отношению к роду). «Фамилий» фиксированное количество (*бай син* 百姓 «сотня фамилий»), а конкретных родов и семейств со своими предками, главами и укладом жизни – много больше. Чтобы различить разные роды и семейства в рамках одной и той же *син* и была введена *ши*. Везде в данном переводе в рабочем порядке *ши* переводится как «семья».

<sup>169</sup> Ср. сноску 165. Род Чжи происходил от рода Сюнь 荀. К моменту описываемых событий род Чжунхан был уже в значительной степени ослаблен предшествующими междоусобными битвами указанных ранее «полководцев» и их наследственных домов за реальное влияние в государстве Цзинь на рубеже VI и V вв. до н.э.

<sup>170</sup> Ср. сноску 165. Род Фань также был сильно ослаблен в междоусобице рубежа VI и V вв. до н.э.

<sup>171</sup> Ср. сноску 165.

<sup>172</sup> Древнее название города Тайюань 太原 (современная провинция Шаньси).

<sup>173</sup> Этих стихов нет в дошедшей до нас версии ШИЦ. ВНС предполагает, что вторая строчка как нетипичная для языка древней поэзии может на самом деле быть комментарием к первой строчке.

<sup>174</sup> МУ и JH не переводят *чжу* 主 (досл. «хозяин / распорядитель»). FR переводит как «дома», RK – как «родословная / линия происхождения». Я, склоняясь к RK, дословно и в значительной степени условно перевожу как «хозяйства», с тем замечанием, что это, видимо, «религиозные» хозяйства, т.е. цепочки людей, которые друг по отношению к другу воспринимались как «хозяева-наследники [на жертвоприношениях]» (*чжу-хоу* 主後), а не экономические хозяйства, как мы бы поняли это слово в современном смысле.

<sup>175</sup> *Жун* 容 – дословно это что-то типа «содержащее» (то, что охватывает, содержит в себе или на себе нечто другое), относительно лица – это его черты, «ограничивающие» и «вмещающие» лицо. Но перевод «вместилище лица» по-русски не понятен. Перевод «вид» рабочий.

<sup>176</sup> По поводу возвращения зла агрессору от союза защищающихся государств см. также МЦ 49.2.

<sup>177</sup> По поводу такого перевода см. сноску 33.

<sup>178</sup> По ВЦС. Согласно параллелизму в дальнейшем тексте абзаца. JH учитывает это исправление, RK – нет.

<sup>179</sup> По ВНС. Согласно параллелизму в МЦ 28.1.

<sup>180</sup> Фотографическая репрезентация на СТР дает *юй* 譽 «хвалить», распознанный вариант ставит служебное слово *юй* 與, без указания на замену принимая исправление ВИЧ, СШС, СИЖ и др. По смыслу УЮЦ указывает, что во всех редакциях текста «Мо-цзы», кроме одной, эта ошибка присутствует.

<sup>181</sup> ВИЧ считает, что *ван* 亡 «исчезать» тут эквивалентно *у* 無 «отсутствовать / не иметь», СШС – что здесь испорченный или добавленный иероглиф. УЮЦ считает это частью служебной конструкции *и ван* 意亡, означающей «или». Я склоняюсь к мнению УЮЦ и далее в переводе передаю эту вспомогательную (?) частицу через дубликацию основного служебного значения, как например, в *вэй-у* 唯毋 в МЦ 18.2.

<sup>182</sup> По наблюдениям УЮЦ, в некоторых редакциях «Мо-цзы» местоимение *ци* 其 отсутствует.

<sup>183</sup> Фотографическая репрезентация на СТР дает *ся чжи юй жэнь* 下之愚人 «глупые люди внизу», распознанный текст без указания на замену дает *ся юй чжи жэнь* 下愚之人 «низшие [и] глупые люди», солидаризуясь с исправлением по смыслу у БЮ. JH не принимает исправление, RK – принимает, но специально не указывает на это. Оба, впрочем, не отражают разницу этих вариантов в своих переводах, а вот FR, имея критической редакции оригинала, фактически переводит по БЮ. Словосочетание «*下之愚*» (*ся чжи юй*) фактически не встречается в остальной древнекитайской литературе, в то время как «*下愚*» (*ся юй*) – встречается (42 находки по СТР).

<sup>184</sup> УЮЦ замечает, что в некоторых редакциях «Мо-цзы» местоимение *чжи* 之 заменено на служебное слово *е* 也.

<sup>185</sup> Фотографическая репрезентация на СТР и большинство остальных редакций «Мо-цзы» (по наблюдениям УЮЦ) дают чтение *ян* 養 «воспитывать». Распознанный текст (и некоторые другие редакции «Мо-цзы») дают чтение *и* 義 «должное» без указания на замену. По БЮ.

<sup>186</sup> На основании неточного параллелизма в МЦ 28.7 ЮЮ предлагает удалить *мян* 免 «избегать» (чему следуют МУ, RK и FR). УЮЦ на основании другого неточного параллелизма из МЦ 25.4 делает вывод, что *мян*, вероятно, не является лишним. Его можно понять как сокращение от *мян* 勉 «понуждать». Кроме того, по наблюдению УЮЦ, в одной из редакций «Мо-цзы» перед *мян* стоит отрицание *бу* 不, что тоже может быть свидетельством того, что *мян* не лишний (т.е. смысл: «не избегают»). JH принимает чтение *мян* 勉. Во всех вышеуказанных параллелизмах, привлекаемых для уточнения положения *мян* в данном фрагменте, вместо *мян* стоят два иероглифа. Поэтому вполне возможно, что вариант *бу мян* 不免 «не избегают» ближе к исходному варианту текста.

<sup>187</sup> По наблюдению УЮЦ, в одной из редакций «Мо-цзы» вместо *и* 義 «должное» стоит *шан* 善 «хорошее».

<sup>188</sup> По РК. Дальше идет детализация пропонента. ЈН продолжает цитату Мо-цзы до конца МЦ 19.3.

<sup>189</sup> ВШН предлагает читать *шунь* 順 «послушаться» как *шэнь* 慎 «быть внимательным» на основании близости начертания в древности.

<sup>190</sup> ДВ предлагает добавить после *чэн* 成 «совершать» союз *цзэ* 則 «тогда». Это не убеждает СИЖ, который предлагает заменить *су тун чэн* 速通成 «быстро проникать [и?] завершить» на *юань эр сянь* 遠邇咸 «далеко, близко, везде» (этому следует МУ). Это не убеждает УЮЦ, который на основании примеров из остальной древнекитайской классики предлагает ничего не исправлять. ЈН, РК, FR следуют УЮЦ. Я также следую УЮЦ.

<sup>191</sup> БЮ предлагает читать *чжи* 知 «знание» как *чжи* 智 «мудрость».

<sup>192</sup> СИЖ предлагает заменить *фань* 反 «быть против / обратный» на *цзяо* 交 «сношаться / связываться» и получить смысл «радость в сношениях с большими государствами», беря за основу МЦ 19.6, где в рамках параллельных конструкций упоминаются *сяо* 效 (по СИЖ, =交), «большие государства» и *юэ* 說 «радость». УЮЦ предлагает оставить как есть, потому что «радости больших государств» – это нападетельные войны, «против» которых и выступает «гуманный человек». ЈН и FR следуют УЮЦ, но при этом переводят *юэ* 說 как *шо* 說 «доктрины». РК следует СИЖ. Я следую УЮЦ и не понимаю *юэ* как *шо*, потому что в МЦ 19, как эксплицитно видно из МЦ 19.6, знак 說 применяется к «большим» или «малым» государствам именно в значении *юэ* («радость»). В значении *шо* «доктрина» он последовательно употребляется только по отношению к апологетам наступательной войны.

<sup>193</sup> По наблюдениям УЮЦ, в некоторых редакциях «Мо-цзы» вместо *хэ* 和 «гармония» стоит *ли* 利 «польза».

<sup>194</sup> ХИС, на основе ГЦ и ЧЦЦЧ замечает, что *нун* 農 «земледельствовать / пахать», видимо, идет тут в том же значении «упорно трудиться», как и русское жаргонное «пахать (на кого-либо)». ЈН опускает в переводе. МУ, РК, FR следуют ХИС.

<sup>195</sup> По УЮЦ. Возможная искаженная дубликация от *да* 大 «большая». ДВ предлагает считать искаженной дубликацией *гу* 故 «поэтому» (от *гун* 功 «заслуги»), но УЮЦ указывает, что если оставить *ю* 又 «также», то получится, что моист делает какое-то специальное различие между «пользой» и «заслугами», между тем как в контексте это просто синонимы в рамках параллельной конструкции.

<sup>196</sup> В фотографической репрезентации на СТР стоит *юй* 愚 «глупые». В распознанном тексте (и еще одной редакции «Мо-цзы», согласно наблюдениям УЮЦ) стоит *гуй* 鬼 «духи», т.е. без указания на замену принято исправление по смыслу БЮ. Так же у ЈН, РК.

<sup>197</sup> См. сноску 216.

<sup>198</sup> Т.е. отличить конкретную черную вещь от белой.

<sup>199</sup> УЮЦ замечает, что в некоторых редакциях «Мо-цзы» квантификатор *цзе* 皆 опущен.

<sup>200</sup> В фотографической репрезентации на СТР и в некоторых других редакциях «Мо-цзы», по наблюдениям УЮЦ, стоит явно ошибочный *фэнь* 分 «делить / доля». В распознанном тексте без указания на замену стоит правильный вариант *чжао* 爪 «коготь».

<sup>201</sup> По ВНС, СИЖ. УЮЦ замечает, что явно неуместное тут *цзе* 皆 стоит во всех редакциях «Мо-цзы», кроме одной, которой он и следует. ЈН и FR не исправляют, МУ и РК следуют исправлению.

<sup>202</sup> УЮЦ замечает, что в одной из редакций «Мо-цзы» вместо *цзянь* 堅 «крепкий» тут стоит *сянь* 賢 «достойный / добродетельный».

<sup>203</sup> БЮ и УЮЦ замечают, что в разных редакциях «Мо-цзы» знак *до* 墮 «падать» может заменяться на тот или иной графический вариант с синонимичным значением.

<sup>204</sup> По БЮ.

<sup>205</sup> По ВИЧ. По параллелизму с МЦ 28.6 тут должен быть синоним к «гореть», «пылать» и т.п. ВИЧ пространно аргументирует на примерах из древнекитайской классики, что *куй* 潰 «прорывать» и *ляо* 燎 «гореть» в официальном стиле письма писались похоже и могли путаться. ВИЧ следует РК. Я тоже.

<sup>206</sup> По параллелизму с *цы ша тянь минь* 刺殺天民 «закалывают народ Неба» далее в этом же фрагменте здесь должен быть синоним *цы* 刺 «колоть». БЮ, СИЖ (на примерах из ЧЦЦЧ и СЦЩЦ), УЮЦ склоняются к тому, что *цзин* 勁 «усиливать» здесь изначально писалось с графемой *дао* 刀 «нож / лезвие», а не *ли* 力 «сила», и значило нечто синонимичное *цы* («резать»?).

<sup>207</sup> УЮЦ замечает, что в одной из редакций «Мо-цзы» вместо *ша* 殺 «убивать» стоит *и* 役 «нести / налагать повинности».

<sup>208</sup> По СИЖ. На основе комментария к ИЧШ, гл. 67.

<sup>209</sup> По СИЖ. На основе комментария к МЭЦ 2.18.

<sup>210</sup> УЮЦ замечает, что в одной редакции вместо *чжу* 柱 «столб» стоит *гуй* 桂 «коричное дерево».

<sup>211</sup> По ДВ. Сходность написания в скорописи. УЖЛ предлагает читать *чжу* как *чжи* 枝 «ветвь / разветвляться / рассеиваться». ЈН и РК следуют ДВ.

<sup>212</sup> В фотографической репрезентации на СТР (и во всех редакциях «Мо-цзы», по наблюдению УЮЦ) стоит *сянь* 先 «прежний / предшествующий», в то время как в распознанном тексте без указания на замену принято исправление ВНС по смыслу на *ши* 失 «потерять».

<sup>213</sup> БЮ предлагает заменить *нао* 撓 «искривленный» на *нао* 撓 (с тем же значением). СИЖ и УЮЦ не считают это необходимым, т.к. это просторечное написание.

<sup>214</sup> В фотографической репрезентации на СТР (и во всех редакциях «Мо-цзы», кроме одной, по наблюдению УЮЦ) стоит *ша* 殺 «убивать» (возможно, под влиянием ближайшего контекста), в то время как в распознанном тексте без указания на замену принято исправление ВНС по смыслу на *шэ* 赦 «прощать / попускать».

<sup>215</sup> По наблюдениям УЮЦ, в одной редакции «Мо-цзы» здесь стоит *дань* 殫 «иссякнуть». Нестандартный знак *дань* 譚 обычно понимают как эквивалент близкого по написанию *дань* 憚 «бояться», следуя БЮ.

<sup>216</sup> СШС предлагает заменить *у* 無 в непонятном тут значении на *у* 務 «заниматься». СИЖ на основании заметки в одном из комментариев к XIII предлагает считать *у* вводной частицей без специального значения, как в случаях с *вэй-у* 唯毋 в МЦ 18.2. Я, как и во всех подобных случаях, перевожу через дубликацию главного служебного слова.

<sup>217</sup> ВНС предлагает заменить на *бай* 捩 «раскалывать», но УЮЦ показывает, что исходное *чжэнь* 振 могло пониматься в том же значении.

<sup>218</sup> По ВНС. Выбивается из общего четырехсловного параллелизма. Возможно, было вставлено по аналогии с ближайшим контекстом. УЮЦ замечает, что в одной из редакций «Мо-цзы» также опущено.

<sup>219</sup> По ВНС. Выбивается из общего четырехсловного параллелизма. Возможно, было вставлено по аналогии с ближайшим контекстом.

<sup>220</sup> По наблюдениям УЮЦ, в некоторых редакциях «Мо-цзы» вместо *ша* 殺 «убивать» стоит *ли* 利 «приносить пользу».

<sup>221</sup> По ДВ. Согласно параллелизму с предшествующим.

<sup>222</sup> В фотографической репрезентации на СТР (а также в некоторых других редакциях «Мо-цзы», по наблюдениям УЮЦ) стоит знак *шэнь* 神 «дух / божество», в распознанном тексте без указания на замену принято исправление БЮ по параллелизму с последующим на *жэнь* 人 «человек». МУ, JH, RK и FR следуют этому исправлению. УЮЦ оставляет *шэнь*, что кажется странным с содержательной точки зрения. В древнекитайской литературе нет дискурса об «убийстве» духов. С другой стороны, здесь можно восстановить параллелизм, в котором три раза в трех блоках про разные уровни пользы фраза «убивать людей неба» (*ша тянь чжи жэнь* 殺天之人) повторяется и вводит тему.

<sup>223</sup> См. сноску 221. JH принимает исправление здесь, RK – нет.

<sup>224</sup> По ЮЮ. По смыслу. У знаков близкое чтение.

<sup>225</sup> *Фэй цы* 費此 в значении «расходы на это» не встречается в остальной литературе.

<sup>226</sup> По ВНС. По смыслу. У знаков в официальном стиле письма близкое написание.

<sup>227</sup> *Шэнь* 牲 – это хозяйственные животные (обычно говорится о шести видах: коровах, лошадях, овцах, свиньях, собаках, курах), но особенно те из них, которые пригодны для жертвоприношений. *Цюань* 牲 – это неповрежденные, с целыми членами тела и/или одноцветные (т.е. не порченые, не ущербные) животные, предназначенные сугубо для жертвоприношений.

<sup>228</sup> У RK эта фраза становится частью следующего предложения («Поэтому они ужасают своих солдат к тому, чтобы аннексировать государства...»). Все-таки для такого перевода на эквивалент «поэтому» ожидается не *и* 以, а (*ши*) *гу* (是)故.

<sup>229</sup> У МУ и FR – стремления, у JH – дела, у RK – линия преемственности. В остальной древнекитайской литературе *сюй* 緒 «начало нити» в похожих контекстах употребляется скорее, чтобы указать на дела, заслуги, благодать (как дар от Неба, имеющий продолжение в истории или обрывающийся) и т.п., а не на кровную преемственность или преемственность поколений. Ср. ЛЦ 31.18; ИЧШ 26.1; ГЮ 1.6; ХХШ 2.28.3. Поэтому «линия преемственности», хотя это и амбивалентное понятие, кажется не самым удачным уточнением. Стремления – хуже, поскольку имеется в виду то, что было сделано, имело результат и что можно продолжить. Я следую JH. Ср. также МЦ 14.1, где к «совершенномудрым» применяется слово «дело / служение» (*ши* 事).

<sup>230</sup> Возможно, более корректный вариант по-русски был бы «закалывать», но тогда потеряется двухглавый параллелизм во всем этом блоке.

<sup>231</sup> Дословно: «жертвенных хозяйственных животных». Но по-русски звучит как плеоназм.

<sup>232</sup> JH и FR никак не интерпретируют (у них получается «уничтожить древних царей», что странно), МУ необоснованно заменяет «уничтожить» на «пренебрегать» («пренебрегать древними царями»), а RK вставляет «линии преемственности» («уничтожить линии преемственности...»). Я понимаю это место по аналогии с фрагментом про «начала нитей [дела] совершенномудрых людей» (см. сноску 229).

<sup>233</sup> По СИЖ и по смыслу. У знаков близкое чтение. БЮ предлагает исправить на *фэнь* 忿 «негодовать / возмущаться». JH принимает исправление СИЖ, RK – БЮ.

<sup>234</sup> В фотографической репрезентации и остальных редакциях «Мо-цзы» (по наблюдениям УЮЦ) стоит *цзу* 卒 «солдат». В распознанном тексте без указания на замену принято исправление БЮ на *шуй* 率 «предводитель(ствовать)». УЮЦ не согласен и следует за наличным текстом. ЈН следует УЮЦ. МУ и РК оставляют *шуй*. Я следую УЮЦ. Про «предводителей» («генералов») и «служилых» (т.е. офицеров) говорилось выше в тексте, логичнее здесь видеть речь про обычных солдат.

<sup>235</sup> В одной из редакций «Мо-цзы», по наблюдениям УЮЦ, *ли* 利 «полезный» опущено. АКМ и ЮЮ предлагают считать его ошибочной дубликацией от следующего *хэ* 和 «гармоничный». УЮЦ также опускает. МУ, ЈН и РК согласны.

<sup>236</sup> По СИЖ. Ошибка из-за схожести начертания. МУ, ЈН и РК следуют исправлению, хотя ЈН не указывает это. УЖЛ предлагает заменить на *хэ* 遏 с синонимичным значением («осаждать»).

<sup>237</sup> По СИЖ и по смыслу. Ошибка исходя из схожести начертания знаков. МУ, ЈН и РК следуют СИЖ.

<sup>238</sup> ВХБ предлагает переставить *ди шэн люй* 敵生慮 «у врага появятся размышления» на *шэн ди юй* 生敵慮 «[это] породит вражеские размышления». Этому следуют ЈН и РК, хотя переводят по-разному (РК даже как «быть настроенными враждебно друг к другу», ЈН – как у меня тут). Но это по смыслу не необходимо. Речь идет о том, что враг будет в принципе прикидывать планы победы, поскольку увидит неединодушие у нападающих. Я не нашел случаев использования *ди юй* 敵慮 в остальной древнекитайской литературе (поиск по СТР), а вот случаи употребления *шэн люй* 生慮 имеются: в МЦ 56.5; 71.3, а также в ХХШ 2.10.22 – в сходном с вышеописанным значении.

<sup>239</sup> В фотографической репрезентации на СТР (и во всех старых редакциях «Мо-цзы», по наблюдению УЮЦ) стоит *ин* 贏 «выигрывать». В распознанном тексте без указания на замену стоит вариант БЮ – *лэй* 羸 «ослабевать». МУ, ЈН и РК следуют БЮ и переводят *и лэй* 意羸 в смысле «решимость [нападающих] будет ослаблена» (с вариациями). Я следую УЮЦ, который оставляет вариант старых редакций: *и ин* 意羸 «[защищающийся враг] замыслил выигрыш».

<sup>240</sup> Я трактую это место как комментарий к тексту, который был потом ошибочно слит с основным текстом. Похожее есть в МЦ 19.5 (ср. сноску 302). Это место выглядит как комментарий, оно имеет полностью идентичный первый элемент и, если считается частью основного текста (что обычно делают), нарушает параллелизм всего фрагмента.

<sup>241</sup> По БЮ. Стандартная вариация в классических текстах.

<sup>242</sup> УЮЦ замечает, что во всех редакциях «Мо-цзы» стоит *цзу* 卒 «солдат», кроме одной (*Мянь мяо* 眇 眇閣, нач. XVII в.), которой УЮЦ следует и в которой стоит *шуй* 率 «предводитель(ствовать)». БЮ замечает, что в одной редакции он видел явно ошибочное *цзу* 足 «нога». ЈН не исправляет. РК исправляют вслед за УЮЦ на том основании, что это чтение «старого издания», хотя это не вполне так (текст фотографической репрезентации СТР взят с издания «Дао цзан», которое датируется серединой XV в.). Правда, они понимают *шуй* как «моральные модели», что в контексте уничтожения жизни людей выглядит слишком искусственно. У МУ неточно «потеряет своих людей». Исправление УЮЦ возможно и дает дополнительный контраст между «наследственными домами», которые теряют «предводителей», и «сотней фамилий», которые теряют «занятия». Но оно недостаточно фундировано. «Солдаты» тоже вполне подходят.

<sup>243</sup> В одной из редакций «Мо-цзы» стоит служебное слово *дан* 當.

<sup>244</sup> По СИЖ и по смыслу.

<sup>245</sup> УЮЦ берет *бэй* 倍 в значении «несущие (воинскую повинность)» (на примере из ЧГЦ). МУ берет как «заклученные», ЈН и РК берут как «несколько», а FR опускает.

<sup>246</sup> См. сноску 242.

<sup>247</sup> По контексту.

<sup>248</sup> По СИЖ и по смыслу. Ошибка из-за схожести начертаний.

<sup>249</sup> СИЖ предполагает, что *дао-лу* 道路 «пути и дороги» в этом месте – лишняя дубликация.

<sup>250</sup> В фотографической репрезентации на СТР стоит этот (просторечный по БЮ) иероглиф. В распознанном тексте стоит вариант *лян* 糧 с тем же значением, как в МЦ 18.2.

<sup>251</sup> В распознанном тексте на СТР вместо отрицания *бу* 不, как в фотографической репрезентации, стоит явно неверно распознанный *ся* 下 «(в)низ». Интересно, что РК без какого-либо объяснения воспроизводит эту ошибку (но не ЈН).

<sup>252</sup> ВНС предлагает удалить как выбивающийся из контекста непонятный иероглиф. ЮЮ утверждает, что это – то же самое, что *цзи* 際 «межа / соединение / случай, когда». Переписчик мог не понять смысла этого иероглифа и гармонизировал его добавлением *цзи* 繼 «продолжать(ся)» из МЦ 18.2, а затем оба иероглифа сохранились в последующих изданиях.

<sup>253</sup> По ВНС. Согласно параллелизму с предшествующей фразой.

<sup>254</sup> По ВНС. По смыслу. Ошибка из-за схожести начертаний.

<sup>255</sup> По УЮЦ.

<sup>256</sup> В редакции БЮ стоит явно ошибочный *дун* 動 «двигать(ся) / действовать».



<sup>257</sup> См. сноску 188.

<sup>258</sup> JH и RK при переводе опускают субстантиватор *чжэ* 者 после *ши* 師 «войско» и возвратное *сян* 相 «друг друга» перед *вэй* 為 «делать / считать (чем-либо)». МУ переводит толковательно, трактуя *вэй* как «быть ради», *бу-ли* 不利 «неполезное» как «уничтожение», а *юэ* 曰 «говорится» как «очевидно», получая: «Теперь, то, что армии нацелены на взаимное уничтожение – это очевидно». В определенном смысле это верная интерпретация, поскольку моист здесь, видимо, стремится показать, что то, что обычно считается бесполезным тем, кто связан с военным делом – те или иные аспекты неподготовленности к войне, на самом деле ничуть не лучше подготовленности к войне – и то, и то влечет за собой потерю людских жизней и ущерб для хозяйственной деятельности. Но все-таки перевод МУ слишком волен, его идея доносится через весь отрывок МЦ 19.3, а не через одно только данное предложение. Я перевожу близко к тексту, не выкидывая кажущиеся избыточными грамматические показатели: *чжэ* 者 превращает *ши* 師 «войско» в глагол со значением «вести / выводить войска» (ср. *Сунь-цзы Бин фа* 孫子兵法 «“Образцы [для использования] военных сил” Учителя Суня», гл. 11, п. 6 по СТР: 去國越境而師者，絕地也 «то, куда выводят войска, уходя [из своего] государства, переходя [за его] границы – [это считается] “перерезанными землями”»).

<sup>259</sup> *Фэнь* 奮 – это и «летать / кружить» и, одновременно, «быть воодушевленным». В переводе я попытался соединить этимологию полета и рвения, хотя результат далек от удовлетворительного.

<sup>260</sup> Т.е. внутри или вовне у них несогласие друг с другом или с начальством. *Хэ* 和 «гармония» вполне можно перевести и менее возвышенным «согласие».

<sup>261</sup> Не очень понятно, что это значит. СИЖ на основе ИЧШ 54.1 *вэй* 威 *дэ ган* 德剛 *юэ юй* 武曰圍 «[когда] влияние [и] благодать жесткие [и] воинственные, говорят “юй”» предлагает понимать *юй* 圍 как «граничный / предельный». JH и RK берут *юй* в значении *юй* 御 «давать отпор», но по RK отпор дает *вэй* 威, которую они переводят как «сила» (might), а по JH – отпор дают самой *вэй* (в переводе «жестокое обращение»). МУ переводит *вэй* как «могущество» (power) и берет *юй* в значении «августейший» (видимо, близкий СИЖ). Я понимаю эту неприятность для войска как неспособность авторитета командующих («влиятельности») сдерживать («ограничить») деструктивные импульсы в войске, но это понимание гипотетическое.

<sup>262</sup> Не вполне понятно, что это значит. МУ и JH считают, что здесь речь про недостаточную сплоченность народа и/или войска, СИЖ и RK – что кандалы на узниках не крепки. Учитывая, что в единственном другом месте в МЦ 28.6 слово *си* 係 употребляется в значении «связывать узами», вероятно, СИЖ и RK ближе к истине.

<sup>263</sup> Не очень понятно, что это такое, это единственное упоминание в древнекитайской литературе (судя по данным поиска по СТР). *Чжи* 植 дословно значит «(заставлять) вставать вертикально» и применяется как к неодушевленным («вздымать(ся) / возводить(ся) / водружать(ся)» и т.п.), так и к одушевленным («взрачивать(ся) / вырастать вверх») вещам. Обычно понимают «вздымающееся сердце» в смысле «решимости».

<sup>264</sup> Меньшим кеглем здесь и далее дана предположительная вставка в основной текст древнего комментария.

<sup>265</sup> УЮЦ понимает *чжун* 中 «средний / точный / поражать (в цель)» как «искренне», ЦЯС – как «немного». За ним следует JH. RK переводят близко к этому как «среднего размера». МУ, FR опускают в переводе.

<sup>266</sup> Вероятно, старших офицеров из знатных семей, ср. далее.

<sup>267</sup> Не очень понятно, что значит «простые люди», если учесть, что дальше говорится про совсем уж рядовых воинов. Видимо, тут имеются в виду младшие офицеры из незнатных семей.

<sup>268</sup> У JH, RK, FR – пехотинцев.

<sup>269</sup> У МУ – заключенных. JH, RK, FR опускают в переводе. Я не знаю, использовались ли заключенные в древнекитайских армиях, но вполне допускаю, что здесь могли иметься в виду люди, по разным причинам выполняющие воинскую повинность (по УЮЦ). Тогда «последователи / пехотинцы» ранее – это люди, непосредственно служащие тем или иным наследственным домам, в том числе и на войне как воины.

<sup>270</sup> *Гуань* 官 – это административное здание или помещение, где ведутся дела (в отличие от парного *фу* 府 далее в тексте, где дела (и все, что с ними связано) хранятся, т.е. «хранилищ / архивов»). Ближе всего по смыслу ему соответствует русское слово «офис», но в русском языке применительно к древним китайцам оно звучит очень модернизирующе, поэтому я заменил перевод на чуть менее удачное, но архаизирующее «контора».

<sup>271</sup> Слова переведены с учетом глосс из ШВЦЦ.

<sup>272</sup> Слова переведены с учетом глосс из ШВЦЦ.

<sup>273</sup> Т.е. они присоединили бы к себе народ и земли завоеванных государств, но все так же не были бы способны обрабатывать по полной все полученные земли.

<sup>274</sup> В фотографической репрезентации на СТР (и остальных редакциях «Мо-цзы», кроме одной, по наблюдению УЮЦ) стоит *хай* 還 «а еще». В распознанном тексте без указания на замену стоит исправление ХИС – *да* 逡 «добираться / хватать». Это же слово стоит в версиях СИЖ, JH и RK. УЮЦ заменяет на



*дай* 逮 (с тем же значением, что *да*), т.к. именно этот вариант стоит в отдельной редакции «Мо-цзы». ДВ предлагает заменить на *сюань* 儼 «ловко», что не вполне поддерживается синтактикой фразы. В параллельном пассаже ниже в параллельном месте стоит *цзе* 且 «кроме того», т.е. тут также ожидается слово со служебным значением. МУ, ЖН, РК, FR не учитывают это слово в переводах.

<sup>275</sup> В фотографической репрезентации на СТР стоит *фа* 罰 «штрафовать» (и во всех древних редакциях «Мо-цзы», по наблюдениям УЮЦ), в распознанном тексте без указания на замену стоит принятый уже у СИЖ вариант *фа* 伐 «[вести] кампанию».

<sup>276</sup> БЮ на основании параллелизма с последующим предлагает заменить *и гун фа чжи* 以攻伐之 «из нападений и кампаний...» на *цзы и гун фа* 子以攻伐 «Вы из нападений и кампаний...». Ему следует РК.

<sup>277</sup> По СИЖ. По параллелизму с прешествующим. РК следует, ЖН – нет.

<sup>278</sup> По РК (ЖН, FR распространяют до конца параграфа). Далее идет фактуальная конкретика, поясняющая тезис Мо-цзы. Везде ранее я трактовал это как добавление пропонента. Тут аналогичный случай.

<sup>279</sup> По УЮЦ. ВНС предлагает удалить как искаженную дубликацию от служебного *чжэ* 者. УЮЦ не согласен на основании последующего вхождения *ю сань мяо* 有三苗 в тексте параграфа.

<sup>280</sup> По наблюдениям ВШН, в одной из редакций «Мо-цзы» стоит *дянь* 墊 «топить».

<sup>281</sup> СИЖ на основании того, что ему непонятно словосочетание «日妖» (*жи яо*), и сомнительного параллелизма далее в тексте с участием *яо* предлагает либо заменить *жи* 日 «солнце / день» на *ю* 有 «имеется» (и тогда получится «некоторое зловерное [существо] ночью вышло»), либо убрать как ошибочную вставку *яо* («зловерное») (и тогда получится «солнце ночью вышло»). УЮЦ замечает, что то, что солнце вышло ночью, – это и есть «зловерное» (т.е. как бы переводит «солнце зловерно вышло ночью»), поэтому ничего исправлять не надо. Ему следуют ЖН, РК.

<sup>282</sup> В фотографической репрезентации на СТР и некоторых других редакциях «Мо-цзы» (по наблюдению УЮЦ) стоит явно ошибочный *бинь* 賓 «гость / приживала», который обычно исправляется на близкое по начертанию *сяо* 宵 «ночь».

<sup>283</sup> В фотографической репрезентации (как и во всех остальных редакциях «Мо-цзы», по наблюдению УЮЦ) служебное слово *юй* 於 отсутствует. В распознанном тексте без указания на вставку принят вариант ВНС с добавлением этого иероглифа (согласно параллелизму с ближайшим контекстом, по смыслу, по тому, как эти фразы толковались в последующих текстах). СИЖ, УЮЦ, ЖН, РК его принимают.

<sup>284</sup> В фотографической репрезентации (как и во всех остальных редакциях «Мо-цзы», по наблюдению УЮЦ) стоит *да* 大 «большой». В распознанном тексте без указания на замену стоит вариант, который предлагают АКМ и ВНС – близкое по начертанию *цюань* 犬 «собака» (по смыслу, по тому, как эти фразы толковались в последующих текстах). СИЖ, УЮЦ, ЖН, РК его принимают.

<sup>285</sup> БЮ предлагает понимать как *чжэнь* 震 «греть / сотрясаться».

<sup>286</sup> По ВНС. По параллелизму с последующим оборотом с Таном *тан* 湯 в данном абзаце. Поскольку ранее Тану предопределило «Небо» и поскольку в параллельных местах из *И вэнь лэй цзюй* 藝文類聚 «Искусств [и] текстов, накопленных [по] родам» и ЧШЦН 6.12 тоже субъектом предопределения выступает «Небо», СИЖ не так уверен, что здесь в изначальном тексте в качестве «предопределяющего» стояло имя божества Гао-ян 高陽 (см. сноску 357). Ему следует ЖН, заменяя Гао-яна на «Небо». РК следует ВНС. Везде в МЦ 19.4 предопределения верховного «Неба» передаются через нижестоящих духов, причем дух вполне может говорить как бы от себя (см. далее), но в то же время понимается это так, что это говорится от лица «Неба», поэтому я не вижу трудности с данным пассажем и принимаю исправление ВНС.

<sup>287</sup> По СИЖ и по смыслу. Вероятная порча через 田 → 四. ЖН, РК принимают исправление.

<sup>288</sup> По СИЖ и по смыслу. По близости начертания. ЖН, РК принимают исправление.

<sup>289</sup> По СИЖ.

<sup>290</sup> По СИЖ. Близость начертания в древнем письме. Кроме того, СИЖ исправляет *цзинь* 瑾 «прекрасный нефрит» именно на *гуй* 珪 «[нефритовая] табличка» (а не на *хуан* 璜 «[нефритовый] полукруг») на том основании, что божество с телом птицы, явившееся Юю – это Гоуман 句芒, ассоциировавшийся с востоком, с которым также ассоциируется статусный *гуй*. РК следует СИЖ. ЖН следует ВХБ и исправляет на «с великой осторожностью».

<sup>291</sup> По контексту. См. также сноску 362.

<sup>292</sup> По СИЖ. Близость начертания в некоторых древних вариантах.

<sup>293</sup> В фотографической репрезентации на СТР стоит *хоу* 后 (как и во всех древних редакциях «Мо-цзы», по наблюдению УЮЦ), в распознанном тексте без указания на замену стоит вариант БЮ – *хоу* 後.

<sup>294</sup> По ВНС, который приводит свидетельства того, что в современных ему многих изданиях традиционных текстов менее встречаемое *ли* 磨 «расставлять» заменено на более встречаемое *мо* 磨 «тереть». УЮЦ и РК следуют. ЖН не отмечает это в своей редакции, но его фактический перевод также следует ВНС.

<sup>295</sup> По ВНС. Часто взаимозаменяемо в древних комментариях и цитатах.

<sup>296</sup> По СИЖ, УЮЦ. Ошибка из-за близости начертания во всех редакциях «Мо-цзы», кроме одной, по наблюдениям УЮЦ. БЮ предлагает понимать исходное *цин* 卿 «советник» исходя из глоссы в ШВЦЦ – *чжан* 章 «раздел / отдел / образец / явный».

<sup>297</sup> По СИЖ. *сян* 鄉 «селение» может быть сокращением от *сян* 饗 «угощать(ся) / жертвовать», но даже и тогда не очень понятна его связь с последующим *чжи* 制 «распоряжаться». МУ понимает *сян чжи* 鄉制 как «устроить жертвоприношения», а ЛН – как «предложил жертвоприношения, чтобы регулировать». РК опускает *сян* в переводе. УЮЦ предлагает трактовать как *сян* 享 «принимать (с согласием) / наслаждаться / обладать» на основе вероятного параллелизма *суй сян хуан цзи* 遂享皇極 «довольствовались и наслаждались августейшим пределом» в ВС 59.3.1. Я следую УЮЦ, но не считаю, что тут есть связь с «августейшим пределом» (см. сноску 298). Я понимаю *сян* 享 в значении «принимать как дар» (т.е. добровольно и со стороны дарителя, и со стороны получателя), поскольку именно это значение хорошо сочетается и с последующим *чжи*, и с общим параллелизмом похожих фрагментов относительно воцарения других царей далее в этом же параграфе, которые говорят про распространение власти царя на всю ойкумену. Т.е. *сян чжи* – это «принял в дар [и стал] распоряжаться».

<sup>298</sup> СИЖ предлагает исправить *да* 大 «большой» на *сы* 四 «четыре», поскольку это может быть ошибка из-за близости начертания в стиле, использовавшемся на печатях. Ему следуют МУ, ЛН и РК. УЮЦ не согласен. На основании наличия словосочетания «большой / великий предел» (*да / тай цзи* 大 / 太極) в ЦШИЛ и похожего на параллельное к данному месту в МЦ места в ВС 59.3.1 (см. сноску 297), где фигурирует *хуан цзи* 皇極 «августейший предел», он делает вывод, что здесь имеются в виду не «четыре предела» мироздания, а что-то типа «великого совершенства [царя]» (ср. также *хуан цзи* как царское совершенство в ШУЦ 4.6.7). Но на самом деле, если мы посмотрим на явно параллельные этому места, где перечисляются заслуги древних царей после победы над мировым злом и воцарением, далее в этом же параграфе МЦ (3-е по счету перечисление), мы увидим, что они все – про распространение власти на всю ойкумену. Поэтому, если мы соблюдаем этот параллелизм (а против этого нет никаких причин), и здесь мы должны понимать *да цзи* 大極 не в значении совершенств царя, а в значении «(все) великие пределы (мира)». *Да* 大 в этом случае можно не исправлять.

<sup>299</sup> См. сноску 274. В этом месте вариант *дай* 逮 имеется в чуть большем количестве редакций «Мо-цзы», по наблюдениям УЮЦ.

<sup>300</sup> В фотографической репрезентации на СТР (и ряде других редакций *Мо-цзы*, по наблюдениям УЮЦ) стоит явно ошибочный знак *чжи* 至 «доходить». В распознанном тексте без указания на замену стоит *ван* 王 «царь» (из ряда других редакций «Мо-цзы», по наблюдениям УЮЦ).

<sup>301</sup> В фотографической репрезентации на СТР стоит нестандартный знак. В распознанном тексте без указания на замену стоит вариант *ку* 酷 «серьезный», предложенный СИЖ. Ему следуют ЛН и РК. Я следую УЮЦ, который заменяет на *гао* 誥 «указ / предписание», вариант, имеющийся в одной из других редакций «Мо-цзы». При таком толковании везде в МЦ 18.4. в параллельных с этим местах в описаниях дел прежних царей дается тезис, что Небо являет свою волю насколько это возможно эксплицитно.

<sup>302</sup> По ВНС. По параллелизму с окружающим контекстом (так грамматичнее, а также соблюдено четверословие). УЮЦ, ЛН и РК следуют.

<sup>303</sup> В фотографической репрезентации на СТР стоит нестандартный знак *хэ* 鶴 «журавль». В распознанном тексте (а также еще в одной редакции «Мо-цзы», по наблюдению УЮЦ) без указания на замену стоит более распространенный вариант *хэ* 鶴 (с тем же значением), который предложил ЛВЧ. В редакции БЮ стоит вариант *хэ* 鶴 «белый журавль».

<sup>304</sup> По БЮ. Вставлено согласно с упоминанием в ВС. У ЛН и РК вставка никак не маркирована.

<sup>305</sup> УЮЦ отмечает, что в различных редакциях «Мо-цзы» и цитатах из «Мо-цзы» в других произведениях могли быть близкие по начертанию варианты *бяо* 鏢 «удила», *ли* 驪 «вороной», *лу* / *ао* 鏢 «громадный / жестокий». ЛН и РК без каких-либо указаний принимают первый вариант.

<sup>306</sup> СИЖ считает, что предшествующие 21 иероглиф (начиная с *ся дэ* 夏德 «благодаря Ся...») – это, вероятнее всего, комментарий или вариант из другой редакции на текст ниже, который при переписи ошибочно смешали с основным текстом. В ВС нет этого фрагмента, БЮ также комментирует не его, а измененную версию текста ниже, а само содержание фактически повторяет текст ниже и кажется несколько вырванным из контекста. Ср. также сноску 310. Я склоняюсь согласиться с СИЖ, но считаю, что комментарий или вариант из другой редакции распространяется и на следующие 24 иероглифа (до *шао-шао ю шэнь лай*... 少少有神來... «мало-мало [времени спустя] некоторое божество прибыло...»), потому что если убрать этот фрагмент, данный рассказ окажется по структуре полностью параллелен предыдущему и последующему: указание на явное недовольство Неба, перечисление противоестественностей, публичное предопределение в конкретном месте, назначающее героя сделать дело, появление божества (приватно?) у самого героя, разъясняющего ему предопределение лично, реализация предопределения и последующее упорядочение всего мира. Если эти 45 иероглифов оставить, они будут нарушать эту структуру дубликации

ей, причем даже столичный город Ся (*Ся чжи чэн* 夏之城) в этом описании тогда будет разрушаться дважды. МУ, ЈН, РК, FR пытаются соединить оригинал и дубликацию (в моем понимании) в единый связный текст. МУ, ЈН и РК при этом в первом случае уничтожения столицы Ся переводят *Ся чжи чэн* как «города Ся» (во множественном числе), а во втором – как «столицу / город Ся» (в единственном числе), что весьма спорно с точки зрения текстологии оригинала и китайских реалий того времени. Под городом с «внешними стенами» (*чэн* 城), т.е. мегаполисом, обычно все-таки имеется в виду столица.

<sup>307</sup> По контексту. Слова взаимозаменяемы в древнем письме. У ЈН и РК так же. МУ понимает *сян* 鄉 в значении «(местных) дезертиров», но это не соответствует явно предикатной функции *сян* в данном предложении.

<sup>308</sup> УЖЛ считает *инь бао* 陰暴 именем божества. СИЖ предлагает заменить *инь* на *цзян* 降 «спускаться». Ему следует РК. ЈН оставляет чтение *инь*.

<sup>309</sup> См. сноску 306.

<sup>310</sup> УЮЦ по смыслу считает, что *юй цзи цзу ци мин юй тянь и* 予既卒其命於天矣 «когда мы окончили их предопределение от Неба» из текста выше изначально стояли здесь. Я придерживаюсь точки зрения СИЖ о том, что эта фраза принадлежит комментарию, который был вставлен в основной текст по ошибке (см. сноску 306), поэтому вряд ли она могла изначально стоять здесь. Она выглядит пояснительной (в отличие от того варианта, который сейчас стоит тут) и вторичной.

<sup>311</sup> По БЮ, ВНС. По смыслу. В древности взаимозаменяемые иероглифы.

<sup>312</sup> По ЈН, РК.

<sup>313</sup> По СШС, ДВ. По параллелизму с предшествующим. УЮЦ, ЈН, РК следуют.

<sup>314</sup> См. сноску 274.

<sup>315</sup> По ЈН, РК. По смыслу.

<sup>316</sup> По ЮЮ, СИЖ. Ср. параллельное место в МЦ 9.7, где стоит вариант *сян* 鄉 (с тем же значением). МУ, ЈН, РК следуют. ВНС предлагает понимать *сюй* 序 как *шунь* 順 «послушать(ся) (=соглашаться)», *сюнь* 訓 «излагать» или *сюй* 叙 «располагать (по порядку)», понимая фразу в том смысле, что «[Верховный] владыка не одобрил его благодать», однако и его примеры, и грамматика фразы скорее предполагали бы в таком случае что-то типа «владыка не распределил по порядку свою благодать», что делает этот вариант менее предпочтительным.

<sup>317</sup> По УЮЦ. В нескольких редакциях «Мо-цзы» иероглиф отсутствует. Его отсутствие хорошо восстанавливает параллелизм и смысл.

<sup>318</sup> Следствие предшествующего исправления.

<sup>319</sup> В фотографической репрезентации на СТР (как и во всех старых редакциях «Мо-цзы», по наблюдению УЮЦ) стоит явно ошибочный *ван* 王 «царь». В распознанном тексте без указания на замену принято общепринятое исправление на *ту* 土 «земля».

<sup>320</sup> См. сноску 282. УЮЦ замечает также, что в одной из редакций «Мо-цзы» стоит знак *сяо* 霄 «небосвод».

<sup>321</sup> УЮЦ замечает, что в некоторых редакциях «Мо-цзы» стоит *бинь* 賓, в некоторых – *сяо* 霄. Ср. сноски 282 и 320.

<sup>322</sup> УЮЦ замечает, что в ряде редакций «Мо-цзы» *нань* 男 «мужчина» перемещен перед *ю* 有 «иметься / некоторый». Возможно, отсюда в ряде цитат из *Мо-цзы* в других памятниках знаки *нань* и *ной* 女 «женщина» могли быть поменяны местами.

<sup>323</sup> По ВНС. ЈН и РК следуют. АКМ берет в прямом значении «старший брат», имея в виду бегство сводного старшего брата царя Чжоу – Вэйцзы Ци 微子啓. СИЖ считает это объяснение неправильным. Оно действительно не вполне укладывается в контекст.

<sup>324</sup> В фотографической репрезентации на СТР и ряде других редакций «Мо-цзы», по замечанию УЮЦ, стоит *у* 烏 «ворон». УЮЦ также отмечает, что в других редакциях «Мо-цзы» и в цитатах из «Мо-цзы» в других памятниках может стоять *няо* 鳥 «птица» (как в распознанном тексте на СТР, без указания замены, видимо, принимая графику редакции БЮ) или *цюэ* 雀 «воробей». Он затрудняется указать точную графику изначального знака.

<sup>325</sup> УЮЦ замечает, что в одной из редакций «Мо-цзы» стоит близкое по начертанию, но менее подходящее по смыслу *юй* 御 «управлять (колесницей и т.д.)».

<sup>326</sup> УЮЦ отмечает, что в разных редакциях «Мо-цзы» и в цитатах из «Мо-цзы» в других памятниках может стоять как *гуй* 珪/圭 «[нефритовая] табличка», так и *шу* 書 «писания». Он затрудняется указать точную графику изначального знака.

<sup>327</sup> В фотографической репрезентации на СТР (и некоторых других редакциях «Мо-цзы», по наблюдениям УЮЦ) стоит явно ошибочный *юань* 緣 «связь». В распознанном тексте без указания на замену стоит общепринятое исправление *лу* 綠(=籙?) «зеленый(список?)».

<sup>328</sup> СИЖ предлагает заменить на *цзо* 阼 «престол». УЮЦ не видит в этом необходимости. ЈН следует УЮЦ, РК следует СИЖ, хотя не маркирует замену в своей редакции оригинала.

<sup>329</sup> УЮЦ замечает, что в нескольких памятниках в цитатах из «Мо-цзы» знака *мэн* 夢 «сон» нет.

<sup>330</sup> По БЮ. По смыслу. Также это добавление встречается в цитатах из «Мо-цзы» в нескольких памятниках.

<sup>331</sup> По смыслу.

<sup>332</sup> БЮ и АКМ замечают, что в одной из других редакций «Мо-цзы» и в цитатах из «Мо-цзы» в других памятниках встречается вариант *ду* 瀆 «канава / осквернять».

<sup>333</sup> По ЖН, который следует МЦЦИ и считает это общепринятым исправлением. СИЖ, УЮЦ, РК его не делают. Но у слов действительно имеется близость в написании, кроме того словосочетание «вино и еда» (*цзю ши* 酒食) имеет хорошую представленность в древнекитайских текстах, в отличие от *цзю дэ* 酒德 (101 случай, согласно поиску по СТР, против 3, все из которых – про шанского царя и вполне могут быть следствием первоначальной порчи текста). Хотя, конечно, всегда есть вероятность, что пропонент мог просто цитировать из другого памятника.

<sup>334</sup> УЮЦ замечает, что в одном из памятников в цитате из «Мо-цзы» перед *ван* 往 «идти» стоит знак *жу* 汝 «ты».

<sup>335</sup> БЮ замечает, что в цитатах из «Мо-цзы» в некоторых памятниках тут стоит вариант *кань* 戡 «колоть / убивать».

<sup>336</sup> СИЖ предлагает заменить *гун куан фу* 攻狂夫 «напасть на [этого] безумного мужа» на *ван гун чжи* 往攻之 «пойти напасть на него» на основании близости начертаний и возможности неверного переноса иероглифов. ДВ считает, что *куан фу* может быть искажением от *ду фу* 獨夫, понимаемого, видимо, в смысле, навеянном вариантом из МЭЦ: «тиран / деспот / злодей». УЮЦ, следуя ВИЧ, предлагает ничего не исправлять, показывая на примерах из других памятников, что *куан фу* вполне может быть нормальным описанием в ряду таких явлений, как *ду фу*, *пи фу* 匹夫 «обычный человек», *цзю тун* 狡童 «плутоватый отрок» и т.п.

<sup>337</sup> УЮЦ замечает, что в одной из редакций «Мо-цзы» стоит *цзи* 及 «достигать / догонять».

<sup>338</sup> По УЮЦ, значение зафиксировано в одной из редакций «Мо-цзы».

<sup>339</sup> УЮЦ замечает, что в цитатах из «Мо-цзы» в ряде памятников и в некоторых редакциях «Мо-цзы» стоит вариант *си* 錫 (с тем же значением, что и *цы* 賜 «дарить / ниспосылать»).

<sup>340</sup> ЖН отмечает, что некоторые комментаторы (ЛШЛ, МЦЦИ) предлагают заменить *хуан* 黃 «желтый» на *хуан* 皇 «величайший». ЖН следует этому исправлению. РК – нет. СИЖ считает, что желтый близок к ярко-красному, поэтому, хотя здесь не стоит *чи* 赤 «красный», имеется в виду красное знамя чжоусцев.

<sup>341</sup> УЮЦ указывает, что в одной редакции «Мо-цзы» стоит *чэн* 乘 «ехать / пользоваться».

<sup>342</sup> БЮ предлагает читать как *лай* 賚 «дар». ЖН и РК следуют.

<sup>343</sup> По СИЖ. По параллелизму с предшествующим. РК также исправляет.

<sup>344</sup> ВШН предлагает поменять местами *цы* и *цзи* на основании параллелизма с предшествующим.

<sup>345</sup> УЮЦ замечает, что в двух редакциях «Мо-цзы» конечная частица *е* 也 отсутствует.

<sup>346</sup> См. сноску 278.

<sup>347</sup> Юй 禹 – древний совершенномудрый правитель. Усмиритель потопа и основатель первого зафиксированного дошедшей до нас традицией верховного правящего режима Ся 夏 (XXI – нач. XVI вв. до н.э.).

<sup>348</sup> Варварское племя, «имеющие власть» в котором в традиционной историографии стали считаться теми, кто впервые в истории употребил систему наказаний с целью угнетения народа (ср. также МЦ 12.8). Дословно просто *ю мяо* 有苗 «имеющие (=обладающие) мяо». *Ю* часто добавляется к названиям народов и государств (ср. *ю Ся* 有夏 «имеющие Ся» далее в тексте фрагмента) и так же часто не переводится.

<sup>349</sup> Тан или Чэн Тан 成汤 – одно из имен, под которыми известен основатель верховного правящего режима Шан / Инь (XVI–XI вв. до н.э.). Традицией, в том числе и моистами, считается образцовым «совершенномудрым» царем.

<sup>350</sup> Цзе 桀 – последний царь династии Ся. Один из классических «злодейских царей» (*бао-ван* 暴王) традиционной китайской историографии.

<sup>351</sup> У 武 – один из основателей верховного правящего режима Чжоу 周 (XI–III вв. до н.э.). Тоже «совершенномудрый» царь.

<sup>352</sup> Чжоу 紂 – последний царь династии Шан / Инь. Этот – второй образцовый «злодейский царь».

<sup>353</sup> *Чжу* 誅 может означать как исполнение приговора («наказание», «кара» и т.п.), так и только еще вынесение его, оценку («порицание», «укор» и т.п.) (ср. ЛЮ 5.10; ЧЦЦЧ 7.14.2 *чжу это цзянь хуэй цзэ у цзи е* 誅而薦賄·則無及也 «[если], будучи осужден, предоставит выкуп, то не ловите»). Чтобы оставить эту двузначность (возможно, имеющую для моистов особый смысл, поскольку у них *чжу* – практически бескровны), я перевожу как «осуждение», сохраняющее оба смысла.

<sup>354</sup> Перевод по интерпретации УЮЦ (где *жи* 日 – это «солнце», а не «день», а *яо* 妖 (см. далее) трактуется как наречие). См. сноску 281. *Яо* 妖 – это нечто злоторное и внешне видимое (ср. ЛХ 65.11 妖與毒



同，氣中傷人者謂之毒，氣變化者謂之妖。《яо с ядом обще, то, когда пневма внутри ранит человека, называется это ядом, то, когда пневма изменяется и преображается [снаружи], называется это яо». Оно же как правило понимается как знак чего-то нехорошего (ср. ЛШЦЦ 29.1... 祥者福之先者也，見祥而為不善則福不至；妖者禍之先者也，見妖而為善則禍不至... «...[доброе] знамение – то, что предшествует благам, [если] увидел знамение и делаешь нехорошее, то блага не дойдут [до тебя]; яо – то, что предшествует бедам, [если] увидел яо и делаешь хорошее, то беды не дойдут [до тебя]...»). Поэтому перевожу как «зловещий».

<sup>355</sup> У МУ, ЖН, РК «драконы» во множественном числе. У ЖН генерализировано: «драконы появлялись в храмах». Не вполне понятно, что имеется в виду. Вероятно, противоестественность этого события в ряду других противоестественных и зловещих событий состоит в том, что дракон в древнекитайском мировоззрении обычно рождается в водной среде в природе, а не на суше и тем более в храме.

<sup>356</sup> Дословно, конечно, это «оплакивать» (по полной программе, с завываниями и т.п.), но по отношению к собакам в русском языке это выглядело бы уж слишком странно, поэтому «выть».

<sup>357</sup> Гао-ян 高陽 (досл. «Высокий свет») – посмертное официальное прозвище Чжуань-сюя 顓頊, в древнекитайской мифологии и историографии божество и одновременно первопредок-царь. Правил, как считается традицией, примерно на рубеже XXVI–XXV вв. до н.э. БЮ замечает, что он появляется здесь, поскольку он – прадед в шестом поколении для Шуня 舜, которому Юй служил и который тоже происходил от Чжуань-сюя, хотя данные о том, в каком поколении, разнятся.

<sup>358</sup> Дословно *сюань* 玄 означает «черно-бурый» и в переносном смысле «тайный».

<sup>359</sup> Т.е. удостоверение его легитимности как полководца.

<sup>360</sup> СИЖ идентифицирует его с божеством с телом птицы из МЦ 31.5, которое называет себя само Гоуман 句芒.

<sup>361</sup> Нефритовая дощечка с одним закругленным или треугольным концом обычно дарилась наследственному владельцу царем в подтверждение его легитимности (и значимости, которая коррелировала с ее размером) и использовалась как ритуальный предмет при официальных приемах, жертвоприношениях, похоронах и т.п.

<sup>362</sup> Это место понимают и переводят по-разному. У ЖН и МУ получается, что дух стрелнул стрелой в генерала мяо, у РК – что Юй просто «принудил сдать» его. FR пропускает это место вообще. Между тем, здесь ничего не сказано про «пуск» стрелы, только про ее «хватание / держание». Такие переводы неизбежно модифицируют оригинальный текст, не комментируя это. При интерпретации этого фрагмента следует также учитывать общий моистский пафос в этой главе, заключающийся в том, что правильные войны, особенно те, которые совершаются при вмешательстве духов, происходят бескровно или при минимальных потерях. Поэтому вряд ли здесь валидна интерпретация ЖН и МУ. Перевод РК мне кажется более близким к изначальному тексту моистов. *Ши* 失 «стрела» можно понимать как вариант от *ши* 誓 «клясться» (в данном случае – в верности, в непротивлении). Клялись в древнем Китае обычно, призывая духов в свидетели и держатели клятв, что в данном случае как раз было очень явно «обслужено»!

<sup>363</sup> Трудно дословно перевести *ли-вэй* 歷為. *Ли* значит «проходить по / через» места или временные промежутки. В расширительном смысле оно имеет значение «прошлого», «последовательности», «порядка». Моисты употребляют *ли-вэй* еще в МЦ 27.6, когда говорят о создании Небом солнца и луны, звезд и планет. По параллелизму с последующей фразой как тут, так и в МЦ 27.6 можно заключить, что здесь имеется в виду что-то типа создания как упорядочения, разделения и оформления в некоторую последовательность предшествующего хаоса. Юй, конечно, не Небо, но согласно мифу, после потопа, приведшего всю землю в беспорядок, он как раз занимался не только восстановлением социума, но и восстановлением природного мира, чтобы тот был пригоден для жизни людей. Это, видимо, тут и имеется в виду. *Вэй* 為 при этом в переводах обычно опускают.

<sup>364</sup> Дословно *бяо* 鑣 значит «псалии», т.е. пару вертикальных стержней, прикрепляющихся перпендикулярно к концам удила для фиксации их во рту коня.

<sup>365</sup> То, что в скобках, я трактую как вставку древнего комментария в исходный текст. См. сноску 306.

<sup>366</sup> ЖН переводит *инь бао* 陰暴 (досл. «темное злодеяние») как «дух под покровом тьмы», РК – как «божественные бедствия», FR вслед за УЮЦ дает как имя и в сноске переводит как «Темное насилие». Если принять, что данный кусок – это древний комментарий, по ошибке инкорпорированный в основной текст, Инь-бао может быть одним из имен божества Чжу-жуна (см. сноску 367).

<sup>367</sup> Чжу-жун 祝融 (досл. «[Вызывающий] дым заговором»), известный также под разными другими вариантами имени (см. у СИЖ), – божество огня.

<sup>368</sup> *Сянь* 閒 может тут идти в собственном смысле как «свободный от работы / незанятый», т.е. указывать на то, что в это время в данном месте стены не было никаких людей, т.е. эта «божественная интервенция» опять проходила бескровно. Но можно его понимать и как вариант от *цзянь* 間 «между» (т.е. угол между двух внутренних стен). МУ, ЖН, РК, FR, видимо, так и понимают, опуская это слово в своих переводах. Но, как кажется, при значении «между» перед ним более корректно с точки зрения грамматики было



бы добавить притяжательное *чжи* 之. Семантически тоже не очень понятно, зачем в данном словосочетании добавлять «между», не несущее никакой новой информации.

<sup>369</sup> БЮ на основании упоминаний в остальной древнекитайской литературе разъясняет, что это место, где Тан устроил себе столицу. Он указывает, что это около современного городского уезда Яньши 偃師 (пров. Хэнань).

<sup>370</sup> МУ, ЖН, РК опускают *юн* 用 «(у)потребление» в переводах.

<sup>371</sup> Ритуальные сосуды, сделанные Юем (по СЦШЦ, или его сыном – по ЧЦЦЧ) из бронзы, отданной ему в качестве дани с подчиненных и упорядоченных после укрощения потопа территорий. При Шан треножники перевозились сначала в одну столицу, потом в другую. Возможно, именно это здесь имеется в виду.

<sup>372</sup> Это место понимают по-разному. РК переводят *фу яо* 婦妖 как «женские демоны», МУ – как «ведьмы», ЖН – как «странные женщины». Все понимают *яо* как существительное или прилагательное. Я перевожу его наречием по параллелизму с предшествующим вхождением *яо* в текст (см. сноску 354). Я думаю, МУ ближе к истине, чем РК, а ЖН, возможно, ближе, чем МУ. Вероятно, речь идет просто о том факте, что женщины или, тем более, жены, которым, вообще говоря, не дозволялось выходить из дома ночью, стали выходить ночью. У таких, конечно же, могли быть только нечистые мотивы как следствие нечистоты находящихся у кормила государственной власти!

<sup>373</sup> Гора Ци 岐 находится в современной провинции Шэньси.

<sup>374</sup> Вэнь 文 – начал компанию по свержению правящего режима Шан / Инь, но не закончил ее. Его дело как раз продолжил и закончил его сын У 武, завершив основание нового правящего режима Чжоу 周, при котором (под закат), в частности, пишутся и моистские тексты. Оба героя считаются образцовыми «совершенномудрыми» царями китайской традицией, в том числе и моистами.

<sup>375</sup> Досл. «иньских».

<sup>376</sup> Тай-дянь 泰顛 – какой-то авторитетный добродетельный советник, который помогал Вэню в его предприятии. СШС отождествляет его с Великим князем 太公 (Цзян Цзяя 姜子牙, он же Лю / люский Шан 呂尚 далее в тексте (см. сноску 394), полумифический военный советник царя Вэня и генерал при царе У, который считается основоположником государства Ци и автором военного трактата *Лю тао* 六韜 «Шесть стратагем»), но СИЖ пространно критикует эту точку зрения. С другой стороны, эту критику мог не знать писавший это моист...

<sup>377</sup> Имеется в виду Хуан-хэ.

<sup>378</sup> *Лу / люй ту* 綠/綠土 – «список [и] схема» или «зеленая схема» (ср. ХНЦ 2.21... 洛出丹書, 河出綠圖 «...[из реки] Ло выходит киноарные писания, [из] Реки выходит зеленая(?) схема», хотя, скорее всего, данные из ХНЦ – следствие поздней неверной интерпретации плохо отличимых друг от друга знаков *лу* 籙 и *люй* 綠) – в самом общем смысле священные носители таинственного знания о судьбах истории (записанных в «списке») и устройстве мироздания (описанном в «схеме»), которые обретаются в момент появления в мире человека, способного в полноте реализовать и реализующего благодать, данную ему свыше Небом, чему они являются одним из видимых свидетельств. Как правило, такими людьми считались как раз «совершенномудрые цари» глубокой древности. На протяжении всей письменной истории Китая конкретный смысл, форма, обстоятельства обретения и, конечно же, содержание «списка и схемы» становились предметом многообразных спекуляций. Сейчас интерпретируется как т.н. «магический крест». Подробнее см.: [8].

<sup>379</sup> Чэн-хуан 乘黃 – предвещающее благо волшебное ездовое животное, которое обычно почему-то называют «конем». По ШХЦ 7.20 оно было похоже на лисицу, на спине которой имелись рога.

<sup>380</sup> По УЮЦ. См. сноску 328. Т.е. продолжил дело царя Вэня, в том числе и необходимость свергнуть иньского царя Чжоу.

<sup>381</sup> Это рабочий перевод для слова *си* 襲, которое объединяет значения «одевания в теплую одежду», «внезапного нападения» и «перенятия» (традиции и т.п.).

<sup>382</sup> См. сноску 229.

<sup>383</sup> По БЮ, УЮЦ. Одна из редакций «Мо-цзы» имеет такой знак. МУ, ЖН, РК, FR следуют.

<sup>384</sup> В фотографической репрезентации на СТР (и всех древних редакциях, по наблюдению ЛВЧ) стоит *и* 緊, в распознанном тексте без указания на замену дано общепринятое исправление по смыслу от ЛВЧ – *цзинь* 緊.

<sup>385</sup> УЮЦ замечает, что в одной из редакций «Мо-цзы» знаки *гу* 故 «причина» и *хэ* 何 «что / какой» поменяны местами.

<sup>386</sup> ДВ и ВШД предлагают добавить тут *го* 國 «государство» по параллелизму с последующим.

<sup>387</sup> УЮЦ замечает, что в двух редакциях «Мо-цзы» вместо *гу* 故 «причина» стоит знак *го* 國 «государство».

<sup>388</sup> ДВ предлагает перенести сюда *го* двумя знаками ранее. УЮЦ не соглашается и приводит случаи постановки числительного после подлежащего из МЦ 15.5; 47.13. Но он не учитывает, что там другое грам-

матическое окружение, а тут еще есть параллелизм с последующим. У меня нет решения, как правильное, поэтому я оставляю как есть. На смысл это не влияет.

<sup>389</sup> Сюн-ли 熊麗 – один из ранних правителей государства Чу. По СЦШЦ его отец служил чжоускому царю Вэню. По СЦШЦ не он, а его сын получает земли Чу.

<sup>390</sup> Гора Суй 睢 – не очень понятно, где это. БЮ дает такие географические данные, которые я не способен либо понять, либо локализовать.

<sup>391</sup> Икуй 鬻虧 – не очень понятно, кто это. ЛВЧ отождествляет его с Уюем 無餘, сыном шестого царя Шан/Инь. СИЖ критикует это за временные несоответствия и неуверенно отождествляет его с Юньчаном 允常, отцом упоминаемого ранее в тексте юэского царя Гоуцзяня. УЮЦ критикует эту позицию и отождествляет его с И 翳 (412–376 гг. до н.э.), потомком Гоуцзяня в четвертом поколении.

<sup>392</sup> Юцзюй 有遽 – не вполне понятно, кто это. СИЖ отождествляет его с шестым правителем государства Чу Сюньцюем 熊渠 (прим. IX в. до н.э.). УЮЦ, критикуя эту позицию, сам неуверенно отождествляет его с Уюем 無餘 (см. сноску 391).

<sup>393</sup> По УЮЦ вначале получил страну в Юэ именно Юцзюй, поэтому по его интерпретации будет что-то типа «[который] вначале получил страну в Юэ». Это не очень убедительно с точки зрения связности повествования.

<sup>394</sup> Танскому дяде 唐叔 (Цзи Юю 姬虞, вторая половина XI в. до н.э.) было пожаловано государство Тан 唐, которое позже будет переименовано в Цзинь 晉 его сыном. По поводу люэского Шана 呂尚 см. сноску 376. Сначала ему было пожаловано место Люй 呂, откуда он и взял себе субфамилию (*ши* 氏), но по параллелизму с «Танским дядей» я перевел его так, будто это название места.

<sup>395</sup> ЛН и РК добавляют в конце предложения «соответственно», делая Танского дядю основателем Ци, а Люйшана – Цзинь, а ведь было как раз наоборот.

<sup>396</sup> Т.е. Чу, Юэ, Ци и Цзинь.

<sup>397</sup> В ряде редакций «Мо-цзы», по наблюдениям УЮЦ, стоит *цю* 求 «искать», в ряде – *лай* 來 «приходить/привлекать». УЮЦ исправляет на *лай*, параллельно последующему параллельному употреблению, которое зафиксировано во всех древних редакциях. ЛН и РК оставляют *цю*. МУ, FR и я следуем УЮЦ.

<sup>398</sup> В фотографической репрезентации на СТР (и всех древних редакциях «Мо-цзы», по наблюдению УЮЦ) стоит знак *лай* 來 «приходить / привлекать». В распознанном тексте без указания на замену дан знак, имеющийся в редакции БЮ, – *цю* 求 «искать».

<sup>399</sup> ЛН, следуя ЦЯС, понимает как *ку* 苦 «горький».

<sup>400</sup> В фотографической репрезентации на СТР (и в ряде других редакций «Мо-цзы», по наблюдениям УЮЦ) стоит просторечный вариант от *чуань* / *чжуань* 傳 «передавать». В распознанном тексте без указания на замену и в ряде других редакций стоит *фу* 傅 «учит(ел)ь». Здесь – исправление по УЖЛ, СИЖ. Искание из-за близости начертания в одном из своих вариантов. ВНС, СШС предлагают заменить на также возможное, но менее похожее *тун* 僮 (=童) «отрок» с незначительно отличающимся значением. ХИС предлагает заменить на *чжэнь* 侔 (в сочетании с *цзы* 子 также с близким значением), БЮ предлагает понимать как *чжуань* в значении «служащий почтовой станции». МУ, ЛН (в менее явной форме), РК и FR следуют ВНС, хотя РК пишут, что следуют СИЖ.

<sup>401</sup> По РК. МУ, ЛН, FR продолжают цитату Мо-цзы до начала следующей цитаты Мо-цзы в конце МЦ 19.6. Аргументы те же, что и в сноске 92.

<sup>402</sup> СИЖ предлагает понимать это и следующее далее в тексте вхождение *сяо* 効 (=效) как *цзяо* 交 в значении «общаться / сношаться / взаимодействовать» и т.п. В целом, ему следуют МУ, ЛН, РК. FR в этом месте переводит как «взаимодействие», а вот в следующем ниже – почему-то по-другому, как «противостоять». Между тем сами моисты в МЦ 45.2 дают определение *сяо* 効, даже много более уместное по смыслу в контексте обоих этих случаев: 效者, 為之法也, 所效者所以為之法也。故中效, 則是也; 不中效, 則非也。此效也。 «*сяо* – [это] делать(ся) для чего-либо образцом, то, чему *сяо* – [это] то, что делает(ся) для чего-то образцом. Поэтому [если] совпадает с *сяо*, то [это] – то-самое; не совпадает с *сяо*, то [это] – не то. Это – *сяо*». Обычно *сяо* в подобном значении переводят как «имитировать / подражать», но в русском у этого больше негативные коннотации неподлинности, мнимости и т.п., тогда как у *сяо*, как видно из определения, они прямо противоположные. Кроме того, *сяо* можно делать / быть для кого-то другого, в то время как «имитировать / подражать» можно только относительно себя и без каузации. Поэтому в качестве рабочего перевода я перевожу в обоих случаях это слово как «[брать] пример [с] / [давать] пример [для]». Моист, видимо, говорит здесь не столько о взаимодействии с другими государствами, сколько о том, чтобы им показали правильный пример.

<sup>403</sup> УЮЦ замечает, что в ряде редакций «Мо-цзы» этот и предыдущий иероглифы явно ошибочно поменяны местами.

<sup>404</sup> По ВНС. Ошибка из-за близости начертания.

<sup>405</sup> По БЮ.

<sup>406</sup> СИЖ предлагает заменить на *да* 大 «большой», по параллелизму с предшествующим и по смыслу. ЧЧИ предлагает добавить перед началом всей синтагмы 則大國之君說, 以此効小國 «...то государи больших государств порадуются; [если] этим давать пример маленьким государствам...», чему следует ЯН. УЮЦ указывает, что фраза вполне понятна и логична и без исправлений текста.

<sup>407</sup> СИЖ предлагает понимать как *зуй* 歸 «обратиться (к кому-либо)» на основании комментария к ЛШЦЦ. ЦЯС – заменить *и* 移 «перемещать» на *ли* 利 «получать пользу».

<sup>408</sup> По СИЖ. МУ, ЯН, РК и FR следуют.

<sup>409</sup> В фотографической репрезентации на СТР (как и во всех старых редакциях «Мо-цзы», по наблюдению УЮЦ) стоит знак *чжэн* 爭 «сражаться (на словах)». В распознанном тексте без указания на замену стоит исправление ВНС на *чжэн* 爭 «сражаться». УЮЦ доказывает, что в древних текстах эти знаки во многом были взаимозаменяемы.

<sup>410</sup> ВИЧ предлагает заменить на *хоу* 厚 «толстый / плотный (=большой / великий)», пространно аргументируя, что в древних текстах *сюй* 序 «расставлять по порядку» могло путаться с *хоу*, а в МЦ есть сочетание *хоу ли* 厚利 «великая польза». Ему следуют ЯН, РК, FR (указывая его ВНС). Мне (и МУ) кажется более органичным с точки зрения грамматики вариант ЮЮ, которому следуют СИЖ и УЮЦ: здесь регулярное для данной главы искажение *сян* 享 «наслаждаться» в сторону *сюй*.

<sup>411</sup> УЮЦ отмечает, что в двух редакциях «Мо-цзы» здесь стоит знак *чжи* 止 «останавливаться».

<sup>412</sup> Сочетание *чжэн* 義 и 正義 «правильный [и] должный / правильный смысл / нацеливаться прямо на долг» распространено в остальной древнекитайской литературе. Ближний контекст также все равно не образует точного количественного параллелизма. Плюс к этому, если мы оставим здесь разбивку, в первой части необходимо будет восстанавливать местоимение. См. также сноску 428.

<sup>413</sup> По СИЖ. По смыслу. Близкие начертания. ЯН, РК и FR следуют. МУ переводит как «встретить».

<sup>414</sup> По СШС. Явно пропущенные знаки. По смыслу. МУ, ЯН и РК следуют.

<sup>415</sup> В фотографической репрезентации (и ряде других редакций «Мо-цзы») стоит явно ошибочный знак *чэнь* 臣 «слуга». В распознанном тексте без указания на замену дано исправление БЮ на *цзюй* 巨 «большой». УЮЦ отмечает, что в ряде редакций «Мо-цзы» также стоит *цзюй*.

<sup>416</sup> См. сноску 401.

<sup>417</sup> В фотографической репрезентации на СТР стоит правильный знак *цзюнь* 君 «государь». В распознанном тексте вместо него дан явно неверно распознанный *цзюй* 居 «сидеть».

<sup>418</sup> В фотографической репрезентации на СТР (и вообще старых редакциях «Мо-цзы», кроме одной, по наблюдениям БЮ и УЮЦ) иероглиф отсутствует. В распознанном тексте он присутствует без указания на вставку, фактически означая принятие исправления БЮ. ЯН и РК следуют этому исправлению без специальных указаний.

<sup>419</sup> ВНС предлагает поменять местами служебное *чжэ* 者 и указательное *цы* 此 так, чтобы *цы* было прямым дополнением к *ча* 察 «разбираться». Это не вполне грамматично, потому что ранее стоит модальное *кэ* 可, вводящее пассив, не предполагающий прямого дополнения. Фраза вполне грамматична и так, как она есть: *цы* указывает на весь предшествующий дискурс, который является иллюстрацией и обоснованием цитаты Мо-цзы, оканчивающейся формальным маркером *чжэ*. Ср., напр., МЦ 15.5; 37.4.

<sup>420</sup> У *жэ* 孺 есть оттенок бедокурства, особенно из-за поломки вещей. В основном это прилагательное употребляется по отношению к мальчикам, хотя и для девочек тоже бывает. См. таксономию значений на «Thesaurus Linguae Sericae». Настоящий перевод – рабочий.

<sup>421</sup> Дословное: «как с деланием лошадью мальчика» будет совсем не по-русски. МУ, РК, FR по смыслу переводят *вэй* 為 «делать(ся) / быть» как «играть». ЯН пытается сохранить и изначальный смысл *вэй*. Я следую ЯН.

<sup>422</sup> У РК «Поднебесная [и] наследственные владетели», у ЯН то же словосочетание переведено как у нас, но трактуется не как дополнение к «...приносить пользу», а как часть конструкции с «тот, кто»: «если бы были феодальные лорды в мире, которые бы были способны...». При таком переводе субстантиватор *чжэ* 者 оказывается лишним, а перед «наследственными владетелями Поднебесной» недостает посессивного *чжи* 之.

<sup>423</sup> Более агрессивные военные теории призывают тут же напасть на такое государство, чтобы восстановить в нем «должное» состояние. См. вступительную статью.

<sup>424</sup> «Государство» (го 國) в китайской древности как правило воспринималось прежде всего как столичный город со стенами плюс земли вокруг.

<sup>425</sup> Слово «падение» (*би* 斃), важное для перевода данного места, СИЖ по данным из остальной древнекитайской литературы предлагает понимать либо как *цун сы* 從死 «умереть (убить себя) следом (за кем-то)», либо как «внезапно прекратиться». Переводят по-разному. МУ как «и зло феодальных лордов убрано» (не очень понятно, что тут имеется в виду), ЯН – как «чтобы защититься от зла феодальных лордов»

(т.е. сыграть на хорошей защите и тем избежать нападений на себя), РК – как «посылания армии против лордов разнообразных государств уже на грани коллапса» (т.е. получается, нападать на уже полумертвых соперников, что весьма странно в общем контексте главы). Эти переводы (кроме, может, МУ) не учитывают притяжательное (по параллелизму с предшествующей фразой) *чжи* 之 между *би* и *чжу-хоу* 諸侯 «наследственными владельцами» (перевод РК корректен, только если после *би* поставить субстантиватор *чжэ* 者). Мне кажется, ключевой момент тут в том, что убирание, защита (которых, кстати, все-таки нет в тексте), посылание армии и т.п. (дословно *чжэн* 誨 «(вести) брань») идет не против «лордов», а против их *би*. Т.е. нужно расходовать ресурсы и посылать армию, чтобы строить защиту или уничтожать не лордов, а источник, ведущий людей к смерти, влекущей за собой другие смерти! Поэтому мне импонирует (несколько неточный) перевод FR: «и вместо этого использовать ее (армию. – прим. авт.), чтобы облегчить тяготы различных лордов». Я следую FR.

<sup>426</sup> Не вполне понятно, кого. Но если брать предшествующий и последующий контекст, то военные силы.

<sup>427</sup> Т.е. чтобы использование военной силы соответствовало тому, что мы понимаем под «должным» и «правильным». Этого хотят и «обеляющие нападения» государи из начала МЦ 19.6. Моист делает акцент на необходимости контроля за этим правильным стремлением!

<sup>428</sup> МУ, JH, RK, FR все переводят так, что получается, что это «мы» должны быть «обширны сердцем» с народом и «искренны» с войсками. Между тем, по параллелизму с *ду* и *чжэн* и 督以正義... «надзирать, чтобы [делать] правильными [и] должными...» и *би* у *куань*... *синь*... 必務寬...信... можно понять каузативно как «необходимо работать, [чтобы делать] обширными... искренними...». Это и по смыслу лучше вписывается в контекст. Не понятно, к чему тут появляется тема искренности к войскам, а вот тема делания искренними (т.е. достойными доверия) войска фактически раскрывает тему «делания правильным и должным их имени».