

РАЗЪЯСНЕНИЕ ОСНОВ ИМПЕРСКОЙ ИДЕОЛОГИИ В ПЕРИОД УПАДКА ДИНАСТИИ ХАНЬ

Рассматривается один эпизод (гл. 25 § 10), включенный в сочинение «Чжуан-цзы» философа Чжуан Чжоу, вероятно, через пять веков после его написания. Там сказано о возможности восстановления имперской власти во всем ее блеске. Этому могло способствовать обсуждение данной проблемы среди земледельцев, жителей сельских поселений, где складывались местные правила и обычаи, и, следовательно, могло вырабатываться единое мнение по поводу возрождения, укрепления или даже совершенствования имперской династийной системы власти. Ученый объясняет Невежде, что мнения многих людей, сливаясь воедино, обретают большой вес, так же как в природе незначительные явления могут вызвать значительные последствия. В этом пассаже рассуждения автора текста формально сближаются с сформированной в политической философии последних десятилетий гипотезой о возможных глубинного соотношения действия сил природы с процессами, направляемыми усилиями людей и действующими во всех сферах современной жизни общества. Единомыслие в вопросе о возрождении Алтаря Неба, символа Воли Неба, среди разнородного сельского населения могло привести к успешному подъему имперского величия.

Ключевые слова: Чжуан-цзы, Восточная Хань, сельские обсуждения и коллективы, империя, способы управления, недеяние, Дао, кругооборот в природе.

В современном виде книга «Чжуан-цзы» представляет собой сложное соединение разновременных частей. Объединена она, по сути, двумя принципиальными положениями: первое – имя автора изначального текста, прославленного как классик и создатель китайской литературной стилистики; второе – особая направленность предлагаемых текстов, обычно напрямую связанных с кругом даосских представлений. Рассматриваемый отрывок входит в число глав, заведомо не принадлежащих к первоначальному тексту. Более того, этот отрывок может быть сравнительно точно датирован и отнесен ко времени, близкому к концу династии Хань [Малявин, 1983. С. 84–94]. Ханьское время отличалось становлением очень многих форм взаимоотношений социальных и родственных коллективов, в конце концов, в комплексе образовывавших структуру китайского общества времен развития и процветания империи. Развитие объединения людей и группировки этих объединений – это очень сложный многоэтапный процесс, который начинается от функциональной перестройки обезьяньего стада, состоящего из «семей» «пралюдей», и практически завершается в обществе современного человека, с одной стороны, высоким уровнем доминирования городской малой моногамной семьи, а с другой – разработкой разновидностей коллективов, связанных с определенными функциональными, профессиональными, бытовыми, развлекательными структурами [Кожин, 1997; 2011; Малявин, 1983. С. 119–132; Крюков и др., 1983. С. 337–341]. Эти объединения могут насчитывать от незначительного числа особей до единств, охватывающих определенные, в том числе и очень значительные, территории. Процесс, который мы застаем в среде ханьского населения, прошедшего через огромный 400-летний династийный имперский цикл, структурировал и выявил большую часть разновидностей такого рода коллективов

Кожин П. М. Разъяснение основ имперской идеологии в период упадка династии Хань // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: История, филология. 2015. Т. 14, вып. 4: Востоковедение. С. 173–179.

[Крюков, 1967. С. 76–106]. Однако развал империи, дающий о себе знать со второй половины II в. н. э., привел в молодом еще «имперском обществе» к значительным осложнениям в области осмысления целей, характера и прочности возникающих, в основном не родственных объединений. Здесь надо отдать должное имперским властям, которые даже в состоянии разрушения административного централизованного аппарата сумели перед массой населения поставить вопросы о необходимости осознания пользы такого рода коллективов и относительной их полезности в монолитном или дифференцированном обществе. Все эти вопросы были вынесены на общественное обсуждение именно к моменту конца ханьской династии. Так что к личности Чжуан-цзы, писателя и общественного деятеля IV в. до н. э., все это, естественно, не имело никакого отношения. Просто его авторитетом утверждалось положение о необходимости достижения взаимопонимания между людьми и их группами в этой невероятно сложной общественной обстановке. Соответствующие династийные истории сохранили сведения о такого рода обсуждениях, проходивших в разных частях страны и начинавшихся в среде самоуправляемых коллективов сельского земледельческого населения, расселенного по различным деревням и поселкам.

Правда, в описаниях этих сельских обсуждений преобладала идея о том, что их суть и задачи корректировались представителями неких «сильных домов», т. е. объединений наиболее богатых (а иногда и особо уважаемых) семей. В данном случае этот вопрос не актуален: важна сама постановка определенных задач этих сельских разговоров, которые были связаны с утверждением и распространением общественного единомыслия в широчайшей аграрной среде, включавшей жителей основных плотно заселенных территорий распадавшейся (а затем и распавшейся) древней империи. Речь идет именно о том, как может вырабатываться единомыслие, о том пути, на котором происходит накопление знаний, подтверждающих пользу групповой коллективной жизни.

Представляемый текст, как это обычно бывает в неаутентичных главах «Чжуан-цзы», существует как относительно обособленный фрагмент. Нельзя сказать, что он по своим формулировкам полностью соответствует общим тенденциям основных философских взглядов Чжуан-цзы, более близких к идеям основоположника даосизма, изложенным в трактате «Лао-цзы». В этом отношении особо обращает на себя внимание замечание о «безымянности десяти тысяч (множества) вещей». Ведь Лао-цзы особо выделил «вещи» как объекты, получившие наименование и тем самым твердо вошедшие в мир человеческих интересов.

Основной общей тенденцией для всех неаутентичных текстов «Чжуан-цзы» является стремление авторов дать разъяснения своих соображений в свете некоей натурфилософской конструкции. Все время идет переключка между явлениями внешнего мира и особенностями их отражения либо взаимосвязи с различными обстоятельствами системы управления или духовных воззрений массы людей. В частности, затрагивается наиболее обширный слой земледельческого населения, которое получает в данных текстах разъяснение своих возможностей – влиять на определенные политические обстоятельства и их изменение. Самое основное, что постоянно подчеркивается в тексте, – как из частных мелких незаметных природных ситуаций и причин формируются крупные, большой значимости обстоятельства и события. Эта тенденция очень показательна. Она отражает основную общую идею, связанную с созданием империи и с желанием сохранить и расширить соответствующие коллективные единства. Фактически общий смысл данного фрагмента, рассматривающего разговоры земледельцев о будущем политическом устройстве страны, сводится к тому, что центристские тенденции являются наиболее положительным представлением в мыслях о будущем. Пожалуй, этот текст отражает идеологию, которую в то время старались привить широким земледельческим массам, с целью возродить, реанимировать имперские традиции и всенародными усилиями вновь восстановить государственное единство, способствующее развитию хозяйства, экономики и неких форм «всеобщего благоденствия». Ясно, что такая идеология получала определенную пропагандистскую поддержку и могла способствовать постепенному возврату от разделенного на части географического пространства эпохи Троецарствия к кратковременному, но сравнительно централизованному периоду империи Цзинь (конец III – IV в. до н. э.).

Прежде чем перейти к переводу, необходимо уделить некоторое внимание самому тексту и его осмыслению. Дело в том, что меня он заинтересовал не своими социолого-политическими установками (об этом достаточно подробно, толково и интересно писал

В. В. Малявин [1983] в своей ранней исследовательской работе), а сочетанием в нем неких осмысленных формулировок с общей его аморфностью, нелогичностью и даже, можно сказать, бессмысленностью. Обращение к переводам (Дж. Легг, Л. Д. Позднеева, В. В. Малявина) только усиливало это впечатление. В конце концов, три фразы в переводе В. В. Малявина (см.: [Чжуан-цзы. Ле-цзы, 1995. С. 229]) вынудили меня перечитать текст по знакам, в соответствии с теми приемами, которые я использую при чтении текста Лао-цзы [Кожин, 2012. С. 153]. При этом я руководствовался общей установкой, заданной этому эпизоду, причастностью его к «сельским рассуждениям» (весьма удачное определение В. В. Малявина [1983. С. 181]). Это было необходимо в связи с обилием в данной небольшой заметке особо многозначных иероглифов и наличием среди них знаков, отсутствующих в «Шу цзине», «Ли цзи» или «Ши цзине». Фразы же эти таковы: «Великий человек, усваивая одно за другим частные мнения, становится беспристрастным. Он остается господином всякому приходящему извне суждению и ни к одному из них не склоняется. Внутри него есть как бы управляющий, который не позволяет исходящему из него мнению быть пристрастным» [Чжуан-цзы. Ле-цзы, 1995. С. 229]. Современные представления об индукции, законах статистики прямо таки витают над этими фразами. Мне показалось важным выяснить степень «первичности» этих соображений.

Итак, перехожу к передаче смыслового содержания данного эпизода. Некто неосведомленный просит у знатока (политика, администратора, философа?) разъяснения о том, что такое обсуждения в крупных сельских поселениях (*цю*) и поселках *ли* (хуторах, выселках и т. п.), где формируются и изменяются нравы и обычаи. Эти сельские поселения могут объединять представителей десятка группировок родственников по материнской линии (*син*) [Крюков, 1967. С. 106–127] и сотни индивидуумов (*бай мин* – сотня имен). Таким образом подчеркивается «разношерстная» среда этого населения, в которой могли сосуществовать противоречивые суждения по общественным и политическим вопросам, а требовалось достичь единства мнений.

Метод для этого предлагается вполне своеобразный: если рассматривать лошадь как набор частей тела, то представить ее себе как полноценное живое существо не удастся. Однако она как такое существо предстает перед наблюдателем (значит, ему предлагают смириться с тем, что реальность может не соответствовать ухищрениям теоретиков, и надо просто принять очевидность). Действительность преобразуется также, когда из холмов и пригорков вырастают горы, реки и ручьи сливаются в большие потоки, а выдающиеся особы становятся крупными владетелями и под их началом собирается много людей из разных местностей и семейств. Но когда зависимых не угнетают, они способны, свободно общаясь в своей (даже разнородной) среде, вырабатывать свое общее независимое суждение о происходящем в стране. Современного читателя не должно смущать проявляющееся здесь чисто внешнее соотношение природных и социальных процессов, будто бы сближающее классические представления о *синергетике* с возникшей недавно ее социальной трактовкой [Кожин, 2012. С. 154]. В древнем тексте – это всего лишь демонстрационный прием, вскрывающий не генетическую связь, а логический параллелизм явлений.

Таким образом, ничто не мешает *естественному порядку* в стране свободно осуществляться, и разнородные сырьевые материалы могут быть использованы для создания Алтаря Неба, т. е. главной святыни империи.

Этим изложением достаточно внятно выявляются два принципиальных обстоятельства, указывающих, с одной стороны, на четкое осознание китайскими авторами общих законов логического мышления, определяющегося самой физиологической обоснованностью мыслительных способностей и операций, производимых человеком, а с другой – на полную независимость аргументации и методов обоснования выводов от традиционных приемов и терминов западной, индо-европейско-семитской (здесь я не касаюсь степени ее собственного внутреннего единства) философской системы. Я сожалею, что мне остались неведомы конкретные наблюдения Л. Леви-Брюля, позволившие ему заметить те же особенности китайского научного мышления в переводах Э. Шавана¹, но его соображения оспорены не были, что укрепляет и мои позиции, которые я стараюсь излагать, как обычно [Кожин, 2000. С. 39],

¹ При передаче фамилии *Chavannes* в кириллическом тексте (который точнее передает звуки чужой речи, чем «латиница») второе *n* – не функционально. Удвоение буквы в данном случае всего лишь снимает носовое звучание.

литературным просторечием, чтобы не подпадать под сковывающее действие терминологических ограничений.

Вставки в текст даны в квадратных скобках, возможные варианты перевода – в круглых.

ПЕРЕВОД ФРАГМЕНТА ИЗ ТРАКТАТА «ЧЖУАН-ЦЗЫ»ⁱ

Шао чжиⁱⁱ обратился к Тайгуну с просьбой объяснить, что такое разговоры (обсуждения) в *цю* и *ли*. Тайгун объяснил: *цю* и *ли*ⁱⁱⁱ – это объединение десяти *син*^{iv} и ста имен. Там формируются обычаи (нравы). Соединяют несходное, становится подобным. Распространяют подобное, оно делается несходным (различным).

Вот у лошади определяют сто членов тела. А лошадь не составляется из этих членов. Но лошадь – целый организм перед нами: стоят эти сто частей тела и называются «лошадь»^v. Таким же образом, холмы и пригорки громоздятся и становятся высокими. Реки и речки^{vi} соединяются в потоки и становятся большими. Большие люди объединяются и становятся *гунами*. Вследствие этого свои и чужие взаимодействуют. [Они] имеют хозяев, но их не обуздывают (не принуждают). По этой причине образуется (рождается) среднее: устанавливается соответствие, и нет ему противодействия.

Четыре сезона года обладают каждый особым *ци*^{vii}. А небо это не беспокоит (небо к этому равнодушно), поэтому год успешно завершается. Пять государственных ведомств имеют каждое особые обязанности. Правитель [в них] не вмешивается (занят своими делами). Потому государство [правильно] управляется. {Вэнь и У^{viii} – великие люди не оставались безразличны, по причине своей исключительной добродетели}.

Десять тысяч вещей различно упорядочены. Дао не вмешивается, и поэтому [они] безмянны. Будучи безмянными, они поэтому бездействуют. Но и не действуя, они [все равно] активны. Время имеет конец и начало. Веками происходят изменения то к худшему, то к лучшему. Беда и удача перемежаются^{ix}, то возникают противодействия, то ситуация доставляет радость; либо одно, либо другое. Производятся правильные действия, но случаются и ошибки. Вот с большой щедростью отмеривают сто видов сырья. Так подумаем: соединит ли большая гора дерево и камни в алтарь Неба? Вот что можно сказать о беседах в *цю* и *ли*.

Примечания

ⁱ Перевод выполнен по изд.: [Цянь Му, 1962. С. 217–218].

ⁱⁱ Я считаю несообразным вставлять в текст переведенные имена. Собственно, такой подход правомочен: в имени важен денотат, а не его качества. Даже тогда, когда значение имен понятно, а в китайских именах оно всегда понятно, смысл имени не акцентируется. Имя обладает персонифицирующим, а вовсе не провоцирующим к особой оценке личности значением. Эта проблема сейчас в связи с ростом интереса к переводам китайской литературы вновь начинает обсуждаться [Лу Си, 2014. С. 42]. Но так как имена для данного контекста значимы, соответственно переведу их как «Мало знающий» и «Великий *гун*». *Гун* – вельможа или самостоятельный правитель в древнекитайских табелях о рангах, которым со времен Э. Шавана старательно приписывали французские соответствия, что всегда вносит в исследовательский текст дополнительный элемент путаницы.

ⁱⁱⁱ Я не стал переводить эти обозначения (о них см.: [Кожин, 2014. С. 49]). В английском переводе Дж. Легга (1891)² они представлены, соответственно, как Hamlet и Village («хутор, деревенька» и «деревня, село»). Но, пожалуй, их следует поменять местами: *цю* – больше соответствует второму из них, переводимому, скорее, как село. Л. Д. Позднеева (см.: [Атеисты, материалисты..., 1967. С. 370, примеч. 16]) не придает значения различию в наименовании селений. Однако переводит комментарий некоего Ли И, где сообщается, что «в древности» между целым рядом сельских группировок существовали определенные числовые соотношения, в частности, десять семей (размеры семей, конечно, не указаны) где-то **могли составлять** *цю*, а 20 – *ли*. Такие неопределенные по времени данные типичны для китайского традиционного комментирования: они не имели фиксированной ранней даты (которая могла

² Раздел « Miscellaneous Chapters », глава « Ze-yang », строка 10. Приношу благодарность А. Б. Старостиной, указавшей мне этот ресурс.

предшествовать рассматриваемому моменту), а поздняя могла быть раньше времени жизни комментатора на неопределенный срок. Это лишает подобный «комментарий» значения.

^{iv} Термин *син* я условно перевожу как «родственная группа». Л. Д. Позднеева (см.: [Атеисты, материалисты..., 1967. С. 275]) без комментария пишет «фамилия»; В. В. Малявин (см.: [Чжуан-цзы. Ле-цзы, 1995. С. 229] вторит ей. Китайские комментарии к данному тексту не актуальны, а приведенная выше отсылка к главе работы М. В. Крюкова сама требует критического разбора.

^v А. Ч. Грэм [Graham, 1978. P. 461] особо выделил и перевел этот пассаж, хотя интерес к лошади, ее физическим особенностям, начиная с IV в. до н. э., стал резко возрастать в народной среде в связи со становлением китайской кавалерии.

^{vi} Дж. Легг воспринял эти знаки как бином – традиционное объединенное обозначение двух крупнейших рек Китая, Хуанхэ и Янцзыцзяна. Л. Д. Позднеева просто указала – «реки», В. В. Малявин добавил – «и озера». Топонимика бассейна Хуанхэ показывает, что хэ здесь иерархически выше *цзяна*, возможно, этот момент косвенно указывает, что данный текст записан на Севере империи.

^{vii} Понятие *ци* я предпочитаю не переводить, так как огульное его обозначение в переводах как «пневма» вносит дополнительную невнятицу в наши не только общепринятые, но и научные оценки китайской исследовательско-познавательной терминологии.

^{viii} Этот бином принадлежит к числу наиболее устойчивых. Имена этих чжоуских правителей бывают слиты воедино не только в песнях «Ши цина», но даже и в позднечжоуской «бронзовой эпиграфике». Фраза же своей малой понятностью напоминает типичную врезку начетчика в текст, смысл которого не очень его увлекал. Поэтому я и поставил эту фразу в фигурные скобки.

^{ix} Я следую за комментарием к основному тексту, в силу того, что удвоенный знак обозначает издревле глагол, в моих основных источниках отсутствующий.

Список литературы

Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы (VI–IV вв. до н. э.) / Вступ. ст., пер., коммент. Л. Д. Позднеевой. М.: ГРВЛ, 1967. 404 с.

Кожин П. М. Традиции в системе этноса // Этнографическое обозрение. 1997. № 6. С. 4–6.

Кожин П. М. Начальные этапы формирования родственных и социальных коллективов в свете представлений проф. В. В. Бунака об эволюции человека и его сознания (на путях решения загадок Пигмалиона) // Вестн. антропологии. 2011. Вып. 19. С. 25–31.

Кожин П. М. Значение альтернатив в аналитическом методе «Даодэцзина» // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: История, филология. 2012. Т. 11, вып. 10: Востоковедение. С. 151–155.

Кожин П. М. Доистория сельского самоуправления в Китае // Общество и государство в Китае. М.: Изд-во ИВ РАН, 2014. Т. XLIV, ч. 1. С. 44–50.

Крюков М. В. Формы социальной организации древних китайцев. М.: ГРВЛ, 1967. 201 с.

Крюков М. В., Переломов Л. С., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М.: ГРВЛ, 1983. 415 с.

Лу Си. Престиж в глазах других – трудности в процессе выхода китайской литературы за рубеж // Китай. 2014. № 9. С. 40–43.

Малявин В. В. Гибель древней империи. М.: ГРВЛ, 1983. 224 с.

Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В. В. Малявина. М.: Мысль, 1995. 440 с.

Graham A. C. Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong: Chinese Univ. Press; London: School of Oriental and African Studies, 1978. XV, 590 p.

Zhuangzi (Text with English translation by J. Legg) (1891) // Цифровая б-ка Chinese Text Project, авт. проект Дональда Стёрджэна (D. Sturgeon). URL: <http://ctext.org/zhuangzi> (дата обращения 10.01.2015).

Цянь Му. Чжуанцзы цзуаньцзянь [钱穆. 庄子纂笺: 增订4版. 香港: 东南印务出版社, 1962]. «Чжуан-цзы»: Отредактированный текст с комментариями. Сянган: Дуннань иньу чубаньшэ, 1962. 10, 280 с.

Pavel M. Kozhin

*Institute of Far East of RAS
32 Nakhimovskiy Ave., Moscow, 117997, Russian Federation*

pmkozhin@gmail.com

EXPLANATION OF FOUNDATION OF IMPERIAL IDEOLOGY IN THE PERIOD OF THE HAN DYNASTY'S FALL

In the article, one episode (Chapter 25, § 10) from canonical treatise Zhuang-zi is examined. This description was included in the text created by famous Chinese philosopher Zhuang Zhou of Taoist approach, probably about five centuries after the date the treatise had been finished. It was told in this passage about possibility of restoration of imperial authority in all its glory. Discussions on this problem among peasants who inhabited rural settlements could promote a solution to it, because there were the places where local principles and customs took their shape. Therefore, a common opinion on the revival, strengthening or even improving of Imperial dynastic system of government could be also developed among those people. Erudite, one of the character in this episode, explicates to another one, named Ignoramus, that the opinions of many people being collected together acquire special significance, as well as negligible natural occurrence can give rise to significant consequences. In this passage, the reasoning of the author of the text, composed more than two thousand years ago, formally converges with hypothesis developed in the contemporary political philosophy of the last decades. It argues about the possibilities of an in-depth correlation of the forces of nature with processes directed by efforts of people and operating in all areas of modern society. However, an ancient author used this theory only as a method of demonstration of his ideas, and nothing more. Conformity of opinions on the question of renascence of Celestial Altar, which was the symbol of Heavenly Will, amongst the heterogeneous rural population, would lead to the successful rise of Imperial Grandeur.

The author of the article gives his own translation of the paragraph different from those by J. Legg, L. D. Pozdneeva and V. V. Maliavin, and explains these differences in the commentaries.

Keywords: Zhuang-zi, Eastern Han, rural discussions, empire, methods of government, non-action, Dao, circulation in Nature.

References

Ateisty, materialisty, dialektiki Drevnego Kitaja: Jan Chzhu, Leczy, Chzhuanczy (VI–IV vv. do n. je.) [Atheists, Materialists, Dialecticians of Ancient China: Yang Zhu, Lie-zi, Zhuang-zi]. Preface, transl., comment. by L. D. Pozdneeva. Moscow, GRVL, 1967. 404 p. (in Russ.)

Kozhin P. M. Tradicii v sisteme 'etnosa [Traditions in the system of ethnos]. *Etnograficheskoe obozrenie [Ethnographical Review]*, 1997, no. 6, p. 4–6. (in Russ.)

Kozhin P. M. Nachal'nye etapy formirovaniya rodstvennykh i sotsial'nykh kolektivov v svete predstavlenij prof. V. V. Bunaka ob evolyutsii cheloveka i ego soznaniya (na putyakh resheniya zagadok Pigmaliona) [Initial stages of congeneric and social collectives' formation in the light of Prof. V. V. Bunak's ideas about evolution of Man and Consciousness (on the way of solving of Pygmalion's riddle)]. *Vestnik Antropologii [Bull. of Anthropology]*, 2011. iss. 19, p. 25–31. (in Russ.)

Kozhin P. M. Znachenie al'ternativ v analiticheskom metode «Daodetszina» [The meaning of alternatives in the analytical method of «Daodejing»]. *Vestnik of Novosibirsk State University. Series: History, Philology*, 2012, vol. 11, iss. 10: Oriental Studies, p. 151–155. (in Russ.)

Kozhin P. M. Doistoriya sel'skogo samoupravleniya v Kitae [Prehistory of the rural self-government in China]. *Obschestvo i gosudarstvo v Kitae [The Society and State in China]*. Moscow, 2014, vol. 44, part 1, p. 44–50. (in Russ.)

Kryukov M. V. *Formy sotsial'noj organizatsii drevnikh kitajtsev [The Modes of Social Organization of Ancient Chinese]*. Moscow, GRVL, 1967, 201 p. (in Russ.)

Kryukov M. V., Perelomov L. S., Sofronov M. V., Cheboksarov N. N. *Drevnie kitajtsy v epokhu tsentralizovannykh imperij* [*Ancient Chinese in the Epoch of Centralized Empires*]. Moscow, GRVL, 1983, 415 p. (in Russ.)

Lu Xi. Prestizh v glazakh drugikh – trudnosti v protsesse vykhoda kitajskoj literatury za rubezh [Prestige in the eyes of others – difficulties for Chinese literature in the process of going abroad]. *Kitaj* [*China*], 2014, no. 9, p. 40–43. (in Russ.)

Malyavin V. V. Gibel' drevnej imperii [Downfall of ancient empire]. Moscow: Orient. lit. main editorial office, 1983. 224 p. (in Russ.)

Chzhuanzy. Leczy [Zhuang-zi. Lie-zi] / Transl., preface and comment. by V. V. Malyavin. Moscow: Mysl' [Thought], 1967. 404 p. (In Russ.)

Graham A. C. Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong: Chinese University Press; London: School of Oriental and African Studies, 1978. XV, 590 p.

Zhuangzi (Text with English transl. by J. Legg). *Chinese Text Project*, by D. Sturgeon. URL: <http://ctext.org/zhuangzi>

Qian Mu. *Zhuangzi zuanjian* [Edited text of «Zhuang-zi», with comments]. Xianggang, Dongnan yinwu chubanshe, 1962, 10, 280 p.