

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
Отдел Китая

УЧЁНЫЕ ЗАПИСКИ ОТДЕЛА КИТАЯ

Выпуск 41

51-я научная конференция

Общество и государство в Китае

Том LI
Часть 2

Москва



2022

INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES
OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
China Department

PROCEEDINGS OF THE CHINA DEPARTMENT

Issue 41

51th scientific conference

Society and State in China

Volume LI
Part 2

Moscow



2022

俄羅斯科學院
東方學研究所
華部

華部叢書

第41期

第51屆學術會議

中國社會與國家

卷五十一
冊二

莫斯科



2022

УДК 94 (510)
ББК 63.3 (Кит)
О-28

Серия «Ученые записки Отдела Китая»

Редакционная коллегия

д-р филос. наук, проф. *А. И. Кобзев* (главный редактор),
канд. филос. наук *Н. В. Руденко* (ответственный секретарь),
канд. ист. наук *С. В. Дмитриев* (зам. главного редактора),
д-р *П. Адамек* (Piotr Adamek svd, Германия–Польша),
д-р *Г. Йегер* (Henrik Jäger, Германия), канд. ист. наук *М. В. Корольков*,
канд. филос. наук *Н. А. Орлова*, проф. *А. Роше* (Alain Rocher, Франция),
канд. ист. наук *Э. А. Синецкая*, канд. ист. наук *Е. С. Скрытник*

Составитель и ответственный редактор *А. И. Кобзев*

Редактор *Н. В. Руденко*

Рецензенты

д-р филос. наук *И. В. Белая*, канд. ист. наук *В. А. Перминова*

Издание подготовлено при участии
канд. ист. наук *Д. Е. Куликова*, *Г. С. Поповой*

Рекомендовано

Ученым советом Института востоковедения РАН

О-28 **Общество** и государство в Китае. Т. LI. Ч. 2 / Редколл.:
А. И. Кобзев, гл. ред. [и др.] ; Ин-т востоковедения Рос. акад.
наук, Отд. Китая. – Москва : ИВ РАН. – 2022. – 540 с. : ил., табл.
– (Ученые записки Отдела Китая ; вып. 41, ISSN 2227-3816).

ISBN 978-5-907543-59-1.

Вторая часть 51-го тома материалов ежегодно проводимой с 1970 г. научной конференции «Общество и государство в Китае» содержит результаты новейших исследований актуальной синологической проблематики от глубокой древности до XX века, рецензии на новые научные монографии, а также мемориальную публикацию, посвящённую выдающемуся китаеведу *В. А. Кривцову* (1921–1985).

УДК 94 (510)
ББК 63.3 (Кит)

ISSN 2227-3816
ISBN 978-5-907543-59-1

© Редакция, 2022
© ФГБУН ИВ РАН, 2022

СОДЕРЖАНИЕ

Н. В. Руденко

LI научная конференция «Общество и государство в Китае»: новые рубежи.....	6
--	---

Древность

Т. А. Сафин

Линиджи или отряды? Термин <i>цзу</i> (* <i>dzo:k</i>) в надписях на гадательных костях.....	22
---	----

С. И. Блюмхен

Герменевтика имён и образов: Шао-чжэн Мао.....	55
--	----

С. Ю. Рыков

Моистская апология любви.....	141
-------------------------------	-----

Средневековье

А. И. Кобзев, Н. А. Орлова

О смысле названия знаменитой поэмы Бо Цзюй-и «Чан-хэнь гэ».....	256
---	-----

В. М. Рыбаков

Режим особо охраняемых объектов в танском Китае	278
---	-----

Новое и новейшее время

С. Г. Андреева

Японо-китайские отношения в 1880-е гг.: «Соглашение Ли – Ито» 1885 г. ...	335
---	-----

П. А. Лапин

Организация преподавания иностранных языков в Китае в начале XX в.: законодательные основы и практическая реализация	378
--	-----

Е. А. Завидовская

Аспекты народной религии Китая начала XX века по материалам «китайского дневника» В. М. Алексеева из архива ГМИР (Санкт-Петербург)	399
--	-----

Е. Г. Калкаев

За подписью Сталина. Китайцы в «расстрельных списках» 1937–1938 гг. ...	430
---	-----

Рецензии

Н. А. Орлова

Дух даосизма и гуманитарная (<i>жэнь-вэнь</i> 人文) этика.....	459
---	-----

Н. В. Руденко

Ли Чжи в концептуальном калейдоскопе: рецензия на «The Objectionable Li Zhi: Fiction, Criticism and Dissent in Late Ming China»	485
---	-----

In Memoriam

Н. В. Кривцов

Биография Владимира Алексеевича Кривцова (1921–1985)	515
--	-----

Contents.....	537
---------------	-----

目录.....	538
---------	-----

*Н. В. Руденко**

**LI НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
«ОБЩЕСТВО И ГОСУДАРСТВО В КИТАЕ»:
НОВЫЕ РУБЕЖИ**

Аннотация: статья представляет собой обзор LI научной конференции «Общество и государство в Китае», прошедшей 8–11 декабря 2021 г. в Институте востоковедения РАН. Изложено краткое содержание прочитанных докладов, даны сведения об участниках и их аффилиациях, отмечены нововведения и особенности старейшей китаеведческой конференции России в 2021 г.

Ключевые слова: Китай, общество, государство, «Общество и государство в Китае» конференция, китаеведение, тангутоведение

*Nikolai V. Rudenko***

**LI CONFERENCE
«STATE AND SOCIETY IN CHINA»:
THE NEW FRONTIERS**

Abstract: the article reviews LI Conference «State and Society in China» held at the Institute of Oriental Studies RAS on December, 8–11. It briefly describes the contents of the presentations, provides information about the participants and their affiliations and marks some innovations and features of the oldest Sinological conference in Russia in 2021.

Keywords: China, society, state, «State and Society in China», conference, Sinology, Tangutology

* *Руденко Николай Владимирович*, канд. филос. наук, научный сотрудник отдела Китая Института востоковедения РАН (Москва), nikolay_rudenko@mail.ru

** *Rudenko Nikolai Vladimirovich*, Ph.D. (Philosophy), Research Associate, China Department, Institute of Oriental Studies RAS (Moscow), nikolay_rudenko@mail.ru

© Руденко Н. В., 2022; © ФГБУН ИВ РАН, 2022

8–11 декабря 2021 г. в Институте востоковедения РАН состоялась LI научная конференция «Общество и государство в Китае». Это была первая ОГК после 50-летнего юбилея – и символично, что на новом витке жизни этого научного мероприятия произошли нововведения и приятные обновления в составе участников. В первую очередь, стоит отметить гибридный формат конференции: основная трансляция в Zoom велась из зала заседаний учёных советов ИВ РАН, что позволило с удобством присоединиться участникам из различных городов и стран удалённо, а нашедшим возможность приехать в институт – поддержать классический формат и увидеться с коллегами вживую. Во-вторых, в этом году в большом количестве были приглашены молодые исследователи – учащиеся востоковедных специальностей вузов со всей России, в связи с чем традиционно трёхдневная конференция была продлена до четырёх дней. В-третьих, естественным образом сформировались целые группы докладов по схожей тематике, к примеру о китайском праве, деятельности дипломатических представительств, региональных музыкальных традициях и даже в рамках такой редкой области знаний, как тангутоведение.

Всего в конференции приняли участие 75 докладчиков (в прошлом году – 36), среди которых шестеро представляли зарубежные институции: Педагогический университет Внутренней Монголии, Китай (2), Фуданьский университет, Китай (1), Нанкинский университет, Китай (1), Лейпцигский университет, Германия (1), а также Пенсильванский университет, США (1); трое являлись независимыми исследователями из Санкт-Петербурга и Москвы, а 69 – представляли российские научные и научно-образовательные учреждения из Москвы (46), Санкт-Петербурга (11), Томска (6), Новосибирска (4), Казани (3), Брянска (1), Иркутска (1), Калининграда (1) и Красноярска (1); Институт востоковедения РАН (22), Научно-исследовательский университет «Высшая школа экономики» (6), Томский государственный университет (6), Институт Дальнего Востока РАН (5), Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова (4), Новосибирский государственный университет (4), Казанский федеральный университет (3), Санкт-Петербургский государственный универ-

ситет (3), Институт восточных рукописей РАН (2), Научно-исследовательский университет «Высшая школа экономики», Санкт-Петербург (2), Российский государственный гуманитарный университет (2), Российский университет дружбы народов (2), Балтийский федеральный университет (1), Брянский государственный университет (1), Библиотеку РАН (1), Военную академию Генштаба ВС РФ (1), Институт системного программирования РАН (1), Институт стран Востока (1), Иркутский государственный университет (1), Московский физико-технический институт (1), Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина (1), Новосибирский государственный университет экономики и управления (1), Российскую государственную библиотеку (1), Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена (1), Санкт-Петербургский государственный университет культуры (1), Сибирский федеральный университет (1), Уральский федеральный университет (1), а также Финансовый университет при Правительстве РФ (1).

Кроме того, посетили конференцию в качестве слушателей 46 человек, в том числе девять зарубежных исследователей, представлявших Белорусский государственный университет (Белоруссия), Еврейский университет в Иерусалиме (Израиль), Гентский университет (Бельгия), Гуанчжоуский институт Наньфан 广州南方学院 (Китай), Карлов университет (Чехия), Католический университет Святого Сердца (Италия), Мюнхенский университет (Германия), Национальный центр научных исследований (Франция), Сямэньский университет (Китай); а также 26 российских исследователей, представлявших Институт востоковедения РАН (5), Институт Дальнего Востока РАН (2), Московский государственный педагогический университет (2), Научно-исследовательский университет «Высшая школа экономики» (2), Российский государственный гуманитарный университет (2), Российский университет дружбы народов (2), Уральский федеральный университет (2), Государственный Эрмитаж (1), Институт истории, археологии и этнографии ДВО РАН (1), Московский государственный институт международных отношений (1), Московский государственный лингвистический университет (1), Московский государственный универ-

ситет (1), Новосибирский государственный университет (1), Российский государственный архив экономики (1), Санкт-Петербургский государственный университет (1) и Томский государственный университет (1).

Конференция началась со вступительного слова председателя Оргкомитета, заведующего отделом Китая **Артёма Игоревича Кобзева** и приветственного обращения дирекции Института востоковедения в лице заместителя директора по научной работе **Валентина Цуньлиевича Головачёва**. Была отмечена важная роль ОГК как платформы распространения достоверных знаний о Китае в эпоху информационного многообразия, которое зачастую изобилует ошибочными и ложными сведениями, а также было высказано мнение, что миссией конференции является изучение той самой «квинтэссенции китайской культуры и китайского духа», которая была упомянута в резолюции VI пленума ЦК КПК XIX созыва и которая является точкой отсчёта, мерилom и ориентиром всех результатов развития Китая в прошлом и настоящем.

После этого А. И. Кобзев представил новоизданные книги сотрудников отдела Китая: помимо юбилейных сборников «Общество и государство в Китае»¹, в их число вошли переводы на русский язык китайских научно-популярных работ «Гуманитарный дух даосизма»² Чэнь Гу-ина 陈鼓应 и «Самый ранний Китай»³ Сюй Хуна 许宏. «Гуманитарный дух даосизма» представляет собой сборник статей одного из крупнейших китайских специалистов по раннему даосизму профессора Чэнь Гу-ина, написанных в период 1995–2011 гг. и посвящённых главным образом учениям Лао-цзы и Чжуан-цзы, их соотношению с западными мыслителями и актуальности для современного мира. Переводчиками с российской стороны выступили **А. И. Кобзев** и **Николай Влади-**

¹ Общество и государство в Китае / Редколл.: А. И. Кобзев и др. Т. I. Ч. 1. М.: ИВ РАН, 2020. 871 с. ISBN 978-5-907384-69-9; Ч. 2. М.: ИВ РАН, 2020. 443 с. ISBN 978-5-89282-993-9.

² Чэнь Гу-ин. Гуманитарный дух даосизма. М.: Нестор-история, 2021. 260 с. ISBN 978-5-4469-1836-2.

³ Сюй Хун. Самый ранний Китай. М.: Нестор-история, 2021. 260 с. ISBN 978-5-4469-1864-5.

мирович Руденко, с китайской – сотрудница Чжэцзянского университета **Ян Чунь-лэй**. «Самый ранний Китай» Сюй Хуна, изданный на русском языке в переводе вышеупомянутых **А. И. Кобзева**, **Н. В. Руденко**, **Ян Чунь-лэй**, а также **Сергея Викторовича Дмитриева**, в русле китайской позиции обобщает актуальные данные о древнем городище Эрлитоу в контексте локальной и мировой истории и особенно интересен богатым иллюстративным материалом и личным опытом непосредственного участника раскопок древней столицы.

Далее стартовала серия докладов общего характера о Китае и китаеведении. **Андрей Владимирович Островский (ИДВ РАН)** сосредоточился на основных экономических проблемах, стоящих перед КНР в настоящее время и потенциально способных затруднить выполнение принятых планов развития, а именно – проблемах возрастной структуры народонаселения, нехватки энергоресурсов и экологии. **А. И. Кобзев** обратился к знаменитой концепции ориентализма Э. Саида в свете термина «востоковедение» и дискуссий о его статусе как научной дисциплины, а также высказал гипотезу о подлинных причинах ликвидации Института китаеведения АН СССР в 1960 г., связанных с недовольством китайской стороны назначением на должность директора **С. Л. Тихвинского (1918–2018)**, во-первых, имевшего тесные связи с органами госбезопасности и разведки и, во-вторых, – работавшего в качестве дипломата с правительством Чан Кай-ши; а вовсе не с ошибочным пониманием китайской стороной термина «китаеведение» как «управления Китаем», что было, очевидно, лишь формальным поводом для протеста. **Александр Владимирович Лукин (НИУ ВШЭ)** выделил ключевые черты новой цивилизационной концепции КПК и сделал вывод, что ей присуща большая глобальность и использование автохтонных идеологем в отличие от прошлых аналогичных концепций, для которых были характерны следование курсу западного по происхождению марксизма и декларирование локальных амбиций повышения уровня жизни собственного населения и удовлетворения его базовых потребностей. **Павел Владимирович Трощинский (ИДВ РАН)** поделился соображениями насчёт отражения в ряде ключевых современных правовых тер-

минов КНР традиционного культурного наследия и высказал мнение, что данные термины, номинально эквивалентные западным, при этом исторически тесно связаны с государственным насилием и потому их восприятие в Китае также отличается от западного и обнаруживает большую толерантность ко всякого рода принуждению со стороны органов власти. Завершил секцию доклад **Дмитрия Валентиновича Мосякова (ИБ РАН)**, в общих чертах охарактеризовавший реакцию РФ, КНР и стран Юго-Восточной Азии на создание трёхстороннего оборонного альянса Австралии, Великобритании и США AUKUS: по наблюдению докладчика, страны АСЕАН, как и Китай, продемонстрировали отсутствие единой позиции по данному вопросу и расхождение в оценках потенциального влияния данного союза на обстановку в регионе, тогда как Россия заявила, что это угроза и для Китая, и для России.

Дневное заседание первого дня конференции началось с доклада **Марии Андреевны Пахомовой (ИБ РАН)** о практическом сотрудничестве КНР и Турецкой Республики на современном этапе, которое проявляется главным образом во взаимодействии в рамках инициативы «Пояс и путь» и Азиатского банка инфраструктурных инвестиций и включает развитие морской и железнодорожной логистики, инвестиционную деятельность, информационно-технологические и образовательные проекты. Далее в серии докладов получила развитие тема китайского права: так, выступление **Анны Леонидовны Мельниковой (НИУ ВШЭ)** было посвящено истории противодействия коррупции в КНР и его актуальным тенденциям. **Нина Васильевна Сыманюк (УрФУ)** представила результаты сравнительно-правового анализа России и Китая как «государств с диаметрально противоположными формами государственного устройства» (федеративного со значительной долей унитарного в случае России и унитарного со значительной долей федеративного в случае Китая), отметив, среди прочего, значительно большую степень свободы в принятии решений на местах в КНР. **Елена Николаевна Емельченкова (СПбГУ)** обратилась к генезису института гражданства в китайском законодательстве, представив ряд ключевых документов, на основе которых можно проследить эволюцию и закрепление данного понятия в праве. **Санат Нурболович**

Жилкибаев (Финансовый университет при Правительстве РФ) обозначил основную проблему российско-китайского инвестиционного сотрудничества, которая заключается в дисбалансе между заинтересованностью сторон в инвестициях, вытекающем из их удельного веса в мировой экономике. Завершили секцию доклады о внешней и внутренней политике КНР. **Евгения Юрьевна Каткова (РУДН)** осветила проявление «жесткой силы» Китая на примере конфликта с Австралией, которая обвинила КНР в нарушении прав человека, а также сокрытии информации о распространении вируса COVID-19; при этом было отмечено, что санкции, введенные Китаем, не были направлены на чувствительные области австралийского экспорта. **Светлана Владимировна Шалимова (НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург)** – развитие интеграционных проектов Китая и стран Юго-Восточной Азии на примере Гуанси-Чжуанского автономного района, в котором происходит реализация совместных с Вьетнамом экономических проектов.

Вечернее заседание первого дня открылось серией докладов о деятельности дипломатических представительств и их роли в российско-китайских отношениях в XX в. **Елена Николаевна Наземцева (Военная академия Генштаба ВС РФ, ИВ РАН)** осветила завершающий период деятельности российских консульств в Синьцзяне (1917–1920 гг.), главными направлениями которого стали защита прав русских граждан и борьба с советским влиянием. **Владимир Григорьевич Дацышен (СФУ)**, в свою очередь, представил доклад о работе генерального консульства Китайской Республики в Новосибирске в 1939–1941 гг. и ключевых его сотрудниках. Предшествовавший этому драматический период «Большого террора» получил отражение в исследовании **Евгения Геннадьевича Калкаева (ИВ РАН)** судеб китайцев из «расстрельных списков» 1937–1938 гг. Вслед за этим **Лариса Петровна Черникова (ИВ РАН)** проследила эволюцию оценок советскими дипломатами русской эмиграции: от осуждения эмигрантов как безусловных врагов к сдержанному признанию их права на ошибку в выборе стороны Гражданской войны. Завершился первый день дискуссией о смысловом содержании термина «новый Китай» и его роли в периодизации истории Китая, вызванной докладом **Карины**

Артуровны Хаснулиной (Европейский университет, Лейпцигский университет, НГУ).

Второй день конференции по традиции начался с докладов о древнейшем Китае. **Марина Евгеньевна Кузнецова-Фетисова (ИБ РАН)** обобщила известные к настоящему моменту сведения об употреблении иероглифики в Восточной Азии во II тыс. до н. э.: основные источники, характер и разновидности надписей, количество иероглифов и т. д. **Дмитрий Евгеньевич Куликов (ИБ РАН)** выступил с отзывом на вышеописанную монографию Сюй Хуна «Самый ранний Китай», оценив её в целом положительно, отметив, впрочем, что «самым ранним Китаем» городище Эрлитоу можно назвать лишь с большой долей условности, поскольку ни по площади поселения, ни по древности, ни по технологическому комплексу оно не является уникальным, а многие эрлитоуские находки явно указывают на культурные заимствования с Юга Китая. В ходе дискуссии было высказано предположение, что позиционирование Эрлитоу в качестве ключевой археологической культуры Китая может быть объяснено стремлением отвести культурам бассейна реки Хуанхэ первостепенную роль по сравнению с культурами периферийных районов Китая и сопредельных территорий – что в большей степени соответствует китайским традиционным представлениям. Далее **Тимур Альфредович Сафин (ИБ РАН)** представил исследование личных имен семи групп шанских элит, в ходе которого были выделены две не пересекающиеся (за исключением сыновей-цзы) группы: принадлежавшие и не принадлежавшие к шанскому этносу. Вслед за этим **Мария Владимировна Ефименко (ИБ РАН, НИУ ВШЭ)** рассказала о населении чжоуского царского домена в период около 1095–966 гг. до н. э., основываясь на предположении, что маркером этнической принадлежности захороненных могут служить характерные для той или иной этнической группы образцы керамики в погребениях. Доклад вызвал бурную дискуссию об актуальных методах историко-археологических исследований. В продолжение заседания **Марк Юрьевич Ульянов (ИБ РАН, ИСАА МГУ)** описал ключевые социальные процессы и хронологию политической борьбы аристократических кланов в царствах бассейна Хуанхэ в середине VI в. до н. э. Завер-

шилась секция выступлением **Марины Евгеньевны Кравцовой**, обобщившей главные текстологические сведения о поэме «Тянь вэнь» («Вопросы к Небу»): в частности, были затронуты проблемы происхождения, датировки, структуры и содержания памятника, а также отмечены не разрешённые к настоящему времени трудности в интерпретации ряда фрагментов.

Дневное заседание было посвящено древнекитайским письменным памятникам, их структуре и языку. **Галина Сергеевна Попова (ИВ РАН)** представила предварительный обзор происхождения и содержания сборника «Кун-цзы цзя-юй» 孔子家語 («Школьные беседы Конфуция»). Доклад **Максима Сергеевича Целуйко (ИДВ РАН, ИСАА МГУ, НИУ ВШЭ)** об умолчании как методе создания исторических сюжетов, который можно усмотреть, например, в «Шицзи» 史記 («Исторических записках») Сыма Цяня при сравнении их с «Чунь-цю Цзо-чжуань» 春秋左傳 («Преданием Цзо к “Вёснам и осеням”»). Труд великого историографа находился и в центре исследования **Анны Ильиничны Пырковой (НИУ ВШЭ)**, в ходе которого была сделана попытка верифицировать традиционную датировку таблиц-бяо данного памятника с помощью сопоставления с лексикой эпиграфики периодов Вёсен и осеней и Сражающихся царств: анализ показал, что язык данного раздела в полной мере соответствует Чжаньго. Далее **Наталья Владимировна Терехова (ИГУ)** рассказала о специфике развития «национальной лингвосемиотической концепции китайской письменности» на примере словаря «Шо-вэнь цзе-цзы» 說文解字 («Толкование письмен и разбор знаков»). Древнекитайскому языку также был посвящён доклад **Вероники Брониславовны Виногородской (ИДВ РАН)** о «координатных составных словах», их классификации и способах передачи средствами русского языка. В завершение заседания **Анастасия Дмитриевна Кириченко (Нанкинский университет)** обратилась к жизнеописанию наложницы сяского Цзе по имени Мо Си в «Ле нью чжуань» 列女傳 («Поставленные в ряд предания о женщинах») Лю Сяна и сделала вывод о стереотипном изображении этой женщины как аморальной спутницы «плохого правителя», аналогичные примеры чего также можно обнаружить в более древних памятниках.

Вечернее заседание второго дня продолжило текстологическую тематику и началось с расследования **Антоня Эдуардовича Терехова (ИВР РАН)**, в ходе которого была сделана попытка установить авторство апокрифа «Мин ли сюй» 命歷序 («Последовательность периодов [правления, установленных Небесным] повелением») – по версии докладчика, это мог быть ханьский чиновник-астролог Ян Хоу 楊厚 (72–153). Вслед за этим **Татьяна Владимировна Клементьева (СПбГУ)** представила анализ содержания главы «Гуай шэнь» 怪神 («Чудища и божества») трактата Ин Шао 應劭 (140–260) «Фэн су тун и» 風俗通義 («Проникновение в смысл поветрий и обычаев»), а также поделилась соображениями об идеологических мотивах её написания, связанных с необходимостью ликвидировать нежелательные для государства местные верования. **Павел Алексеевич Зайцев (РГГУ)** выступил с докладом о корректной передаче на русском языке термина *вэй* 偽 в «Сюнь-цзы» 荀子 («[Трактат] Учителя Сюня») и предложил вариант «рукотворность» как наиболее полно отражающий семантику деланности, неестественности, а также вторичности. **Юлия Дмитриевна Швецова (НИУ ВШЭ)** продемонстрировала сравнительный анализ сведений о роли будущего императора Ли Ши-миня 李世民 (598–649) в Тайюаньском восстании 617 г. в «Суй шу» 隋書 («Книге о Суй») и «Цзю Тан Шу» 舊唐書 («Старой книге о Тан»), в ходе которого обнаружилось, что в первом источнике инициатором восстания является отец Ли Ши-миня основатель империи Тан Ли Юань, а во втором – сам Ли Ши-минь. По мнению исследователя, это связано с различными мотивами составителей данных источников: необходимость легитимизации основанной Ли Юанем империи в первом памятнике и стремление показать единый сюжет процесса установления и расцвета Тан, ключевую роль в котором сыграл Ли Ши-минь, – во втором. Далее был заслушан доклад **Анастасии Борисовны Зотовой (РГГУ)**, в котором было рассмотрено содержание и специфика малоизвестного источника «Нюй лунь-юй» 女論語 («Женские “Обсуждённые речи”», или «Женский “Лунь-юй”»). Финальным докладчиком стала **Татьяна Георгиевна Завьялова (НГУ, Новосибирский государственный университет экономики и управления)**, поставив-

шая вопрос о возможности квалификации знаменитого писателя Фэн Мэн-луна (1574–1646) как философа, что вызвало активную дискуссию участников конференции о критериях и самой необходимости подобных атрибуций.

Третий день конференции открыла тангутоведческая секция, сформированная на ОГК впервые. **Юлий Иванович Дробышев (ИБ РАН)** сделал попытку ответить на вопрос, отчего великий завоеватель Чингис-хан был так негативно настроен по отношению к тангутскому народу? Изучив имеющиеся источники, исследователь сформулировал две возможные причины: во-первых, предоставление тангутами убежища личному врагу Чингис-хана Сангуму, во-вторых – тревожная информация об успешном применении против монгольских войск тантрических ритуалов культа Махакалы во время осады тангутской столицы г. Чжунсина. **Максим Сергеевич Ильяшенко (ЛГУ им. Пушкина)** представил первый полный перевод на русский язык десятой главы тангутского энциклопедического сборника небольших поучительных текстов «Лес категорий», который, в свою очередь, является переводом с китайского. Было продемонстрировано, что все тексты данной главы объединены темой верности данному слову. Эстафету подхватил **Александр Солька (независимый исследователь)**, посвятивший свой доклад параллелям между тангутскими легендами о небесных правителях и аналогичными преданиями из Китая, Монголии и Тибета. Следом выступил **Никита Александрович Кузьмин (Пенсильванский университет)**, в общих чертах охарактеризовав культурную и религиозную идентичность тангутского государства Западное Ся, сформировавшуюся под влиянием Китая и Тибета, а также конфуцианства и буддизма соответственно. Завершился «тангутский блок» второй частью исследования **Сергея Викторовича Дмитриева (ИБ РАН)**, посвящённого овощам в тангутско-китайском глоссарии «Перл в ладони». Окончил утреннее заседание доклад **Романа Юлианович Почекаева (НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург)**, в котором были изложены обстоятельства гибели знаменитого исследователя Адольфа Шлагинтвейта (1829–1857) в Кашгаре и сделано предположение, что исследователь был агентом на службе Ост-Индской компании, имел задание доставить

письмо от компании кокандскому хану и был казнён вовсе не из-за вспышки гнева предводителя восстания Валихана-тура, а по вполне рациональным соображениям – как британский шпион, работавший против интересов Кашгара.

Дневное заседание третьего дня было посвящено средневековому Китаю и началось с буддологических и даологических исследований. **Мария Леонидовна Лепнёва (независимый исследователь)** обратилась к истории буддийской школы Люй-цзун в эпоху Тан согласно «Нань-шань цзун тун» 南山宗統 («Генеалогии школы Нань-шань») и отметила, что её автор Фу-цзюй 福聚 (1686–1765) достаточно вольно обращался с материалом «Сун гао-сэн чжуань» 宋高僧傳 («Предания о высоко[чтимых] монахах [эпохи] Сун»), приписывая биографические сведения об одних монахах другим и изменяя аутентичные линии преемственности ради иллюстрации важности школы Люй-цзун и наличия у неё авторитетного главы. Затем **Павел Дмитриевич Ленков (РГПУ им. Герцена)** выделил около двадцати ключевых буддийских концептов в позднедаосских текстах школы Цюаньчжэнь, что отражает значительную степень синкретичности данной школы в русле единства «трёх учений» – конфуцианства, даосизма и буддизма. Тему развила **Ирина Витальевна Белая (ИВ РАН)**, установив источники сцен спасения из даосского ада для настенных росписей палаты Чун-яна одной из главных обителей школы Цюаньчжэнь дворца Юн-лэ. Перед этим также были презентованы новоизданные книги: монография докладчика «Поучения Изначальной владычицы Сунь Бу-эр. Даосское учение для женщин», а также перевод Л. И. Головачёвой (1937–2011) «Ступени в Небо. Два трактата Бессмертных Чжун-ли Цюаня и Люй Дун-биня об алхимическом Дао», где И. В. Белая выступила в качестве редактора. Следующие доклады были связаны с музыкально-театральными традициями Китая и сопредельных территорий. **Ростислав Владимирович Берёзкин (ИВ РАН, Фуданьский университет)** познакомил аудиторию с содержанием стихотворений знаменитых китайских поэтов Бо Цзюй-и (772–846) и Юань Чжэня (779–831) о музыке бирманского царства Пью, посланцы из которого являлись к танскому двору с творческими выступлениями. **Туяна Баторовна Будаева (ИВ РАН)** представила авторскую

классификацию названий головных уборов пекинской оперы *цзин-цзюй*, а **Наталья Анатольевна Брылёва (Педагогический университет Внутренней Монголии)** – историческую специфику китайской музыкальной драмы Иян-цян.

Завершающее, вечернее заседание третьего дня началось с доклада **Татьяны Игоревны Виноградовой (Библиотека РАН)** об академике В. М. Алексееве (1881–1951) как о публицисте: о его опытах написания газетных заметок о Китае, Великой Отечественной войне, китайском народном искусстве, новой китайской литературе, латинизации китайского языка, советской синологии в целом и даже о В. И. Ленине, а также отзывов на сценарии художественных фильмов об искусстве Китая. **Екатерина Александровна Завидовская (Брянский государственный университет, ИВ РАН)** подвела итоги трёхлетнего исследовательского проекта изучения народной картины Китая (*няньхуа*) из коллекции Кунсткамеры. Затем **Игорь Борисович Бурдонов (Институт системного программирования РАН)** продемонстрировал долгий путь стихотворения Ли Хуа 李華 (714–774) «Хай-шан мин» 海上明 «Свет над морем» до Н. С. Гумилёва, а также представил новый поэтический перевод этого произведения. Тему истории публикаций развил **Дмитрий Евгеньевич Мартынов (КФУ)**, рассказавший о вкладе Тан Чжи-цзюня 唐志軍 (р. 1924) в издание полного собрания сочинений крупного китайского мыслителя Лян Ци-чао 梁啟超 (1873–1929). **Вера Александровна Перминова (ИВ РАН)** рассказала о влиянии памяти о войне в Китае на японо-китайские отношения в 50-х – начале 80-х гг. XX в., подчеркнув, что в первые десятилетия КНР китайские власти не акцентировали внимание на негативных эпизодах военного времени, стараясь нормализовать отношения с Японией как потенциальным партнёром и инвестором; заметное обострение соответствующих вопросов начинается только с 1982 г. с визита премьер-министра Японии в храм Ясукуни и выхода новых школьных учебников, освещавших события Второй мировой войны в более комплиментарном для японцев свете. Завершил секцию доклад **Эльвиры Андреевны Синецкой (ИВ РАН)** об отражении опыта участия в «культурной революции» в молодые годы в китайской литературе.

Четвёртый день конференции прошёл полностью в онлайн-формате и был ознаменован большим количеством выступлений молодых исследователей – бакалавров и магистрантов, значительная часть которых были представителями Томского государственного университета. В ходе утреннего заседания **Валерия Дмитриевна Теряева (РГГУ)** выделила общее и различное в образе нормативного властителя в произведениях Хань Фэй 韓非 (280–233 до н. э.) и Н. Макиавелли (1469–1527), причислив к общему – приоритет сохранения личной власти, а к различному – достижение этого с помощью личных качеств (Макиавелли) либо построения соответствующей государственной системы (Хань Фэй). Кроме того, Хань Фэй, в отличие от Макиавелли, говорит только об удержании, но не о захвате власти, стремится не обрести поддержку народа, но установить над ним контроль, а также негативно относится к наукам. **Арсений Андреевич Зорин (СПбГУ)** в общих чертах охарактеризовал динамику продвижения китайских властей на юг в эпоху Хань (206 до н. э. – 220 н. э.), а также пограничные государства Юэ, Чжао и Дянь. **Илья Сергеевич Коллин (ИВ РАН)** идентифицировал необычную иноземную общину в Гуанчжоу в конце XII – начале XIII в., описанную в трактате «Тин-ши» 程史 («История на столике») Юэ Кэ 岳珂 (1183 – после 1240) как мусульманское поселение выходцев из Чампы или арабских стран. **Александр Владимирович Осокин (Педагогический университет Внутренней Монголии)** обратил внимание на представляющие научный интерес описания чаепитий в знаменитом романе «Цзинь, Пин, Мэй». **Валерия Васильевна Богданова (НГУ)** рассказала об административной практике Ван Ян-мина 王陽明 (1472–1529) в районе Наньгань. **Виктория Александровна Чуканова (Балтийский федеральный университет)** подняла вопрос о недостаточности изученности игр эпохи Мин в современной отечественной китаистике, каковой тематики из монографий, по сути, касаются лишь труды В. В. Малявина и Е. Э. Войтишек. **Анна Евгеньевна Аббасова (НГУ)** представила анализ структуры и содержания сборника эссе Ли Юя 李漁 (1610–1680) «Сянь-цин оу-цзи» 閒情偶寄 («Случайное пристанище для праздных дум»), а также особенности его макробиотического учения. **Екатерина Сергеевна**

Лыкова (ТГУ) сделала попытку выявить влияние буддизма и даосизма на традиционные китайские представления о загробном мире и усмотрела его, например, в изображении подземных узилищ *ди-юй* и суда Янь-ло-вана. В завершение секции **Дарья Игоревна Болдырева (НИУ ВШЭ)** проанализировала сюжет известной старой легенды о Белой Змее на предмет религиозных мотивов и их влияния на вариативность повествования.

Днём онлайн-конференцию продолжил **Дмитрий Владимирович Цветков (Санкт-Петербургский государственный университет культуры)**, продемонстрировавший восприятие конфуцианских идей русской культурой XVIII в. на примере переводного текста «Описание жизни Конфуция, китайских философов начальника» (оригинал – составленный иезуитами в XVII в. труд «Конфуций, китайский философ, или Китайская наука»), в котором отразилось представление о Китае как о примере идеального государственного и социального устройства и который был, соответственно, предназначен для воспитания будущих государственных деятелей в России. **Виктория Андреевна Перцева (КФУ)** поделилась соображениями насчёт иного влияния – японского языка на тайваньский *го-юй* – и представила авторскую классификацию заимствований подобного рода в *го-юе*. **Байару Евгеньевна Серкина (ТГУ)** подготовила доклад общего характера о китайском этническом меньшинстве *хэчжэ*, или нанайцах. **Сильвия Григоровна Петрова (Институт стран Востока, РГБ)** выступила с рассуждениями о применимости концепции культурного трансфера для исследований развития исторической мысли в Китае. **Валерия Владимировна Солостова (КФУ)** продемонстрировала истоки новостных изданий средневековой Кореи в Китае эпохи Тан, обратившись к «дворцовым докладам» *чао-бао* (кор. *чо-бо*). **Алина Игоревна Чернолуцкая (ТГУ)** обобщила специфику употребления термина «урбанизация» в общественно-политическом дискурсе КНР и влияние соответствующего процесса на сопредельные территории вне Китая. **Виктория Альбертовна Цыренова (ТГУ)** вынесла на обсуждение вопрос о влиянии «корейской волны» *халлю* на современную молодёжь Китая и причинах успеха такого рода медиапродукции в КНР. **Екатерина Алексеевна Пуре-**

ховская (МГУ) рассмотрела процесс интернационализации жэньминьби с позиции реализации денежных функций национальной валютой Китая. Наконец, **Никита Владимирович Почтарев (ТГУ)** подготовил информационную справку о трансграничном туризме России и Китая в период 2005–2018 гг.

Вечернее заседание четвёртого дня – финальный этап конференции – открылось с доклада **Марии Александровны Гулёвой (МГУ)** о «политике двойного сокращения», ориентированной на снижение нагрузки при получении основного и дополнительного образования, как о приоритетном направлении работы в образовательной сфере Китая. Вместе с тем были перечислены новые меры её регулирования – в частности, запрет коммерческой и рекламной деятельности, а также участия иностранного капитала в образовательном процессе. **Татьяна Сергеевна Мищенко (ТГУ)** прочитала доклад о трудностях обучения китайскому языку в период пандемии COVID-19, состоящих главным образом в отсутствии средств контроля за добросовестностью удалённого выполнения заданий и невозможностью пребывания в языковой среде. Следом в совместном докладе **Дмитрия Сергеевича Загорули (МФТИ)** и **Ларисы Петровны Черниковой (ИВ РАН)** была представлена реформа образования в КНР, а также взгляд на школьный учебный процесс глазами его непосредственного участника. Заключительным стал доклад **Анастасии Александровны Забеллы (РУДН)** о новых перспективах сотрудничества между КНР и Африкой после FOCAC 2021 (Форума китайско-африканского сотрудничества – 2021), которые наиболее явно намечаются в здравоохранении, борьбе с бедностью, торговле, информационных технологиях и военной сфере.

После этого с заключительным словом и подведением итогов конференции выступил глава Оргкомитета **А. И. Кобзев**, который констатировал рекордное количество выступлений и богатое разнообразие затронутых тематик, признал опыт приглашения молодых исследователей удачным, а также отметил важную роль сборников конференции как свода российского китаеведения, отражающего его общее состояние, ключевые достижения и главные тенденции за последние полвека.

ДРЕВНОСТЬ

ORCID: 0000-0001-7196-8914

*Т. А. Сафин**

ЛИНИДЖИ ИЛИ ОТРЯДЫ? ТЕРМИН ЦЗУ (**dzo:k*) В НАДПИСЯХ НА ГАДАТЕЛЬНЫХ КОСТЯХ

Аннотация: *цзу* 族 (др.-кит.: **dzo:k*) – один из важнейших терминов для описания древнекитайской истории периода Шан. Эпиграфические тексты XIII–XI вв. до н. э. показали, что некоторые отряды шанской армии назывались *цзу*, и многие исследователи убеждены, что шанское *цзу* было не просто отрядом, но ополчением на основе родственной группы, линиджа. А следовательно, именно линидж являлся базовой ячейкой общества Шан. Несмотря на то что в более позднее время термином *цзу* часто назывались разные родственные группы и в том числе линиджи, данные лингвистической реконструкции древнекитайского языка и параллели с родственными сино-тибетскими языками показывают, что *цзу* – это прежде всего «сборище», «группа», а значение «родственная группа» термин приобрёл не сразу. Что же касается боевых отрядов шанской армии, которые в надписях на гадательных костях называются *цзу*, то тщательный анализ источников даёт все основания полагать, что основная масса их бойцов набиралась не из числа родствен-

* *Сафин Тимур Альфредович*, канд. ист. наук, научный сотрудник отдела Китая Института востоковедения РАН (Москва); научный сотрудник лаборатории востоковедения и компаративистики Школы актуальных гуманитарных исследований Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (ШАГИ РАНХиГС, Москва), tsafin93@gmail.com

© Сафин Т. А., 2022; © ФГБУН ИВ РАН, 2022

ников. Это позволяет автору выдвинуть гипотезу о том, что в письменных источниках XIII–XI вв. до н. э. термин *цзу* мог употребляться в своём исконном значении «сборище», «группа», «отряд».

Ключевые слова: государство Шан, Шан-Инь, древний Китай, родство, линидж, китайский линидж, надписи на гадательных костях, древнекитайская эпиграфика

*Timur A. Safin**

LINEAGES OR MILITARY UNITS? THE *ZU* (**dzo:k*) IN THE ORACLE BONE INSCRIPTIONS

Abstract: the *zú* 族 (**dzo:k* in Old Chinese) is among the key concepts to describe the Shang period China. Excavated texts of the XIII–XI cent. B. C. reveal their importance as military units of the Shang army. Many scholars believe these units to be kinship groups or lineages, that constituted the very base of the archaic Shang society. In the present research, I attempt to test this widespread opinion against the written sources from the Shang period, namely the Oracle Bone Inscriptions. Firstly, I appeal to etymology and Sino-Tibetan parallels to prove that original meaning of *zú* was simply «assemblage» or «group», with «kinship group» as a later application of the term. Secondly, Shang period written sources reveal that common fighters of the *zú* military units must have been recruited from the outside of *zú* leader's family. It allows me to assume that the Shang period *zú* were not kinship-based lineages, but just «groups», in accordance with the original meaning of the term.

Keywords: Shang China, Shang dynasty, Bronze age China, Ancient China, Chinese history, Chinese excavated texts, oracle bone inscriptions, lineage, kinship

Предварительные замечания

Статья является второй в серии работ автора о древнекитайских родственных группах. В предыдущей публикации я рассмотрел вопрос о том, что такое линидж с позиции антрополога, как

* *Safin Timur Alfredovich*, Ph. D. (History), Research Associate, China Department, Institute of Oriental Studies RAS (Moscow); Research Associate, Center for Oriental Studies, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow), tsafin93@gmail.com

использовать этот концепт в исторических исследованиях, а также дал определения основным терминам и понятиям [Сафин 2021]. Настоятельно рекомендую читателю ознакомиться с ней перед дальнейшим погружением в проблему.

В настоящей работе цитируется большое количество надписей на гадательных костях, а также приводятся фонетические реконструкции древнекитайских слов. При цитировании эпиграфических памятников указывается сокращённое название издания и номер памятника в нём, а также периодизационный тип (см. далее), например: [ХЦ IIII], тип А7. Эстампажи для большинства надписей можно увидеть в базе данных [Цзягувэнь...]. Для поиска по базе необходимо выбрать сокращённое название публикации и номер памятника. Общепринятые сокращённые названия изданий, доступных в базе на данный момент (см. также список сокращений в конце статьи):

ХЦ = *хэцзи* 合集 □




ХБ = *хэбу* 合補

ТН = *туньнань* 屯南

ХД = *хуадун* 華東

Под «памятником» понимается отдельная кость с надписями. Подавляющее большинство из них – это обломки изначально цельных костей, многие надписи повреждены. Один пропущенный иероглиф заменяется знаком □, неизвестное число иероглифов – знаком ☐. Если иероглиф можно восстановить по аналогичным надписям или по сохранившимся отдельным линиям, он помещается квадратными скобками: [令]. На одном памятнике может находиться несколько надписей, как связанных по смыслу, так и не связанных. Там, где необходимо привести несколько надписей с одного памятника, они отмечены буквами (1.а, 1.б).

Большинство иероглифов приводится не в оригинальной, а в модернизированной графике (т. е. древние иероглифы заменены их современными потомками), например: 𠂇 → 又. Некоторые иероглифы вымерли, но состоят из известных элементов и могут быть «модернизованы», например: 𠂇 → 允. Если модернизация затруднительна, иероглиф приводится в оригинальной форме. Иногда мы знаем, какое слово передаёт такой знак, иногда – нет. Напри-

мер, иероглиф  является изображением крыла (*dlək>yì «крыло») и в надписях на гадательных костях обычно передаёт слово *dlək>yì «завтра» 翌. Ныне слово yì «крыло» записывается иероглифом 翼, древнейшая форма которого () графически не связана с .

В круглых скобках производится замена вышедших из употребления форм либо уточняются фонетические заимствования. Уточнение 𠂇(又) значит, что в оригинальном тексте стоит иероглиф 𠂇, который является вышедшей из употребления формой иероглифа 又, при помощи которого в древних текстах записывается несколько близких по звучанию слов: *wəʔ «правый», *wəʔs «помогать», *w^həʔ «иметь», *wəʔs «преподносить, угощать», *wəʔs «ещё»¹. При фонетических заимствованиях указывается чтение обоих иероглифов, например: 又(有) → □wəʔ>w^həʔ. Подразумевается, что иероглиф 又, изображающий правую руку, должен в норме записывать слово *wəʔ «правый», но в данном случае его следует читать *w^həʔ «иметь», и это слово обычно ассоциируется с иероглифом 有. Если уточняются разнописи или если два слова полностью омонимичны, то указывается лишь одно чтение, например: (遲) → *dl^həʔ.

Не всегда можно определить, какое именно слово передаёт иероглиф. Если в иероглифе есть фонетический элемент, или сам он выполняет роль фонетического элемента в других иероглифах, для него можно предположить приблизительное звучание даже не зная конкретного слова; приблизительные транскрипции отмечены знаком ≈. Если чтение совершенно неизвестно, в транскрипции ставится подчеркик __. В переводе при этом может быть указано предполагаемое значение или грамматическая функция неизвестного слова {глагол}. Неизвестным именам собственным присваивается номер типа {имя-N01}. Сомнительные дешифровки знаков и переводы маркируются знаком вопроса справа от соответствующего слова.

¹ Некоторые из них (если не все они) этимологически связаны. Например, глагол *wəʔs «преподносить, угощать» образован от *w^həʔ «иметь» при помощи суффикса -s (один из наиболее продуктивных суффиксов древнекитайского языка, см. [Baxter, Sagart 2014a, с. 58–59]). Иероглифы 右 для «правый», 佑 или 祐 для «помогать», 有 для «иметь», 侑 для «преподносить» возникли позже рассматриваемого периода.

В тексте работы слова древнекитайского языка приводятся в реконструкции С. А. Старостина [Старостин 1989] по электронной базе данных [Старостин]. Для удобства читателя нестандартная нотация Старостина заменена символами международного фонетического алфавита (МФА) (например, $\lambda \rightarrow t\lambda$). Существуют и другие реконструкции, например У. Бэкстера и Л. Сагара [Baxter, Sagart 2014a]. Несмотря на ряд отличий, реконструкция большинства слов в обеих системах схожа, поэтому выбор той или иной системы обычно не принципиален. Предлагаю читателю самостоятельно убедиться в этом, сравнив два варианта реконструкции:

1. 己卯卜，允鼎（貞）：令多子族比犬侯璞（撲）周，由（堪）王史（事）。五月。

Реконструкция Старостина:

kləʔ-m^hru:ʔ po: k, te: ɲʔ>treŋ: riŋ ta: j tsəʔ dzo:k pijʔ
k^{hw}i:ɲʔ-go: ≈po: k>p^ho:k tu, k^hə: m w^haŋ srəʔ>dʒrəʔs.
ɲ^ha:ʔ ɲot.

Реконструкция Бэкстера-Сагара²:

k(r)əʔ-m^sruʔ p^sok, t^seŋʔ>treŋ: [r]^siŋ [t.l]^saɪ
[ts]əʔ [dz]^sokC.pijʔ[k]^{wh}[e][n]ʔ-[g]^s(r)o ≈p^sok>p^hok tiw,
*[k^h]^s[ə]m ɠ^{wa}ŋs-rəʔ>[m-s-]rəʔ-s. C.ŋ^saʔ [ɲ]^wat.

[В 16-й день] клэ'-м^хру' (цзи-мао) гадали, {имя-N01} под- [ХЦ 6812],
тверждал: приказать группе многих сыновей примкнуть тип А8
[к] К^хуин'-гоо (Цюань-хоу) ударить Ту (Чжоу), спра-
вятся [с] царским делом. Пятый месяц.

Выбор системы Старостина обусловлен скорее наличием удобной базы данных для работы с ней, нежели какими-то принципиальными достоинствами. Обращаю внимание читателя на то, что реконструкции лишь приблизительно отражают звучание древнекитайского языка первой половины I тыс. до н. э., а для памятников XIII–XI вв. до н. э. степень погрешности возрастает ещё больше. Тем

² В нотации Бэкстера-Сагара приняты условные обозначения, маркирующие неуверенность авторов в надёжности реконструкции, например: (r) – звук «г» мог отсутствовать; [dz] – возможны другие варианты реконструкции; C. – неизвестный согласный; точка и дефис маркируют границы слога и морфемы соответственно.

не менее использовать эту реконструкцию для транскрипции шанских терминов – гораздо меньшая условность, нежели озвучивать древние иероглифы словами современного языка, как это обычно делается. Для некоторых древнекитайских терминов и названий в тексте работы даётся практическая древнекитайско-русская кириллическая транскрипция. Дополнительно вместе с ней указывается привычная читателю транскрипция современных слов, например: К^{ху}иин'-гоо (Цюань-хоу) 犬侯.

При цитировании шанских гадательных надписей указывается классификационный тип, по которому надпись можно датировать (см. табл. 1, 2). Поскольку гадания проводились массово и организовано, а записью гаданий занимались, судя по всему, профессиональные резчики, среди тысяч надписей можно выделить те, что вырезаны схожим почерком или даже одной рукой. Количество таких графических «типов» (лэй 類) ограничено: почти три их десятка включают подавляющее большинство надписей. Между некоторыми типами также прослеживается эволюционная связь: серия А ассоциирована с находками в северной части дворцово-храмового комплекса городища Иньсуй 殷墟, серия В – с находками в его центральной и южной частях. Это может свидетельствовать о существовании двух писцовых школ или специальных гадательных «скрипториев». Нецарские гадательные надписи маркируются литерой С (хотя и не составляют единой серии). Принадлежность к какому-либо типу часто является единственным критерием датировки надписи. Датировки каждого типа основаны на совокупности датировочных признаков входящих в него надписей (главный такой признак – имена царей). Многие события нашли отражение в надписях различных типов, что позволяет установить примерные периоды их сосуществования. Подробнее см. [Хуан Тяньшу 2007].

Нужно отметить, что надписи типов А2, А4, А6 и А7–А9 обладают достаточно схожей графикой, поэтому в ряде случаев точная принадлежность надписи является спорной (как правило, это тексты небольшого объёма, не содержащие надёжных типологизирующих маркеров). Учитывая, что хронологический разброс указанных серий невелик (несколько десятилетий), в большинстве случаев погрешность не принципиальна.

Таблица 1

Классификация и периодизация царских гадательных надписей по:
[Хуан Тяньшу 2007, с. 9; Цзягу пиньхэ... 2019, с. 619–620]

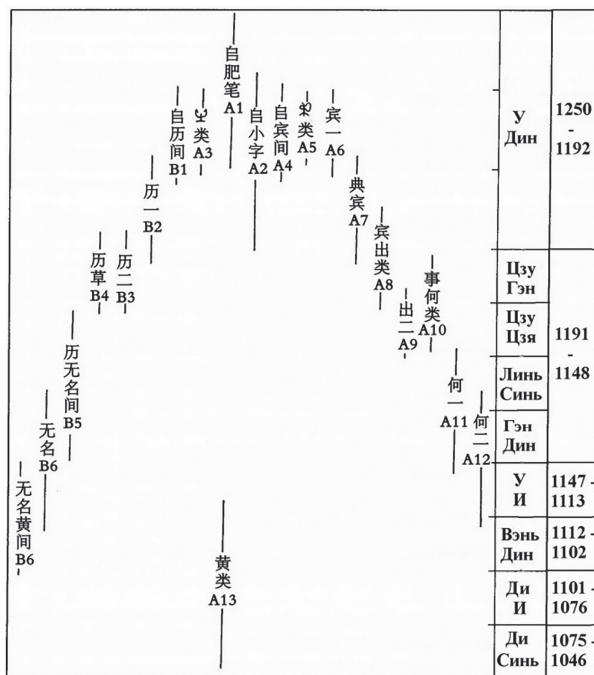


Таблица 2

Классификация и периодизация нецарских гадательных надписей по:
[Цзягу пиньхэ... 2019, с. 620]

Код	Сокращенное название (на кит. яз.)	Датировка
C1	子組	Ок. 1250–1205 до н.э.
C2	午組	Ок. 1225–1205 до н.э.
C3	婦女	Ок. 1230–1210 до н.э.
C4	圓體	Ок. 1230–1210 до н.э.
C5	劣體	Ок. 1230–1210 до н.э.
C6	侯南	Правление Линь Синя (ок. I пол. XII в. до н.э.)
C7	屯西	Правление Гэн Дина и У И (сер. – II пол. XII в. до н.э.)
C8	華東	Ок. 1230–1192 до н.э.

Введение

Начнём с вопроса общего характера, который уже давно занимает антропологов: как сочетаются родственные группы и социальная стратификация? Отличаются ли родственные группы знати и простолюдинов? Может ли группа включать представителей разных слоёв общества? [Watson 1982a, p. 613–615; Decktor Korn 1978]. Этот вопрос возникает и при интерпретации древнекитайских материалов. По наиболее популярной в данный момент версии древнекитайский линидж объединял как элиты, так и простолюдинов. Это обеспечивалось якобы ранжированием по старшинству при сегментации аристократического линиджа: в момент дробления коллектива лишь главная ветвь наследовала высочайший статус, а остальные опускались на ранг ниже и через несколько поколений младшие родственники оказывались простолюдинами. Таким образом практически все общество оказалось поделенным на линиджи [Chang 1980; Васильев 1983; Чжу Фэнхань 2004; Falkenhausen 2013; Campbell 2018]. По другой версии, аристократические родственные группы исключали простолюдинов [Цю Сигуй 2012]. Осторожную позицию занимает американский синолог Дэвид Сена: он условно разделяет «аристократический линидж» (признавая, что использует термин «линидж» не в строго антропологическом смысле) и более крупные, всеословные десцентные группы, существование которых, по его мнению, не вполне доказано [Sena 2012, p. 66]. В дальнейшем я буду придерживаться такого же разделения с той лишь разницей, что вместо линиджа будет использоваться более корректный термин «родственная группа» (РГ), а обе её разновидности – малая родственная группа (МРГ / «аристократический» линидж) и большая родственная группа (БРГ / «всесловный» линидж) – будут считаться в равной степени гипотетическими.

Если существование небольших родственных групп у аристократии мы более-менее можем проследить по источникам, то вопрос о вхождении в них больших масс простолюдинов решается исключительно по косвенным данным. В их числе – некоторые явления в древнейшей эпиграфике, особенности кладбищ,

а также этнографические параллели. В рамках данной статьи я разберу один из аспектов этой проблемы: интерпретацию термина **dzo:k* > *zú* / 㐁у 族 в надписях на гадательных костях XIII–XI вв. до н. э., древнейших на сегодняшний день эпиграфических памятниках древнего Китая.

Что такое **dzo:k*? По наиболее распространённой ныне точке зрения, в древних текстах у этого термина два основных значения: первое – родственная группа (линидж), второе – боевой отряд [Ван Ци 2017, с. 80]. То, что некоторые боевые единицы шанской армии названы **dzo:k*, обычно объясняется тем, что они состояли из родственников [Ли Сюэцинъ 1983, с. 18; Чжу Фэнхань 2004, с. 28; Ван Ци 2017, с. 82]. Если это так, то перед нами действительно ключевой аргумент в пользу существования БРГ: ведь **dzo:k* не только принимают участие в боевых действиях, но и очевидно связаны с царём и аристократией (см. далее), а боевой отряд, состоящий исключительно из аристократов, представить довольно трудно.

Но важно отметить, что 㐁у – весьма многозначный термин. Как писал в 1982 г. американский антрополог Джеймс Уотссон (р. 1947): «Что действительно необходимо в области изучения китайского родства, так это исследование по этимологии, или “ментальной археологии”, термина 㐁у. Может быть, тогда мы сможем лучше понять, почему этому слову пришлось тащить на себе столь широкую смысловую нагрузку на протяжении стольких веков» [Watsson 1982a, p. 593]. Попыткой ответить на этот вопрос и является настоящее исследование.

Этимология слова **dzo:k*

Термин **dzo:k* > *zú* прочно ассоциируется с терминами родства. Его привычные многим значения «семья», «род», «племя», «народность» затмевают тот факт, что в отличие от русского «род», латинского «gens» или китайского **seŋs* > *xìng* 姓³, он этимологически никак не связан с кровнородственной организацией, с семантикой рождения. Другие значения **dzo:k* включают понятия: «рядо-

³ Происхождение **seŋs* «фамилия», «род» связано с **sʰre:ŋ* > *sheng* 生 «рождать», см. [Schuessler 2007, p. 459–460, 541].

вой», «общая масса», «собираться», «группа людей, объединённых общей чертой или занятием» [БКРС 1984, с. 676].

Но откуда в этом ряду взялось «собираться»? Дело в том, что в некоторых древних текстах иероглиф 族 записывает весьма похожий на **dzo:k* по звучанию глагол **dzo?* > *jù* 聚 (собираться, толпиться), например:

1. «Запрещено небрежно посещать аудиенцию [у царя]: путать места, разговаривать столпившись» 禁慢朝、錯立(位)族(聚)談者 [Чжоу ли... 2000, т. 3, с. 1100].

2. «С [тех пор как] ты управляешь [всем] под небесами, облачная пневма не ждёт, [пока] соберётся, а [проливает] дождь; травы [и] деревья не ждут, [пока] пожелтеют, а опадают» 自而治天下, 雲氣不待族(聚)而雨, 草木不待黃而落 [Чжуан-цзы... 2009, т. 1, с. 304].

Вряд ли речь идёт о простом фонетическом совпадении. В частности, об этом свидетельствуют материалы толкового словаря *Гуанъя* 廣雅 (III в.)⁴, в котором значение иероглифа цзу дважды объясняется через различные слова со значением «собираться». В первом разделе *Гуанъя* «Толкования древних слов» (*Ши гу* 釋詁) близкие по значению слова собраны в группы; в конце группы располагается наиболее общий и распространённый термин, через который объясняются все остальные. Цзу попадает в категорию, объединённую уже упомянутым *цзюй* «собираться» [Гуанъя шу чжэн 1983, с. 94–96]. А во второй части «Толкования [отдельных] слов» (*Ши янь* 釋言) смысл цзу отдельно объясняется через глагол **ts'ho:s* > *còu* (湊、輳) со схожим значением «собираться», «стекается» [Гуанъя шу чжэн 1983, с. 150].

По мнению лингвистов, существительное **dzo:k* и глагол **dzo?* не просто похожи по звучанию и значению, но являются родственными словами [Ван Ли 1982, с. 197–198; Schuessler 2007, с. 325–326]. То есть **dzo:k* можно буквально перевести: «то, что собрано» > «сборище», «группа». Примечательно, что в других сино-тибетских языках не встречается родственных **dzo:k* терминов родства; по крайней мере, они не известны к настоящему моменту. Все наиболее вероятные когнаты также имеют значе-

⁴ *Гуанъя* – «Расширенная [версия словаря Эр]ья». В свою очередь, *Эръя* 尔雅 «Приближение к правильному [языку]» – название словаря III–II вв. до н. э.

ния, близкие к «собираться», «сборище»⁵. Видимо, значение «родственная группа» слово **dzo:k* приобретает не сразу, а как минимум после распада сино-тибетского праязыка.

Единственная альтернативная точка зрения, насколько мне известно, выдвинута в танском трактате «Правильный смысл комментария Цзо к “Чуньцю”» (Чуньцю Цзо чжуань чжэн и 春秋左傳正義) под редакцией Кун Инда 孔穎達 (574–648) и не поддерживается современными лингвистами. Она гласит, что «цзу – это 屬族者, 屬也 (цит. по: [Чуньцю... 2000, с. 129]). Иероглиф 屬 записывает два этимологически связанных слова: **tok > zhǔ* «присоединять» и **dok > shǔ* «принадлежать» (то есть «быть присоединённым»). В роли имени существительного слово *dok > shǔ* может значить «то, что соединено», «то, что принадлежит», а именно: «категория», «группа», иногда – «родня», а также «последователи», «вассалы» и пр. [БКРС 1984, с. 466] (этимологию см. [Schuessler 2007, p. 627]). Слова *zú* и *shǔ* действительно имеют схожие значения. Более того, в позднем древнекитайском и среднекитайском языке (то есть во время написания данного комментария) они звучали очень похоже. Максимальное фонетическое схождение произошло в первые века нашей эры, соответственно: **dzo:ku*dzok*. Тем не менее в раннем древнекитайском исследователи единодушно реконструируют различные инициалы в словах *zú* и *shǔ / zhǔ* (см. табл. 1). Но в любом случае, будь то «сборище» или «соединение», этимология **dzo:k > zú* никак не связана с родством.

Таблица 3

Реконструкция слов *zú, jù, shǔ / zhǔ* для архаической стадии древнекитайского языка (1-я пол. I тыс. до н. э.)

	Старостин [Старостин 1989]	Шюсслер [Schuessler 2007]	Бэкстер-Carap [Baxter Sagart 2014]
<i>zú</i> 族	<i>*dzo:k</i>	<i>*dzôk</i>	<i>*[dz]ʃok</i>
<i>jù</i> 聚	<i>*dzoʔ</i>	<i>*dzoh</i>	<i>*m-tshoʔ</i>
<i>shǔ / zhǔ</i> 属	<i>*dok / *tok</i>	<i>*dok / *tok`</i>	<i>*N-tok / *tok</i>

⁵ Классический тибетский *-tsʰogs* (толпа, масса людей), возможно также: ка-чинский язык *-sak* (толпиться), язык чунли (язык ао) *-a-dzak* (все), см. [Schuessler 2007, p. 325–326; Старостин 2006].

Этимологическое значение **dzo:k* «сборище», «группа» проявляется и в том, что с его помощью можно описывать родственные (и не только родственные) группы самых разных типов. Это и семья (цзя-цзу 家族, т. е. «сборище дома»), и линидж (цзун-цзу 宗族, «сборище храма [предков]»), и род (син-цзу 氏族, «сборище [одно]фамильцев»), и народ (минь-цзу 民族, «сборище людей») и так далее. Ни один другой термин, связанный с родством, не обладает столь широким спектром значений, и этот факт уже отмечался антропологами (см. выше). Но в наиболее древних шанских и западночжоуских письменных памятниках **dzo:k* не образует сочетаний вроде цзун-цзу или цзя-цзу, поэтому трудно сказать «сборищем чего» являются **dzo:k* этого времени.



Рис. 1.
Древнейшая форма
иероглифа 族

Иероглиф 族, при помощи которого слово **dzo:k* передаётся на письме по меньшей мере с XIII в. до н. э., также не говорит о связи с родством. Иероглиф состоит из двух элементов: «развевающееся знамя» 旃 и «стрела» 矢 (см. рис. 1).

Элемент «развевающееся знамя» часто входит в состав терминов, связанных с войной (к числу которых относятся и боевые отряды **dzo:k*). Что же касается стрелы, то это одновременно и смысловой, и фонетический компонент. Очевидно, что «стрела» связана с военным делом, но вряд ли **dzo:k* были отрядами лучников (для них в шанских текстах существует отдельный термин – **liaks > shè* 射). «Стрела», скорее всего, намекает на то, что слово **dzo:k* фонетически близко слову **tso:k > zú / cú* «наконечник стрелы», которое на письме может передаваться иероглифами 族 или 鏃. Таким образом, ни слово **dzo:k*, ни иероглиф 族 прямых коннотаций с родством не дают.

Перечисленные факты убеждают меня в том, что перевод «линидж», и даже просто «родственная группа» для древнекитайского слова **dzo:k* преждевременен. Далее при переводе эпиграфических текстов XIII–XI вв. до н. э. я буду использовать более нейтральный термин «группа». Давно подмечено, что в ука-

занное время слово **dzo:k* обозначает преимущественно армейское подразделение и встречается почти исключительно в контексте боевых действий⁶. Чаще всего надписи упоминают «группу царя» **w^haŋ dzo:k* 王族 и «группы многих сыновей» **ta:ʃtsəʔ dzo:k* 多子族:

1. 己卯卜, 允鼎 (貞): 令多子族比犬侯璞 (撲) 周, 由 (堪) 王史 (事)。五月。

kləʔ-m^hru:ʔ po:k, __ te:ŋ^ʔ>treŋ: riŋ ta: j tsəʔ dzo:k pijʔ
k^{hw}i:ŋʔ-go: ≈po: k> **p^ho:k** tu, k^hə:m w^haŋ srəʔ>**dzrəʔs**. ŋ^ha:ʔ ŋot.

[В 16-й день] клэ'-м^хруу' (цзи-мао) гадали, {имя-N01} подтверждал⁷: приказать группе многих сыновей примкнуть [к] К^{ху}иин'-гоо (Цюань-хоу) ударить Ту (Чжоу), справятся [с] царским делом. Пятый месяц. [ХЦ 6812], тип А8

2. 王族其臯 (敦) 尸 (夷) 方邑舊, 又 (右) ナ (左) 其^𠄎_𠄎。

w^haŋ dzo:k gə tu:ŋ tliŋ>ləj – paŋ ʔəp g^wəs, wəʔ tsa:ʃʔ gə __.

Группа царя когда навалится [на] город Гэс (Цзю) страны⁸ [ТН 2064], лэй (и), слева [и] справа, возможно, [глагол]. тип В6

3. □戌卜, 爭 [鼎 (貞)] : 令三族 [比] 沚(?) 戡 [伐] 土 [方], 受 [又 (祐)] 。

...s^{wh}it po:k, tere:ŋ te:ŋ^ʔ>treŋ: riŋ sə:m dzo:k pijʔ təʔ __ bat
t^ha:ʔ-paŋ, duʔ wəʔ>**weʔs**.

⁶ Более полную подборку надписей о боевых действиях с участием **dzo:k* см. [Ван Ци 2017].

⁷ Данный технический термин, несомненно, означает какой-то аспект гадательного процесса, но его точный смысл не совсем понятен. Часто его переводят при помощи слов наподобие «гадать» или «спрашивать», но такая интерпретация слабо согласуется с другими известными значениями слова, а также не полностью объясняет его функции в шанских надписях. На мой взгляд, наиболее перспективный из предложенных вариантов перевода – «подтверждать», «удостоверять» (toverify, tocertify) [Schwartz 2016]. Отмечу, что одно из значений слова *чжэнь* – «твёрдый», и соответствующий гадательный термин вполне может быть производным от него глаголом.

⁸ Слово **paŋ >fāŋ* «квадрат», «сторона» в древних текстах применяется к различным соседям шанцев. Перевод «страна», и далее – «[чуже]странцы» выбран как отражающий этимологию (ср. русск.: «на чужой стороне», «родная сторона»).

[В ... день] ...-с^{ху}ит (-с^{хой}) гадали, Чреен (Чжэн) [ХЦ6438],
подтверждал: приказать трём группам примкнуть [к] тип А7
{имя-N02}, изрубить чужестранцев Т^{ха}а' (Ту), получают
помощь [высших сил].

Остаётся один вопрос: состояли ли эти группы из родственников? И если да – то каких именно?

Группа царя

В нашем распоряжении имеются надписи, в которых царь приказывает другим лицам взять на себя командование «группой царя». Если **dzo:k* – это боевой отряд на основе родственной группы, то иерархия в нём должна, по идее, примерно соответствовать системе родства. Например, если сам царь не ведёт свою родню в поход, то его место должен занять кто-либо из следующих по старшинству членов группы. Благо, надписи позволяют выделять родственников царя (и даже определять их степень генеалогической близости) по участию в семейном культе предков, поэтому известен целый ряд влиятельных личностей царских кровей [Чжу Фэнхань 2004, с. 44]. Обратимся к конкретным примерам:

4. 𠂔令倬 (遲) 以王族比 [𠂔] 𠂔, 𠂔 (堪) 王史 (事)。

... rin dl^həj ləʔ w^han dzo:k pijʔ rəmʔ __, k^hə:m w^han
srəʔ>**dzrəʔs**.

... приказать Дл^{хэ}й (Чи) взять группу царя, примкнуть [к] {имя-N03}⁹, справятся [с] царским 𠂔^𠂔том. [ХЦ 14912],
тип А6

5. 子 (巳) 卜, 鼎 (貞): 王夷 (惠) [令] 以王族。
才 (在) 且 (祖) 乙 [宗卜]。

... tsəʔ>**l^həʔ** po:k, te:ŋʔ>**tren:** w^han wi:ts __ rin ləʔ w^han
dzo:k. dzhə:>**dz^hə:ʔ**≈tehiaʔ>**tca:ʔ**-ʔrət tɕu:ŋ po:k.


⁹ Имя состоит из двух иероглифов. Первый не пропечатался на эстампаже, второй не дешифрован. Имя восстанавливается по аналогичным надписям, например [ХЦ 5452], тип А8.

[В ...-й день ...] -л^xэ' (-и)¹⁰ гадали, подтверждали: [ХЦ 34132],
царю следует {имя-N04} приказать¹¹ взять группу царя. тип Б3
Гадание в храме предка-Рэт (И)¹².

6.a 甲子卜: 叀以王族守, 方才 (在) , 亡彳才 (災)。






kra:p-tsəʔ po:k: __ ləʔ w^haŋ dzo:ktuʔ, paŋ dzhə:>dz^hə:ʔ __,
maŋ tsə:

[В 1-й день]краап-цэ' (цзя-цзы) гадали: {имя-N05}
возьмёт группу царя, [будет] обороняться,
чужестранцы в {топоним-N06}, не будет беды.

6.6 方不止 (往) 自.

paŋ pə waŋʔ dzits __.

Чужестранцы не отправятся из {топоним-N06}. [ТН 2301],
тип Б6

7. 鼎 (貞) 亞以王族累黃乎 (呼)¹³王族涉
西兆 (兆) 亞涉東兆 (兆) 才 (在) 

¹⁰ Искушённый читатель знает, что в норме 1-й и 6-й циклические знаки – это, соответственно, *tsəʔ > zi / цзы 子 и *l^həʔ > si / сы 巳. Но в шанских и чжоуских эпиграфических текстах оба знака записываются иероглифом 子. Поскольку циклические знаки обычно используются парами, а сочетания 1-го и 6-го знаков не пересекаются, контекст обычно позволяет понять, какой знак имеется в виду. В данном случае это точно установить нельзя, но скорее всего речь идёт о 6-м циклическом знаке, см. фрагментированную надпись со схожим содержанием [ХЦ 4061], тип А8.

Иероглиф 巳, при помощи которого обычно передаётся 6-й циклический знак, в шанских текстах тоже встречается, но в иных значениях. 1-й циклический знак *tsəʔ – омоним слова «ребёнок», и древнейшая форма иероглифа 子 изображает маленького ребёнка с двумя ручками: 𠂔. Древнейшая же форма 巳 похожа на 子, но без ручек, и изображает, судя по всему, человеческий эмбрион: 𠂔. В то же время 6-й циклический знак *l^həʔ фонетически напоминает слово «эмбрион» *dlə: > t^hai胎. Тем не менее 6-й циклический знак всегда пишется с ручками, как и 子. Лишь в самых ранних надписях 1-й и 6-й циклический знаки ещё отличаются расположением рук младенца, но скоро их написание сливается окончательно [Чжан Шичао 2000, с. 33]. По каким причинам для записи 6-го циклического знака не использовался уже известный иероглиф 巳, остаётся загадкой.

¹¹ Надпись повреждена, слово «приказать» восстанавливается по контексту. Похожие надписи о приказах см. [ХЦ 36], тип А8; [ТН 3797], тип В5.

¹² Два последних иероглифа восстанавливаются по аналогичным надписям, например [ХЦ 34148], тип В3; [ТН 2707], тип В3. Указания на конкретный храм, в котором совершается гадание, встречаются редко, почти исключительно в надписях типа В3, к которому относятся все указанные надписи.

¹³ Верхняя часть иероглифа утрачена. Возможно, это 乎 (呼), по аналогии с надписью [ХЦ 6946], тип А6: «Чек^y (Цюэ), возможно, не призовет группу царя прийти» 雀弗其乎 (呼) 王族來 teek^wpətə^{wa}:swa:waŋ dzo:krə:

... te:ŋ?>**trenj**: ... ʃra:ks ləʔ w^haŋ ... dzo:kl^hə:p g^hwa:ŋ ...
 wa:>**swa**: w^haŋdzo:k dap... sə:rdl^hewʔ, ʃra:ks dap ...to:ŋ
 dl^hewʔdz^hə:>**dz^həʔ** ...

... подтверждали: ... 'Раакс (Я) возьмёт царя ...¹⁴ [ХЦ 14918],
 группа и Г^{ху}аан (Хуан) ... призвать(?) группу царя тип А8
 перечечь вброд ... западная граница(?)¹⁵, 'Раакс (Я)
 пересечет вброд ... восточная граница(?) в ...

Что это за люди, которым царь приказывает «взять» свою группу? Дл^хэй (Чи) упоминается как военачальник (см. далее), но ни одна надпись не свидетельствует о его участии в культе предков и нет никаких оснований причислить его к царскому роду. Персонаж N04 из следующей надписи, вероятно, являлся родственником царя: несколько раз человек с таким именем исполнял роль гадателя¹⁶, а также участвовал в царской охоте (см. далее), но помимо этого мы почти ничего о нём не знаем. Надписи не отражают его участие ни в культе предков, ни в военных походах (вероятно, командование «группой царя» в итоге получил не он)¹⁷. О третьем персонаже N05 известно ещё меньше: возможно, он выполнял функцию гадателя в свите одного из родственников царя, больше информации нет¹⁸. Сохранность последней надписи под вопросом; возможно, в ней группой царя руково-

¹⁴ Надпись повреждена, но неясно насколько. Соблазнительно было бы прочесть *ʔra:ksləʔw^haŋ dzo:k слитно: «Ракс (Я) возьмёт группу царя»; но это композиционно затруднит подстановку дополнительного знака между иероглифами 黃 и 乎, а вот их слитно прочесть уже не получается. После глагола *dap > shè 涉 «пересекать реку» весьма вероятно наличие предлога *wa: > yú 于 [ХЦ 8345–8346, 9518], либо слова *g^ha:j > hé 河 «река» [ЦЧН 239].

¹⁵ Интерпретацию иероглифа см. [Чжань Иньсинь 2002].

¹⁶ Поскольку гадания были напрямую связаны с культом предков правящей династии, непосредственные участники процесса скорее всего были связаны с царём кровными узами.

¹⁷ Исход гадания неизвестен. Вероятно, было несколько кандидатов на роль лидера группы.

¹⁸ Кость [ХД 62], тип С8 покрыта следами гадания, но надписей не содержит; лишь на обратной её стороне вырезано имя N05. В надписи [ХД 61], тип С8 шанский аристократ выбирает, прогноз какого гадателя верить, и одним из двух вариантов является N05. Типы С8 и В5 хронологически идут друг за другом, упоминание в них одного и того же человека вполне допустимо.

дит некто 'Раакс (Я) (*ʔra:ks > yà 亞), но, скорее всего, это не имя, а показатель статуса¹⁹.

8. 徻 (遲) 伐羌 (羌) 方, 于之禽 (擒) 戕 (翦), 不雉 (矢) 眾。

dlʰəj bat kʰlaŋ-pan, wa tə gʰəm ≈ dzhə: > **teenʔ**, pə dlhijʔ > **tlit** tʰŋs.

Длʰэй (Чи) изрубит чужестранцев кʰланов (цянов), [ТН 3038],
пойдёт туда, поймает, вырежет, не потеряет тип Б6
многочисленных.²⁰

9. ■ (射) 射鹿 ■

... __ liaks ro: k ...

... {имя-N04} подстрелит оленя ... [ХЦ 10360],
тип А7

10. 丙申卜, (貞) 鼎 (貞) : (翼) 翌 (翌) 戊戌雨。

pranʔ-slən po:k, __ te: ŋʔ > **tren** : dlək mu:ʔs-sʰit wʰaʔ.

[В 33-й день] *пран'-слэн (бин-шэн)* гадали, {имя-N04} [ХЦ 12343],
подтверждал: [в] грядущий [35-й день] *муу'-сʰуит* тип А7
(у-суй) будет дождь.

Таким образом, ни одного из них нельзя назвать влиятельным членом царского рода, за исключением, может быть, человека с довольно высоким титулом 'раакс (я). Царь мог поручить им командование какой-либо частью своего войска. Но маловероятно, чтобы они могли встать во главе боевого отряда, состоящего сплошь из высокопоставленных аристократов, членов царского рода, потеснив более заметных и влиятельных его представителей.

Если же *dzo:k это не родственная, а просто «группа», то «группа царя» – это, скорее всего, войска (или часть войска), кото-

¹⁹ Дословный перевод: «вторичный», «младший», но его конкретное смысловое наполнение под вопросом. Вероятно, он связан с отношениями родства. Подробнее см. [Keightley 2016, p. 348–349].

²⁰ Многочисленные – простолюдины, рядовая масса воинов. Подробнее о «потере многочисленных» см. далее.

рые непосредственно подчинялись царю, в отличие от боевых отрядов его вассалов²¹. Теоретически командование ими мог принять на себя любой человек по выбору царя.

Группа(-ы) многих сыновей

Поскольку в китайском языке нет категории числа, сочетание **ta:jtəʔ dzo:k* можно понимать двояко: как «группу» или «группы» многих сыновей. Решительных аргументов в пользу какой-либо трактовки нет. На мой взгляд, версию о единой «группе сыновей» следует считать ведущей, поскольку в надписях не упоминаются группы конкретных сыновей, что довольно странно, если таких групп было много.

Одна из основных загадок «группы сыновей» заключается в том, что сыновья царя должны входить в его родственную группу, но «группа царя» и «группа(-ы) сыновей» чётко противопоставлены. Получается, что РГ царя и его **dzo:k* не совпадают:

11. 丁酉卜：王族爰（援？）多子族立于𠂔。

te:ŋ-luʔ po:k w^haŋ dzo:k wan ta:j tsəʔ dzo:k rəp wa __.

[В 34-й день] *теен-лу'* (дин-ю) гадали: группа царя поддер- [ХЦ 34133], жит(?) группу многих сыновей, встанет в {топоним-N07}. тип БЗ

Снять противоречие можно двумя путями: либо **dzo:k* – это не родственная группа (тогда понятно, почему сыновья царя не входят в его **dzo:k*); либо сыновья – это не сыновья царя, а кто-то ещё. Поскольку давно было известно, что термин «сын» в шанской эпиграфике многозначен, исследователи предпочли пойти по второму пути. Надеюсь в будущем представить читателю полноценную статью на тему шанских «сыновей», сейчас же приведу лишь основные выводы, к которым приходит Чжу Фэнхань (р. 1947), крупнейший специалист по древнекитайской системе родства [Чжу Фэнхань 2004, с. 39–60].

²¹ Значительную (если не основную) часть боевой мощи шанской армии составляли отряды вассалов царя. Как правило, гадания о войнах повествуют о том, «примкнуть» ли (**pijʔ > biʔ*) к кому-нибудь из них для ведения войны. Один такой пример уже цитировался ранее, подробнее см. [Линь Юнь 1982].

Наиболее очевидная интерпретация «сын царя» подходит для многих, но не всех случаев. Надписи о жертвоприношениях позволяют установить круг участников культа предков. Среди них есть как многочисленные конкретные «сыновья», так и люди, названные лишь по имени, и между этими двумя группами есть важное отличие. Сыновья, как правило, участвуют в культе предков не старше двух-трёх поколений в пределах прямой ветви царской династии; иные лица, как правило, участвуют в культе более далёких предков и предков боковых ветвей. Таким образом, как считает Чжу Фэнхань, «сыновьями» называют не только детей действующего царя, но и всех тех, чьим отцом был кто-либо из шанских царей [Чжу Фэнхань 2004, с. 50]. Это объясняет аномально большое количество различных сыновей в текстах времён царя У-дина: он был младшим из четырёх братьев, которые последовательно занимали шанский трон, и многие «сыновья» времен У-дина на самом деле являются племянниками, сыновьями его старших братьев²². Возможно также, что в некоторых случаях «сын» – это титул главы родственной группы (скорее всего, одной из ветвей царского рода, но может быть, и нет) [Чжу Фэнхань 2004, с. 40–41]. Эти данные критически важны для интерпретации **dzo:k*, ибо позволяют объяснить несовпадение **dzo:k* царя и многих сыновей. По мнению Чжу Фэнханя, дети живого царя входят в «группу царя», а «группы многих сыновей» – это ближайшие боковые ветви царского рода [Чжу Фэнхань 2004, с. 56].

Такая интерпретация на первый взгляд выглядит вполне правоподобно, но упускает из виду один важный вопрос: каковы размеры и состав «групп» царя и сыновей с учётом того, что речь идёт о боевых отрядах шанской армии, которая легко достигала три-пять тысяч человек²³? Если ближайшие боковые ветви составляют отдельный боевой отряд (или отряды), то в «группе царя»

²² Отмечу, что в шанской терминологии родства прямая и боковые ветви в принципе не отличались. Так, **ba? > fū* 父 в шанских текстах – это и «отец», и «дядя», см. [Крюков 1972, с. 159].

²³ Чаше всего размер армии для похода в гадательных надписях составляет три-пять тысяч человек [ХЦ 6168, 6409]. Всякий раз речь идёт о численности отряда для одной конкретной операции, поэтому общая сумма войск, которой располагал царь, была несколько выше.

остаются... только сыновья и внуки действующего царя. Это в самом лучшем случае несколько десятков боеспособных мужчин, и то лишь на склоне лет жизни вана. Может быть, в группу царя входят более дальние родственники? Но ведь все дальние ветви когда-то были ближними. Получается, что непосредственно после своего отделения они являются самостоятельными боевыми единицами («группа(-ы) многих сыновей»), а по мере нарастания генеалогической дистанции (уже через одно-два поколения) должны вернуться в состав группы царя? По меньшей мере странная картина, но в противном случае «группе царя» придётся набирать бойцов из числа не родственников.

Ещё ярче эта проблема являет себя в «группе(-ах) сыновей». Дело в том, что интерпретация **dzo:k* как боевого отряда родственников основывается на теории существования больших, всеословных родственных групп в древнем Китае. Якобы ветви такой группы делятся по старшинству, старшая ветвь сохраняет за собой аристократический статус, а младшие ветви постепенно теряют его и с накоплением определённой генеалогической дистанции переходят в разряд простолюдинов [Falkenhausen 2013, p. 120–121]. Таким образом и обеспечивается якобы возможность существования боевых единиц, основанных на родстве: многочисленные дальние, младшие родственники (потомки аристократов, утратившие статус и перешедшие в разряд простолюдинов) обеспечивают социальную базу для набора рядовых бойцов. Но формирование такой родственной группы требует времени. Совершенно невозможно, чтобы потомки царя перешли в разряд простолюдинов уже через одно-два поколения после отделения ветви. Получается, что «группа многих сыновей» должна быть чисто аристократической. У неё просто нет социальной базы в виде множества младших родственников-простолюдинов. Если же перед нами не одна, а несколько «групп сыновей» (а к такому варианту склоняется Чжу Фэнхань [Чжу Фэнхань 2004, с. 28]), то проблема усугубляется многократно.

Разумеется, рядовые бойцы «групп(-ы) сыновей» могли быть набраны «на стороне», а не из числа младших родственников. Скорее всего, так оно и было. Но если рядовые бойцы **dzo:k* многих сыновей не являлись младшими родственниками в «линиджевом»

ополчении, то почему рядовые бойцы других **dzo:k* должны ими быть? Это выбивает основной аргумент в пользу наличия в Шан больших, всесословных родственных групп и ополчений на их основе. А боевой отряд, состоящий из аристократов-родственников и простолюдинов не родственников скорее можно назвать «группой», «отрядом» или «дружиной», нежели «линиджем» или «родственной группой». Схожие проблемы возникают и при интерпретации **dzo:k* стражей.

Пять групп стражей

Серия надписей 13.а–и уже давно вызывает недоумение исследователей. В ней пять отрядов «стражей», состоящие (как минимум частично) из «царских многочисленных», названы «пятью **dzo:k*»:

13.а 𠄎丑卜: 五族戍弗𠄎 (失) 王 [眾]。

...-snru? pək : ŋ^ha:ʔ dzo:k snos²⁴ pət ≈dlhij?>dlitw^haŋ tuŋs.

[В ...-й день]...-снру' (-чоу) гадали: пять групп стражей не потеряют царских многочисленных.

13.6 戍𠄎弗𠄎 (失) 王眾。

snos-ŋrak pət ≈dlhij?>dlit w^haŋ tuŋs.

Страж [по имени] Нрак (Ни) не потеряет царских многочисленных.

13.в 戍帶弗𠄎 (失) 王眾。

snos-ta:ts pət ≈dlhij?>dlit w^haŋ tuŋs.

Страж [по имени] Таатс (Дай) не потеряет царских многочисленных.

13.г 戍𠄎 (肩) 弗𠄎 (失) 王眾。

snos-ke:n pət ≈dlhij?>dlit w^haŋ tuŋs.

Страж [по имени] Кеен (Цзянь) не потеряет царских многочисленных.

²⁴ Данных для реконструкции инициали недостаточно, возможные варианты: *sn-, *sl-, *tl- или *t-. Я использую вариант *snos по аналогии с реконструкцией Бэкстера-Сагара *[n]o-s [Baxter, Sagart 2014 b, p. 103]. Благодарю за консультацию Г. С. Старостина.

- 13.д 戍逐弗 雥 (失) 王眾。

snos-dl^huk pət ≈ dlhij? > **dlit** w^haŋ tuŋs.

Страж [по имени] Дл^hук (Чжу) не потеряет царских многочисленных.

- 13.е 戍何弗 雥 (失) 王眾。

snos-g^ha:j pət ≈ dlhij? > **dlit** w^haŋ tuŋs.

Страж [по имени] Г^hаай (Хэ) не потеряет царских многочисленных.

- 13.ж 五族其 雥 (失) 王眾。

ŋ^ha:ʔ dzo:k gə ≈ dlhij? > **dlit** w^haŋ tuŋs.

Пять групп, возможно, потеряют царских многочисленных.

- 13.з 戍弅其 雥 (失) 王眾。

snos-ŋrakgə ≈ dlhij? > **dlit** w^haŋ tuŋs.

Страж [по имени] Нрак (Ни), возможно, потеряет царских многочисленных.

- 13.и 戍帶其 雥 (失) 王眾。

snos-ta:ts gə ≈ dlhij? > **dlit** w^haŋ tuŋs.

Страж [по имени] Таатс (Дай), возможно, потеряет [ХБ 8982],
царских многочисленных. тип Б6

Для начала необходимо пояснить читателю перевод терминов **dlit* > *shī* «терять», **snos* > *shù* «страж», и **w^haŋ tuŋs* > *wángzhòng* «царские многочисленные».

«Многочисленные», или «множество», «множество людей», – термин, приблизительное содержание которого понятно, но детали ещё предстоит выяснить. В шанских надписях мы часто встречаем их в роли рабочей силы или основной массы войска. Китайский историк Цю Сигуй 裘錫圭 (р. 1935) считает, что в древних текстах у этого слова два основных значения: первое – простолюдины, непривилегированный слой населения; второе – большая группа людей (вне зависимости от социального положения) [Цю Сигуй 2012, с. 16–17]²⁵.

²⁵ Отмечу, что слово «многочисленные» встречается в тех же значениях во множестве более поздних текстов, равно как и его синоним **tas* > *shù* 庶.

Гадания о боевых потерях повествуют о том, потеряет ли тот или иной военачальник «людей», «многочисленных» или «царских многочисленных». Чаще всего используется слово «утратить» *sa:ŋs > sàŋg 喪. Его более редкий синоним «терять» *dlit > shī 失 в шанских надписях не имеет чётко закреплённого иероглифа и записывается при помощи фонетически схожих знаков 矢 (*tl^hij? > shǐ «стрела»), 雉 (*dl^hij? > zhì «фазан») ²⁶ и, возможно, 𪔐 (屎 *tl^hij? > shǐ «экскременты»). Не все исследователи согласны с тем, что перед нами именно слово «терять» (см. разные точки зрения в [Чжу Фэнхань 2009, с. 23–24]). Но на мой взгляд, решающим аргументом является парное гадание об «утрате» и «потере многочисленных» в надписях 14.а–б, которое наглядно демонстрирует, что иероглифы 喪 и 雉 передают на письме два синонима:

- 14.а 鼎 (貞) : 其喪眾。

te: ŋ? > **tren** : gə sa:ŋs tuŋs .

подтверждали, что утратит многочисленных.

- 14.б 鼎 (貞) : 弗其雉 (失) 。

te:ŋ? > **tren** : pət gə dlhij? > **dlit**.

подтверждали, что не потеряет.

[ХЦ 63],
тип А7

15. 鼎 (貞) : 多射不矢 (失) 眾。

te: ŋ? > **tren** : ta:j liaks pə tlhij? > **dlit** tuŋs.

подтверждали: многие стрелки не потеряют
многочисленных.

[ХЦ 69],
тип А8

16. 𠄎告: 余不屎? (失) 眾。

ku:ks: dla pə tl^hij? > **dlit** tuŋs.

...огласил: я не потерял многочисленных.

[ХЦ 72],
тип А4

Слово *snos > shù 戍 значит «охранять границу», «пограничная стража». Чжао Пэн 趙鵬, автор специального исследования

²⁶ Включая разнописи 雉, 雉, 雉.

по именам собственным в шанской эпиграфике пишет, что **snos* – это военный чин (т. е. начальник отряда пограничной стражи), а Нрак (Ни), Таатс (Дай) и пр. – имена военачальников [Чжао Пэн 2007, с. 69]. В таком случае «царские многочисленные», о возможной утрате которых печётся царь, – это войска, набранные из простолудинов, которыми данные стражи командуют. Это – наиболее простое и логичное объяснение, проблема лишь в том, что отряды стражей прямо названы **dzo:k*.

Чжу Фэнхань в своей ранней работе 1981 года предлагал следующее объяснение: якобы **snos* здесь является глаголом «защищать», а имена собственные – топонимами, то есть «пять линиджей» отправляются на защиту пяти различных территорий: Нрак (Ни), Таатс (Дай) и т. д. [Чжу Фэнхань 1981]. Эта точка зрения явно опровергается другими схожими текстами:

17. 夷 (惠) 戍帶, 又 (有) 戕 (翦)

wi:ts snos-ta:ts, wəʔ>wʰəʔ≈dzhə:>teenʔ

Следует стражу [по имени] Таатс (Дай) [приказать], [ХЦ 28036],
получим истребление [врагов]. тип Б6

18. 夷 (惠) 戍喜令, 又 (有) 戕 (翦)。

wi:ts snos-həʔ riŋ, wəʔ>wʰəʔ≈dzhə:>teenʔ

Следует стражу [по имени] Хэ' (Си) приказать, [ХЦ 27966],
получим истребление [врагов]. тип Б6

В первой надписи встречаем уже знакомого нам стража по имени Таатс (Дай), вторая надпись о страже Хэ' (Си) аналогична первой, и позволяет восстановить пропущенное слово «приказывать»²⁷. Слово «страж» в обоих случаях стоит после вспомогательного слова **wi:ts* (следует, именно), которое обладает выделительной функцией и выносит вперёд дополнение. Если бы **snos* было глаголом «защищать», а Таатс – топонимом, то предложение «следует

²⁷ Шанцы, как правило, проводили целую серию гаданий по одному вопросу, постепенно уточняя нужные детали (см. первую группу надписей в данном разделе). В частности, при многократном гадании об объекте глагол был понятен из контекста, а потому мог опускаться. В надписи № 17 пропущенный глагол «приказывать» безошибочно восстанавливается по контексту.

Таатс защищать» звучало бы: **wi:ts ta:ts snos*, а не наоборот. Таким образом, **snos* – это однозначно существительное.

Именно поэтому Чжу Фэнхань впоследствии отказался от своей изначальной интерпретации и признал, что **snos* – это военные отряды [Чжу Фэнхань 2009, с. 21–28]. Но как тогда объяснить тот факт, что «царские многочисленные» входят в пять различных **dzo:k*? Как и в описанном ранее случае, когда «сыновья» не входят в **dzo:k* царя, есть два пути решения проблемы: либо **dzo:k* – это не родственная группа, либо термином «царские многочисленные» обозначаются не простолюдины, а родственники. Чжу Фэнхань предпочитает второй путь: по его новой интерпретации отряды стражей – это линиджевые ополчения, «царские многочисленные» в их составе – члены царского линиджа, а следовательно, «пять групп стражей» – это пять ветвей царского линиджа [Чжу Фэнхань 2009, с. 21–28]. Новая концепция настолько маловероятна, что Ван Ци 王祁, исследователь из отдела исторической теории АОН КНР, даже будучи в курсе последних изменений [Ван Ци 2017, с. 86, примеч. 28] придерживается старой версии Чжу Фэнханя и считает **snos* глаголом [Ван Ци 2017, с. 85], несмотря на явную лингвистическую несостоятельность такого подхода. Но действительно, как ещё объяснить наличие царских людей в отрядах стражей, если **dzo:k* – это родственная группа?

На мой взгляд, выход из тупика заключается в том, что **dzo:k* – это просто «группа», «отряд», а военачальники-стражи командовали войсками, основные силы которых составляли простолюдины, «царские многие». В подтверждение данной версии можно привести следующие надписи:

19.a 丁子 (巳) 卜: 王

te:ŋ-tsaʔ>ɬəʔ po:k: w^haŋ ...

[В 54-й день]теен-л^хэ' (дин-сы) гадали, царь ...

19.6 弜 (勿) 巳 (己) 春眾 (春), 戍受人, 亡戕 (翦)。

mət lhəʔ>ɬəʔ=tuŋs>toŋ, snos duʔ nin, maŋ
≈dzha:>teŋʔ

Не останавливать(?)²⁸ удар(?)²⁹, стражи получают людей, не будет истребления [врагов].

- 19.в 王其𡗗 (春), 戍受人, 夷 (惠) 𧰨 (蟪?) 土人, 又 (有) 戕 (翦)。

w^haŋ gə ≈tun̩s>**ton̩**, snos du? nin, wi:ts dans t^ha:ʔ nin,
wəʔs>w^həʔ≈dzhə:>**teen?**

Царь когда ударит(?), стражи получают людей, следует [взять] людей земли Данс (Шань), получим истребление [врагов].

- 19.г 王其乎 (呼) 𡗗 (春), 戍受人, 夷 (惠) 𧰨 (蟪?) 土人眾不𡗗人, 又 (有) 戕 (翦)。

w^haŋ gə wa:>**swa:**≈tun̩s>**ton̩**, snos du? nin, wi:ts dans t^ha:ʔ
nin l^hə:ps__ nin, wəʔs>w^həʔ≈dzhə:>**teen?**

Царь когда призовет ударить(?), стражи получают [ХЦ 26898],
людей следует [взять] людей земли Данс и³⁰ людей тип Б6³¹
{топоним?-N08}, получим истребление [врагов].

Скорее всего, надписи 19.а–г повествуют о том, как отряды стражей набирают войска в различных землях, но, к сожалению, интерпретация некоторых частей текста спорна³². Аналогично, надпись о вероятном наборе войск в одно из **dzo:k* повреждена и не может быть однозначно интерпретирована:

²⁸ Иероглиф 巳 (иногда в форме 改) передаёт какой-то глагол или наречие, часто встречается после отрицания перед глаголом. Возможно, это *ləʔ > yǐ 已 «останавливать», но окончательно его значение пока не установлено.

²⁹ Иероглиф 𡗗 состоит из двух элементов: 春 (обычно передаёт слово **ton̩* > *chōng* «толочь», «бить») и 眾 (обычно передаёт слово **tun̩s* > *zhòng* «множество», «многочисленный», «толпа»). Вряд ли это два отдельных слова: элементы пишутся слитно несколько раз подряд. Наверняка перед нами глагол с каким-то военным значением. На мой взгляд, элемент 眾 – это, скорее всего, фонетик, уточняющий чтение редкого в шанской эпиграфике (и не встречающегося в надписях типа Б6) иероглифа 春. Слово «толочь», «ударять» вполне может означать нападение на врага. Однако, не исключено, что объектом данного глагола являющиеся не враги, а «люди, полученные стражами», и тогда перевод должен быть другим.

³⁰ Древний союз 眾 со значением «и». В реконструкции Старостина – *lhə:ps*, Бэкстера–Сагара – **m-r̥əp*. Возможно, его альтернативная запись – 暨 **[m-k-]rəp-s* (Бэкстер–Сагар) **grəps* (Старостин) > *jì*.

³¹ Аналогичную надпись см. [ТН 880], тип Б6.

³² См. альтернативную интерпретацию в: [Чжу Фэнхань 2009, с. 20–21].

𠂔族収（登）人于帛𠂔

... dzo:k tə:ŋ nin wa __ ...

... группа наберёт людей в {топоним-N09}³³ ...

ТН 2909,
тип БЗ

Скорее всего, речь идёт о наборе войск для какой-то из групп шанской армии в местности N09, аналогично следующим надписям:

丁酉卜，𠂔（𠂔）鼎（貞）：今𠂔王収（登）人五千，正（征）土方，受𠂔（有）又（祐）。三月。

te:ŋ-lu? po:k, kʰro:k te:ŋ? > **tren** : k(r)əm __ wʰaŋ tə:ŋ nin
nʰa:ʔ sh'i:n, teŋs > **ten** tʰa:ʔ paŋ, du?wəʔ? > wʰəʔ wəʔs. səm ɲot .

[В 34-й день] *теен-лу'* (дин-ю) гадали, К^хроок (Цяо) [ХЦ 6409],
подтверждал: в этот {отрезок времени}³⁴ царь наберёт
людей пять тысяч, [будет] наступать [на] страну Т^хаа'
(Ту), получит [в] этом³⁵ помощь [высших сил].
Третий месяц.

...乎（呼）多射収（登）人于皿。

... wa:>**swa**: ta:j liaks tə:ŋ nin wa mraŋʔ.

... [царь] призовёт многих стрелков набрать людей [ХЦ 5742],
в Мран' (Минь).³⁶ тип А8

Таким образом есть все основания полагать, что войска стражей состояли не из родственников, а из людей, набранных в различных землях. Единственное, что заставляет считать их «линид-жевыми ополчениями» – использование термина *dzo:k.

³³ Топоним, см. [ТН 341], тип Б2; [ХЦ 6460], тип А6.

³⁴ Дешифровка этого иероглифа спорна. В последнее время большой популярностью пользуется версия 早 (*tzu:ʔ > zǎo «ранний», «утро») [Чэнь Цзянь 2007], но в данном случае мне она кажется не вполне подходящей.

³⁵ В архаическом древнекитайском существовало производное от «иметь» местоимение с указательными (это, этот) или притяжательными (его, её) функциями. Его звучание было либо идентично *wʰəʔ, либо близко к нему; см. [Nivison 1977].

³⁶ Топоним, см. [ХЦ 10964], тип А7.

Заключительные положения

Термин **dzo:k > zú / цзу* в шанских текстах обозначает, преимущественно, боевой отряд. Считается, что такие отряды состояли из родственников: членов большой, всесословной родственной группы (линиджа). Руководителями отряда якобы являлись генеалогические старейшины, в то время как младшие по статусу родственники составляли массу рядовых воинов. Но эта версия вступает в противоречие с данными шанских эпиграфических текстов.

Интерпретация *цзу* как ополчения на основе линиджа с самого начала натыкалась на проблемы. Несовпадение *цзу* царя и «сыновей», «царские многочисленные» в составе пяти различных *цзу* – эти вопросы давно известны исследователям, но в итоге всякий раз *цзу* остаётся линиджем, а пересмотру подвергаются другие термины: «сыновья», «многочисленные», «стражи». В результате шанское *цзу* приобрело совершенно гротескный облик. С одной стороны, *цзу* царя огромно: в него входят толпы «царских многочисленных», которые распределены по войскам «стражей», и каждое такое войско является ветвью царского линиджа. С другой стороны, даже ближайшие родственники царя не входят в его *цзу*. Каким-то образом за одно-два-три поколения отделившаяся ветвь царского рода способна набрать достаточно мужчин для создания полноценного боевого отряда. Причём либо этот отряд не имеет рядовых бойцов вообще, либо за два-три поколения потомки царей умудряются опуститься до состояния рядовых бойцов. А по мере того, как генеалогическая дистанция ветви нарастает, когда-то отдельные *цзу* «сыновей» теряют независимость и возвращаются в *цзу* царя – как ещё объяснить его гигантские размеры?

И это при том, что у нас в принципе нет оснований автоматически считать «линиджем» группу людей, которая в текстах называется *цзу*, поскольку «родственная группа», «линидж» – далеко не единственные значения этого слова. Этимологически оно родственно глаголу «собираться» и может быть переведено как «сборище», «группа». Этим, по-видимому, и объясняется многознач-

ность термина, давно подмеченная исследователями. По сути, *цзу* может обозначать любую группу людей, и чтобы назвать её «родственной» нужны особые основания.

Все проблемы с интерпретацией шанских *цзу* улетучиваются, если мы применим к ним этимологическое значение термина: «сборище», «группа», «отряд». Тогда окажется, что *цзу* царя и сыновей – это просто войска под началом самого царя и его родственников, а пять *цзу* стражей – это пять гарнизонов шанской армии. Не исключено, что родственниками могли быть руководители отрядов-*цзу*, но следует отметить две вещи. Во-первых, судя по надписям, царь мог поручить руководство своим *цзу* лицам, которые не относились к числу высокопоставленных членов царского рода. Во-вторых, следует помнить, что служба родственников царя или князя на руководящих постах в армии – нормальное явление для мировой истории. Нет никаких сомнений в том, что некоторые руководящие посты в шанской армии занимали лица голубых кровей, и это отнюдь не свидетельствует о какой-то особой системе организации армии.

К сожалению, ввиду лаконичности, плохой сохранности и архаического языка шанских надписей далеко не все данные о *цзу* можно однозначно интерпретировать, поэтому вопрос о сущности термина в настоящее время не может быть решён окончательно. Я отдаю себе отчёт в том, что отождествление *цзу* с родственными группами – глубоко укоренившаяся историографическая традиция и далеко не все специалисты найдут изложенные аргументы убедительными. Тем не менее в следующей работе я постараюсь опровергнуть ещё два расхожих заблуждения о *цзу*: то, что шанцы использовали этот термин по отношению к духам предков, и то, что *цзу* можно связать с названиями конкретных родственных групп.

Благодарности

Автор сердечно благодарит Н. В. Руденко и С. В. Дмитриева за вклад в редактирование статьи; профессоров Ма Баочуна 馬保春 и Хуан Тяньшу 黃天樹, а также всех моих учителей из Сто-

личного педагогического университета (*Шоуду шифань дасюэ* 首都師範大學) за неоценимую помощь в освоении языка *цзягувэнь*; китайских специалистов У Ливань 吳麗婉 и Чжао Пэн 趙鵬 за консультации; лингвистов Г. С. Старостина и М. Е. Лоренц за знания по реконструкции древнекитайского языка.

Источники и литература

1. БКРС 1984 – *Ошанин И. М.* (ред.) Большой китайско-русский словарь. Т. 3. М.: Наука, 1984.

2. ТН – Сяотунь наньди цзягу 小屯南地甲骨 (Кости и панцири [найденные в] южной части [деревни] Сяотунь): в 5 т. / Под ред. Чжунго шэхуй кэсюэюань каогу яньцзюсо 中國社會科學院考古研究所 (Институт археологии Китайской академии общественных наук). Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 1983.

3. ХБ – Цзягувэнь хэцзи бубянь 甲骨文合集補編 (Дополнительный выпуск к своду надписей на костях и панцирях): в 7 т. / Ред. Пэн Банцзюнь 彭邦炯, Се Цзи 謝濟, Ма Цзифань 馬季凡. Пекин: Юйянь чубаньшэ 語言出版社, 1999.

4. ХД – Иньсюй Хуаюаньчжуан дунди цзягу 殷墟花園莊東地甲骨 (Кости и панцири из Иньсюя, [найденные] в восточной части [деревни] Хуаюаньчжуан): в 6 т. / Под ред. Чжунго шэхуй кэсюэюань каогу яньцзюсо 中國社會科學院考古研究所 (Китайская академия общественных наук, институт археологии). Куньмин: Юньнань жэньминь чубаньшэ 雲南人民出版社, 2003.

5. ХЦ – Цзягувэнь хэцзи 甲骨文合集 (Свод надписей на костях и панцирях): в 13 т. / Ред. Го Можо 郭沫若. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 1978–1982.

6. ЦЧН – Иньсюй Сяотунь цунь чжун цунь нань цзягу 殷墟小屯村中村南甲骨 (Кости и панцири [найденные в] центральной и южной [частях] деревни Сяотунь): в 2 т. / Под ред. Чжунго шэхуй кэсюэюань каогу яньцзюсо 中國社會科學院考古研究所 (Институт археологии Академии общественных наук КНР). Куньмин: Юньнань жэньминь чубаньшэ 雲南人民出版社 2012.

На русском языке

7. Васильев 1983 – *Васильев Л. С.* Проблемы генезиса китайского государства. М.: Наука, 1983.

8. Крюков 1972 – *Крюков М. В.* Система родства китайцев (эволюция и закономерности). М.: Наука, 1972.

9. Сафин 2021 – *Сафин Т. А.* Линидж: антропологическая теория в исторических исследованиях (на примере Китая) // Общество и государство в Китае. Т. LI. Ч. 1. М.: ИВ РАН, 2021. С. 5–36.

10. Старостин 1989 – *Старостин С. А.* Реконструкция древнекитайской фонологической системы. М.: Наука, 1989.

11. Старостин – *Старостин С. А.* База данных «Chinesecharacters» веб-сайта «Вавилонская башня». URL: <https://starling.rinet.ru/cgi-bin/main.cgi?root=config> (дата обращения 20.04.2020).

На английском языке

12. Baxter, Sagart 2014 a – *Baxter W. H., Sagart L.* Old Chinese. A New Reconstruction. New York: Oxford University Press, 2014.

13. Baxter, Sagart 2014 b – *Baxter W. H., Sagart L.* Baxter-Sagart Old Chinese reconstruction, version 1.1. // Веб-сайт Мичиганского университета. URL: <http://ocbaxtersagart.lsa.umich.edu/BaxterSagartOCbyMandarinMC2014-09-20.pdf> (дата обращения 20.04.2020).

14. Campbell 2018 – *Campbell R.* Violence, Kinship and the Early Chinese State: The Shang and Their World. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

15. Chang 1980 – *Chang Kwang-Chih.* Shang civilization. New Haven: Yale University Press, 1980.

16. Decktor Korn 1978 – *Decktor Korn S. R.* Hunting the Ramage: Kinship and the Organization of Political Authority in Aboriginal Tonga // The Journal of Pacific History. 1978. Vol. 13. No. 2. P. 107–113.

17. Falkenhausen 2013 – *Falkenhausen L. von.* Archaeology and the Chinese Lineage // Синологи мира к юбилею Станислава Кучеры. Собрание трудов. М.: ИВРАН, 2013. С. 119–137.

18. Keightley 2016 – *Keightley D. N.* Working for His Majesty: Research Notes on Labor Mobilization in Late Shang China (ca. 1200–1045 B.C.), as Seen in the Oracle-Bone Inscriptions, with Particular Attention to Handicraft Industries, Agriculture, Warfare, Hunting, Construction, and the Shang's Legacies. Berkeley: Institute of East Asian Studies, 2016.

19. Nivison 1977 – *Nivison D. S.* The Pronominal Use of the Verb Yu(Giüg) in Early Archaic Chinese // Early China. 1977. Vol. 3. P. 1–17.

20. Sena 2012 – *Sena D. M.* Arraying the Ancestors in Ancient China: Narratives of Lineage History in the "Scribe Qiang" and "Qiu" Bronzes // Asia Major. 2012. Third Series, Vol. 25. No. 1. P. 63–81.

21. Schuessler 2007 – *Schuessler A.* ABC Etymological Dictionary of Old Chinese. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007.

22. Schwartz 2016 – *Schwartz A.* The Meaning and Function of the Word zhen 貞 on the Genealogy of Ni Lineage Patriarchs // Цзягувэнь юй Инь-Шан ши 甲骨文與殷商史 (Надписи на костях и панцирях и история Инь-Шан). 2016. Вып. 6. С. 113–130.

23. Watson 1982a – *Watson J. L.* Chinese Kinship Reconsidered: Anthropological Perspectives on Historical Research // The China Quarterly. 1982. No. 92. P. 589–622.

На китайском языке

24. Ван Ли 1982 – *Ван Ли* 王力. Тун юань цзы дань 同源字典 (Словарь иероглифов общего происхождения). Пекин: Шаньгу иньшу гуань 商務印書館, 1982.

25. Ван Ци 2017 – *Ван Ци* 王祁. Иньсюй цзягувэнь чжун дэ цзю цзюнь 殷墟甲骨文中的族軍 (Линиджевые войска в надписях на костях и панцирях из Иньсюя) // Наньфан вэньбу 南方文物 (Культурные памятники Юга). 2017. № 4. С. 80–86.

26. Гуанъя шу чжэн 1983 – Гуанъя шу чжэн 廣雅疏證 (Аргументированный комментарий к «Расширенному [словарю Эр]ья») / Ред. Ван Няньюнь 王念孫. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 1983.

27. Ли Сюэцин 1983 – *Ли Сюэцин* 李學勤. Ши до цзюнь, до цзы 釋多君、多子 (Объяснение [терминов] «многие государи», «многие сыновья») // Цзягувэнь юй Инь-Шан ши 甲骨文與殷商史 (Надписи на костях и панцирях и история Инь-Шан). 1983. Вып. 1. С. 13–20.

28. Линь Юнь 1998 – *Линь Юнь* 林澧. Цзягувэнь чжун дэ шандай фанго лянмэн 甲骨文中的商代方國聯盟 (Союзы политий эпохи Шан в надписях на костях и панцирях) // Линь Юнь сюэшу вэньцзи 林澧學術文集 (собрание научных работ Линь Юня). Пекин: Чжунго дабайкэ цюаньшу чубаньшэ 中國大百科全書出版社, 1998. С. 69–84.

29. Хуан Тяньшу 2007 – *Хуан Тяньшу* 黃天樹. Иньсюй ван буцы дэ фэньлэй юй дуаньдай 殷墟王卜辭的分類與斷代 (Классификация и периодизация царских гадательных надписей из Иньсюя). Пекин: Кэсюэ чубаньшэ 科學出版社, 2007.

30. Цзягувэнь – Цзягувэнь хэцзи цзай сянь цзяньсю 甲骨文合集在线检索 (Онлайн-поиск [по] своду надписей на костях и панцирях) // Веб-сайт Госюэ даши 國學大師 (Мастер синологии). URL: <http://www.guoxuedashi.net/jgwhj/> (дата обращения 10.08.2021).

31. Цзягу пиньхэ... 2019 – Цзягу пиньхэ у цзи 甲骨拼合五集 (Пятое собрание соединённых костей и панцирей) / Ред. Хуан Тяньшу 黃天樹. Пекин: Сюэюань чубаньшэ 學苑出版社, 2019.

32. Цю Сигуй 2012 – *Цю Сигуй* 裘錫圭. Гуань юй Шан дай дэ цзунцзю цзучжи юй гуйцзю хэ пинминь лян гэ цзецзи дэ чу бу яньцзю 關於商代的宗族組織與貴族和平民兩個階級的初步研究 (Первичное исследование о линиджевой организации и двух классах – элиты и простолюдинов – в эпоху Шан) // Цю Сигуй сюэшу вэньцзи 裘錫圭學術文集 (Собрание научных работ Цю Сигуя). Т. 5. Шанхай: Фуданьдасюэ чубаньшэ 復旦大學出版社, 2012. С. 121–152.

33. Чжан Шичао 2000 – *Чжан Шичао* 張世超. Ши цзю буцы чжун цзи гэ вэньти иньфа дэ сыкао 師組卜辭中幾個問題引發的思考 (Мысли, вызванные несколькими проблемами [интерпретации] гадательных надписей группы «Ши») // Гу вэньцзи яньцзю 古文字研究 (Исследования древних письмен). 2000. Вып. 22. С. 30–34.

34. Чжань Иньсинь 2002 – Чжань Иньсинь 詹鄞鑫. Ши цзягувэнь «чжао» цзы 释甲骨文“兆”字 (Дешифровка иероглифа «чжао» в надписях на костях и панцирях). // Гу вэньцзы яньцзю 古文字研究 (Исследования древних письмен). 2002. Вып. 24. С. 123–129.

35. Чжао Пэн 2007 – Чжао Пэн 赵鹏 Иньской цзягувэнь жэньмин юй дуаньдай дэ чубу яньцзю 殷墟甲骨文人名與斷代的初步研究 (Имена людей в надписях на костях и панцирях из Иньсюя и периодизация: предварительное исследование). Пекин: Сяньчжуан шуцзюй 線裝書局, 2007.

36. Чжоу ли... 2000 – Чжоу ли чжу шу (шисань цзин чжушу) 周禮注疏 (十三經注疏) («Чжоуский ритуал» с комментариями и пояснениями (Тринадцатый канон с комментариями и пояснениями)) в 3 т. / Ред. Ли Сюэцинъ 李學勤 и др. Пекин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ 北京大學出版社, 2000.

37. Чжу Фэнхань 1981 – Чжу Фэнхань 朱鳳瀚. Иньской буцы чжун дэ «чжун» дэ шэньфэнь вэньти 殷墟卜辭中的“衆”的身份問題 (Вопрос о статусе «многочисленных» в гадательных надписях из Иньсюя) // Нанькай сюэбао 南開學報 (Нанькайский вестник). 1981. № 2. С. 57–74.

38. Чжу Фэнхань 2004 – Чжу Фэнхань 朱鳳瀚. Шан-Чжоу цзяцзу синтай яньцзю 商周家族形態研究 (Исследование форм линиджей Шан-Чжоу). Тяньцзинь: Тяньцзинь гуцзи чубаньшэ 天津古籍出版社, 2004.

39. Чжу Фэнхань 2009 – Чжу Фэнхань 朱鳳瀚. Цзай ду Иньской буцы чжун дэ «чжун» 再讀殷墟卜辭中的「衆」 (Новое прочтение [термина] «чжун» в гадательных надписях из Иньсюя) // Ред. Ли Цзункунъ 李宗焜. Гу вэньцзы юй гудай ши. Ди эр цзи. 古文字與古代史. 第二輯 (Древние письмены и древняя история. Выпуск 2). Тайбэй: Чжунъян яньцзюань лиши юйянь яньцзюо 中央研究院歷史語言研究所, 2009. С. 1–38.

40. Чжуан-цзы... 2009 – Чжуан-цзы цзинь чжу цзинь и 莊子今注今譯 («Чжуанцзы» с современным переводом и современными толкованиями) в 3 т. / Комм. Чэнь Гуин 陳鼓應. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 2009.

41. Чуньцю... 2000 – Чуньцю Цзо чжуань чжэн и (шисань цзин чжу шу) 春秋左傳正義 (十三經注疏) (Правильный смысл комментария Цзо к «Чуньцю» (комментарии и пояснения к тринадцати канонам)) в 4 т. / Ред. Ли Сюэцинъ 李學勤 и др. Пекин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ 北京大學出版社, 2000.

42. Чэнь Цзянь 2007 – Чэнь Цзянь 陳劍. Ши «цзао» 釋“造” (Дешифровка [иероглифа] «цзао») // Чэнь Цзянь 陳劍. Цзягу цзиньвэнь каоши луньцзи 甲骨文文考釋論集 (Собрание статей по изучению и толкованию надписей на костях, панцирях и бронзе). Пекин: Сяньчжуаншуцзюй 線裝書局, 2007. С. 127–176.

*С. И. Блюмхен**

ГЕРМЕНЕВТИКА ИМЁН И ОБРАЗОВ: ШАО-ЧЖЭН МАО

Аннотация: в статье исследован сюжет о приписываемом Конфуцию решении казнить некоего Шао-чжэна Мао. Автор рассматривает подход к этому вопросу китайских, западных и российских исследователей и предпринимает попытку реконструировать как ход событий, лёгших в основу рассматриваемого сюжета, так и динамику его эволюции в ходе соперничества сторонников конфуцианства и легизма начиная со второй половины I тыс. до н. э.

Ключевые слова: Шао-чжэн Мао, Конфуций, Сюнь-цзы, Инь Вэнь-цзы, Кун-цзы цзя юй, Чжоу-ли, Лу

*Sergei I. Blyumkhen***

HERMENEUTICS OF NAMES AND IMAGES: SHAOTZHENG MAO

Abstract: the paper analyses the story on the decision allegedly made by Confucius to execute Shaozheng Mao. The author shows that the emergence of this story became possible in the context of competition between philosophical schools, and endeavors to reconstruct the course of events which led to emergence of this story.

Keywords: Shaozheng Mao, Confucius, Xun-zi, Yin Wen-zi, Kong-zi jia yu, Zhou-li, Lu, Legists

* *Блюмхен Сергей Иванович*, младший научный сотрудник отдела Китая Института востоковедения РАН (Москва), xieji@mail.ru

** *Blyumkhen Sergei Ivanovich*, Junior Research Associate, China Department, Institute of Oriental Studies RAS (Moscow), xieji@mail.ru

© Блюмхен С. И., 2022; © ФГБУН ИВ РАН, 2022

Все, кто интересуется жизнью Конфуция (Кун-цзы 孔子, 551–479 гг. до н. э.), рано или поздно сталкиваются с упоминанием о его конфликте с неким Шао-чжэном Мао 少正卯 (где слово «Шао-чжэн» обычно воспринимается как название должности и реже как имя), которого Конфуций, занимавший на тот момент пост на государственной службе, якобы велел казнить через неделю после вступления в должность. История эта большинством исследователей признаётся недостоверной, однако её популярность в сочинениях, связанных с политической культурой древности и особенно с легизмом, вызывает время от времени вспышки интереса к предположительно вынесенному Конфуцием приговору. Следует признать, что независимо от степени историчности рассказа об этом конфликте (в диапазоне от полной выдумки до весьма полного изложения) он стал заметным феноменом общественного сознания, своеобразным оселком, на котором проверяется отношение автора той или иной концепции к Конфуцию, конфуцианству, легизму, идеям справедливости (в том числе, социальной), закона и наказаний. Мы рассмотрим как сведения источников и наиболее распространённые точки зрения на этот вопрос, так и оригинальные концепции некоторых авторов и предложим читателю наше понимание отдельных моментов, связанных с этим сюжетом.

Часть I. История вопроса

Сюнь-цзы

Первыми сочинениями, рассказавшими о конфликте между Конфуцием и Шао-чжэном Мао, были трактаты *Инь Вэнь-цзы* 尹文子¹ и Сюнь-цзы 荀子 (глава 28, *Ю цзо* 宥坐 «[Сосуд] у правой [руки правителя]»²), оба датируются III в. до н. э., временами заката Восточной Чжоу (770–256 гг. до н. э.). В аутентичности первого памятника есть сомнения, поэтому хронологически более раннюю – если исходить из дат жизни авторов соответствующих

¹ *Инь Вэнь-цзы* – трактат, приписываемый Инь Вэню 尹文 (360/350–285/275 гг. до н. э.), старшему современнику Сюнь-цзы 荀子 (313/290–238/215 гг. до н. э.).

² Возможный альтернативный перевод (далее – «альт.»): «Правый [сосуд] у сидения [правителя]». – *Ред.*

сочинений – версию *Инь Вэнь-цзы* рассмотрим ниже, в конце статьи, а пока обратимся к наиболее распространённой версии событий, приведённой в *Сюнь-цзы*.

Сюнь-цзы был своего рода еретиком среди конфуцианцев. Если Конфуций, а за ним и его верный последователь Мэн-цзы 孟子 (372/71 или 390/389–289 или 305 г. до н. э.), полагали, что человек по сути своей добр и восприимчив к примеру, который ему подадут власти, а это позволяет при должном правлении и соблюдении ритуала обойтись без казней, то Сюнь-цзы считал, что человек по сути своей зол и без казней в деле управления обойтись никак нельзя. Сюнь-цзы стал современником укрепления позиций новой политической философии – легизма (*фа-цзя* 法家 «школа закона»), пришедшегося как раз на IV – первую половину III в. до н. э. Новое направление политико-философской мысли было настроено крайне враждебно по отношению к конфуцианству: «Гуманизму, народолюбию, пацифизму и этико-ритуальному традиционализму последнего легизм противопоставил деспотизм, почитание власти, милитаризм и законническое новаторство. Из даосизма легисты почерпнули представление о мировом процессе как естественном пути-*дао*, в котором природа значимее культуры, из моизма – утилитаристский подход к человеческим ценностям, принцип равных возможностей и обожествление власти, а из “школы имён” – стремление к правильному балансу “имён” и “реалий”» [Кобзев/Легизм 2006, с. 292]. Создавая некий конфуцианский синтез философских исканий различных школ позднего периода Восточной Чжоу, Сюнь-цзы стремился в том числе снять остроту противоречий между конфуцианством и набиравшим силу легизмом³.

Основоположителем легизма был Гуань Чжун 管仲 (ок. 725–645 гг. до н. э.). В основу его политической доктрины легла идея о писаном законе *фа* 法, которому должны следовать все без исключения люди, от социальных низов до правителей включительно.

³ Сюнь-цзы и сам разделял некоторые идеи легизма, что вполне понятно для философа, полагавшего, что человек по натуре своей зол. Не случайно среди его учеников были такие видные последователи легизма, как теоретик Хань Фэй 韓非 (ок. 280–233 гг. до н. э.) и государственный деятель, практик Ли Сы 李斯 (ок. 280–208 гг. до н. э.), с именем которого связывают многие важнейшие реформы времён императора Цинь Ши-хуанди 秦始皇帝 (259–210 гг. до н. э.).

Окончательное оформление эта идея нашла в собрании приписываемых Гуань Чжуну высказываний – трактате *Гуань-цзы* 管子, составление которого датируется IV–III вв. до н. э., то есть спустя как минимум три века после смерти их автора. Однако за эти три столетия легизм как политико-философский феномен успел завоевать весьма прочные позиции – ко времени появления *Гуань-цзы*, то есть к IV в. до н. э., сторонники легизма смогли «обкатать» его идеи и продемонстрировать примеры достаточно успешного государственного управления при помощи законов. Это нашло отражение в таких сочинениях, как трактат Шан Яна 商鞅 (390–338 гг. до н. э.) «Книга правителя [области] Шан» (*Шан цзюнь шу* 商君書, IV–III вв. до н. э.), трактат успешного управленца Шэнь Бу-хая 申不害 (385–337 гг. до н. э.), канцлера царства Хань, *Шэнь-цзы* 申子, который был почти полностью утрачен, но его идеи были развиты Хань Фэем 韓非 (280–233 гг. до н. э.), крупнейшим теоретиком легизма, сумевшим совместить в своём трактате *Хань Фэй-цзы* 韓非子 («[Трактат] Учителя Хань Фэя») наиболее продуктивные идеи Шан Яна и Шэнь Бу-хая.

Старшим современником Хань Фэя и был Сюнь-цзы, основоположник несколько нетрадиционной ветви конфуцианства. Традиционная ветвь этого учения, представленная Мэн-цзы, который учился у Цзы-Си 子思 (ок. 481–402 гг. до н. э.), внука Конфуция, исходила из убеждения, что «человек по сути своей добр» и что нужно помогать ему, подавая пример, и тогда он сам будет двигаться по пути добра, а источником примера должен быть благородный муж *цзюнь цзы* 君子. Иначе полагал Сюнь-цзы. Согласно его взглядам, человек вовсе не был добр изначально и правильное применение наказаний могло помочь народу отличать хорошее от плохого. В этом Сюнь-цзы признавал определённую правоту легистов и не исключал полностью потребность в наказаниях. Он проиллюстрировал эту идею ссылкой на то, что даже величайший гуманист Конфуций вынужден был в чрезвычайных обстоятельствах для пресечения зла прибегнуть к казни – отдал приказ казнить Шао-чжэна Мао.

Вероятно, стремление Сюнь-цзы показать, что между конфуцианством и легизмом при всём различии их подходов нет непреходимой пропасти, а некоторые подходы легистов и их решитель-

ность в охране интересов государства не были чужды и Конфуцию, стало причиной появления в главе Ю цзо 宥坐 трактата Сюнь-цзы следующего текста⁴:

孔子為魯攝相，朝七日而誅少正卯。

[1] Конфуций, став *шэсяном*⁵ в Лу, на седьмой день пребывания в должности (букв: «в [зале для] приёмов», т. е., публично, во время приёма. – С.Б.) казнил Шао-чжэна Мао.

門人進問曰：「夫少正卯魯之聞人也，夫子為政而始誅之，得無失乎」。

[2] [Некий] ученик приблизился [к Конфуцию и] спросил: «Этот Шао-чжэн Мао – известный в Лу человек. [Вы,] Учитель, приступили [к делам] управления и сразу же казнили [его]. Нет ли [в том] ошибки?»

孔子曰：「居，吾語女其故。

[3] Конфуций сказал: «Садись, я объясню тебе. Ставший причиной этого⁶

人有惡者五，而盜竊不與焉：一曰：心達而險；二曰：行辟而堅；三曰：言偽而辯；四曰：記醜而博；五曰：順非而澤。此五者有一於人，則不得免於君子之誅，而少正卯兼有之。

[4] человек совершил пять видов дурных поступков, не считая краж: во-первых, всё понимая, лгал; во-вторых – будучи разоблачён, настаивал [на своём]; в-третьих – произнеса ложь, [использовал] красноречие [в обоснование сказанного]; в-четвёртых – замечал позорящее и постоянно поминал [о нём]; в-пятых – упорствуя в [собственных] ошибках, [ожидал] милостей⁷. Если кто-то совершит хотя бы один из этих пяти дурных поступков, то благородный муж не может не казнить его, а Шао-чжэн Мао совершил их все.

⁴ Здесь и далее фрагменты древнекитайских текстов приведены в редакции онлайн-базы данных традиционных китайских текстов Chinese Text Project (Ctext.org), если не оговорено иное.

⁵ Значение термина *шэсян* будет рассмотрено нами ниже.

⁶ Представляется более корректным следующий вариант перевода данного фрагмента (далее – «корр.»): «Садись, я расскажу тебе причину этого. Зол, которые бывают у людей, [насчитывается] пять...». – *Ред.*

⁷ Корр. «Первое называется [так]: сердцем достичь [понимания], да коварствовать; второе называется [так]: в поступках отклоняться [от норм] да упорствовать; третье называется [так]: в речах быть лживым да красноречивым; четвёртое называется [так]: в записях позорить [других] да распространять [это]; пятое называется [так]: в [том, чему] следовать, быть неправым да наводить [на то] глание». – *Ред.*

故居處足以聚徒成群，言談足飾邪營眾，強足以反是獨立，此小人之桀雄也，不可不誅也。

是以湯誅尹譖，文王誅潘止，周公誅管叔，太公誅華仕，管仲誅付里乙，子產誅鄧析。史付此七子者，皆異世同心，不可不誅也。

《詩》曰：『憂心悄悄，慍於群小。』小人成群，斯足憂也。

[5] [За то, что] устроив школу, [он] собрал толпу учеников, произносил речи и вёл беседы, оправдывая ложное и вводя в заблуждение толпу, направлял усилия на то, чтобы извращать сущее и противопоставить [себя и учеников] всем остальным, став выдающимся талантом [в глазах] простолюду, [за такое] нельзя не казнить⁸.

[6] Как раз поэтому [Чэн] Тан⁹ казнил Инь Се, Вэнь-ван казнил Пань Чжи, Чжоу-гун казнил Гуань-шу, Тай-гун казнил Хуа Ши, Гуань Чжун казнил Фули И, Цзы-Чань казнил Дэн Си. [Знатоки] истории об этих семи мужах [говорят:] они жили в разные времена, но схожи сутью, [потому таких] нельзя не казнить¹⁰.

[7] В "[Каноне] стихов" сказано: "Тревога лежит на душе моей, терплю я обиды от низких людей"¹¹. [Когда же] низкие люди сбиваются в толпу, это вызывает тревогу"¹² (Нумерация фрагментов добавлена мной. – С.Б.).

⁸ Корр. «Потому пребывания [его] на месте оказалось достаточным, чтобы собрать учеников и сформировать толпу; речей и разговоров оказалось достаточно, [чтобы] приукрасить превратное и организовать [заблудший] люд, усилий оказалось достаточно, чтобы обернуть [с ног на голову] правое и самостоятельно встать. Сей [муж] – выдающийся вожак мелких людей, [его] недопустимо [было] не казнить». – *Ред.*

⁹ Связанные с этими персонажами сюжеты будут рассмотрены нами ниже.

¹⁰ Корр. «Эти семеро Учителей, [сведения о которых] переданы писцами, все [жили] в разные поколения, [но] были одинаковы сердцем, [их] недопустимо было не казнить». – *Ред.*

¹¹ Букв. «Тревожное сердце печалится-печалится, / ненавидимо толпою мелких [людей]». Ср.: Шицзин. Книга песен и гимнов / Пер. Штукин А. А. М.: Художественная литература, 1988. С. 88. – *Ред.*

¹² Дальнейшим легистским развитием этой идеи можно считать инвективу первого советника Ли Сы, направленную против владельцев частных школ в его знаменитом обращении к Цинь Ши-хуанди: «Однако приверженцы частных школ, поддерживая друг друга, поносят законы и наставления, и каждый, услышав о издании указа, немедленно, исходя из своего учения, начинает обсуждать его. Входя [во дворец], они осуждают [всё] в своём сердце, а выйдя [из дворца], занимаются пересудами в переулках. Поношение монарха они считают доблестью <...>; собирая вокруг себя низких людей, они сеют [среди них] клевету. Самое лучшее – запретить это!» (пер. Р. В. Вяткина) [Сыма Цянь/Вяткин 1975, с. 77].

Предложенная разбивка текста является в настоящее время общепринятой при воспроизведении этого фрагмента *Сюнь-цзы*, и приведённый вариант перевода выполнен в соответствии с этой разбивкой (не вызывающей особых нареканий, за исключением одного момента, который будет рассмотрен нами далее) и общепринятыми для трактовки этого фрагмента значениями иероглифов, в частности знака *чжу* 誅, обычно понимаемого и переводимого как «казнить» в смысле «предать смертной казни».

Считается, что именно этот текст лёг в основу всего «дела Шао-чжэна Мао», вызвавшего в китайской философской среде две оживлённые философские дискуссии и лёгшего в основу одной политической кампании, не считая многочисленных упоминаний этого события отдельными авторами, в том числе и за пределами Китая. Приведём обоснование перевода по фрагментам (номер в квадратной скобке соответствует номеру фрагмента):

[3] Фрагмент начинается с вводной фразы «садись, я объясню тебе» (*цзюй, у юй жу* 居, 吾語女). Этот оборот встречается в *Лунь-юе* 論語 («Беседы и суждения»), именно с этих слов в 8-м афоризме 17-й главы (*Ян Хо* 陽貨) начинается развёрнутое рассуждение о шести хороших качествах, которые в отсутствие любви к учению оказываются подвержены порокам/заблуждениям¹³ (*би* 蔽) и превращаются в свою противоположность. Приведённое Сюнь-цзы описание по стилю очень напоминает эту цитату из *Лунь-юя* или стилизацию под таковую. Однако в упомянутом случае использования вводной фразы в *Лунь-юе* за ней следует развёрнутое предложение, а в *Сюнь-цзы* – всего два знака: *ци* 其 («это; этот») и *гу* 故 («причина»). Перевод их как дополнения к вводной фразе возможен («Садись, я объясню тебе причину этого»), но на мой взгляд, они должны относиться к следующему фрагменту, определяя предмет описания.

[4] С учётом двух последних знаков из предшествующего фрагмента, начало этого имеет следующий вид: «Ставший причиной этого человек...». Вряд ли приемлем вариант деления текста, при котором два первых знака относятся к предшествующему

¹³ Более корректен, на мой взгляд, перевод Легга – *beclouding*, «помрачение сознания».

фрагменту, а этот начинается с *жэнь* 人 «человек», «люди». Речь и до этого момента, и после него идёт именно о Шао-чжэне Мао и о причинах его наказания, а не о каких-то абстрактных «людях», которым из преступлений известны, не считая краж, всего пять видов дурных поступков – крайне специфических, присущих почти исключительно философам¹⁴. Бином *гу жэнь* 故人, входящий в состав фразы *ци гу жэнь* 其故人 (которую мы понимаем как «ставший причиной этого человек»), неоднократно встречается в других текстах древнего Китая. Так, в памятнике III в. до н. э. *Люй-ши чунь-цю* 呂氏春秋 («Вёсны и осени господина Люя») в главе *Ши жун* 士容 («Внешность мужа») этот термин несколько раз использован в значении «старый знакомый», «приятель» [Люйши/Ткаченко 2010, с. 417]; в *Ши цзи* 史記 («Исторических записках») Сыма Цяня 司馬遷 (145/135 – ок. 86 г. до н. э.) он встречается в главе *Чэнь Шэ ши цзя* 陳涉世家 («Наследственный дом Чэнь Шэ»), где Р. В. Вяткин перевёл его как «прежний знакомый» [Сыма Цянь/Вяткин, с. 158]. Этот фрагмент «Исторических записок» с небольшими изменениями, не затронувшими интересующий нас термин, был включён впоследствии в раздел «Жизнеописания» (*Чжуань* 傳) «Книга [о временах Западной] Хань» (*Хань шу* 漢書), в главу *Чэнь Шэнь Сян Цзи чжуань* 陳勝項籍傳 («Жизнеописание Чэнь Шэна¹⁵ [и] Сян Цзи»). Все эти случаи основаны на значении бинома *гу жэнь* 故人 («старый друг», «приятель»). Если предположить, что Конфуций назовёт «приятелем» вызывавшего такие сильные негативные эмоции человека, то разве что в рамках энантиосемии¹⁶, но тогда при произнесении этих слов Конфуций просто не смог сдержать эмоции, для чего у него были все основания. Под кражами Конфуций имел в виду, скорее всего, сманивание учеников (см. ниже описание

¹⁴ Знатоک людских характеров, Конфуций не мог сводить все преступления лишь к кражам да к перечисленным ниже пяти «дурным поступкам». Например, в *Сяо-цзине* 孝經 («Каноне сыновней почтительности»), в разделе *У син* 五刑 («Пять [видов] наказаний») приведено высказывание Конфуция о важности сыновней почтительности, начинающееся с упоминания о преступлениях и наказаниях: «Пять [видов] наказаний охватывают [кару за] три тысячи [преступлений]» 五刑之屬三千.

¹⁵ Вариант написания имени упомянутого выше Чэнь Шэ.

¹⁶ Энантиосемия – внутрисловная антиномия, способность слова обозначать противоположные значения.

из трактата *Лунь-хэн* 論衡 [«Весы суждения / Взвешивание суждений»] Ван Чуна 王充 (27–97/107 гг.): «Трижды набирал Конфуций учеников, и трижды они покидали его... Все последователи покидали Конфуция и переходили к Шао-чжэну Мао...»). Такое сманивание в какой-то мере лишало учителя Куна средств к существованию и потому вполне могло рассматриваться им как кража.

Однако возвратимся к обоснованию перевода. Если фрагмент [5] каких-либо сложностей не содержит, то фрагменты [6] и [7] стараются продлить линию предшествующих по форме¹⁷, но по содержанию фрагмент [6] в контекст предшествующего изложения не вписывается. В этом фрагменте приведены исторические аналогии, ставящие в один ряд преступления Гуань-шу¹⁸, возглавившего

¹⁷ Это видно как из повторения завершающей фрагмент [5] фразы – *бу кэ бу чжу е* 不可不誅也 «нельзя было не казнить» – для завершения фрагмента [6], так и из того, что далее во фрагменте [6] идёт нумерованное перечисление – и то и другое сближает структуру текста этого отрывка из *Сюнь-цзы* со структурой упомянутого выше 8-го афоризма 17-й главы (*Ян Хо*) *Лунь-юя*.

¹⁸ Гуань-шу, или Гуань-шу Сянь 管叔鮮, а также его братья Цай-шу 蔡叔度 и Хо-шу 霍叔处 были теми тремя верховными надзирателями (*цзянь* 監), которых после падения Шан чжоуский У-ван назначил для осуществления надзора за покорёнными, но так до конца и не покорившимися шанцами. Во главе шанцев стоял потомок их последнего *вана* Чжоу-синя 紂辛 (Ди-синя 帝辛) по имени У-гэн 武庚. После смерти У-вана возникла коллизия – сам У-ван оставил наследником своего несовершеннолетнего сына Цзи Суна 姬誦, будущего Чэн-вана, регентство над которым принял на себя брат Вэнь-вана Чжоу-гун, что вызвало недовольство двух из «трёх надзирателей» (Гуань-шу и Цай-шу), заподозривших Чжоу-гуна в попытке узурпировать власть, и они уговорили третьего – Хо-шу. Братья создали коалицию, в которую вошли их сторонники, часть оставшихся верными Шан правителей и сами возглавляемые У-гэном шанцы. Кроме того, в намечавшемся походе согласились участвовать и некоторые из соседствовавших с чжоускими владениями некитайских «царств восточных варваров». Началась гражданская война, получившая впоследствии название «Мятеж трёх [верховных] надзирателей» (*сань цзянь чжи луань* 三監之亂), или «Восстание У-гэна» (У-гэн чжи луань 武庚之亂). Война длилась с 1042 г. до н.э., то есть три года, и мятеж был подавлен.

Примечательно, что, рассказывая о казни Гуань-шу, Сюнь-цзы в главе *Жу сяо* 儒效 («Применение конфуцианства») своего трактата использовал знак *ша* 殺 «убийство; смертная казнь», но в главе *Ю цзо*, той самой, что рассказывает о конфликте Конфуция с Шао-чжэном Мао, указал, что Гуань-шу подвергся *чжу* 誅. Я полагаю, что это отражает намерение Сюнь-цзы закрепить синонимичность *ша* и *чжу*, а также использовать общеизвестный случай с Гуань-шу для подтверждения того, что и сам Конфуций не останавливался перед применением смертной казни в отношении противников. Для обоснования этой идеи следовало изменить мотивы применения Конфуцием столь сурового наказания – чему и служат аналогии, приравнивающие Шао-чжэна Мао к мятежникам, собирающим вокруг себя «низких людей» для подготовки бунта.

реальный мятеж и трёхлетнюю войну против Чжоу-гуна, и излишнюю склонность Дэн Си к игре словами и логическим головоломкам. Примеры подобраны так, чтобы у читающего не возникало сомнений: в основе любого мятежа лежит слово (мятеж Гуань-шу начался с того, что он оклеветал Чжоу-гуна), значит, лукавое слово есть начало недоброго дела, и потому за способное смутить «низких людей» (фрагмент [7]) слово следует наказывать так же, как за злое дело, что и подкреплено примером из «Канона стихов».

Во фрагментах [6]–[7] речь уже вполне определённо идёт о прецедентах, связанных со смертной казнью, и о том, что подобное поведение учителя Мао представляло собой чуть ли не подстрекательство к мятежу, а пришедшие учиться государственному управлению у всеми уважаемого учителя Мао трактуются как «низкие люди», «толпа». О том, что кроме обучения учитель Мао общался к какими-то ещё простолюдинами, сведений нет, поэтому мы полагаем, что своим учением Мао низводил учеников до уровня толпы (всё-таки исходным значением знака *цунь* 群 является «стадо», а не «коллектив»). Мы видим здесь стремление Сюнь-цзы совместить этические нормы конфуцианства с легистской практикой суровых наказаний провинившихся, что определило понимание интересующего нас знака *чжу* 誅 именно как смертной казни.

Хуайнань-цзы

Казнь Конфуцием Шао-чжэна Мао с фрагментом исторического сопоставления упомянута в главе *Фаньлунь* 汎論 («Общие суждения») трактата *Хуайнань-цзы* 淮南子 (II в. до н. э.). Там сказано:

孔子誅少正卯而魯國之邪塞；子產誅鄧析，而鄭國之奸禁。

Конфуций казнил *шао-чжэна* Мао, и в царстве Лу была остановлена ересь. Цзычань казнил Дэн Си, и в царстве Чжэн был прекращён порок (перевод Л. Е. Померанцевой [Хуайнань-цзы/Померанцева 2016, с. 213]).

Лунь-хэн

Вот как предыстория конфликта Шао-чжэна Мао с Конфуцием описана у Ван Чуна в трактате *Лунь-хэн*. В главе 50 *Цзян жуй* 講瑞 («Толкование счастливых предзнаменований») этого трак-

тата причина возникновения конфликта между Конфуцием и Шао-чжэном Мао описана¹⁹ так:

少正卯在魯，與孔子並。孔子之門三盈三虛，唯顏淵不去，顏淵獨知孔子聖也。夫門人去孔子歸少正卯，不徒不能知孔子之聖，又不能知少正卯，門人皆惑。子貢曰：「夫少正卯、魯之聞人也，子為政，何以先之？」孔子曰：「賜退！非爾所及！」

В Лу [считали, что] Шао-чжэн Мао сопоставим [как учитель] с Конфуцием. Трижды набирал Конфуций учеников, и трижды они покидали его²⁰; лишь Янь Юань²¹ не ушёл, Янь Юань единственный знал, что Конфуций – мудрец. Те последователи, что покидали Конфуция, переходили к Шао-чжэну Мао, будучи неспособны постичь мудрость Конфуция и тем более неспособны постичь то, чем Шао-чжэн Мао всех очаровал²². Цзы-Гун сказал: «Каждый в Лу слышал об этом Шао-чжэне Мао как о знатоке в вопросах управления, как же Вы можете превосходить [его в этом]?²³» Конфуций сказал: «Цзы²⁴, уйди прочь! Тебе не понять!»

Это не единственное упоминание конфликта – в 80-й главе *Дин сянь* 定賢 («Определение достойных») пример с Шао-чжэном Мао приводится для того, чтобы провести различие между говорящими пусть не всегда красиво, но от сердца, следуя принципам, и потому не чинящим несправедного и не вводящим в заблужде-

¹⁹ Скорее всего, описание позаимствовано Ван Чуном из какого-то апокрифа. На широкое использование Ван Чуном апокрифов при написании *Лунь-хэна* указывал А. Э. Терехов (см. [Терехов, 2016, с. 51–55]), отметивший: «“Лунь хэн” оказывается, при определённой осторожности, бесценным источником для реконструкции идей апокрифических текстов» [там же, с. 54].

²⁰ Букв. «школа Конфуция трижды наполнялась и трижды пуста». – *Ред.*

²¹ Янь Юань 顏淵 (521–481 гг. до н. э.), ученик Конфуция, также известен под именем Янь Хуэй 顏回.

²² Корр. «Те ученики, что уходили от Конфуция и обращались [на сторону] Шао-чжэна Мао, не только не были способны знать святомудрие Конфуция, но также не были способны знать Шао-чжэна Мао. [Все эти] ученики были одурманены». – *Ред.*

²³ Корр. «Тот Шао-чжэн Мао – известный в Лу человек. [Вы,] Учитель, осуществляя управление, чем опережаете его?» – *Ред.*

²⁴ Цзы-Гун 子貢 (520–456 гг. до н. э.), ученик Конфуция, настоящее имя Дуань-му 端木賜.

ние, – и теми, кто, рассыпаясь в красотах речи, всего лишь говорит ртом, но злонамерен внутренне. Обычные люди могут потому запутаться и счесть недостойного достойным, и различить их способны только мудрый.

Кун-цзы цзя юй

Упоминания казни Конфуцием Шао-чжэна Мао часто воспроизводят версию трактата *Кун-цзы цзя юй* 孔子家語 («Изречения школы Конфуция») пусть вторичную по отношению к самым ранним из описаний, приведённым в главе *Ю цзо* трактата *Сюнь-цзы* и во второй главе *Инъ Вэнь-цзы*, однако оказавшуюся самой влиятельной и авторитетной для читателей и авторов, симпатизирующих ценностям легизма.

Судьба трактата *Кун-цзы цзя юй* драматична – он долгое время считался фальшивкой как китайской наукой, так и следующей в её фарватере западной, и потому его существование принималось к сведению, но вниманием исследователей он был по большому счёту обойдён, особенно если сравнивать с тем объёмом исследований, который был выполнен для *Лунь-юя*, дополнением к которому по задумке составителей был призван стать трактат *Кун-цзы цзя юй*. Принятая большинством учёных до последней четверти XX века точка зрения исходила из того, что текст памятника был составлен или по меньшей мере серьёзно отредактирован Ван Су 王肅 (195–256 гг.), учёным и философом царства Вэй 魏 (220–266 гг.) времён Троецарствия (220–280 гг.).

Ситуация изменилась в 1973 г., когда китайские археологи раскопали большую гробницу на южной оконечности деревни Бацзяолан 八角廊 вблизи города Динчжоу 定州²⁵ пров. Хэбэй. Гробница датируется последней четвертью эпохи Западной Хань (206 г. до н. э. – 9 г. н. э.); согласно исследованию Ван Эльса, гробница была закрыта ок. 54 г. до н. э. [Van Els 2018, p. 15]. Наряду с богатой погребальной утварью там было найдено большое количество бамбуковых планок с текстами. Содержимое гробницы серьёзно пострадало от ограбления, пожара и Таншаньского 唐山 землетрясения в июле

²⁵ На момент обнаружения гробницы Динчжоу назывался Динсянь 定縣. Название было изменено в 1986 г.

1976 г., когда деревянный ящик, в котором хранились планки, перевернулся и они вновь перепутались и частично пострадали, создав дополнительные сложности в изучении находок.

Первое детальное описание гробницы и сделанных в ней находок на западных языках было представлено Питером ван Эльсом в 2009 г. [Van Els, 2009], затем было отчасти повторено в первой главе его монографии о Вэнь-цзы [Van Els, 2018]. Изучение планок позволило выявить восемь текстов, одним из которых является *Жуцзячжэнь* 儒家者言²⁶ («Речи школы конфуцианцев»). От трактата сохранилось 104 планки, содержащие 884 символа. Содержание трактата имеет параллели с текстами *Кун-цзы цзя юй* и *Шо-юань*²⁷. Затем последовали другие находки, в которых присутствовали параллели или совпадения с *Кун-цзы цзя юй*: планка в западноханьском захоронении в Шуангудуй 雙古堆 (округ Фуян 阜陽, пров. Аньхой 安徽); планки, приобретённые в 2002 г. Шанхайским музеем; коллекция планок с текстами, приобретённая Пекинским университетом в 2009 г. Это позволило исследовавшему данную проблему Оу И-сю 歐亦修 (Au Yik Sau) прийти к выводу о существовании уже в конце периода Чжань-го («Сражающихся царств», 475–221 г. до н. э.) неких прототипов этого трактата и отнести время его окончательного составления к эпохе Западной Хань [Оу И-сю 2018, с. 2, 3].

Источником материалов для *Кун-цзы цзя юй* стали апокрифы и фрагменты уже известных на период Хань сочинений различных философских школ. Так, Майкл Хантер, исследовавший в своей диссертации [Hunter 2012] весь корпус дошедших до нас сведений древних источников о Конфуции, пишет: «Ранние авторы, как представляется, изобретали контексты для изречений Конфуция и превращали их в анекдоты о Конфуции аналогично тому, как в [созданной] много позднее *Кун-цзы цзя юй* два изречения [вида] *Чжун-ни юэ* («Чжун-ни [т. е. Конфуций] сказал») из более ранней *Цзо-чжуани* трансформировались в разговоры между *Кун-цзы* и *Цзы-Гуном*» [Hunter 2012, p. 27].

²⁶ Название условное, дано на основании содержания трактата.

²⁷ *Шо-юань* 說苑 («Сад историй») представляет собой собрание исторических рассказов, принадлежащих кисти Лю Сяня 劉向 (77–6 гг. до н. э.) – историка, текстолога, хранителя императорской библиотеки и составителя её первого каталога.

Интересующий нас текст в *Кун-цзы цзя юй* ориентирован на переосмысление образа Конфуция в легистском ключе и сыграл в этом немаловажную роль. Начальные главы трактата, задающие тон всему остальному, первая *Сян Лу* 相魯 («Канцлер [на службе] Лу») и вторая *Ши чжу* 始誅 («Начинать [правление с] казни»), суть квинтэссенция легистских представлений об идеальном советнике и правителе, что заставляет с крайней осторожностью относиться к приведённым в нём сведениям, как будет показано ниже на примере интересующего нас сюжета. В первой главе приведён наряду с прочим сюжет о наказании артистов, призванных усладить взор и слух правителей во время переговоров луского Дингуна 定公 (556–495 гг. до н. э.) и циского Цзингуна 景公 (?–490 г. до н. э.) в Цзягу 夾谷, что было сочтено Конфуцием неподобающим (см. подробнее: [Сыма Цянь/Вяткин 1992, с. 131–132]). Причём согласно *Кун-цзы цзя юй* именно Конфуций настоял на казни артистов – отрубании рук и ног («и тогда карликов казнили, отрубили [им кисти] рук [и ступни] ног²⁸» 於是斬侏儒，手足異處).

Интересующий нас сюжет о наказании Шао-чжэна Мао приведён во второй главе.

孔子為魯司寇，攝行相事，有喜色<...>。於是朝政七日而誅亂政大夫少正卯，戮之於兩觀之下，尸於朝三日。子貢進曰：「夫少正卯、魯之聞人也。今夫子為政而始誅之，或者為失乎？」孔子曰：「居！吾語女以其故。天下有大惡者五，而竊盜不與焉。一曰心逆而險，二曰行辟而堅，三曰言偽而辯，四曰記醜而博，五曰順非而澤。此五者，有一於人，則不免君子之誅，而少正卯皆兼有之。其居處足以擷徒成黨，其談說足以飾褒瑩眾，其強禦足以返是獨立；此乃人之姦雄者也，不可以不除。夫殷誅湯尹諧，文王誅潘正，周公誅管蔡，太公誅華士，管仲誅付乙，子產誅史何，凡此七子皆異世而同誅者，以七子異世而同惡，故不可赦也。《詩》云：『憂心悄悄，慍于群小。』小人成群，斯足憂矣。」

[Когда] Конфуций в Лу занял [пост] главы судебного приказа (сыкоу) и как помощник занимался делами канцлера (сяна), имел радостный вид <...>. И затем через семь дней после

²⁸ Букв. «руки и ноги [их оказались в] разных местах». – Ред.

занятия должности²⁹ казнил (чжу 誅) [привносившего] расстройство [в дела] управления дафу Шао-чжэна Мао, казнив и выставив труп казнённого³⁰ под парными башнями [у ворот дворца³¹], оставив труп у присутственного места на три дня. Цзы-гун подошёл и сказал: «Этот Шао-чжэн Мао – известный в Лу человек. [Вы,] Учитель, приступили [к делам] управления, и сразу же казнили [его]. Нет ли [в том] ошибки?» Конфуций сказал: «Садись! Я расскажу тебе о причине этого. В Поднебесной есть пять великих зол, не считая воровства [и] разбоя. Первое – [быть в] сердце мятежным и коварным, второе – действовать несправедливо и упорствовать [в этом], третье – вводить в заблуждение и отстаивать [неправильное в споре], четвёртое – замечать позорящее и постоянно поминать [о нём], пятое – продолжая упорствовать [в заблуждениях, ожидать] милостей³². Если человеку свойственно [хотя бы] одно из этих пяти [зол], то благородный муж должен непременно [его] казнить, а Шао-чжэн Мао обладал всеми ими. Устроив свою школу, собрал толпу учеников, чтобы объединить их клику, его речи и беседы вызывали одобрение неискушённой толпы, его способность убеждать позволяла [обосновать] выступление против [закона] и независи-

²⁹ Букв. «на седьмой день [осуществления] управления при дворе». – Ред.

³⁰ В свете того, что далее говорится о выставлении трупа при дворе (чао 朝), а не под башнями, возможным представляется альтернативный перевод: «умертил под парными башнями». – Ред.

³¹ Лян-гуань 兩觀 – «парные башни», у парадных, южных ворот дворца, по обе стороны от входа. Место, где казнили осуждённых преступников. Упоминаются в главе 6 Ван дао 王道 («Путь правителя») трактата Чунь-цю фань лу 春秋繁露 («Обильные росы “Вёсен и осеней”») ханьского философа Дун Чжун-шу, где сказано: «[“Вёсны и осени” заметили,] / когда [Сян-гун] обновил и создал южные врата [столицы], / когда [Чжуан-гун] покрыл резьбой балки храма [Хуань-гуна] и покрасил [его] колонны в красный цвет, / когда [Дин-гун] построил зубчатые врата с двумя парными башнями] 作南門。刻桷，丹楹，作雉門及兩觀 (перевод выполнен с учётом трактовок С. Куин и Дж. Мейджора [Chunqiu fanlu, p. 144]). Согласно хронике Чунь-цю 春秋 («Вёсны и осени»), южные врата и башни пострадали от бедствия (пожара?) в 5-м и были восстановлены в 10-м лунном месяце во второй год правления луского Дин-гуна, то есть в 508 г. до н. э.

³² Корр. «Первое называется [так]: сердцем предвосхищать, да коварствовать; второе называется [так]: в поступках отклоняться [от норм] да упорствовать; третье называется [так]: в речах быть лживым да красноречивым; четвёртое называется [так]: в записях позорить [других] да распространять [это]; пятое называется [так]: в [том, чему] следовать, быть неправым да наводить [на то] глание». – Ред.

1. Указание на несколько более расширенный, чем всего лишь судебно-полицейский, характер занимаемой Конфуцием должности. К выводу о совмещении Конфуцием должностей *сыкоу* и *шэсяна* составитель *Кун-цзы цзя юй* пришёл, возможно, на основании более раннего текста – 28-й главы *Сюнь-цзы* под названием *Ю цзо*. Там во втором параграфе главы Конфуций назван *шэсяном*, а в третьем – *сыкоу*. В *Кун-цзы цзя юй* в начале второй главы должность Конфуция названа *сыкоу*, а в следующем разделе этой же главы – *дасыкоу* 大司寇 («начальник судебного приказа»).

2. Живописное повествование о казни Шао-чжэна Мао, как бы «вступление» к разговору между Конфуцием и Цзы-Гуном. Цель этого «вступления», на наш взгляд, – полностью снять сомнения в значении знака *чжу* 誅: здесь он использован не в значении, определённом *Чжоу ли* 周禮 («Чжоуский ритуал»), т. е. «строгий выговор», как будет показано нами ниже, а как «смертная казнь».

3. Шао-чжэн Мао в первый (и в последний, если не считать упоминание в 47-й главе «Исторических записок» Сыма Цяня) раз назван *дафу*, то есть носителем одного из высших аристократических титулов чжоуского Китая.

4. Замена слова *жэнь* 人 («человек, люди») на *тянься* 天下 («Поднебесная; весь мир») – пожалуй, самое важное из привнесённых в сюжет изменений, сильнее всего повлиявшее на его дальнейшее понимание. Самые ранние версии, приведённые в *Сюнь-цзы* и *Инь Вэнь-цзы*, допускали в связи с отсутствием пунктуации понимание слова *жэнь* как в составе фразы *ци гужэнь* 其故人 («этот “старый знакомый”» или «этот “приятель”», возможно с негативным оттенком как о вызывающем раздражение человеке, с которым расстались³⁵), так и в ставшем традиционным понимании с разбивкой предложений между *гу* и *жэнь*. Замена *жэнь* на *тянься* полностью исключает возможность первого варианта разбивки, делая перечисленные «преступления» не виной отдельного человека, а общим кратким списком из всего лишь пяти преступлений («не считая краж»), который, получается, охватывает всё зло Под-

³⁵ Среди современных значений *гужэнь* 故人 есть не только «бывший друг», но и «покойный, умерший», в общем значении «ушедший, покинувший нас», однако в древних текстах найти случаев упоминания в последнем значении нам не удалось.

небесной. Напомним, авторство этого списка приписано составителем *Кун-цзы цзя юй* знатоку человеческих душ Кун-цзы, занимавшему на тот момент пост *сыкоу*. Если так, то любой его подчинённый был способен заметно расширить представления своего начальника о количестве известных Поднебесной видов преступлений. Впрочем, это вряд ли требовалось: из *Сяо-цзина* известно, что Конфуций считал достаточным применение пяти видов наказаний для охвата трёх тысяч видов преступлений (см. примеч. 14).

5. Замена некоторых знаков на близкие по смыслу, но заметно меняющие общее восприятие текста. Так, в списке предъявляемых Конфуцием обвинений терминология совпадает, кроме первого из пяти зол – в *Сюнь-цзы* это *синь да эр сянь* 心達而險 «всё понимая, лгать», в *Кун-цзы цзя юй* знак *да* 達 заменён на *ни* 逆 «строптивый, противоречащий, преступный, незаконный», что в корне меняет смысл первого обвинения («[быть] в сердце мятежным и коварным») и камертоном задаёт контекст для восприятия последующих обвинений³⁶. Такая замена отражает предполагаемый бунтарский дух обвиняемого, что впоследствии, особенно в годы кампании борьбы против Линь Бяо и Конфуция (см. ниже), позволило трактовать его образ как бунтаря против власти.

Резюмируя, именно с представления данного сюжета в *Кун-цзы цзя юй* завершилось начатое ещё *Сюнь-цзы* переосмысление образа Конфуция как управителя, способного при необходимости временно отступить от гуманизма и действовать в стиле решительного легиста.

Ши цзи

Одним из сочинений, упоминающих казнь Шао-чжэна Мао, является глава 47 «Исторических записок» Сыма Цяня *Кун-цзы ши цзя* 孔子世家 («Наследственный дом Кун-цзы / Конфуция») [Сыма Цянь / Вяткин 1992, с. 126–151]. Здесь о наказании Шао-чжэна Мао говорится более чем кратко:

³⁶ Впрочем, Крамерс полагает эту замену знаков всего лишь случайной ошибкой при копировании [Kramers 1950, p. 264]. Вряд ли с этим можно согласиться, потому что эта «ошибка переписчика» прекрасно вписывается в предлагаемую автором этого фрагмента *Кун-цзы цзя юй* новую трактовку образа Конфуция.

定公十四年，孔子年五十六，由大司寇行攝相事，有喜色。門人曰：「聞君子禍至不懼，福至不喜。」孔子曰：「有是言也。不曰『樂其以貴下人』乎？」於是誅魯大夫亂政者少正卯。

На 14-м году [правления] Дин-гуна, когда Кун-цзы исполнилось 56 лет, он, будучи *дасыкоу*, стал временно исполнять обязанности *сяна*. И лицо его стало светиться радостью³⁷. Один из его учеников сказал: «Слышал, что благородный муж не страшится, когда приходит беда, и не радуется, когда приходит удача». Кун-цзы сказал: «Есть такое выражение, но разве не говорится и так: “Радуется тот, кто сумеет по достоинству оценить нижестоящих”³⁸. Вскоре он казнил луского *дафу* Шао-чжэн Мао за то, что тот затеял смуту против правящих (перевод Л. С. Переломова [Переломов 2000, с. 94]; см. также перевод Р. В. Вяткина; [Сыма Цянь / Вяткин 1992, с. 133]).

Вывод о совмещении Конфуцием должностей *сыкоу* и *шэяна* Сыма Цянь почерпнул, скорее всего, из *Кун-цзы цзя юй*, как и мотивацию казни. Это краткое описание не привнесло ничего нового в рассматриваемый сюжет, но в то же время его роль в распространении версии *Кун-цзы цзя юй* сложно переоценить, поскольку «Глава 47 [“Исторических записок”] была, по существу, первой систематизированной биографией великого мыслителя. Последующие сочинения о нём <...> лишь уточняли детали, нередко внося фантастические элементы, часто приукрашивали облик Конфуция» [Сыма Цянь/Вяткин 1992, с. 326–327, примеч. 36].

Бай ху тун

В составленном литератором, историком и философом Бань Гу 班固 (32–92 гг.) собрании комментариев *Бай ху тун* 白虎通 («Изложение [дискуссий из павильона] Белого тигра»³⁹) казнь Шао-чжэна Мао упоминается с интересной мотивировкой, восходящей к *Сюнь-цзы* и *Инь Вэнь-цзы*:

³⁷ Букв. «имел радостный лик». – Ред.

³⁸ Альт. «Радость – с её помощью облагораживают людей из низов». – Ред.

³⁹ Альт. «Проникновение в [смысл канонов в зале] Белого тигра». – Ред.

佞人當誅何？為其亂善行，傾覆國政。《韓詩內傳》曰：「孔子為魯司寇，先誅少正卯。」謂佞道已行，敵國政也。佞道未行，章明遠之而已。《論語》曰：「放鄭聲，遠佞人。」

Почему следует казнить (чжу 誅) льстецов? Потому что они привносят смуту в добрые дела, приводят к краху управление государством. В *Хань ши нэй чжуань*⁴⁰ сказано: «Конфуций, став *сыкоу* в Лу, первым делом наказал Шао-чжэна Мао». Если следовать советам искусных льстецов (букв.: «[следовать] по пути искусной лести». – С.Б.), то политика [будет] враждебна [интересам] государства. Чтобы не следовать советам искусных льстецов, следует проявлять мудрость и предусмотрительность⁴¹. В *Лунь-юэ* сказано: «Откажитесь от песен [царства] Чжэн, держитесь подальше от льстецов»⁴².

Примечательно, что здесь причиной казни Шао-чжэна Мао указана льстивость, а не подготовка мятежа, впрочем их последствия приравнены, это «крах управления государством».

Шо-юань

Последним из источников, содержащих интересующий нас сюжет, стало уже вполне художественное сочинение писателя, учёного, составителя первого каталога императорской библиотеки Лю Сяня *Шо-юань* («Сад историй») в 20 *цзюанях*. Этот сборник весьма разнороден по содержанию, но связан общей идеей: пере-

⁴⁰ *Хань Ши нэй чжуань* 韓詩內傳 («Внутренний комментарий к “Канону песен” [по версии] господина Ханя»), составлен западноханьским каноноведом Хань Ином 韓嬰 (200–130 гг. до н.э.). Об опасности льстецов для государя писал и Фридрих Великий – в главе XXII «Как государю избегать льстецов» трактата «Анти-Макиавелли» есть и такие слова: «Кроме того, есть и другой род лести. Он был свойствен софистам, которые прославились своим красноречием. Эта лесь укрепляет страсти. Она жестокости придаёт вид правосудия, расточительности – обличие щедрости. Попадая под обаяние этой лести, можно все пороки скрывать под покровом свободного времяпрепровождения и веселья, и, наконец, это красноречие возмечливает пороки, чтобы тем самым увенчивать славой порочных героев» (перевод А. Нартова [Фридрих Великий 2017, с. 122]).

⁴¹ Корр. «[Сие] сказано о том, что если путь лести уже осуществляется, это враждебно управлению государством; а если путь лести ещё не осуществляется, [следует] ярко осветить и удалить его, и только». – *Ред.*

⁴² Цитата из *Вэй Лин-гун* 衛靈公 («Вэйский князь Лин-гун»), 15-й главы *Луньюя* (см. *Лунь-юй*, XV, 11).

сказывая прошедшие литературную обработку сюжеты исторических анекдотов из времён династий Цинь и Хань, автор предлагает основанную на идеях конфуцианства оценку, рассматривая причины взлёта и падения страны, а также причины успехов и неудач в делах управления как своего рода предостережение.

В главе 15, озаглавленной *Чжи у* 指武 («Опираясь на военную силу»⁴³), приводится прошедшее литературную обработку описание казни Шао-чжэна Мао из *Кун-цзы цзя юй* с некоторыми представляющими интерес уточнениями, добавлениями и изъятиями.

孔子為魯司寇，七日而誅少正卯於東觀之下，門人聞之，趨而進，至者不言，其意皆一也。子貢後至，趨而進，曰：「夫少正卯者，魯國之聞人矣！夫子始為政，何以先誅之？」孔子曰：「賜也，非爾所及也。夫王者之誅有五，而盜竊不與焉。一曰心辨而險；二曰言偽而辯；三曰行辟而堅；四曰志愚而博；五曰順非而澤。此五者皆有辨知聰達之名，而非其真也。苟行以偽，則其知足以移眾，強足以獨立，此姦人之雄也，不可不誅。夫有五者之一，則不免於誅。今少正卯兼之，是以先誅之也。昔者湯誅蠋沐，太公誅潘阝，管仲誅史附里，子產誅鄧析，此五子未有不誅也。所謂誅之者，非為其晝則功盜，暮則穿窬也，皆傾覆之徒也！此固君子之所疑，愚者之所惑也。《詩》云：『憂心悄悄，慍于群小。』此之謂矣。」

Заняв пост *сыкоу* в Лу, Конфуций на седьмой день казнил Шао-чжэна Мао у восточной смотровой башни. Услышав [о том], ученики, [ранее ушедшие к Шао-чжэну Мао], без промедления вернулись (букв.: приблизились. – С.Б.), но [о случившемся] никто не заговаривал, все согласились [с казнью]⁴⁴. Позднее [прочих] пришёл Цзы-Гун, [он] без промедления подошёл (букв.: приблизился. – С.Б.) [к Конфуцию] и сказал: «Этот Шао-чжэн Мао – известный в царстве Лу человек! Учитель, [Вы только] начали осуществлять управление, зачем же первым делом было казнить его?» Конфуций сказал: «Цы, тебе не понять. Этого главаря (букв.: «правителя». – С.Б.) следовало казнить по пяти причинам, не считая краж⁴⁵. Во-первых, всё

⁴³ Альт. «Направление войны». – Ред.

⁴⁴ Корр. «Ученики услышали об этом, поспешили войти [к учителю], пришедшие не говорили, [однако] их мысли были едины». – Ред.

⁴⁵ Корр. «У царей [оснований для] казни имеется пять, и разбой с воровством туда не входят». – Ред.

понимая, лгал; во-вторых – будучи разоблачён, настаивал [на своём]; в-третьих – произнеса ложь, [использовал] красноречие [в обоснование сказанного]; в-четвёртых – замечал позорящее и постоянно поминал [о нём]; в-пятых – упорствуя в [собственных] ошибках, [ожидал] милостей⁴⁶. Все эти пять [качеств] подносились как ум, одарённость и проникновение в суть вещей, но на самом деле таковыми не были⁴⁷. Любими средствами [он] действовал, [чтобы распространять] ложное, и его знаний хватало, чтобы двигать толпу, [его] силы хватало, чтобы держаться независимо [от власти], он герой для порочных людей⁴⁸, [такого] нельзя не казнить. Если кто-то имеет [хотя бы] одно из пяти [таких качеств], такого непременно следует казнить⁴⁹. Ныне Шао-чжэн Мао воплотил в себе все [эти качества], потому был [мною] первым делом казнён. В прошлом [Чэн] Тан казнил Чжу Му, Тай-гун казнил Пань Чжи, Гуань Чжун казнил Фу Ли, Цзы-Чань казнил Дэн Си, этих пять мужей никак нельзя было не казнить⁵⁰. Говоря о низких делах сих казнённых, [это, как если бы] они днём умело разбойничали, а ночью пробивали дыру в стене [для воровства], все [они] были молодчиками, накреляющими и опрокидывающими [управление государством]⁵¹! Это определённо то, что вызывает у благородного мужа сомнение, глупого вводит в заблуждение. В “[Каноне] стихов” сказано: “Тревога лежит на душе моей, терплю я обиды от низких людей”. Сказано [как раз] об этом».

⁴⁶ Корр. «Первое называется [так]: сердцем быть разборчивым, да коварствовать; второе называется [так]: в речах быть лживым да красноречивым; третье называется [так]: в поступках отклоняться [от норм] да упорствовать; четвёртое называется [так]: в описаниях дурачить [других] да распространять [это]; пятое называется [так]: в [том, чему] следовать, быть неправым да наводить [на то] гланиец». – *Ред.*

⁴⁷ Букв. «Все эти пять имеют имена разборчивости, знания, чуткости и постижения – но это не подлинные они». – *Ред.*

⁴⁸ Корр. «Если поступками [сеет] фальшь, значит, его знаний было достаточно, чтобы сдвинуть люд [с верного пути], а усилий достаточно, чтобы независимо встать, – это вожак лукавых людей...». – *Ред.*

⁴⁹ Букв. «такому не избежать казни». – *Ред.*

⁵⁰ Корр. «[среди] этих пяти мужей не было не казнённых». – *Ред.*

⁵¹ Корр. «То, о чём говорится “казнили их”, [произошло] не оттого, что они днём умело разбойничали, а ночью проникали [сквозь стены для] кражи – [а оттого, что] все [они] были молодчиками, накреляющими и опрокидывающими [государство]». – *Ред.*

К числу особенностей этого текста можно отнести следующие:

1. Изменённое «вступление» в начале текста. Частично использованы сведения *Кун-цзы цзя юй* (казнь у подножия башни), но это уже не южная двойная привратная башня – парадный вход в княжеский дворец – а восточная смотровая башня. Описание самовольной смертной казни новоназначенным *сыкоу* (что маловероятно само по себе) известного во всём Лу чело- века перед парадным входом в княжеский дворец, да ещё остав- ление трупа пусть даже не в этом месте, но на всеобщем обозре- нии на три дня, по версии *Кун-цзы цзя юй*, не могло не вызывать сомнений.

2. Во «вступлении» описан также возврат учеников к Конфу- цию⁵² после казни Шао-чжэна Мао, но это описание, по-видимому, лишь создаёт возможность для Цзы-гуна задать свой вопрос. Сам вопрос имеет содержание, близкое к версии *Сюнь-цзы*, но в ответ на него введена реакция на вопрос Цзы-гуна из *Лунь хэна* («Тебе не понять»), которая была ответом на совсем другой вопрос, задан- ный задолго до казни Шао-чжэна Мао.

3. Отсутствует описание пяти «зол» или «преступлений» Шао-чжэна Мао, вместо него говорится о пяти нетерпимых для благородного мужа качествах, пяти причинах, за которые непре- менно следует казнить. Суть качеств приблизительно соответ- ствует списку из *Кун-цзы цзя юй*, то есть подготовка учеников к выступлению против власти.

4. Наличие более подробного обоснования решения о казни не только историческими примерами и ссылкой на *Ши-цзин*, но и образным сравнением с подготавливающими грабёж раз- бойниками. Изменены и примеры – их пять (для сравнения: в *Инь Вэнь-цзы* их шесть, в остальных описаниях, где они есть, – семь). Кроме обычных разночтений в написании имён казнённых, есть замена – сказано, что иньский Чэн Тан казнил Чжу Му 蠅沐; о последнем ничего не известно, как и о якобы казнённом Чэн Таном в других версиях текста *Инь Се* 尹諧.

⁵² Стоит отметить, что текст напрямую не говорит о том, что пришедшие к Конфуцию после казни ученики были «вернувшимися», то есть из числа тех, кто покинул Куна ради Мао. – *Ред.*

Резюмируя, можно сказать, что общая направленность текста – придание ему большей достоверности и некоторое смягчение впечатления от крайней суровости Конфуция-управленца, создаваемой текстами *Кун-цзы цзя юй*.

Часть II. Две дискуссии и одна кампания

Дискуссия первая: становление легизма и рассказ о казни Шао-чжэна Мао как инструмент внедрения идей легизма в конфуцианство

Биография Конфуция в 47-й главе «Исторических записок» содержит восходящее к Сюнь-цзы описание казни Шао-чжэна Мао, став наряду с *Кун-цзы цзя юй* одним из важнейших источников распространения этого сюжета. Как отмечал Л. С. Переломов, «несмотря на то что во времена Сыма Цяня Конфуций пользовался уже большой известностью, он ещё не был канонизирован; поэтому в данной биографии встречаются факты (в частности, казнь Шао-чжэн Мао), которые впоследствии решительно отрицались многими последователями и исследователями Конфуция» [Переломов 1981, с. 52]. Отрицали казнь Шао-чжэна Мао не все сторонники Конфуция, да и отрицание это было не всегда безусловным, принимая различные формы (например, отрицание не события казни, а его мотивов).

Так, Лу Цзя 陸賈 (ок. 240–170 гг. до н. э.), китайский философ, историк, и политический деятель Западной Хань, в трактате *Синь юй* 新語 («Новые речи») использует случай с Шао-чжэном Мао как пример мудрого управления. В предисловии к переводу избранных глав этого трактата Е. П. Сеницын отмечал, что трактат был призван помочь ханьской династии «избежать судьбы, постигшей предшествующую династию Цинь, павшую под ударами народных восстаний. Сочинение Лу Цзя является одним из первых в китайской общественно-политической мысли памятников синкретического конфуцианства, освоившего многие идеи, ранее высказанные школами даосов и легистов. Так, даосское “недеяние” или легистский “закон” вошли во вновь созданное учение как органические составные части. Отражено в “Синь юй” и влияние натурфилософской школы *иньянцзя*» [ДКФ-Хань 1990, с. 79]. Шао-чжэн Мао

кратко упомянут Лу Цзя в главе Фу чжэн 輔政 («Помощь [в делах] правления»), где сказано:

故堯放驩兜，仲尼誅少正卯；甘言之所嘉，不為之傾，惟堯知其實，仲尼見其情。

Потому Яо покарал Хуань Доу⁵³, Чжун-ни (Конфуций. – С.Б.) казнил Шао-чжэна Мао; [они] вели льстивые речи, [однако] склонить [на свою сторону] не удалось, потому что Яо знал настоящую [природу] тех [речей], а Чжун-ни видел свойства тех [речей]⁵⁴.

Позднее в русле представленного Лу Цзя мнения о необходимости казни Шао-чжэна Мао как бунтовщика высказывались историограф и поэт Бань Гу, каноновед Кун Ин-да 孔穎達 (574–648 гг.), поэт Су Дун-по 蘇東坡 (Су Ши 蘇軾, 1037–1101 гг.). Во времена Цин число сторонников этой точки зрения было невелико, среди них можно упомянуть Чэнь Ши-кэ 陳士珂 (1819–? гг.), автора довольно апологетического комментария *Кун-цзы цзя юй шуцжэн* 孔子家語疏證 («Комментарий к *Кун-цзы цзя юй* с подтверждениями»). После падения цинской династии казнь Шао-чжэна Мао называли преступлением Конфуция такие активные участники «Движения 4 мая» и противники конфуцианства, как И Байша 易白沙 (1886–1921 гг.) и У Юй 吳虞 (1872–1949 гг.). После образования КНР и до «культурной революции» наиболее известным противником Конфуция был Ян Жун-го 楊榮國 (1907–1978 гг.), видевший в случае с казнью Шао-чжэна Мао борьбу сторонников управления

⁵³ Одна из загадок китайской мифологии: словари относят Хуань Доу 驩兜 к четырём величайшим злодеям прошлого, однако сколько-то внятных сюжетов, связанных с этим персонажем, не сохранилось. Чаще всего встречаются лишь общие ссылки, такие как «Яо покарал Хуань Доу». *Чжунго шэньхуа да цыдянь* 中國神話大辭典 («Большой словарь китайских мифов») Юань Кэ [Юань Кэ 2015, с. 371] не рассматривает этого персонажа, отсылая к статье *Хуаньтоу* 讙頭 [там же, с. 370], а та, в свою очередь, к *Шань хай цзину* 山海經 («Канону гор и морей»), где описано царство и народ *хуаньтоу*, потомки Гуня 鯀 (см. [Каталог..., с. 95, 116]). Позднейшие псевдоисторические тексты предлагают различные описания роли Хуань Доу в событиях времён упоминаемого в мифах мятежа Гун-гуна 鬻工 – от льстивого советника императора Яо до одного из вождей трёх восставших мясских племён.

⁵⁴ Корр. «Потому Яо изгнал Хуань Доу, а Чжун-ни казнил Шао-чжэна Мао. То, что радует в сладких речах, – не [следует] креститься к этому: лишь Яо знал настоящую [цену] этим [речам], а Чжун-ни видел свойства этих [речей]». – Ред.

с помощью ритуала против приверженцев управления с помощью писанных законов (см. [Ян Юн-го 1957, с. 100–102]).

Иной точки зрения, отрицавшей достоверность приведённого в *Сюнь-цзы* сюжета, придерживался основоположник неоконфуцианства Чжу Си 朱熹 (1130–1200 гг.): «Дело Шао Чжэн-мао не было записано в “Лунь-юй”, и Мэн-цзы и Цзы-Си не говорили об этом. Этот случай даже не описан и в книге “Цзо-чжуань”. Лишь один Сюнь-цзы говорил об этом. Эта версия, вероятно, принадлежит конфуцианцам из царства Лу и Ци, которые были возмущены самоchinством Конфуция» (цит. по: [Ян Юн-го 1957, с. 101]). Аналогичное мнение разделяли предшественники и родоначальники «направления текстологической критики “цяннь-цзя” 乾嘉學派», получившей своё название «по девизам правления Цяньлун 乾隆 (1736–1795) и Цзяцин 嘉慶 (1796–1820)» [Петрова 2019, с. 208], в их число входили Яо Цзи-хэн 姚際恒 (1647–1715 гг.), Цуй Шу 崔述 (Цуй Дун-би 崔東壁; 1740–1816 гг.)⁵⁵, яростный критик трактата *Кун-цзы цзя юй*, цинский академик Сунь Чжи-цзю 孫志祖 (1737–1801 гг.), его коллега Фань Цзя-сян 范家相 (сер. XVIII в.), каноноведы Ван Пинь-чжэнь 王聘珍 (1750–? гг.), Пи Си-жуй 皮錫瑞 (1850–1908 гг.), и др. Позднее столь же критично к материалам *Сюнь-цзы* и *Кун-цзы цзя юй* были настроены философ, литератор и политик Лян Ци-чао 梁啟超 (1873–1929 гг.)⁵⁶, историк, философ и писатель Цянь Му 錢穆 (1895–1990 гг.), философ и историк Фэн Ю-лань 馮友蘭 (1895–1990 гг.).

Кампания: трактовка Шао-чжэна Мао как защитника народа, а его казни – как «политического убийства» во время кампании борьбы против Линь Бяо и Конфуция

В начале XX века с приходом в Китай эпохи турбулентных перемен возникла необходимость переоценки как традиционной китайской истории, так и духовных основ китайской цивилизации,

⁵⁵ Л. С. Переломов так описывает позицию Цуй Дун-би: «По мнению Цуй Дунби, проанализировавшего соответствующие места “Чунь-цю цзо-чжуани” и “Мэн-цзы”, Конфуций был лишь *сыкоу* и не занимал должности *сяна* (канцлера. – С.Б.). Он отмечает, что многие, писавшие о Конфуции в древности и в средневековье, неправомочно распространяли время исполнения им обязанности *сяна* по наблюдению за правилами ритуала, возложенные на него во время совещания в Цзягу, на события, связанные с Шаоцжэн Мао» [Переломов 2000, с. 94].

⁵⁶ О его неприятии сюжета с казнью Шао-чжэна Мао, см. [Лян Ци-чао, с. 115].

и эти процессы не могли обойтись без обращения к учению и фактам жизни Конфуция.

В отношении спора о казни Конфуцием Шао-чжэна Мао в первой половине XX века можно выделить три группы заинтересованных в соответствующих аргументах сторон. К первой можно отнести сторонников традиционной точки зрения, считавших рассказы о применении Конфуцием смертной казни крайне сомнительными. Ко второй – сторонников либеральных взглядов, усвоивших западные подходы и в некоторых случаях получивших образование на Западе; их в первую очередь интересовали юридические аспекты суда над Шао-чжэном Мао. К третьей – приверженцев социалистических и коммунистических идей, для которых Конфуций был по определению идеологом застоя и вследствие этого – косвенным виновником постигших Китай бед; к таким приверженцам относился в том числе Мао Цзэ-дун 毛澤東 (1893–1976 гг.).

Примечательно, что точки зрения адептов либерализма и социализма в отношении дела Шао-чжэна Мао были достаточно близкими. Американский синолог Чэнь Жун-цзе 陳榮捷 (Chan Wing-tsit; 1901–1994 гг.) в статье «Ху Ши и китайская философия» отмечал: «Ху Ши и Чэнь Дусю (учёный-обществовед, будущий первый генсек КПК. – В. К.) были теми, кто нанесли смертельный удар конфуцианству» (цит. по: [Киселёв 2012, с. 7]). Ху Ши 胡適 (1891–1962 гг.), видный литератор, философ и политический деятель либерального толка, при оценке предполагаемой казни Шао-чжэна Мао явно следовал традиции *Кун-цзы цзя юй* (хотя считал это произведение подделкой) – это следует из персоналий тех, кого Ху Ши считал противниками Конфуция. «Из “ересей”, распространённых в эпоху Конфуция и так беспокоивших его, Ху Ши в первую очередь называл учения Лао-цзы и “диалектика” Дэн Си. Несколько неожиданно и, на первый взгляд, немотивированно в одном ряду с этими именами, которые прочно ассоциируются в культурном сознании с определёнными философскими текстами, Ху Ши назвал имя Шао-чжэн Мао. Оказывается, именно за идейную “ересь” Конфуций некогда приказал предать данного исторического персонажа смертной казни» [там же, с. 8]. По словам Ху Ши, отражающим разделяемую им точку зрения, Шао-чжэн Мао «жил так, что

вокруг него образовывались партии и кружки, он говорил так, что своим красноречием мог возбуждать массы, он был так силен, что мог восстать против существующего порядка и обособиться» [Ху Ши 1919, с. 49; цит. по: Киселёв 2012, с. 8]. В. А. Киселёв указывает, что «Ху Ши, по сути, обвинил Конфуция и его единомышленников в “использовании административного ресурса” для противостояния инакомыслию. Эти обвинения были повторены вдохновителями “культурной революции” в период кампании “критики Линь Бяо и Конфуция”»⁵⁷ [Киселёв 2012, с. 8].

Однако неприятие КПК Конфуция в целом и осуждение казни Шао-чжэна Мао в частности просматривается у коммунистов задолго до упомянутой кампании. Так, в 1953 г. известный философ-конфуцианец Лян Шу-мин 梁漱溟 (1893–1988 гг.) после посещения Шаньдуна, увидев бедствия крестьянства, попробовал публично заступиться за земледельцев, за что ему была дана Мао Цзэ-дуном публичная же отповедь в выступлении на 27-м заседании Центрального народного правительственного совета, проходившем в Пекине с 16 по 18 сентября 1953 г. Суть выступления Мао Цзэ-дуна сводилась к тому, что по сути Лян Шу-мин защищает не крестьян, а сельскую реакцию и играет на руку Чан Кай-ши. Примечательно, что в этой речи была в том числе упомянута и казнь Конфуцием Шао-чжэна Мао: «он “во время трёхмесячного пребывания у власти казнил Шао-чжэн Мао”»⁵⁸. От всего этого сильно отдаёт деспотизмом и фашизмом» [Мао Цзэдун 1977, с. 146] (см. также [Переломов 1981, с. 283]).

Позднее, в рамках массовой кампании «Движение за критику Линь Бяо и Конфуция», одним из направлений критики Конфуция была трактовка Шао-чжэна Мао как народного вожака, реформатора, борца против рабовладельческого строя, иногда также он трактовался как основатель легизма. Историки выпускали статьи и брошюры, на предприятиях и в воинских частях проводились собрания, для малограмотного населения рисовались пла-

⁵⁷ Официальное название – «Движение за критику Линь [Бяо] и Конфуция» (и Линь и Кун юньдун 批林批孔運動), кампания проводилась КПК в 1973–1974 гг.

⁵⁸ Отсылка к главе 74 «Исторических записок» Сыма Цяня, воспроизводящая версию Кун-цзы цзя юй.

каты. В кампании *volens nolens* участвовали такие видные учёные, как Го Мо-жо 郭沫若 (1892–1978 гг.), Фэн Ю-лань, Гао Хэн 高亨 (1900–1986 гг.), Чжао Цзи-бинь 趙紀彬 (1905–1982 гг.), Ян Жун-го (см. [Переломов 1981, с. 256, 257, 283]) и др. Рассмотрим связанные с казнью Шао-чжэна Мао обвинения, типичные для статей и брошюр того периода⁵⁹.

Наиболее распространённой была точка зрения на казнь Шао-чжэна Мао Конфуцием как на политическое убийство в интересах правящей рабовладельческой элиты в целом и к личной выгоде её идеолога Конфуция в частности. Трактовка казни Конфуцием Шао-чжэна Мао как «убийства» содержится в статье Гао Хэна, написанной в 1974 г. на пике «движения за критику Линь Бяо и Конфуция» и опубликованной в журнале *Chinese Education* [Као Хэн 1974]. Исходящая из марксистской концепции классовой борьбы в рамках рабовладельческой общественно-экономической формации⁶⁰, статья представляет Шао-чжэна Мао распространителем «странных идей», враждебных рабовладельческому строю чжоуского Китая, а Конфуция – не только защитником этого строя, но и эгоистом, боящимся потерять личное благополучие в пламени классовой борьбы угнетённых против угнетателей. Гао Хэн пишет: «Убийство Шао-чжэна Мао Конфуцием имело целью не только защиту реакционной политической линии рабовладельческой системы, которую он защищал, но и защиту своего собственного будущего...» [Као Хэн 1974, р. 49].

Чжао Цзи-бинь изучил различные версии конфликта между Конфуцием и Шао-чжэном Мао и исходя из анализа обвинений пришёл к выводу, что Шао-чжэн Мао был предшественником легистов и был казнён по политическим мотивам. По мнению Чжао Цзи-биня, именно эта казнь легла в основу борьбы между конфуцианцами и легистами [Чжао Цзи-бинь 1973] (см. также [Eberstein 1977, p. 149]).

⁵⁹ Очерки истории кампании «Движение за критику Линь Бяо и Конфуция» «по горячим следам» подготовили и опубликовали Л. С. Переломов [Переломов 1975] и Бернд Эберштейн [Eberstein 1977].

⁶⁰ Примечательно, что в этом выпуске статье Гао Хэна предшествует статья Ян Жун-го «Конфуций – мыслитель, упрямо защищающий рабовладельческую систему», а после неё помещена ещё одна статья того же Гао Хэна «Что представляли собой защищавшиеся Конфуцием системы рабовладения».

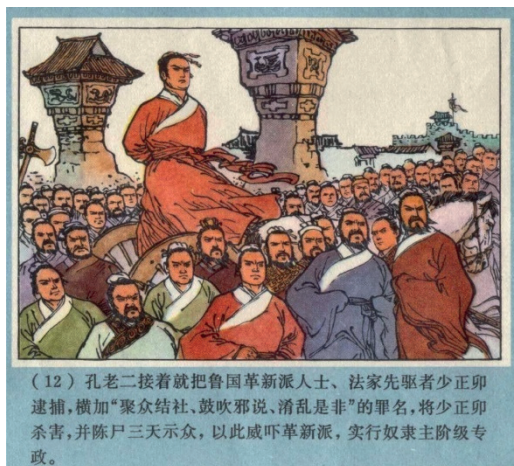


Рис. 2. Фрагмент плаката *Кун Лао-эр цзуйэдэ ишэн* 孔老二罪恶的一生 («Порочная жизнь Куна-младшенького»), рассказывающий о казни Шао-чжэна Мао⁶¹

Говоря об использовании ссылок на казнь Шао-чжэна Мао в антиконфуцианской кампании 1973–1974 гг., проф. Питер Мууди (Peter Moody, университет Нотр-Дам, Иллинойс, США) указывал: «Конфуций единственный обвиняется в поддержке своего *ли* (ритуала. – С.Б.) посредством насилия. Было пролито много слёз над небылицей о казни Шао-чжэна Мао, возведённого для целей этой кампании в ранг государственного деятеля-легиста, который “предлагал реформы; это соответствовало в тот момент ходу истории и чаяниям народных масс”. Конфуций разглагольствовал о *жэнь* (гуманности. – С.Б.), но когда возникла необходимость в принятии быстрого решения, только посмотрите, в какого крово-

⁶¹ Перевод надписи под иллюстрацией: «(12) Конфуций арестовал луского революционера-реформатора и предвестника легизма Шао-чжэна Мао по необоснованному обвинению в “сборе люда и формировании сообществ, поощрении и раздувании неортодоксальных еретических учений и подмене (понятий. – С.Б.), смешении правильного и неправильного”, [он] погубил Шао-чжэна Мао и выставил его тело на три дня на обозрение люду, таким образом запугивая реформаторов и осуществляя диктатуру рабовладельческого класса». Конфуций здесь поименован Кун Лао-эр 孔老二, что имеет неприличный смысл, на пекинском диалекте *лао-эр* 老二 является, наряду с названием алкогольного напитка, эвфемизмом мужского полового органа.

жадного злодея он превратился. Это также говорит о его лицемерии» [Moody 1977, p. 226–227].

Выдвигавшиеся против Конфуция обвинения, в том числе связанные с «казнью» Шао-чжэна Мао, за пределами континентального Китая поддержки не нашли. На Тайване их прямо называли «2000-летней “уткой”, которую никогда не воспринимали всерьёз» [Taiwan Review]. Даже в газетах, издаваемых коммунистами Гонконга, это обвинение было названо фальшивкой [там же].

Говоря о затухании компании против Конфуция и, в частности, отказе от обвинений в казни Шао-чжэна Мао, Л. С. Переломов отметил: «В 1977–1980 гг. вместе с переоценкой легизма наблюдается процесс медленного, осторожного изменения отношения к конфуцианству. Исчезли такие одноплановые оценки, как “легисты – патриоты, конфуцианцы – предатели; легисты способствовали объединению, конфуцианцы – расколу; конфуцианцы – идеалисты, легисты – материалисты” и т. п. <...> Переоценка отношения к самому Конфуцию была бы невозможна без какого-то хотя бы формального объяснения того резкого обвинения, которое содержалось в 5-м томе “Избранных сочинений” (Мао Цзэ-дуна. – С.Б.). И действительно, в “Лиши яньцзю” появилась небольшая заметка, в которой говорилось, что казнь Шао-чжэн Мао – это не “подлинная история”, а “анекдот, рассказ”<...> [1978, № 1, с. 62–65]. А поскольку такого события в жизни Конфуция якобы не было, то и обвинение повисает в воздухе» [Переломов 1981, с. 294].

Дискуссия вторая: Конфуций как ключевой элемент стратегии «мягкой силы» и переосмысление данных о судьбе Шао-чжэна Мао

Лежащая в основе современной геополитической стратегии Китая концепция «мягкой силы» имеет ключевым элементом формирование за рубежом привлекательного образа Китая. Это достигается всемерным распространением элементов китайской культуры (языка, живописи, каллиграфии, чайной церемонии и др., подразумевающим обмен студентами, спонсирование совместных мероприятий и т. п., а одним из важнейших инструментов проекции «мягкой силы» стала глобальная сеть Институтов Конфу-

ция (*Кун-цзы сюэюань* 孔子学院), ведущих культурно-просветительскую деятельность и предоставляющих гранты на обучение в Китае. Учитывая, что конфуцианство с 1990-х гг. вновь стало рассматриваться как «становой хребет» общественных отношений в континентальном Китае, образ Конфуция стал предметом научного и художественного осмысления, ожидаемо возник интерес и к такому сомнительному моменту в биографии Учителя, как наказание Шао-чжэна Мао. Это послужило причиной появления в 2010-х гг. ряда посвящённых данному сюжету статей и их обсуждения в СМИ. Рассмотрим для примера наиболее примечательные из таких публикаций.

Заслуживает внимания предпринятая Ван Сю-ли 汪秀丽 (Институт гуманитарных и социальных наук Нанкинской инженерной академии) попытка всестороннего анализа доступных сведений о деле Шао-чжэна Мао. Полученный вывод вынесен в заголовок её статьи: «Конфуций действительно покарал Шао-чжэна Мао, но Конфуций не убивал Шао-чжэна Мао – Исправление ошибок [в понимании] дела “Учитель покарал Шао-чжэна Мао”» [Ван Сю-ли 2018]. Согласно автору, поскольку к этому случаю обращались неоднократно и в различных исторических условиях, в представленных версиях немало сходств, но много и противоречий – как из-за того, что со временем менялся смысл некоторых знаков и социальная среда, так и из-за политических пристрастий авторов, обращавшихся к этой теме. Ван Сю-ли предлагает рассматривать каждый из источников, упоминающих о «казни Шао-чжэна Мао», в динамике и с учётом различных точек зрения, принимая во внимание реалии эпохи создания соответствующего трактата, и приходит к выводу, что обвинения против Конфуция являются домыслами его пристрастных противников.

Подобных публикаций, стремящихся обелить имя Конфуция, довольно много, и обычно они ставят под вопрос саму достоверность сообщения о казни Шао-чжэна Мао, по сути повторяя аргументацию Чжу Си и его последователей.

Позиция апологетов Конфуция сталкивается с определённым противодействием, цель которого – не ставя под сомнение авторитет Конфуция, воспрепятствовать выводу случая с Шао-чжэном

Мао из области дискуссии. Появился ряд интернет-публикаций, авторы которых скрываются под псевдонимами и которые обычно указывают с той или иной степенью осторожности, что загадка казни Шао-чжэна Мао окончательного решения пока не получила. Пример с Шао-чжэном Мао рассматривается в таких публикациях как удобный повод для обсуждения темы «Можно ли убивать людей в интересах защиты общественного строя?».

Есть и откровенно агрессивные публикации. Например, некто У-цзи Гун-цзы 无忌公子 (букв. «бесстрашный молодой господин») опубликовал статью, название которой говорит само за себя: «Самое большое грязное пятно в жизни Конфуция, которое конфуцианцы всеми силами пытались оправдать на протяжении тысячелетий» [У-цзи Гун-цзы 2018]. Статья содержит немало домыслов и очень эмоциональна. Современные подходы к проблеме в ней не затрагиваются. Не содержа практически ничего нового, она вполне определённо имеет целью не дать забыть о старом.

Наиболее серьёзная с научной точки зрения аргументация защитников Конфуция исходит из неправильного понимания смысла знака *чжу* 誅 противниками Учителя. Так, Чжан Бин-цюань 張秉權, ректор Гонконгского института искусств (*Сянган ишу сюэюань* 香港藝術學院), декан факультета гуманитарных наук Гонконгской академии исполнительских искусств (*Сянган яньи сюэюань жэньвэнь сюэкэси чжужэнь* 香港演藝學院人文學科系主任) в рецензии на спектакль о Конфуции⁶² обращает внимание на неоднозначность знака *чжу*, используемого обычно для описания казни Шао-чжэна Мао, и указывает на то, что ключом этого знака является *янь* 言 «говорить» [Чжан Бин-цюань 2017], то есть речь идёт максимум о публичном разное. Но не о смертной казни.

В издаваемом Фондом Конфуция (*Кун-цзы цзицзиньхуэй* 孔子基金会) журнале *Кун-цзы яньцзю* 孔子研究 («Изучение Конфуция») была опубликована статья Ван Гана 王剛 Цун «Чжоу ли»

⁶² Спектакль «Кун-цзы. Хуэйшоу 63» (孔子. 回首 63, Confucius. 63 Revisited). Режиссер Май Цю 麥秋. Смысл названия можно передать как «Конфуций. Воспоминания о совершенном в 63 года». В ходе действия престарелого Конфуция, которому исполнилось 73 года, навещают ученики, и он вспоминает события прошлого, в том числе поступки, которые считает сейчас неправильными, одним из них была казнь Шао-чжэна Мао.

кань «Кун-цзы чжу Шао-чжэн Мао» взъйти 从《周礼》看“孔子诛少正卯”问题 («Вопрос о “казни Конфуцием Шао-чжэна Мао” согласно [трактату] “Чжоуский ритуал”»⁶³) [Ван Ган 2015], которая также отрицает сам факт казни, указывая на его несовместимость как с нравственными принципами Конфуция, так и с трактовкой наказания чжу в Чжоу ли.

Часть III. Вопрос о наказании Шао-чжэна Мао в западных и российских исследованиях

Западная синология

В западных исследованиях важнейшая роль в изучении интересовавшего нас фрагмента принадлежит, безусловно, переводчику и комментатору *Кун-цзы цзя юй* Роберту Крамерсу [Kramers 1950]. Выполненный им перевод памятника и его текстологическое исследование давно стали библиографической редкостью, но отнюдь не утратили своё научное значение. При переводе интересующего нас фрагмента 2-й главы Крамерс дал исчерпывающее текстологическое сравнение версии *Кун-цзы цзя юй* как с предшествовавшими ей (*Сюнь-цзы*, *Инь Вэнь-цзы*), так и последующими (*Шо юань*) вариантами текста [Kramers 1950, p. 263–266]. Крамерс рассматривал все версии текста как равнозначные, а расхождения в них отмечал, но по возможности не комментировал, относя разночтения в отдельных знаках к возможным ошибкам переписчика – даже если эти «ошибки» были явно тенденциозными. Это замечание ничуть не умаляет большую ценность комментария Крамерса как основы для исследования рассматриваемого сюжета как феномена истории духовной культуры Китая.

Что касается Шао-чжэна Мао, то в примечаниях к переводу 2-й главы *Кун-цзы цзя юй* Крамерс привёл существующее мнение о том, что *шао-чжэн* – название некой должности [Kramers 1950, p. 263, 264].

Альфред Форке, переводчик *Лунь хэна*, использовал вариант именования казнённого, разбив его на три слова (Shao Chêng

⁶³ Альт. «Проблема “казни Конфуцием Шаочжэна Мао” в свете “Чжоуской благопристойности”». – *Ред.*

Мао), но при этом указав, что Шао-чжэн Мао являлся высокопоставленным чиновником в Лу и был казнён Конфуцием за государственную измену, тем самым воспроизводя концепцию *Кун-цзы цзя юй*. «Некоторые говорят, что *шао-чжэн* – это название должности, а Мао – фамилия. *Шао-чжэн* может означать младшего управленца (subdirector) или помощника судьи (assistant-judge)» [Lunheng / Forke-11907, p. 362], – то есть, по мнению Форке, лицо, непосредственно подчинявшееся Конфуцию по службе как *шэсяну* или *сыкоу*, что в какой-то мере объясняет гневную реакцию Конфуция в отношении подчинённого. Примечательно, что такой подход противоречит описанию причин конфликта в главе 50 («кража» учеников), но Форке это противоречие игнорирует, вероятно считая его недостаточным и стремясь получить логично связную картину.

Мнение Крамерса и позицию *Кун-цзы цзя юй* учитывал и переводчик *Сюнь-цзы* Джон Ноблок (John Knoblock). В комментарии к переводу *Сюнь-цзы* Ноблок даёт ссылку на единичное употребление термина *шао-чжэн* при описании миссии «принца» (prince) Цзы-Чаня 子產 (ок. 580 – ок. 522 гг. до н. э.) из царства Чжэн 鄭, представлявшего правителя своего государства на суде в царстве Цзинь 晉 (*Цзо-чжуань* 左傳 («Предание Цзо»), 22-й год Сян-гуна 襄公 [572–542 гг. до н. э.]) в качестве заместителя правителя, но уточняет, что в случае с Шао-чжэном Мао речь идёт скорее о некоем прозвище (appellation), чем о названии должности. К сожалению, эту очень плодотворную, на наш взгляд, идею Ноблок развивать не стал. Вместо этого, исходя из примера с Цзы-Чанем, Ноблок использует вместо Шао-чжэн слово «заместитель» (deputy), и на этом завершает рассмотрение сюжета, указав: «О заместителе Мао не известно ничего, кроме того, что смогли понять комментаторы из этого пассажа» [Xunzi / Knoblock 1988–1994, v. 3, p. 372].

Автор другого перевода *Сюнь-цзы*, Эрик Хаттон, опубликовавший литературно обработанный перевод источника, вообще отказался от какого-либо комментирования сюжета с Шао-чжэном Мао [Xunzi/Hutton 2014, p. 318, 319], просто истолковав соответствующее сочетание знаков как традиционное имя – так Мао стал Шао (Shao Zhengmao).

Составитель остающейся, на наш взгляд, лучшей биографии Конфуция на английском языке Х. Г. Крил просто опустил рассмотрение приведённых в *Кун-цзы цзя юй* (1. 4b-7a, 7. 10a-12b) и *Сюнь-цзы* (389-390) историй о жестокости Конфуция, сочтя их очевидно поздними, а случай с казнью Шао-чжэна Мао – вполне определённо выдумкой [Creel 1949, p. 300, n. 16], но уделив большое внимание утверждениям источников, в том числе довольно ранних, о пребывании Конфуция на различных должностях, в частности на посту *сыкоу* [Creel 1949, p. 37, 38]. Нежелание Крила вникать в детали того, что он считал пусть популярной, но выдумкой, проявилось в написании имени Шао-чжэна Мао – по примеру Форке, Крил разделил имя на три слова (Shao Chèng Mao).

В целом для историков, использующих традиционные методы исследований, достаточно характерным можно считать упоминание Шао-чжэна Мао в монографии Стюарта Сарджента о поэзии Хэ Чжу 賀鑄 (1052/1063-1125/1120 гг.): «Шао-чжэн – название должности с неизвестными функциями, на которой находился некто Мао в рассказе с сомнительной достоверностью» [Sargent 2007, p. 119].

Иное дело – социальные антропологи, которые рассматривают этот сюжет как имеющий самостоятельную ценность для постижения китайского менталитета и делают на его основании далеко идущие выводы. Их подходы и оценки исходят из формально-юридической неприемлемости вынесенного Конфуцием приговора.

Так, рассматривавший историю вынесения письменных судебных решений (*паньвэнь* 判文) в период до эпохи Тан (618-907 гг.) Норман Хо привёл в качестве примера и случай с осуждением Шао-чжэна Мао, отметив, что «Шао-чжэн Мао был луским учёным-чиновником и современником Конфуция. Коллега-учитель и лектор, Шао-чжэн Мао, как говорят, на самом деле сманил многих учеников Конфуция, в результате чего опустели классы у Конфуция» [Ho 2013, p. 71, n. 76]. Касаясь вынесенного Шао-чжэну Мао приговора, Норман Хо обращает особое внимание на его пояснение Конфуцием: «В сравнении с некоторыми ранее рассмотренными *паньвэнями*, приговор Конфуция выглядит несколько произвольным и не особенно основанным на законе. Основным источником права в этом приговоре является ссылка на то, что он назы-

вает “пять видов поведения, являющихся великим злом”, приводя семь исторических примеров. Но нам неизвестно, откуда он взял эти “пять видов поведения, являющихся великим злом”, была ли это его собственная концепция уточнение или (уже существующая. – С.Б.) формулировка. Такой подход вполне способен создать явные проблемы, поскольку судьи могут просто создавать собственные юридические стандарты или нормы, не основывая их явным образом на законе» [Но 2013, р. 73]⁶⁴.

Эти представления получили определённое распространение и среди ориентированной на западные ценности китайской молодёжи. Так, в упоминавшейся Интернет-публикации анонимный критик Конфуция У-цзи Гун-цзы высказывает опасение: «То есть необязательно расследовать конкретные проступки и нарушения, достаточно просто обвинить человека в том, что он представляет огромную опасность для общества, поэтому такого человека следует обязательно казнить» [У-цзи Гун-цзы 2018].

Россия

В советской и российской синологии сюжет о казни Шаочжэна Мао обрёл своего исследователя далеко не сразу. Насколько нам известно, соответствующий фрагмент *Сюнь-цзы* из главы *Ю цзо* был впервые представлен на русском языке в переведённой книге Ян Жун-го [Ян Юнго 1957, с. 101]. Перевод был выполнен Ф. С. Быковым, Д. Л. Веселовским, Т. Е. Мытаровым; он оказался довольно удачным и позднее использовался «по цепочке» другими авторами⁶⁵, не вникавшими в суть обвинений и иные обстоятельства описываемого события. Как бы то ни было, посеянное зерно проросло, и в конце 1990-х годов вопрос о судьбе Шаочжэна Мао заинтересовал исследователя жизни и творчества Конфуция **Л. С. Переломова**. Он обратился к этой теме достаточно

⁶⁴ Отметим, что в случае с Конфуцием письменных законов как «станового хребта» государственного строительства ещё просто не существовало и легисты только начинали борьбу за их внедрение, а Конфуций хотел осуществлять управление при помощи мироустроительной силы *дэ* 德 правителя и правильного ритуала.

⁶⁵ Например, его привёл в своей работе Н. Т. Федоренко [Федоренко 1978, с. 89], у него заимствовал Л. С. Переломов [Переломов 1981, с. 61], а у него – И. Ю. Козлихин [Козлихин 2016, с. 5, 6].

поздно, приведя в монографии «Конфуцианство и легизм в политической истории Китая» точку зрения Сыма Цяня из «Исторических записок» и акцентировав приведённое там обвинение Шао-чжэна Мао в смуте [Переломов 1981, с. 60]. Позднее он не раз возвращался к этой теме, затронув её в нескольких статьях и монографиях. Это «Слово Конфуция» [Переломов 1992], где автор предпринял попытку сформировать более развёрнутую точку зрения на дело Шао-чжэна Мао, опираясь на сведения не только Сыма Цяня, но и *Кун-цзы цзя юй* и используя анализ этих версий, выполненный китайскими авторами, в частности комментариев к *Сюнь-цзы* Лян Ци-сюна [Лян Ци-сюн 1957] и исследование биографии Конфуция, выполненное Цуй Шу [Цуй Дун-би 1983]). Важным этапом в исследовании темы стало использование в работе сведений из «Критической биографии Конфуция» Куан Я-мина 匡亞明 (1906–1996 гг.; [Куан Я-мин 1985]), в результате был создан текстовый блок под названием «Дело Шао-чжэн Мао», включённый Л. С. Переломовым в полном виде в монографию «Конфуций: жизнь, учение, судьба» [Переломов 1993, с. 101–109], в два издания (1998 г. и 2000 г.) монографии «Конфуций: “Лунь юй”» [Переломов 2000, с. 94–100]), а позднее и в заметно сокращённом виде в написанную под влиянием растущей актуальности Китая книгу «Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н. э. – XXI в.)» [Переломов 2009, с. 78–81]). Основные идеи автора остались неизменными, восходящими к версии *Кун-цзы цзя юй* и *Ши-цзи*, но при этом отмечается недоверие конфуцианцев к этим версиям, возможно, как реакция на эмоциональную критику со стороны Л. С. Васильева (см. ниже). Шао-чжэн в трудах Л. С. Переломова рассматривается как часть имени, а ранг казнённого – *дафу*. Должность Конфуция – *сыкоу* или *дасыкоу*. Приводя аргументы спорящих сторон, автор старается как бы остаться над этим спором, указывая, что здоровое зерно есть в рассуждениях и тех и других, и не присоединяясь окончательно ни к одной из сторон, но всё-таки тяготея к версии *Кун-цзы цзя юй* и *Ши-цзи*.

Возможно, одной из причин, подвигнувших Л. С. Переломова более подробно рассмотреть сюжет с казнью Шао-чжэна Мао, стала статья **Л. С. Васильева** «Существовал ли шао-чжэн

Мао?», ставшая реакцией на выход упомянутой выше монографии Л. С. Переломова «Конфуцианство и легизм в политической истории Китая». Со ссылкой на монографию Переломова в статье говорится: «...в китаеведении есть работы, в которых эпизод с шао-чжэном Мао подан без тени критики, без серьёзного разбора тех сомнений, которые существуют на сей счёт. Это сбивает с толку некоторых исследователей, особенно из числа молодых китаеведов, которые считают этот эпизод вполне доказанным. Именно это в первую очередь побуждает нас вникнуть в дело шао-чжэна Мао основательнее» [Васильев 1986, с. 3]. Л. С. Васильев предполагает, что весь эпизод с Шао-чжэном Мао является выдумкой Сюнь-цзы, а относительно упоминания о занимаемой Конфуцием должности *сыкоу* он со ссылкой на Цуй Шу указывает: «Сведения Сыма Цяня далеко не всегда заслуживают доверия. Это едва ли не более всего относится к его главе о Конфуции, которая, по мнению ряда специалистов, неверна чуть ли не на 70–80%» [Васильев 1986, с. 3]. В качестве причины для недоверия к источникам Л. С. Васильев упоминает непоследовательность в указании должности Конфуция (то *шэсян*, то *сыкоу*) [там же, с. 5]. Обосновывая недоверие ко всей истории с Шао-чжэном Мао, Л. С. Васильев указывает, что о Конфуции в эпоху Воюющих царств ходило множество небылиц, которые выдумывали противники Конфуция, приводя в пример 39-ю главу *Мо-цзы* с говорящим названием *Фэй жу ся* 非儒下 («Против конфуцианцев, [часть] вторая») и «многие главы из “Чжуан-цзы”, где Конфуций нередко выступает в качестве смиренного ученика даосов начиная от самого Лао-цзы» [там же, с. 7]. И далее: «Напрашивается вопрос: мог ли Сюнь-цзы отнестись неуважительно к Конфуцию, сознательно и злобно исказить его облик? Как уже говорилось, мог. Более того, имел к тому веские причины. Дело в том, что в отличие от Конфуция и Мэн-цзы Сюнь-цзы не был склонен к прекраснодушным мечтаниям. Он трезво полагал – а жизнь утверждала его предположения, – что этический максимализм раннего конфуцианства утопичен и бесперспективен: человек по натуре зол и злобен, только воспитание способно преобразовать его. <...> Посетив реформированное веком ранее легистом Шан Яном царство Цинь, Сюнь-цзы остался весьма удовлет-

ворён увиденным, что нашло отражение в главе 16-й его трактата. Видимо, это повлияло на Сюнь-цзы настолько, что он счёл целесообразным предложить своим ученикам нечто вроде синтеза конфуцианства и легизма, т. е. добродетели и справедливости с наказаниями» [там же]. И если Мэн-цзы приукрашивал образ Конфуция, а Мо-цзы старался очернить, то Сюнь-цзы «лишь поддержал эту нормативную традицию, вписав в облик великого учителя то, что он хотел бы в нём видеть и подчеркнуть. Главным было показать, что и Конфуций был достаточно реалистом, чтобы понимать, что без принуждения людей не перевоспитать <...> Необходимые драматические коллизии он придумал сам, как придумал и “объект” воспитания – шао-чжэна Мао. Последний сам по себе не был личностью, но был необходимым для Сюнь-цзы символом» [там же, с. 8, 9]. «Другими словами, Конфуцию в 28-й главе (*Сюнь-цзы*. – С.Б.) в образно-символической форме приписано то, что считал необходимым подчеркнуть в 3 в. до н. э. Сюнь-цзы: людей нужно держать в руках, а действия подстрекателей следует решительно пресекать, дабы народу неповадно было обсуждать и осуждать деяния власти» [там же, с. 9]. Данную точку зрения Л. С. Васильев продолжал отстаивать и в дальнейшем (см., например: [Васильев 1989, с. 206, 207; 2006, с. 505, 506]), считая её не только верной, но и доказанной и принятой («Именно Сюнь-цзы, как известно, (выделено нами. – С.Б.) выдумал историю о казни Конфуцием некоего шао-чжэна Мао...» [Васильев 2000, с. 18]), что не вполне корректно.

Подход **И. И. Семененко** во многом близок точке зрения Л. С. Переломова. Он исходит из того, что малый человек, *сяо жэнь* 小人, – тот, у кого «природное... смыкается с социальным. Он простолудин и по социальному происхождению, и по природе. Это мирской, погружённый в сугубо земные заботы человек. Характернейшими чертами таких людей становятся узкая специализация и профессионализм, эгоистическая ненасытность желаний, пассивное подчинение судьбе, страдание и разобщённость». И далее: «Если малый человек относится к нерелефлирующей части общества, невменяем и не способен отвечать за свои поступки, то благородный муж достигает вершин мудрости и самосознания, движим чувством вины, стремлением пострадать за грехи других

и т. д. Поэтому только его можно осуждать и наказывать, а не его невежественного в нравственных вопросах антипода» [Семененко 1987, с. 214]. Развивая эту теоретическую посылку, И. И. Семененко рассматривает интересующий нас сюжет. Он формулирует тезис о неприменимости в данном случае конфуцианской концепции человеколюбия⁶⁶: «Одностороннее понимание конфуцианского “гуманизма” приводит к тому, что в ряде современных работ указанное сообщение Сыма Цяня (о казни Шао-чжэна Мао. – С.Б.) вообще отмечается как недостоверное» [Семененко 1987, с. 215], очевидно намекая на бескомпромиссную позицию Л. С. Васильева (см. выше). Это, впрочем, не мешает самому И. И. Семененко выразить некоторое сомнение в историчности данного сюжета (*de facto* солидаризуясь отчасти с Л. С. Васильевым) и рассматривать рассказ о казни Шао-чжэна Мао как наглядную духовную конструкцию, отражающую логику конфуцианства: «Если данный эпизод даже и вымышлен, то именно потому, что соответствует внутренней логике учения Конфуция, а это для нас важнее его исторической достоверности» [Семененко 1987, с. 236].

В выполненном Л. Е. Померанцевой (1938–2018 гг.) переводе *Хуайнань-цзы* комментариев к соответствующему тексту воспроизводит устоявшуюся в науке легистскую точку зрения. Переводчица пишет: «*Шао-чжэн* Мао – *дафу* в Лу. В VI–V вв. (до н. э. – С.Б.) разгорается борьба между сторонниками сохранения обычного права и сторонниками введения писаного закона (легистами), обязательного и для государя. Как и Дэн Си в царстве Чжэн <...>, *шао-чжэн* Мао был сторонником “записанного закона”. Конфуций стоял за обычное право и, будучи *сяном* в Лу всего семь дней, успел казнить *шао-чжэна* Мао» [Хуайнань-цзы / Померанцева 2016, с. 436]. С одной стороны, такая трактовка создаёт картину ожесточённой

⁶⁶ Позиция Конфуция по вопросам казни правителем простолюдинов показана в *Лунь-юэ* (12. 19), где он отвечает на вопрос Цзи Кан-цзы 季康子 (пребывание в должности с 491 по 468 г. до н. э.) о допустимости таких казней: «В ваших руках бразды правления, зачем нужны вам казни? Вам стоит лишь увлечься самому хорошими делами, и весь народ тот же час устремится ко всему хорошему. У благородных мужей добродетель – ветер, у малых же людей она – трава, склоняется трава вслед ветру» (пер. И. И. Семененко [Конфуций/Семененко 1994, с. 60]) 子為政，焉用殺？子欲善，而民善矣。君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃 (буквальный перевод окончания фразы: «Ветер, [веющий] над травой, непременно склонит [её]». – Ред.).

политической борьбы с казнями противников, что, на наш взгляд, воспроизводит позицию, близкую к таковой у авторов *Кун-цзы цзя юй*. Одновременно Л. Е. Померанцева отстаивает точку зрения, в наше время характерную скорее для западных исследователей, обращающих внимание преимущественно на юридические, нежели на любые иные причины конфликта, пытаясь найти некий баланс точек зрения, который не противоречил бы здравому смыслу.

Опубликовавший в 1992 году 6-й том своего перевода «Исторических записок» Сыма Цяня, в который вошла и 47-я глава *Кун-цзы ши цзя* [Сыма Цянь / Вяткин 1992, с. 126–151], **Р. В. Вяткин** (1910–1995 гг.) указал на наличие спора между сторонниками и противниками Конфуция по вопросу о казни Шао-чжэна Мао, не углубляясь в суть проблемы, но сочтя не слишком убедительными аргументы, указывающие на несоответствие применения казни общеизвестному *modus operandi* самого Конфуция [Сыма Цянь / Вяткин 1992, с. 327].

Автор биографии Конфуция известный синолог **В. В. Малявин** кратко коснулся этого сюжета в книге «Конфуций» для серии «Жизнь замечательных людей» [Малявин 1992]. Шао-чжэна Мао он считает чиновником и в целом при изложении событий придерживается версии *Кун-цзы цзя юй*, однако предпринимает попытку снять внутреннее противоречие между гуманизмом Конфуция и его решением прибегнуть к казни. Перечислив обвинения, выдвинутые против Шао-чжэна Мао, В. В. Малявин пишет: «Таковы главные прегрешения человечества, какими они запечатлелись в сознании китайского народа. Авторство же этого перечня было для вящей убедительности приписано “Учителю всех времён”. <...> История о том, как Конфуций предал казни чиновника Мао, явно вымышлена. Но она даёт и некоторую пищу для размышлений. Не примечательно ли, что основанием для смертного приговора служит в нём не уголовное преступление, вообще не поступок, а образ мыслей, качества характера; ещё точнее – своеволие, непокорность власти или обычаю? Как ни отличается Конфуций этой легенды от реального Конфуция, учившего “любить людей”, его поведение продиктовано всё тем же, уже знакомым нам нежеланием отрывать слово и даже мысль от дела, человека – от его окружения» [Малявин 1992, с. 222].

Часть IV. Кем был Шао-чжэн Мао и за что он пострадал

Рассмотренные выше сведения источников и подходы исследователей не позволяют составить сколько-то целостную картину конфликта между Конфуцием и Шао-чжэном Мао и вписать её в то, что известно о жизни Учителя и его принципах управления. Ниже мы попробуем хотя бы отчасти восполнить эту лакуну. Для того чтобы отделить зёрна от плевел в рассматриваемом сюжете, нужно сформировать мнение в отношении следующих вопросов:

1. Каков был аристократический ранг Конфуция на момент вступления в должность?
2. Какую должность занимал Конфуций?
3. За что Конфуций невзлюбил Шао-чжэна Мао?
4. Какой именно «казни» он подверг Шао-чжэна Мао?
5. Что такое *шао-чжэн* 少正?

Каков был аристократический ранг Конфуция на момент вступления в должность?

Этот вопрос имеет прямое отношение к рассматриваемому сюжету, поскольку в некоторых приведённых выше описаниях (*Кун-цзы цзя юй* и *Ши цзи*) и комментариях (например, в комментарии Л. Е. Померанцевой к *Хуайнань-цзы*) говорится, что Конфуций казнил аристократа в ранге *дафу*. При этом и самого Конфуция иногда причисляют к обладателям этого ранга [Переломов 2000, с. 375].

Дафу 大夫 представлял собой в древнем Китае весьма высокопоставленное лицо. Так, в «Словаре официальных титулов имперского Китая» Чарльза Хакера даётся следующее определение этого титула для времён Чжоу: «ЧЖОУ: Верховный сановник (Grand Master), обозначает 2-ю высшую категорию должностных лиц, ниже министра (*цин*) но выше чиновника (*ши*); подразделялся на три степени: старший верховный сановник (*шан дафу*), средний (*чжун*) верховный сановник и младший (*ся*) верховный сановник» [Hucker 1985, p. 465, № 5939]. Подразделение справедливо для времён заката Чжоу, оно приведено в трактатах *Чжоу ли*

и И ли 儀禮 («Церемонии и ритуал»), датируемых IV–III вв. до н. э., но не совсем точно для понимания социальной роли луских *дафу* в эпоху Вёсен и осеней (771–476 до н. э.).

«Термином *дафу* обозначали наследственных аристократов различных царств. Как правило, они имели значительные земельные владения, собственные войска. Занимая по праву наследования высшие административные посты в государстве и являясь таким образом “высшими сановниками”, они фактически были независимы от главы государства, ибо он не обладал в ту пору правом их назначения⁶⁷» [Переломов 2000, с. 400]. Эту ситуацию понимали современники Конфуция, понимал и он сам. В *Лунь-юе* (XVI, 3) говорится:

孔子曰：「祿之去公室，五世矣；政逮於大夫，四世矣；故夫三桓之子孫，微矣。」

Кун-цзы сказал: «Уже пять поколений благосостояние [царства зависит] не от дома *гуна*⁶⁸, и уже четыре поколения правление в руках *дафу*. Потому [состояние] трёх семейств Хуаней – наследников [Хуань-гуна] пришло в упадок».

Мог ли Шао-чжэн Мао быть обнищавшим *дафу*, возможно беглецом из другого царства? В источниках той эпохи упоминаний о *дафу* Мао не содержится, а потомки беглого *дафу* через несколько поколений перестают быть *дафу*, о чём говорит пример самого Конфуция.

«Фу Фухэ, предок Конфуция в 10-м поколении, был старшим сыном сунского царя Минь-гуна. <...> Фу Фухэ уступил трон Фу Цзи. <...> Фу Цзи был провозглашён сунским Ли-гуном, а Фу Фухэ за столь благородный поступок нарекли “человеком, чья слава подобна туго натянутой тетиве боевого лука” и одновременно ему

⁶⁷ «Такие возможности (назначения *дафу*. – С. Б.) придут к циньским царям гораздо позже, в результате реформы Шан Яна в 356–350 гг. до н. э. Только тогда в царстве Цинь была официально отменена система наследования рангов знатности и цари получили всю полноту власти» [Переломов 2000, с. 66]. Пока же, в эпоху Вёсен и осеней, единственной возможностью стать *дафу* для слуги клана было убить своего господина и занять его место, но даже в этом случае получить признание своего нового ранга у других *дафу* и влиятельных *ши* было очень непросто.

⁶⁸ Альт.: «... благосостояние покинуло дом *гуна*...». – *Ред.*

был пожалован титул сунского *дафу*» [Переломов 2000, с. 43, 44]. Титул *дафу* был дан в обмен на престол не самого малого царства...

Кун Фу-цзя 孔父嘉 (765–710 гг. до н. э.), предок Конфуция в шестом поколении, был убит в результате придворной интриги, поэтому его сын Му Цзинь-фу 木金父 (VIII–VII вв. до н. э.) был вынужден бежать в Лу. Несмотря на верную службу и даже подвиги Шулянь Хэ 叔梁紇 (623–549 гг. до н. э.), правнука Му Цзинь-фу и отца Конфуция, совершённые во время войн Лу с соседями, наградами и должностями он был обойдён, а после его смерти семья окончательно впала в бедность. Л. С. Переломов пишет: «Хотя Конфуций считал себя, и вполне обоснованно, обладателем статуса *ши*, он резко отличался от остальных *ши* и их детей по своему имущественному состоянию. После переселения в Цюйфу у них с матерью никогда не было в доме никаких слуг. Я уже приводил слова Конфуция о том, что в детстве он “освоил многие презренные занятия”⁶⁹» [Переломов 2000, с. 53; отсылка к *Лунь-юю*, IX, 6].

Ситуация не сильно изменилась и позднее, особого богатства Конфуций не нажил, даже занимая некий заметный пост (чаще всего его должность называют *сыкоу*) при луском *гуне*, о чём ниже. Стеснённое материальное положение Конфуция на службе прослеживается даже по деталям. В *Хань Фэй-цзы* 韓非子 (глава *Вай чжушо цзо ся* 外儲說左下 «Внешнее собрание высказываний: левое, [часть] вторая») сказано:

故晉國之法，上大夫二輿二乘，中大夫二輿一乘，下大夫專乘，此明等級也

В прошлом, по законам царства Цзинь, *дафу* высшего ранга (*шан дафу* 上大夫) [имели право использовать] два экипажа (*юй* 輿) и две повозки (*шэн* 乘), *дафу* среднего [класса] (*чжун дафу* 中大夫) – два экипажа и одну повозку, *дафу* нижнего [класса] (*сядафу* 下大夫) – собственную повозку, это проливало свет (*мин* 明) на [их] ранги и уровни.

⁶⁹ Л. С. Переломов приводит со ссылкой на Куан Я-мина [Куан Я-мин 1985, с. 44] список «презренных» занятий: «В их число входили: уборка жилища, выращивание овощей, переноска тяжестей на коромысле (по-видимому, Конфуцию приходилось самому носить бадьи с водой), перевозка на ручной тележке более тяжёлых грузов и другие обиходные домашние дела. Цю не чурался наниматься трубачом в небольшие оркестры, игравшие на свадебных и похоронных церемониях, приходилось ему пасти чужих овец и коров».

Если с естественной оговоркой принять этот тезис как близкий к норме и применимый к Лу, то очевидно, что статус Конфуция не соответствует даже *дафу* нижнего класса. У этого *дафу* также имелась одна повозка, но казённая, а у Конфуция – также одна, но не служебная, предоставленная в силу должности, а своя личная, что явно следует из [Лунь-юй, XI, 8]⁷⁰: «Я – потомок *дафу*, и мне недопустимо ходить пешком»⁷¹ 吾從大夫之後，不可徒行也. Эта фраза говорит о больших амбициях и малом недостатке Конфуция.

То, что эта фраза не имеет отношения, например, к месту Конфуция в торжественном выезде, подтверждается использованием этого же выражения в ещё одном месте *Лунь-юя*, в ситуации, никак не связанной с повозками, где Конфуций ещё дважды говорит, что является потомком *дафу*. В главе *Сянь вэнь* 憲問 («Сянь спросил...»; Лунь-юй, XIV, 21) Конфуцию, сообщившему об убийстве циского Цзянь-гуна 簡公 его советником Чэнь Чэн-цзы 陳成子, луский Ай-гун велит сообщить об этом трём знатым семьям, реальным правителям Лу, во главе которых стоят *дафу*. Конфуций, вынужденный принять это поручение, понимает, что о таких делах три семьи должен информировать сам *гун*, а если он посылает вместо себя Конфуция, это говорит о нежелании *гуна* участвовать в предложенном Конфуцием карательном походе. Конфуций в этом сюжете дважды говорит: «Я – потомок *дафу*, [потому] не посмел не доложить»⁷² 吾從大夫之後，不敢不告也 – принимая поручение и затем сетуя на безразличное отношение к сообщённому со стороны трёх семей, что явно нанесло ущерб его самооценке. В первом случае подразумевается наследственная готовность участвовать в государственных делах, во втором – при-

⁷⁰ Вызывает недоумение перевод этого сюжета Л. С. Переломовым как «ибо я – *дафу*, и мне не подобает ходить пешком» и пояснение переводчика: «В то время Конфуций был сановником (*дафу*), возглавлял судебное ведомство» [Переломов 2000, с. 375]. В эпоху Чунь-цю (722–479 гг. до н. э.) не получивший пост *сыкоу* становился *дафу*, а наследственный аристократ *дафу* мог получить в своём царстве пост *сыкоу*. Правильнее было бы, на наш взгляд, передать смысл так: «Мне, потомку *дафу*, не подобает ходить пешком».

⁷¹ Корр. «Мне после исполнения [обязанностей] *дафу* недопустимо передвигаться пешком». – *Ред.*

⁷² Корр. «Я после исполнения [обязанностей] *дафу* не смею не доложить». – *Ред.*

знаётся невозможность такого участия из-за низкого социального статуса, с неким оттенком самооправдания, признавая, что потомок *дафу* – это ещё не *дафу*.

Кем же реально считал себя Конфуций, если оставить в стороне его упомянутые амбиции, связанные с происхождением от *дафу*? В *Мэн-цзы*, во второй части главы *Тэн Вэнь-гун* 滕文公 («Тэн-ский Вэнь-гун»), есть прямое указание, что Конфуций относил себя к сословию учёных и служилых людей, имеющих ранг *ши* 士:

陽貨欲見孔子而惡無禮，大夫有賜於士，不得受於其家，則往拜其門。陽貨矚孔子之亡也，而饋孔子蒸豚；孔子亦矚其亡也，而往拜之。

«Ян Хо хотел, чтобы Конфуций посетил его, но опасался, что Конфуцию не понравится его бесцеремонность. Он знал, что, согласно ритуалу, ежели *дафу* посылает что-либо в дар *ши*, а того не оказалось дома, то *ши* обязан лично явиться к *дафу* и засвидетельствовать своё почтение. Выбрав момент, когда Конфуция не было дома, он послал ему в дар варёного поросёнка. Конфуций, также выждав, когда Ян Хо не было дома, отправился к нему нанести благодарственный визит» (Перевод Л. С. Переломова [Переломов 2000, с. 74]).

Это подтверждается и ещё одним примером – попыткой попасть на пир, куда *дафу* дома Цзи пригласил обладателей ранга *ши*. Этот важный для целей настоящей статьи сюжет будет рассмотрен ниже. Пока же рассмотрим сведения о той должности, которую занял Конфуций и в силу которой каким-то образом покарал Шао-чжэна Мао.

Какую должность занимал Конфуций?

Даже в ответе на этот простейший, казалось бы, вопрос существуют заметные расхождения. Чаще всего упоминаются должности *сыкоу* 司寇 или *дасыкоу* 大司寇, реже – *шэсян* 攝相 (в *Инь Вэнь-цзы* и *Ши цзи*; в *Сюнь-цзы* – один раз *шэсян* и два раза *сы-коу*) и *чжунду-цзай* 中都宰 (один раз в *Кун-цзы цзя юй*, наряду с двумя случаями упоминания как *сыкоу* и тремя – как *дасыкоу*), а в *Хуайнань-цзы* название должности отсутствует: казнь Шао-чжэна Мао упомянута, а должность Конфуция – нет.

Характерно, что упоминания *шэсяна* приходится на более древние памятники (*Инь Вэнь-цзы* и *Сюнь-цзы*), хотя самый древний из них – *Мэн-цзы* – упоминает о службе Конфуция всего один раз, в контексте ухода со службы (глава «Гао-цзы, [часть] вторая» *Гаоцзы ся* 告子下), причём оставляемый пост назван *сыкоу*. Настойчивая традиция связывать пребывание Конфуция на службе лускому дому с постом *сыкоу* на момент казни Шао-чжэна Мао вполне очевидна, поэтому рассмотрим смысл этого термина.

В современной синологии восприятие обязанностей *сыкоу* во многом определяется, на наш взгляд, традициями государственного управления, сформировавшимися заметно позднее жизни Конфуция, в эпоху писаных законов и распространения авторитарной версии конфуцианства, полагавшего, что человек по натуре зол и потому в деле управления без наказаний не обойтись (традиция, представленная в *Сюнь-цзы* и *Кун-цзы цзя юй*). Именно такой подход лёг в основу определения этой должности Чарльзом Хакером в «Словаре официальных титулов имперского Китая». Он указывает, что во времена Чжоу титулы *сыкоу* и *дасыкоу* были вариантами названия той же должности – главы судебного приказа (Minister of Justice), входившего в число шести высших сановников-*цинов* 卿 при дворе правителя [Hucker 1985, p. 449, № 5671].

В Лу в рассматриваемую эпоху ситуация несколько отличалась от идеальной чжоуской. Страной реально правил не *гун*, которому служил Конфуций, а триумvirат сильных домов, из числа представителей которых формально назначались министры-*цины* и сановники-*дафу*. Мы говорим «формально», потому что посты министров и сановников были наследуемыми и даже бегство сановника из-за интриг вовсе не лишало его автоматически не только владений, но и прав его клана на данный наследуемый пост. Не входя в число трёх сильных домов, не являясь родственником луского *дафу*, получить пост *сыкоу* было практически невозможно. Тем более что луский *сыкоу* не получал возможности осуществлять свою деятельность вместе с должностью, опираясь на мощь государства, а получал должность лишь в том случае, если имел возможности отправлять ее, читай – поддержку, в том числе силовую, своего клана. Приведём пример, когда луский *сыкоу*

смог настоять на своём даже в споре с правителем-*гун*ом. Речь идёт об известном Конфуцию и уважаемом им за ум (*Лунь-юй*, XIV, 12) луском *сыкоу* Цзан У-чжуне 臧武仲. В результате козней клана Мэн, Цзан У-чжун был вынужден покинуть Лу и бежать в соседнее царство Ци, но перед тем он вернулся в своё владение – стратегически расположенный на границе с Ци город Фан 防 – и отправил оттуда к лускому *гун*у двух своих сводных братьев Цзан Цзя 臧賈 и Цзан Вэя 臧為 с просьбой передать одному из них в управление Фан для заботы о храме предков и принесения жертв их д^ухам. Явных угроз не прозвучало, но положение города позволяло быстро сменить верховного хозяина земель, это понимали в Лу, и потому храм предков не пострадал. Важность Фана понимали и в Ци, где прибывший туда Цзан У-чжун был всячески обласкан правителем. Конфуций так отозвался о «просьбе» Цзан У-чжуна (*Лунь-юй*, XIV, 14):

子曰：「臧武仲以防求為後於魯，雖曰不要君，吾不信也。」
«Учитель сказал: Цзан Учжун [перед бегством в Ци] просил у луского царя оставить своих наследников править в своём бывшем владении Фан. Поговаривают, что он не вымогал [согласия] у своего царя, но я не верю» (перевод Л. С. Переломова; [Переломов 2000, с. 403])⁷³.

Действительно, возможности луского *сыкоу* были велики, но это были возможности высокорангового наследного аристократа, поддержанного военной силой и политическим влиянием своего клана, а не чиновника. Время всесильных чиновников наступит позднее, пока же условно всесильными были лишь фавориты правителей, также происходившие чаще всего из высшей аристократии. Из сказанного можно предположить, что функции Конфуция после принятия им назначения в чём-то пересекались с функци-

⁷³ Этого же понимания данного фрагмента придерживаются П. С. Попов и И. И. Семененко. Согласно Ян Бо-цзюню 楊伯峻 (1909–1992 гг.), эта фраза имела иной смысл: «опираясь на Фан, запрашивал оставить наследников в Лу: хоть и говорят, что не нуждался в [том, чтобы сделать их] правителями/государями, я не верю» [Ян Бо-цзюнь 1988]. То есть Цзан У-чжун хотел, пользуясь важностью Фана для Ци, расставить своих потомков в руководство. Это понимание фрагмента отражено в переводах В. П. Васильева и А. Е. Лукьянова (см. [Беседы и суждения Конфуция 2001, с. 507]).

ями *сыкоу*, но, скорее всего, лишь в какой-то области, для полноценного отправления функций *сыкоу*, как они понимались после реформ Ван Мана 王莽 (45 г. до н. э. – 23 г. н. э., правил с 9 г. н. э.)⁷⁴, у Конфуция просто не было возможностей. Приписываемая Конфуцию должность похожа на результат обратной экстраполяции: если казнил, не был за то наказан правителем и остался в должности, значит, имел право и возможность поступить так, то есть был *сыкоу*.

Если же обратиться к функциям *сыкоу* во времена Вёсен и осеней, то это вовсе не был главный полицейский и судья в одном лице, такое сужение его общественной роли свелось к охране правопорядка одновременно с появлением самого права, в период социальной трансформации эпохи Воюющих царств, – причём в немалой степени как следствие частых войн, массовых миграций и связанного с этим роста социальной напряжённости. Ранее, в рассматриваемую нами эпоху «Вёсен и осеней, функцией *сыкоу* было всестороннее поддержание общественной стабильности, пресечение излишеств и восполнение недостающего. В позднейших текстах деятельность Конфуция на государственной службе обычно описана не как процесс (за исключением откровенных выдумок в стиле рассказов о справедливом судье Бао), а как результат без упоминания методов его достижения. Единственным исключением является рассмотренный выше сюжет о казни *дафу* Шао-чжэна Мао в 47-й главе «Исторических записок», где сразу после него, как бы ставя эти события в причинно-следственную связь, сказано:

與聞國政三月，粥羔豚者弗飾賈；男女行者別於塗；塗不拾遺；四方之客至乎邑者不求有司，皆予之以歸。

«После того как Конфуций принимал участие в делах управления княжеством в течение трёх месяцев, продавцы бараньего и свиного мяса не осмеливались больше набивать цену, прохожие – мужчины и женщины – каждый шли своим

⁷⁴ Ван Ман – родственник правящего дома Западной Хань по женской линии. Сосредоточив в своих руках власть, в 5 г. устранил императора Пин-ди 平帝 (9 г. до н. э. – 6 г. н. э., правил в 1–6 г. н. э., вступил на трон в возрасте 8 лет), низложил его малолетнего наследника Жу-цзы Ина 孺子嬰 (6–8 гг.), а затем, через год приняв титул императора, провозгласил образование империи Синь 新 (9–23 гг.). Проводил реформы, в том числе в области административного управления.

путём, на дороге никто не подбирает оставленного, гости, приезжавшие в Лу со всех сторон, не имели необходимости обращаться к властям с какими-то требованиями, все получали надлежащее обхождение и возвращались [довольные]» (перевод Р. В. Вяткина; [Сыма Цянь / Вяткин 1992, с. 133]).

Функция охраны общественного порядка в широком, а не в сугубо полицейском понимании этого термина, причём в первую очередь посредством ритуала, а не полицейскими акциями, нашла отражение в собрании эссе *Чунь-цю фань лу* кисти философа и государственного деятеля Дун Чжун-шу времён Западной Хань. В эссе № 58 *У син сян шэн* 五行相生 («Пять стихий порождают друг друга») сказано:

北方者水，執法司寇也。司寇尚禮，君臣有位，長幼有序，朝廷有爵，鄉黨以齒，升降揖讓，般伏拜謁，折旋中矩，立而折，拱則抱鼓，執衡而藏，至清廉平，賂遺不受，請謁不聽，據法聽訟，無有所阿，孔子是也。為魯司寇，斷獄屯屯，與眾共之，不敢自專。是死者不恨，生者不怨。

Северная четверть [соответствует стихии] воды, это охраняющий закон *сыкоу*. *Сыкоу* чтит ритуал, [и тогда] правитель и его министры занимают [подобающее им] место, между старыми и молодыми соблюдается [подобающий] порядок [старшинства, царский] двор [подобающе относится] к имеющим титул⁷⁵, сельские жители [подобающе] относятся к старшим, при [встрече] вышестоящих и нижестоящих [они] уступают друг другу, соблюдая ритуал вежливости. [*Сыкоу*] совершает поклоны без небрежности, повороты и движения выполняет изящно, когда стоит – не сгибается, руками будто сжимает барабан, выполняя обязанности, [учитывает] множество вещей; совершенно чист, честен и справедлив, не при-

⁷⁵ Корр. «...при дворе имеются титулы, в сёлах и деревнях [поступают] соответственно старшинству. [*Си-коу*] при повышении и понижении [в должности держится] учтиво и уступчиво, при [церемониальных] поворотах и припаданиях [вниз] кланяется до предела, [его] изгибы и кружения [по точности] попадают в [стандарты] угольника, стоит [он] согнувшись, [находится] в почтительной позе [будто] держит барабан, держит меру и хранит [её], совершенно чист, честен и справедлив, дары и подношения не принимает, прошений о визите не слушает, опирается на закон, заслушивая тяжбы, не имеет [никого], к кому благоволит; таким был Конфуций». – Ред.

нимает дары и подношения; просящих аудиенции не заставляет ждать; разбирая тяжбы, опирается на закон; не отклоняется [от принципов]; таким был Конфуций. [Когда он] был *сыкоу* в Лу, то разрешил множество судебных дел, всегда действовал, [опираясь] на народ, не осмеливаясь [решать] единолично, потому [даже приговорённые к] смерти не испытывали обиды, а [наказанные, но оставшиеся в] живых, не злились [на него].

Отметим, что первым, самым важным достоинством *сыкоу* указано «чтит ритуал», вследствие чего достигается описанная далее социальная гармония, а наказания отнесены в самый конец списка – в отличие от «Исторических записок», где они аналогичному списку предшествуют.

Интересен факт соотношения *сыкоу* с цензором, *чжифа* 執法 («охраняющим закон»). Переводчики Чунь-цю фань лу С. Куин и Дж. Мейджор указывали, ссылаясь на «Словарь официальных титулов имперского Китая» Чарльза Хакера [Hucker 1985, p. 157, № 973], что «начиная с времён правления Ван Мана официальным вариантом именованья цензора (*юйши* 御史) стало *чжи-фа* 執法», т. е. «охраняющий закон»» (см. [Chunqiu fanlu 2016, p. 470]). Если обратиться к статье *юйши* (букв.: «царский историограф») этого же словаря, то выясняется, что во времена Чжоу этот чиновник «помогал канцлеру (*чжунцзай*) в написании и ведении записей об объявлениях царя и канцлера министра с указаниями канцеляриям и должностным лицам царского домена, включая относящиеся к центральному правительству, и феодалам (*чжухоу*). Хотя они, несомненно, должны были обеспечивать надлежащее оформление таких распоряжений, они, по-видимому, не имели полномочий осуществлять какой-либо цензорский надзор» [Hucker 1985, p. 157, № 8167].

Сочинение Дун Чжуншу наглядно демонстрирует, что ещё в Западной Хань помнили об идеальной функции *сыкоу* не как проводника карательной мощи государства, а как опоры порядка в обществе. Ссылка на цензора, во времена Конфуция именовавшегося *юйши* и означавшего чиновника с функциями царского историографа, приближает нас к пониманию сути той должности,

которую занимал Конфуций и которую в других источниках называют *шэсян*. Должность *юйши* вполне можно назвать, исходя из ее функционала, *шэсяном* «помощником канцлера».

Становится понятным и упоминание одновременного исполнения Конфуцием функций *сыкоу* и *шэсяна* в 47-й главе «Исторических записок». Пребывание Конфуция на должности историографа при луском *гуне*, на которого были возложены функции проверки правильности отправляемых ритуалов и иных общественно значимых действий, представляется вполне возможным. В этом случае к его должностным обязанностям действительно могло относиться и приписываемое ему составление или редактирование официальной луской летописи *Чунь-цю*, а также редактирование *Ши-цзина* и иных сочинений. Должность историографа была придворной, то есть облегчала доступ к *гуну* (см. приведённый выше фрагмент из *Хань Фэй-цзы*) и канцлеру – последнего звали *Цзи Кан-цзы* и согласно *Лунь-юю* он нередко беседовал с Конфуцием.

Напомним, что в первой главе *Кун-цзы цзя юй* должность Конфуция названа *чжундуцзай* 中都宰 «столичный министр» или, возможно, «столичный распорядитель», что также вписывается в рамки высказанного нами предположения. Чарльз Хакер указывал на относительность понимания знака *цзай* в текстах: «*Дацзай* (*ta-tsai*) 大宰. Великий управляющий (Grand Steward). (1) ЧЖОУ: вариант *чжун-цзая* (冢宰; здесь и далее в цитате иероглифы наши. – С.Б.) (государственного министра; Minister of State). (2) На протяжении всей истории встречается как неофициальная, архаичная ссылка на высокопоставленное должностное лицо центрального правительства, такое как министр (*чэнсян* 丞相, Counselor-in-chief) или канцлер (*цзай-сян* 宰相; Grand Councilor)» [Hucker 1985, p. 472, № 6068]. При этом знак *цзай* применялся для обозначения управителей и регуляторов в отдельных, не связанных напрямую с администрированием, видах деятельности, в частности с отправлением ритуала. БКРС трактует знак *цзай* в том числе как «распорядитель (напр. обряда)» [БКРС, т. 2, с. 853, № 3983]. В общем смысле это некое лицо, отвечающее за какую-то сферу деятельности, что делает возможным понимание *чжунду цзай* как просто «столичный чиновник».

Таким образом, всё, что мы знаем о временах Конфуция, не подтверждает сведения *Кун-цзы цзя юй* о смертной казни Шао-чжэна Мао – Конфуций не имел реальной возможности занять пост *сыкоу*, ибо не соответствовал необходимым для этого требованиям (принадлежность к одному из правящих кланов, наличие наследуемого удела и т. п.), а тот пост, который он занимал, был, скорее всего, должностью *шэсяна*, историографа при луском *гуне*, с функцией контроля за правильностью отправления ритуалов – чем он и занимался. К этой сфере деятельности относится единственное упоминание в *Цзо-чжуань* о Конфуции на посту *сыкоу* – сообщение *Цзо-чжуани*, относящееся к 509 г. до н. э., первому году правления Дин-гуна:

秋，七月，癸巳，葬昭公於墓道南，孔子之為司寇也，溝而合諸墓。

Осенью в седьмой лунный месяц в день *гуйсы* (22-й) похоронили Чжао-гуна к югу от [ведущей к] могильникам дороги, [и когда] Конфуций служил *сыкоу* в Лу, [он велел] прокопать [канаву, чтобы] соединить [захоронение Чжао-гуна] со всеми [другими] могилами.

В переводе Дюрана должность Конфуция передана как «надзирающий за исправлениями» (supervisor of corrections) [Zuo Zhuan / Durant, vol. 3, p. 1737] – здесь знак *коу* 寇 понимается как «нарушение границ», а *сыкоу*, соответственно, как лицо, ответственное за исправление таких нарушений.

К этой же группе сообщений следует отнести и рассказ о посещении Конфуцием такого важного, закрытого от случайных людей объекта, как фамильный храм предков правителя царства Лу (с этого начинается глава *Ю цзо* в *Сюнь-цзы*): консультант канцлера-*сяна*, отвечающий за вопросы правильности ритуала, мог получить разрешение на посещение этого храма, порядок и правильность ритуала в котором есть залог благосостояния рода правителя и царства в целом, а вот полицейский чиновник, даже начальник судебной управы, в отсутствие правителя – вряд ли. Логичным представляется и высказанное мнение о проводимых в этом храме ритуалах, в частности о неприемлемости убирания ритуальных сосудов под напев *Юн* 雩 (Гимн усопшим родителям

царя»⁷⁶) (Лунь-юй, III, 2) из *Ши-цзина* (см. перевод и комментарий: [Переломов 2000, с. 317]). На это же прямо указывает Мэн-цзы, рассказывая о службе Конфуция:

孔子先簿正祭器，不以四方之食供簿正。

«Конфуций прежде привёл в порядок по реестрам жертвенные сосуды, чтобы то, что по реестрам упорядочено, не заполняли [больше] пищей, полученной со всех краёв» (перевод И. И. Семененко; [Мэнцзы/Семененко 2016, 10. 4, с. 597]).

В истории с наказанием артистов, неуместно, с точки зрения Конфуция, пытавшихся усладить взор и слух правителей во время переговоров луского Дин-гуна и цинского князя в Цзыгу (история описана в *Сян Лу* 相魯 («Канцлер [на службе] Лу», первой главе *Кун-цзы цзя юй*; см. также [Сыма Цянь / Вяткин 1992, с. 131–132]), если опустить приписываемое Конфуцию требование жестокой казни провинившихся, он выступает именно в роли знатока и охранителя ритуала, ведь его прежде всего волновала ритуальная чистота происходившего, что также вписывается в представления о царском уполномоченном по вопросам ритуала.

Л. С. Переломов приводит мнение цинского Цуй Шу о том, что в данном случае «Конфуций временно исполнял обязанности главного советника (*сян*) по ритуалу» [Переломов 2000, с. 87], и с этим можно согласиться с небольшим уточнением: это была

⁷⁶ Это 282-й гимн «Канона песен» (IV, II, 7); в переводе А. А. Штукина он называется «Гимн усопшим родителям царя» [Шицзин / Штукин 1957, с. 429]. Мы предполагаем, что знак 醢 используется здесь вместо другого знака 飢 («ритуальные мясные блюда; туша жертвенного животного»), то есть это «[Гимн при] принесении в жертву мяса». Для справки: предшествующий ему гимн называется 潛 («[Гимн при] принесении в жертву рыб» [там же, с. 428]). (Более корректным представляется перевод названий указанных гимнов как «Мирные» и «Глубина» соответственно, см. напр.: Чжоу Чжэнь-фу 振甫 (ред.). «Ши-цзин» и чжу 诗经译注 («Канон стихов» с переводом и примечаниями). Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 2002. С. 510–511. Так, юн в одноимённом стихотворении используется для характеристики людей (ю лай юн-юн / чжи чжи су-су 有來醢醢/至止肅肅 «имеются пришедшие мирные-мирные / прибыли остановиться [здесь] почтительные-почтительные») и вряд ли может означать жертвенное мясо, а тем более его принесение в жертву, как и цянь – принесение в жертву рыбы (цянь ю до юй 潛有多魚 «в глубине имеется много рыбы»). – Ред.)

не временная, а основная функция Конфуция на службе гуну, как бы её ни называли позднейшие источники.

Интересно оценить с этой точки зрения уход Конфуция с занимаемой должности. Приведём цитату из *Мэн-цзы*:

孔子為魯司寇，不用，從而祭，燔肉不至，不稅冕而行。
不知者以為為肉也。其知者以為為無禮也。

«Конфуций был судебным исполнителем в [княжестве] Лу, но [его] не принимали во внимание⁷⁷, и затем при жертвоприношении когда не получил жертвенного мяса, [он поспешил] уйти, не сняв [даже] ритуальной шапки. Те, кто не знали его, сочли, что из-за мяса, а те, кто его знали, подумали, что [он] ушёл из-за нарушения ритуала» (перевод И. И. Семененко [Мэнцзы / Семененко 2016, 12. 6, с. 678]).

Нанесённое Конфуцию оскорбление становится особенно тяжким, если жертвенного мяса в ходе ритуала не получил именно он, главный советник по ритуалу. Вряд ли можно доверять мнению позднейших комментаторов о том, что мяса в тот раз не досталось никому, – таких сведений *Мэн-цзы* не содержит. При этом становится понятной фраза Мэн-цзы о том, что Конфуция «не принимали во внимание». Если бы остальные тоже не получили мяса, то это было бы тяжким нарушением ритуала, и Конфуций не постеснялся бы прилюдно осудить это, и был бы одобрен присутствующими, став выразителем их мнения. А если мяса не дали лишь ему, то попытка привлечь к этому внимание поставила бы его в сложное положение, и Конфуций нашёл достойный выход – ушёл, не снимая ритуальной шапки, то есть показывая, что, по его мнению, ритуал не был должным образом завершён. И его служба, и уход с неё теснейшим образом связаны с ритуалом.

Отметим, что это место в *Мэн-цзы* и стало, вероятно, источником для многократного последующего повторения этой фразы («Конфуций был судебным исполнителем в [княжестве] Лу» 孔子為魯司寇) в различных древних текстах и её привязывания к сюжету о казни Шао-чжэна Мао.

⁷⁷ Букв. «не применяли». – *Ред.*

За что Конфуций невзлюбил Шао-чжэна Мао?

Причина столь сильной неприязни к Шао-чжэну Мао крылась не в переманивании учеников («не считая воровства»), а в неких событиях давнего прошлого, которые можно было истолковать как порочившие Конфуция, о которых Шао-чжэн Мао помнил и нередко упоминал. Это со всей очевидностью следует из характера предъявленных ему «пяти обвинений», в частности, одно из них в редакции текста, приведённой в *Сюнь-цзы*, гласит: «замечал позорящее и постоянно поминал [о нём]» 記醜而博. То есть в биографии Конфуция был некий момент, который сам Учитель считал компрометирующим (знак *чоу* 醜 имеет среди значений не только основное «отвратительный, отталкивающий, скверный, гадкий, омерзительный», но и «непристойный, неприличный, позорный»). Поскольку его упоминал конкурент Конфуция в деле преподавания искусства управления, то и порочащие Конфуция сведения могли относиться к самой чувствительной сфере государственного управления – к области ритуала, к некоей совершённой Конфуцием грубой ошибке, способной вызвать к нему негативные чувства, о которой его недруг упоминал даже спустя значительное время. Упоминание единственной, пожалуй, ошибки, способной сыграть такую роль, мы нашли в 47-й главе «Исторических записок» Сыма Цяня, где сказано:

孔子要經，季氏饗士，孔子與往。陽虎紕曰：「季氏饗士，非敢饗子也。」孔子由是退。

«Когда Конфуций ещё носил белый пояс в знак траура, глава клана Цзи собирался пригласить видных мужей (низшую аристократию *ши* 士. – С.Б.) на трапезу, и Конфуций тоже решил пойти туда. Но Ян Ху, возражая против этого, сказал Конфуцию: “Глава клана Цзи, созывая на трапезу видных мужей (*ши* 士. – С.Б.), не станет приглашать Вас”. Тогда Конфуций отказался от намерения идти⁷⁸» (Перевод Р. В. Вяткина; [Сыма Цянь / Вяткин 1992, с. 125]).

⁷⁸ Знак *туй* 退 означает не только «отступить», но также «уходить [с приёма]» и «вернуться [домой]».

Клан Цзи 季 был самым влиятельным из трёх кланов (иногда их называют «тремя семьями»), реально правивших царством Лу. Как отмечал В. М. Алексеев, «это были потомки князя Столпа (Хуань-гуна), рождённые от наложницы. Законный сын Чжуан-гун сидел на престоле, а они, назвав себя Сунями, т. е. (княжкими) Внуками, разделились по старшинству на Средних, Младших и Самых Младших. Затем Средние назвались Старшими, но для этого взяли слово Мэн (Главные), не смея в присутствии законного Старшего князя величаться вровень с ним. Таким образом и получились Мэны (как, например, Мэн И-цзы в гл. II, 5 (*Лунь-юя*. – С.Б.)), Чжуны (собственно Мэн Суни и Чжун Суни) и Цзи (как, например, Цзи Кан-цзы в гл. II, 20), собственно же – Цзи Суни (Младшие Суни)» [Лунь-юй / Алексеев 2002, с. 209].

Когда самый влиятельный из кланов пригласил всех *ши*, юный Конфуций счёл это удачной возможностью заявить о себе – и тем самым совершил ошибку, которая могла стать для его судьбы роковой. Р. В. Вяткин так толкует причину отказа в допуске на пир: «По нормам классического поведения, в течение трёх лет траура не полагалось пить вино, есть мясо, трапезничать с людьми. Отсюда и решение (правда, несамостоятельное) Конфуция не ходить на пиршество» [Сыма Цянь / Вяткин 1992, с. 323]].

Л. С. Переломов считает, что Ян Ху своим решением отказал Конфуцию в праве именоваться *ши*, перевёл данный фрагмент с эмоциональными дополнениями⁷⁹ и в дальнейшем строит на этом целую теорию взаимного непризнания статусов между Ян Ху и Конфуцием [Переломов 2000, с. 74, 75], даже не рассматривая возможность того, что Ян Ху выступал не от своего имени, а от имени своего господина – *дафу* из клана Цзи, действуя лишь в качестве доверенного порученца.

Мы же полагаем, что своей позицией Ян Ху не позволил возникнуть сомнительной для клана Цзи ситуации и фактически

⁷⁹ «Поскольку Шулянь Хэ имел ранг *ши*, то его сын счёл возможным пойти в числе других на этот банкет. У ворот усадьбы гостей встречал влиятельный Ян Ху. Увидев Конфуция, он преградил путь юноше и надменно произнёс: “Семья Цзи даёт банкет в честь *ши*, тебя же никто не звал”. Оскорблённый юноша вынужден был удалиться» [Переломов 2000, с. 53].

спас репутацию самого Конфуция – присутствие на пиру юноши с белым траурным поясом нанесло бы ущерб репутации клана Цзи и навсегда испортило бы мнение учёных и служилого люда о самом Конфуции.

Если исходить из текста «Исторических записок», то отказ был оформлен вежливо – может быть, оскорбительно вежливо, но без явной грубости. Ян Ху использовал для отказа фразу *фэй-гань* 非敢, что означает «не смеет, не осмеливается». Она допускает двойное толкование, её можно понимать как насмешливый отказ, а можно и как максимально вежливую попытку помешать молодому человеку совершить по недомыслию ошибку. Непреодолимой личной неприязни к Конфуцию Ян Ху не испытывал и много позднее постарался наладить отношения с Конфуцием и заполучить его на службу, но выбрал неправильный способ, и Конфуций смог уклониться от знакомства, однако на уличной встрече всё-таки принял предложение Ян Ху поступить на службу.

Вот эту-то попытку явиться с белым траурным поясом на пир и поминал, возможно, Конфуцию Шао-чжэн Мао, что лишь усилило враждебность Конфуция из-за «кражи» учеников.

Менее вероятно упоминание «сунского инцидента», неудачной попытки Конфуция посредством ритуала под «большим деревом» вернуться к власти в царстве Сун, где десять поколений назад правили его предки. Он явился туда с учениками и последователями, но вынужден был бежать. Мы рассматриваем появление Конфуция в Сун как неудачную попытку вернуть себе власть в этом царстве, утраченную его предками. В случившемся там вины самого Конфуция не наблюдается – Небо вполне очевидно явило свою волю, не даровав благовещающего знамения (см. подробнее [Блюмхен 1998, с. 142–144]).

Отношение Конфуция к нападкам со стороны преуспевающего коллеги видно из приведённого в *Сюнь-цзы* списка «преступлений» Шао-чжэна Мао. Если рассматривать его вне контекста конфликта двух учителей в области государственного управления, то можно трактовать этот список в стиле *Кун-цзы цзя юй* как описание источника смуты в государстве. Если же рассматривать его в предлагаемом нами контексте межличностного конфликта,

то суть претензий Конфуция к Шао-чжэну Мао сводится к обвинениям в клевете. Выше мы приводили перевод последнего обвинения в более общем контексте как «в-пятых – упорствуя в [собственных] ошибках, [ожидал] милостей». Знак *фэй* 非 имеет в числе субстантивных значений «проступок; ошибка, оплошность». Сужение контекста до межличностного уровня позволяет уточнить, что здесь *фэй* использован именно в основном его значении «ложь; обман; кривда», то есть клевета. Соответственно, последнее обвинение переводится как: «в-пятых – упорствуя в клевете, [ожидал] милостей».

Весь список «преступлений» – это список человеческих качеств, душевных свойств, за наличие которых благородный муж должен непременно осудить или даже как-то казнить (*чжу*), их присутствие говорит о душевной нечистоплотности и склонности к клевете. Клевета действительно способна нарушить функционирование системы государственного управления, породить смуту и даже привести к краху государства, но застарелый конфликт двух учителей в области государственного управления, один из которых получил некий, относительно незначительный административный ресурс, вряд ли способен породить столь ужасные последствия.

Как же относиться к обвинениям Шао-чжэна Мао в подготовке смуты? Как к позднейшей интерполяции легистов. Мы полагаем, что таких интерполяций было две: условно «старая» и «новая».

«Старая» интерполяция была внесена в рассказ о конфликте Конфуция и Шао-чжэна Мао при составлении самой ранней дошедшей до нас версии рассматриваемого сюжета, то есть в *Инь Вэнь-цзы*, и потому вошла во все последующие версии. Речь идёт о списке исторических примеров и цитаты из *Ши-цзина*, ставящих Конфуция на уровень официальных или реальных правителей царств. Можно гипотетически предположить, что список этот представляет собой попытку своеобразного «подкупа» конфуцианцев легистами: мы ставим вашего Учителя в один ряд с Чэн Таном, Вэнь-ваном, Чжоу-гуном, Тай-гуном и т. д., но при этом согласитесь, что и он также прибегал к смертной казни. Такое восхваление ставило Конфуция в один ряд с идеальными правителями прошлого, но не в вопросах совершенства мироустроительной силы

дэ 德 (о чём Учитель сам говорил⁸⁰ и в соответствии с чем пытался действовать в царстве Сун), а в применении смертной казни, против использования которой в делах управления выступал сам Конфуций [Лунь-юй, XII, 19]. Это даёт основания полагать, что «старая» интерполяция, искажающая предполагаемую первоначальную суть сюжета (без неё весь сюжет сводится к тому, что даже Конфуцию приходилось сталкиваться с клеветниками и бороться с ними), была привнесена в текст теми, кому было выгодно – легистами⁸¹, отстаивавшими необходимость кар и казней. «Новая» интерполяция представляет собой рассмотренные нами выше «обрамление» исходного сюжета и введение Тянься 天下 «Поднебесная» в версии Кун-цзы цзя юй вместо жэнь 人 «человек». Обе интерполяции имеют целью одно – доказать приемлемость казней для Конфуция и его последователей.

Какой именно «казни» Конфуций подверг Шао-чжэна Мао?

Тезис о невозможности для Конфуция прибегнуть к смертной казни не только по нравственным причинам, но и вследствие отсутствия административного ресурса мы сформулировали выше, в ответе на вопрос «Какую должность занимал Конфуций?» Тем не менее общепринято всеми (кроме тех, кто отрицает весь рассматриваемый сюжет как выдумку легистов и врагов Конфуция), что к Шао-чжэну Мао была применена некая казнь чжу 誅, часто трактуемая как «смертная казнь».

Мы полагаем, что чжу следует трактовать как «осуждать», «устраивать разнос», а не «казнить», исходя из трактовок этого знака в Шо-вэнь цзе-цзы 說文解字 («Объяснение простых знаков и толкование сложных»; I в. н. э.), преемственной к Чжоу-ли 周禮

⁸⁰ Например, в ходе так называемого куанского инцидента, когда Конфуция задержали, приняв за Ян Ху (Лунь-юй, IX, 5), он прямо соотносил свое дэ с таковым у Вэнь-вана. Трудно не согласиться с Р. В. Вяткиным, который так отзывался о куанских высказываниях Конфуция: «В рассуждении Конфуция проводится мысль о том, что именно он является живым преемником заветов великого Вэнь-вана. <...> Мы видим в этих словах проявление веры Конфуция в свою мессианскую роль в мире» [Сыма Цянь/Вяткин 1992, с. 327, примеч. 39].

⁸¹ Насколько свободно в древности обращались с известными сюжетами, «перекраивая» их под свои потребности, свидетельствует дополнение этого сюжета в версиях Кун-цзы цзя юй и его художественная обработка в Шо юань Лю Сяна.

(«Чжоуский ритуал»; не позднее III в. до н. э.), где наказание *чжу* трактуется как суровый выговор, возможно связанный со наказанием, чем-то сходным с европейской «гражданской казнью».

В *Шо-вэнь цзе-цзы* смысл знака *чжу* передан через глагол *тао* 討 (誅: 討也 «Чжу: то [же, что] *тао*»), имеющий значение не только «качать», но и «выправлять (*чыи-л.*) проступки (ошибки)», «взыскивать» [БКРС, т. 3, с. 25, № 5247]. Да и среди значений самого *чжу* имеется не только «казнить» и «наказывать» (причём не обязательно смертью), но и «жестoko упрекать; разносить, корить» [БКРС, т. 3, с. 758, № 9194].

Возможность более мягкой, нежели «смертная казнь», трактовки знака *чжу* находит подтверждение и в *Чжоу ли*. Так в 59-м параграфе главы «Небесный чиновник *чжунцзай* [и его подчинённые]» (*Тянь-гуань чжун-цзай* 天官冢宰), где перечисляются обязанности первого министра *тай-цзая* 大宰, сказано:

[大宰]以八柄詔王馭群臣: [...]六曰奪, 以馭其貧。七曰廢, 以馭其罪。八曰誅, 以馭其過。

[Чиновник *тай-цзай*] использует восемь способов, давая советы *вану* в вопросах управления подданными: [...] Шестой называется «отъём собственности», позволяет обуздывать подданного, [регулируя] недостаток (букв.: «бедности». – С.Б.). Седьмой называется «отставка», позволяет обуздывать [совершившего] преступление подданного. Восьмой называется «казнь», позволяет обуздывать подданного, нарушившего нормы⁸².

Идея «нарушения норм» здесь передана знаком *го* 過 со значениями «выходить за рамки, превышать нормы, заходить слишком далеко; перебарщивать», «ошибаться, совершать ошибку (погрешность, непреднамеренный проступок); делать промах». Вряд ли за каждое нарушение принятых норм виновного непременно ожидала смертная казнь.

⁸² Корр. «[*Тай-цзай*] с помощью восьми рычагов наставляет царя в обуздании многочисленных подданных: (...) шестое зовётся отъёмом – с [его] помощью обуздывают их, [подданных], бедность; седьмое зовётся разжалованием – с [его] помощью обуздывают их, [подданных], нарушения; восьмое зовётся казнью – с [её] помощью обуздывают их, [подданных], проступки». – Ред.

В принадлежащем кисти ханьского Чжэн Сюаня 鄭玄 (127–200) комментарии-чжу 注 к Чжоу-ли сказано: «Чжу: то же, что цзэ» 誅: 責也 [Чжоу-ли 1999, с. 30], где цзэ 責 имеет значение «упрекать, винить, обвинять, порицать, выговаривать; осуждать»⁸³, но не имеет значения смертной казни.

Перечисленные Конфуцием дурные поступки учителя Мао – отмечу, выделенные в отдельный блок, наособицу от краж, – это настойчивая клевета, направленная против частного лица, конкурента-учителя, то есть проступки скорее морального, чем уголовного характера, достойные публичного осуждения, выговора, даже разноса, но не плахи палача (Конфуций всё-таки не был сторонником применения крайних мер).

Косвенным подтверждением понимания смысла этого знака как «выговор», «публичное осуждение», «разнос» служит и сама структура знака – у него, как и объясняющего его знака *тао* 討, ключом является *янь* 言 «говорить», «указывать». Складывается впечатление, что в тексте, ставшем источником для Сюнь-цзы, речь шла всего лишь о строгом выговоре, суровом обличении проступков, пусть даже публичном. При этом для Шао-чжэна Мао как знатока это действительно был смертный приговор – после назначения Конфуция на должность учинённый последним разнос ставил крест на Шао-чжэне Мао как на учителе искусства государственного управления, ведь после назначения Конфуция на государственную должность сама жизнь показала несостоятельность красивых речей их учителя и его нападок на Конфуция.

Безусловно, эволюция смыслов знака *чжу* в период поздней древности вполне заслуживает стать темой отдельного исследования, пока же осмелимся предположить, что это наказание имело одновременно черты выговора, обличения (ключ *янь*) и, возможно, влекло серьёзные социальные последствия, не связанные, однако, с лишением жизни. Ближайшим аналогом нам представляется древнеримское *capitis deminutio maxima* (букв.: «наибольшее уменьшение правоспособности»), т. е. лишение всех прав, которое впоследствии легло в основу таких понятий как «объяв-

⁸³ А также, что немаловажно в рассматриваемом случае, «наказывать». – Ред.

ление вне закона», «гражданская смерть», «гражданская казнь». Разумеется, говорить о «правах гражданского состояния» применительно к Древнему Китаю не приходится за отсутствием в нём института гражданства, однако некие статусные права там, безусловно, были, и я полагаю, что как раз по общественному статусу и приходился удар в случае применения наказания *чжу*, следствием чего становилось серьёзное снижение или даже утрата общественного статуса – вплоть до того, что называют «потерей лица».

На наличие у учителя Мао заметного общественного статуса указывают слова ученика, называющего Шао-чжэна Мао *Лу чжи вэнь жэнь* 魯之聞人 («известный в Лу человек»), достаточно высокий общественный статус передан здесь, как и во многих других доханьских и ханьских памятниках, как «известность». В ответ Конфуций называет учителя Мао просто «человек» («Ставший причиной этого человек...»), явно отказываясь признавать общественный статус учителя Мао, – возможно, потому что сам лишил учителя Мао этого общественного статуса, устроив ему публичное осуждение или даже лишив этого статуса посредством нормативной (согласно *Чжоу ли*) процедуры *чжу*. Формальное осуждение *чжу*, позднее истолкованное легистами как смертная казнь, поставило крест на учителе Мао как знатоке государственного управления и фактически ликвидировало его школу.

Что такое шао-чжэн 少正 в рассматриваемом сюжете?

Прежде всего рассмотрим, кем был на момент предполагаемой «казни» Шао-чжэн Мао. Первое слово в составе его имени – бином *шао-чжэн* – чаще всего рассматривается как название некой должности. На первый взгляд, такое предположение выглядит обоснованным. В исторических наименованиях китайских должностей знак *шао* 少 «младший» уже со времён Чжоу нередко входил в название самых высоких государственных постов. Так, в число чжоуской высшей знати, стоявшей лишь на ступень ниже фактических соправителей *вана* – трёх *гунов*, входили «девять сановников» *цзю цин* 九卿, среди которых были *сань гу* 三孤 («три особых [наставника]») – младший учитель

(*шао-ши* 少師)⁸⁴, младший наставник (*шао-фу* 少傅) и младший пестун (*шао-бао* 少保)⁸⁵.

Уникален упомянутый выше пример из *Цзо-чжуани* 左傳, где в описании двадцать второго года правления Сян-гуна 襄公 (551 г. до н. э.) упоминается миссия Цзы-Чаня, государственного деятеля небольшого царства Чжэн 鄭, представлявшего правителя своего государства на суде в царстве Цзинь 晉. Его статус был определён как *шао-чжэн* 少正, что в данном контексте следует понимать как «личный представитель [правителя]», и при переводе передаётся как «заместитель» (deputy; [Xunzi / Knoblock 1988–1994, v. 3, p. 372]) или «младший правитель» (junior director; [Zuo Zhuan / Durrant 2016, v. 2, p. 1093]). За три года до этой миссии Цзы-Чань получил должность чжэнского *цина* 卿, что обычно переводится как «министр» или «канцлер».

Позднее, во времена Цинь и Хань, также можно найти примеры, когда название младшего разряда какого-либо титула начиналось со слова *шао* 少 «младший»⁸⁶. Например, *шао-фу* 少府 («младший [смотритель] кладовых») во времена династии Цинь и Хань ведал налогами на содержание императорского двора⁸⁷, руководя большим аппаратом дворцовых чиновников; при Хань он являлся также хранителем императорских одежд и драгоценностей. При императрице Люй Тай-хоу 呂太后 (241–180 гг. до н. э.), заведовавший перепиской императрицы евнух назывался *чжан-синь шао-фу* 張信少府 («главный письмоводитель – младший [смотритель] кладовых»). Значительное распространение должности, название которых начиналось со знака *шао*, получили во времена Тан и Сун, применялись они и позднее.

⁸⁴ *Шао-ши*, предположительно ответственный за музыкальную часть ритуала, упоминается дважды в «Исторических записках» Сыма Цяня в главе 3 («Основные записи [о деяниях дома] Инь» [Сыма Цянь / Вяткин 1972, с. 177]) и 4 («Основные записи [о деяниях дома] Чжоу» [там же, с. 184]) в числе важных чиновников, бежавших из Шан в Чжоу вместе с братом Ди-синя, Вэйцзы Ци 微子启(啟).

⁸⁵ Перевод этих трёх терминов предложен В. С. Таскиным [Го юй, № 62, с. 355, прим. 5].

⁸⁶ Для целей настоящей статьи ограничимся периодом до Восточной Хань включительно.

⁸⁷ Это же сочетание входило в название смотрителя императорского дворца *цзян-цзо шао-фу* 將作少府 («главный зодчий – младший смотритель»).

Иными словами, знак *шао* в начале бинома *шао-чжэн* вполне соответствовал нормам именования должности, хотя обычно весьма высокой, и потому этот бином с готовностью воспринимался как название должности некоего Мао, благо имелся даже прецедент (миссия Цзы-Чаня). Проблема в том, что в древности все начинающиеся с этого знака должности принадлежали представителям высших аристократических слоёв, к каковым сам Конфуций не относился.

Мы полагаем, что ближе всех к правильному пониманию смысла этого бинома подошёл переводчик *Сюнь-цзы* Джон Ноблок. Как упоминалось выше, в случае с *Шао-чжэном* Мао он трактует *Шао-чжэн* как некое прозвище (*appellation*), а не название должности. Эту очень плодотворную, на наш взгляд, идею Ноблок развивать не стал, поскольку решение этой задачи не являлось предметом его исследования. Попробуем восполнить эту лакуну.

Для того, чтобы прозвище закрепилось за человеком, он должен как-то соотноситься в общественном сознании с этим прозвищем, будь то участие в каком-то примечательном для современников событии или какие-то его личные особенности или пристрастия. Нам неизвестно об участии учителя Мао в каком-то примечательном событии, при этом настолько успешном, что его стали бы именовать *шао-чжэном*, то есть уподоблять Цзы-Чаню во время знаменитого посольства, когда он представлял правителя царства Чжэн на суде в Цзинь. Да и статус «известного в Лу человека» даже близко не сопоставим со статусом высшего аристократа-*цина*, которым обладал Цзы-Чань. Поэтому мы полагаем, что речь может идти о неких речевых пристрастиях учителя Мао, ставших его прозвищем.

Обучая принципам правления, учитель Мао не мог не обращаться к примерам, и одним из наиболее близких к его времени и очень ярким был пример успешного проведения переговоров *шао-чжэном* Цзы-Чанем. Рассмотрим вкратце его личность и успехи в деле государственного управления.

Цзы-Чань 子產 (род. 522 г. до н. э.) был высокопоставленным сановником (*цином* 卿) царства Чжэн 鄭 в конце периода Чуньцю (722–479 гг. до н. э.). Он принадлежал к правившему в Чжэн роду Цзи 姬, личным именем было Цяо 僑, и приходился внуком чжэн-скому Му-гуну 穆公 (правил в 627/628–606 гг. до н. э.) и сыном Чэн-

гуну 成公 (правил в 584–571 гг. до н.э.), поэтому в *Ляй-ши чунь-цю* его также называют Гунсунь Цяо 公孫僑 («Цяо, внук гуна»). Он входил в дом Го 國, один из семи домов Чжэн, образованных потомками Му-гуна и правивших в Чжэн (их называют *ци-му* 七穆 «Семь [домов потомков] Му[-гуна]»).

Л. С. Переломов пишет: «Цзы Чань <...> в течение 22 лет он занимал пост первого советника в небольшом царстве Чжэн при правителях Цзянь-гуне (簡公. – С.Б.) (565–530 гг.) и Дин-гуне (定公. – С.Б.) (529–513 гг.) и фактически правил государством. Время было беспокойное, шли непрерывные войны между двумя крупнейшими царствами Китая – Цзинь (晉. – С.Б.) и Чу (楚. – С.Б.). За время длительной службы Цзы Чаня в каждом из них сменилось по пять правителей, и отнюдь не по их желанию. Все они, каждый в своих интересах, пытались вовлечь царство Чжэн в свои интриги и междоусобицу. Нередко над Чжэн нависала угроза интервенции, однако внешняя политика Цзы Чаня дала возможность его царству не только не стать сателлитом ни одного из могущественных соседей, но даже сохранить с каждой из сторон добрые отношения. Цзы Чань, таким образом, сумел “обеспечить безопасность царства Чжэн и поднять его престиж” [Ян Бо-цзюнь 1984, с. 48]. Поэтому нельзя не согласиться с мнением Ян Боцзюня, что Цзы Чань “был одним из самых выдающихся политиков и дипломатов древнего Китая” [там же, с. 48]» [Переломов 2000, с. 180]. Кроме того, он был автором первой кодификации уголовных законов, что дало основание историкам причислить его к ранним легистам, впрочем, эта большая и интересная тема не входит в предмет рассмотрения настоящей статьи.

Одной из самых успешных миссий Цзы-Чаня и был упомянутый ранее суд в Цзинь, куда он направился как полномочный представитель своего правителя – *шао-чжэн*, имевший в Чжэн титул *цина*. Как раз в этом контексте уместен перевод термина *шао-чжэн* Дюраном как «младший правитель» (junior director; [Zuo Zhuan/Durand, v. 2, p. 1093]) – в случае с миссией Цзы-Чаня это не титул и не должность, а указание на высокий статус переговорщика.

Ко времени интересующих нас событий имя Цзы-Чаня было на слуху и ассоциировалось с такими качествами, как искусство управления гуманными методами, милосердие и справедливость.

Согласно *Лунь-юю*, о нём уважительно отзывался Конфуций: «Учитель сказал о Цзы-Чане: “У него есть четыре качества благородного мужа – поведение почтительно, старшим служит с уважением, добр в делах кормления и воспитания народа, обходится с народом справедливо⁸⁸”» 子謂子產，「有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義。」 (V, 16); «Спросили о Цзы-Чане. Учитель сказал: “[Это был] добрый человек”» 或問子產。子曰：「惠人也。」 (XIV, 9).

Использование статусного термина *шао-чжэн* как прозвища учителя Мао могло потому стать дополнительным раздражителем для Конфуция. Откуда бы ни возникло это прозвище, будь то чрезмерно частое упоминание учителем Мао или прямое соотнесение себя с этим успешным политиком и дипломатом, оно легло ещё одной монеткой в копилку претензий, накопившихся у Конфуция к учителю Мао.

Образ Цзы-Чаня несколько омрачает то, что он якобы приказал казнить Дэн Си-цзы, и это упомянуто в рассмотренных выше текстах *Сюн-цзы* и *Кун-цзы цзя юй* как пример в оправдание действий самого Конфуция. Однако пример этот сомнителен, и, вероятно, представляет собой позднейшую интерполяцию, ибо имеются прямые указания об обратном – Цзы-Чань и Дэн Си поддерживали вполне дружеские и неформально-доверительные отношения, а казнь Дэн Си состоялась много позднее смерти Цзы-Чаня⁸⁹.

⁸⁸ Корр. «Имеется путей благородного мужа четыре в нём: он ведёт себя почтительно, он служит верхам уважительно, он вскармливает народ благодетельно, он поощряет народ [согласно] долгу». – *Ред.*

⁸⁹ В. С. Спирин отмечал: «Конфликт между этими историческими лицами очевидно раздут традицией, которой было выгодно обрисовывать Цзы Чаня сторонником строгого выполнения законов, а Дэн Си смутьяном, выступающим против всяких законов и власти правителя. Достоверности этой традиции, рисующей знаменитого реформатора, сторонника управления на основе законов, Цзы Чаня противником “спорщика” Дэн Си ставится под сомнение, например, одним сообщением “Ле-цзы”. Там описывается как Цзы Чань мирно беседует с Дэн Си по вопросу о воспитании братьев Цзы Чаня, предающихся разврату. Причём Цзы Чан слушает советы Дэн Си и пытается их осуществить (см. [Ле-цзы / Малявин 1995, с. 366–368]. – С.Б.). Опровержением указанного традиционного толкования взаимоотношений Цзы Чаня и Дэн Си является свидетельство “Цзочжуани”. Согласно этому источнику, являющемуся очевидно самым достоверным в отношении дат и событий, оказывается, что Дэн Си был казнён не Цзы Чанем, а Сы Цюанем (鄭驪歇殺鄧析. – С.Б. [то есть Сы Чуанем. – *Ред.*]) в девятый год правления Дин-гуна из владения Лу (501 г. до н. э. – С.Б.), то есть через двадцать с лишним лет после смерти Цзы Чаня» [Спирин 2014, с. 23, 24].

Это является ещё одним аргументом в пользу соображения, что список казнённых, якобы приведённый Конфуцием, представляет собой позднейшую легистскую интерполяцию.

Реконструкция хода событий

Рассмотрев внешнюю канву связанных с Шао-чжэном Мао событий, попробуем восстановить внутренне присущую им логику с учётом наших трактовок. Итак, во времена правления луского Ай-гуна (494–467 гг. до н. э.) Конфуций в возрасте ок. 60 лет (т. е. ок. 489 г. до н. э.) возвратился в Лу. Здесь он основал школу (как сейчас сказали бы, «государственной службы»), в которой обучал основам управления, а также прививал ученикам необходимые для успешного служения государям духовные ценности (человеколюбие *жэнь* 仁, справедливость *и* 義, мудрость *чжи* 智 и искренность *синь* 信). Однако в деле преподавания ему пришлось столкнуться с крайне неприятным обстоятельством – конкуренцией. В Лу уже был всем известный и ценимый учитель ритуала по фамилии Мао, прекрасный оратор и остролов, умевший излагать идеи доходчиво и простым языком. С точки зрения доступности подачи материала, придерживавшийся высоких образцов *Ши-цзина* и *Шу-цзина* Конфуций явно ему проигрывал. Это позволяло учителю Мао раз за разом переманивать к себе учеников Конфуция, там самым «обкрадывая» последнего. Мало того, учителю Мао удалось узнать о какой-то ошибке Конфуция, и вполне логично предположить, что ошибку эту он любил упоминать. Общеизвестным прозвищем учителя Мао стало *шао-чжэн* (термин, определявший статус видного политика и государственного деятеля царства Чжэн на суде в Цзинь, где он смог отстоять интересы своего царства). Конфуций тяжело переживал издевательства, и очевидное желание учителя Мао выжить Конфуция из Лу вполне могло реализоваться.

Ситуация изменилось, когда Конфуций принял предложение Ян Ху пойти на государственную службу. Он стал *шэсяном*, советником канцлера по вопросам ритуала. С точки зрения административной, Конфуций в качестве государственного служащего был много предпочтительнее того же учителя Мао. Общепризнанный знаток ритуала, при этом человек, находящийся в далёком

от блестящего материальном положении, опять же строгий формалист, не склонный к ниспровержению основ и расшатыванию устоев, на момент своего назначения *шэсяном* Конфуций представлялся просто идеальным кандидатом для государственной службы: надёжным, компетентным и управляемым (жизнь показала, что последнее его качество при принятии решения о назначении на должность явно переоценили).

Следующий этап развития ситуации – с момента назначения Конфуция *шэсяном* и до его последней встречи с учителем Мао. Приведём фрагмент из 47-й главы «Исторических записок»: «На 14-м году [правления] Дин-гуна... Кун-цзы... будучи *дасыкоу*, стал временно исполнять обязанности *сяна*. И лицо его стало светиться радостью. О причинах этого он сказал ученику: “Радует тот, кто сумеет по достоинству оценить нижестоящих”. Вскоре он казнил луского *дафу* Шао-чжэн Мао...” (перевод Л. С. Переломова; [Переломов 2000, с. 94]). Сыма Цянь, объединив два этих момента в рамках одного сюжета, явно указывает на наличие связи между ними. После назначения Конфуций выглядел довольным, предвкушая встречу с Шао-чжэном Мао, и она не заставила себя ждать.

Неожиданный административный взлёт конкурента поставил учителя Мао в крайне неудобное положение. Их статусы стали несравнимыми, причём не в пользу учителя Мао. Заняв должность *шэсяна*, Конфуций получил определённые полномочия в вопросах, связанных с ритуалом, – в том числе право определять, правильно или неправильно отправляется ритуал, а соответственно, правильно ли тот или иной учитель учит основам государственной службы. Иными словами, Конфуций становился в какой-то мере куратором учителя Мао. Назначение на должность *шэсяна* именно Конфуция ставило под вопрос квалификацию учителя Мао, неизбежно вызывая недоумение и неприятные вопросы учеников. Ситуацию следовало как-то урегулировать. Не дождавшись в течение недели после вступления Конфуция в должность каких-либо знаков внимания к себе, учитель Мао, скорее всего, сам явился на аудиенцию к Конфуцию.

Вряд ли Конфуций не задумывался после вступления в должность о взаимоотношениях с этим вором и демагогом, учи-

телем Мао. Получив безусловное подтверждение правильности своего понимания ритуала и достаточно высокий административный статус, Конфуций мог ожидать признания учителем Мао неправильности его, учителя Мао, поведения либо в форме отъезда учителя Мао из Лу, либо путём публичного раскаяния в допущенных ошибках во время аудиенции. Аудиенция же была практически неизбежна – обучающий ритуалу учитель Мао не мог не представиться вновь назначенному *шэсяну*, да и конфликт их, ставший усилиями учителя Мао общеизвестным, требовал скорейшего разрешения.

Возникает вопрос – почему о назначении Конфуция *шэсяном* в Лу и о его конфликте с Шао-чжэном Мао нет сведений в *Лунь-юе*? Однако вспомним, что *Лунь-юй* представляет собой сборник высказываний Конфуция, составленный его учениками, а согласно приведённой выше цитате из *Лунь-хэн*, на момент назначения *шэсяном* его не покинул и не ушёл к учителю Мао всего один ученик – рано умерший Янь Юань (Янь Хуэй), так что и о высказываниях Конфуция того периода (не исключено, что довольно эмоциональных, раз уж он прибег к наказанию *чжу*) сообщать было некому. Особую роль Янь Юаня (как единственного не усомнившегося в мудрости учителя?) признавали и сами ученики: после его смерти они, преимущественно выходцы из мелкой и средней аристократии⁹⁰, устроили ему, выходцу из крестьянской семьи, пышные похороны, что могло являться завуалированным признанием своей неправоты в предшествовавшем конфликте с Шао-чжэном Мао. Эти пышные похороны нельзя рассматривать как просто попытку угодить учителю – в данном вопросе они не послушались даже его прямого запрета, а значит, была и другая причина поступить так, и мы полагаем, что такой причиной было признание допущенной учениками ошибки – их ухода в школу учителя Мао. Конфуций же не преминул поставить своим ученикам богатство похорон в вину, указав, что после неподобающего статуса покойного богатства погребения он уже не может

⁹⁰ Это к вопросу о достоверности фрагмента [5], где ученики Шаочжэна Мао названы «толпой», «простонародьем», и фрагмента [7], где они уподобляются «низким людям».

относиться к нему как к сыну (ибо нарушен ритуал) и в том вина учеников (см. *Лунь-юй*, XI, 11).

Сведения о речах Конфуция во время конфликта с Шао-чжэном Мао и пребывания на посту *шэсяня* могли исходить от Янь Юаня, но тот скончался ещё во время пребывания Конфуция в должности⁹¹, а после его смерти прямых свидетелей просто не осталось. По мере распространения конфуцианства факты биографии Конфуция стали обрастать домыслами и преданиями, некоторые из которых закрепились в духовной культуре древнего Китая в качестве апокрифов⁹². И точно так же, как наиболее древние версии космологических мифов были зафиксированы в относительно поздних памятниках письменности, часть связанных с Конфуцием апокрифов оказалась востребована – и записана – в новых исторических условиях (в нашем случае на фоне становления и усиления легизма). Апокрифы, позволявшие по-другому взглянуть на взгляды Конфуция и события его жизни, не описанные в *Лунь-юе* и не упомянутые Мэн-цзы, были включены в сборники и трактаты различных философских школ. Скорее всего, рассказ о конфликте Конфуция с Шао-чжэном Мао, приведённый в трактатах Инь Вэня и Сюнь-цзы, также имеет источником такой текст (один, потому что слишком велико сходство воспроизводимого этими авторами текста), неизвестный или проигнорированный их предшественниками как недостоверный или малозначимый.

Этот же рассказ о конфликте Конфуция с Шао-чжэном Мао с незначительными (как считается) изменениями приведён в сочинении *Инь Вэнь-цзы*, во второй части главы *Да дао* 大道 («Великий путь»). Его предполагаемый автор Инь Вэнь (360/350–285/275 гг. до н. э.) был старшим современником Сюнь-цзы

⁹¹ Об этом свидетельствует разговор с Янь Лу 顏路, отцом Янь Юаня, в котором Конфуций прямо указывает на служебную необходимость сохранения своей повозки (см. *Лунь-юй*, XI, 8).

⁹² Так, например, связанные с его именем исторические анекдоты вошли в состав *Соу шэнь цзи* 搜神記 («Записок о поисках духов») Гань Бао 干寶 (ум. в 336 г.) – см., например [Гань Бао, 1994, № 49, 231, 232, 276, 445]. Проблему разнообразных «изречений Конфуция» рассмотрел в своей диссертации Майкл Хантер [Hunter 2012]; позднее он опубликовал монографию [Hunter 2017], в которой обосновал гипотезу о составлении *Лунь-юя* из цитат на три столетия позднее, чем обычно считается, во времена Западной Хань.

(313/290–238/215 гг. до н. э.) и мог быть знаком с ним по циской академии Цзися⁹³. Исходя из дат жизни Инь Вэня, текст его трактата мог бы считаться более ранним по отношению к *Сюнь-цзы*, однако «его современный текст, по мнению большинства специалистов, составлен значительно позже эпохи жизни Инь Вэня, в период от III в. до н. э. и до сер. I тыс. н. э.» [Кобзев/Инь Вэнь 2006, с. 268]. Не углубляясь в дискуссию об аутентичности этого памятника в целом⁹⁴, рассмотрим лишь интересующий нас фрагмент о «казни» Шао-чжэна Мао.

При познаковом сравнении соответствующих фрагментов из *Сюнь-цзы* и *Инь Вэнь-цзы* можно сделать вывод, что тексты в целом совпадают, но имеют и определённые расхождения, иногда довольно важные для понимания смысла сюжета. Эти расхождения (без учёта крайне немногочисленных чисто грамматических различий) сводится к следующему:

(1) Название должности Конфуция во вводной части. В *Сюнь-цзы* это «луский *шэсян*» 魯攝相, то есть *шэсян* воспринимается как самостоятельная должность в государственном аппарате царства Лу, а в *Инь Вэнь-цзы* эта должность названа «помощник-*шэ* луского канцлера-*сяна*» 攝魯相, то есть должность есть, но её самостоятельность относительна, она замкнута на принcipала – луского канцлера.

(2) В *Сюнь-цзы* вопрос ученика содержит выражение «и сразу же казнил [его]» 而始誅之, в *Инь Вэнь-цзы* она представлена несколько иначе, здесь сказано «первым делом казнил [его]» (而先誅)⁹⁵. На месте знака *ши* 始 «начинать» стоит знак *сянь* 先 в значении «прежде всего, первым делом», подчёркивая как важность этого события для Конфуция, так и намекая на некоторую

⁹³ Спонсируемая цискими *ванами* академия Цзися (Цзися сюэгун 稷下學宮 «Академия у [западных ворот] Цзи») была открыта в 318 г. до н. э. в столице царства Ци 齊 городе Линьцзы 臨淄. В деятельности академии, просуществовавшей более ста лет, в разное время принимали участие от нескольких сотен до нескольких тысяч человек.

⁹⁴ О ней см. подробно [Ancient-3, р. 1915–17], отметим лишь, что вопрос о фальсификации сочинения в целом окончательного решения не нашёл и некоторые исследователи отстаивают аутентичность дошедшего до нас текста (см., например, [Чжоу Шань 1983]).

⁹⁵ Инаковость, однако, сводится к минимуму если интерпретировать *ши* как «в [самом] начале». – Ред.

сомнительность подобной спешки. Версия *Сюнь-цзы* более мягкая, там лишь уточняется, стоило ли это делать так быстро после вступления в должность. Отметим, что у легистов концепция «первым делом казнить» (*сянь чжу* 先誅) стала одним из важнейших элементов процедуры прихода к власти, как бы подводящим черту преступлениям предыдущего правления и обещанием, что теперь всё изменится к лучшему.

(3) Интересное расхождение содержится в начале ответа Конфуция с мотивировкой «казни». В *Сюнь-цзы* Конфуций говорит: «совершил пять видов дурных поступков, не считая краж» 有惡者五，而盜竊不與焉, здесь использовано слово *даоце* 盜竊 «красть» без каких-либо уточнений; в *Инь Вэнь-цзы* этот момент представлен более определённо: «совершил пять видов дурных поступков, не считая краж [посредством] вмешательства в чужие дела для своей выгоды» 有惡者五，而竊盜姦私不與焉. Возможно и другое прочтение, если считать знаки *цзянь* 姦 и *сы* 私 одной фразой, тогда она будет иметь смысл «хитрой ложью (клеветой) стремиться к своей выгоде»⁹⁶. Как бы то ни было, по мнению Конфуция, причиной поступков Шао-чжэна Мао было неразборчивое в средствах стремление к личной материальной выгоде (переманивание учеников), а не к мятежу против власти.

(4) При перечислении пяти видов дурных дел Шао-чжэна Мао первые три и пятое в передаче *Сюнь-цзы* и *Инь Вэнь-цзы* совпадают, но в четвёртом есть некоторое расхождение: в *Сюнь-цзы* сказано «в-четвёртых – замечал позорящее и постоянно поминал [о нём]» 四曰記醜而博, при этом знак *чоу* 醜 обозначает не только что-то отвратительное и позорное, но и вызывающее смех («шут, комик»). Текст *Вэнь Инь-цзы* содержит иной вариант: «в-четвёртых – хорошо запоминал [чужой позор], а потом [всё время] распространял (т. е. поминал его. – С.Б.)» 四曰強記而博. Здесь следует упомянуть, что хотя в обоих случаях использован тот же знак *цзи* 記, смысловые оттенки его использования, по нашему мнению, всё же несколько различаются: если в более позднем тексте *Сюнь-цзы* его использова-

⁹⁶ Ещё же вероятнее, что здесь мы имеем дело с рядом однородных подлежащих: «Зол, которые бывают [у людей, насчитывается] пять – и кража и воровство, коварство и своекорыстие сюда не входят». – *Ред.*

ние относительно нейтрально («замечал»), то в предшествовавшем ему тексте *Инь Вэнь-цзы* этот аспект смысла усилен добавлением эмоционального *цян* 強, усиливающего последующий знак *цзи* 記, что мы переводим как «хорошо запоминал». При унификации перевода, этот акцент был бы утрачен.

(5) Последним из важных расхождений является ссылка на предшественников в использовании казни *чжу* – в *Сюнь-цзы* приведено семь примеров, в *Инь Вэнь-цзы* – шесть, при обобщении использованы соответствующие числительные, поэтому вариант упущения при переписывании во внимание можно не принимать. При перечислении в *Сюнь-цзы* добавлен пример «Чжоу-гун осудил Гуань-шу» 周公誅管叔. Из семи приведённых в *Сюнь-цзы* примеров исторические сочинения подтверждают всего два: указанный выше и «Цзы-Чань казнил Дэн Си» 子產誅鄧析⁹⁷, причём этот последний очень сомнителен, а остальные были, скорее всего, неизвестны или малоизвестны уже во времена Сюнь-цзы⁹⁸. Без примера с Чжоу-гуном остаётся всего один понятный читателю пример из шести. Приведённый в *Хань Фэй-цзы* пример казни Тай-гуном жившего уединённо Хуа Ши настолько сомнителен, что вряд ли является чем-то иным, нежели позднейшей легистской выдумкой⁹⁹. Казалось бы, если речь идёт о смертной казни, то примеров можно было бы привести множество, но здесь особый случай казни – за злословие, которое пытаются трактовать как введение народных масс в заблуждение и мятеж (или подготовку к нему). Ссылка на общеизвестное историческое событие – реальную казнь лидера мятежа «трёх надзирающих» Гуань-шу

⁹⁷ В списках *Сюнь-цзы* и *Инь Вэнь-цзы* после имени Дэн Си упоминается некий Ши (историограф?) 傅 史付, сведений об этом персонаже нет. В варианте *Кун-цзы цзя юй* Дэн Си отсутствует, вместо него указан Ши (историограф?) 何 史何; данных о нём также нет.

⁹⁸ Об их малой известности свидетельствует, например, факт наличия разнописей в именах Пань Чжи 潘止 / Пань Чжэн 潘正, казнённого Вэнь-ваном, и Хуа Ши 華仕 / 華士, казнённого Тай-гуном.

⁹⁹ На сомнительность данного события указывал Ван Су 王肅 (195–256 гг.): «Если Хуа Ши был действительно такой [мирный отшельник, желавший жить сам по себе] и всё-таки Тай-гун (букв.: Великий князь. – С. Б.) казнил его, то можно ли называть его Великим князем?» (цит. по: [Xunzi/Knoblock 1988–1994, v. 3, p. 241]; там же приведён перевод соответствующего сюжета из *Хань Фэй-цзы*).

Сяня – явно имеет целью добавить историчности остальным ссылкам и привязать термин *чжу* в данном контексте к реальной смертной казни бунтовщика, а образ Шао-чжэна Мао – к мятежникам. Так лёгким движением кисти скандальный конфликт двух учителей превращается чуть ли не в противодействие подготовке мятежа.

Из вышесказанного следует вопрос: какой из вариантов послужил источником для другого? Или у них был общий источник? Если исключить предположение об общем источнике (апокрифе), то логично предположить, что оригиналом был вариант *Инь Вэнь-цзы*. Сюнь-цзы «доработал» его до более близкой легистам версии, допускающей близкую их взглядам трактовку поведения Конфуция. При этом контекст *Инь Вэнь-цзы*, в котором приведён данный сюжет, имеет откровенно легистскую ориентацию, разительно отличаясь от соответствующего контекста *Сюнь-цзы*. Это примечательное расхождение контекстов заслуживает отдельного рассмотрения.

В *Инь Вэнь-цзы* сюжету о конфликте Конфуция с Шао-чжэном Мао предшествует краткий тезис, по сути, откровенно легистский, и сюжет о «казни» Шао-чжэна Мао служит лишь иллюстрацией к этому тезису:

治主之興，必有所先誅。先誅者，非謂盜，非謂姦，此二惡者，一時之大害，非亂政之本也；亂政之本，下侵上之權，臣用君之術，心不畏時之禁，行不軌時之法，此大亂之道也。

Когда правитель начинает править, непременно следует первым делом прибегнуть к казням (*сяньчжу* 先誅)¹⁰⁰. Казнённые первыми не [обязательно] воры или злодеи, [хотя] эти два [вида] преступников [и] причинили великие бедствия, не они стали причиной смуты в делах управления; причина смуты в делах управления [заключается в том, что] низы посягают

¹⁰⁰ Вероятно, именно эти строки *Инь Вэнь-цзы* были впоследствии развиты в легистскую концепцию «первоначального наказания/казни» (*сяньчжу* 先誅 или *ши чжу* 始誅), нашедшую отражение, например, в главе *Вайчу шю ю шан* трактата Хань Фэй-цзы. (Данная трактовка вызывает некоторые сомнения, более вероятным представляется следующий перевод фразы: «При расцвете [обеспечивающего] порядок правителя непременно наличествует то, за что казнят первым делом». – Ред.)

на власть верхов, чиновники правят подобно князьям, в сердцах нет страха перед действующими запретами, не соблюдаются действующие законы, это [и есть] путь, [ведущий к] великой смуте¹⁰¹.

Лексика тезиса подобрана так, чтобы максимально соответствовать лексике последующего отрывка, включая использование знака *чжу* 誅, в том числе сочетании с *сянь* 先 («первым делом»). А суть тезиса – получив власть, Конфуций ожидаемо должен был кого-то казнить, не особо исходя при этом из реальной вины казнённого. Иначе его власть не была бы подтверждена первыми ожидаемыми от нового властителя действиями – казнями. Любой новый порядок утверждается на уничтожении (реальном или символическом) знаковых фигур прежнего порядка.

Иное дело в *Сюнь-цзы*. Здесь предшествующий фрагмент объясняет внутреннюю, личностно-философскую суть конфликта между Конфуцием и Шао-чжэном Мао. Глава называется *Ю цзо*, что переводится исходя из её первого сюжета как «Сосуд у правой руки», за которой следует текст о конфликте Конфуция с Шао-чжэном Мао. Текст этот разбит на две части – ситуативную и дидактическую, для целей настоящей статьи нас интересует лишь первая.

孔子觀於魯桓公之廟，有欹器焉，孔子問於守廟者曰：「此為何器？」守廟者曰：「此蓋為宥坐之器，」孔子曰：「吾聞宥坐之器者，虛則欹，中則正，滿則覆。」孔子顧謂弟子曰：「注水焉。」弟子挹水而注之。中而正，滿而覆，虛而欹，孔子喟然而歎曰：「吁！惡有滿而不覆者哉！」 Конфуций осматривал храм предков луского [правителя] Хуань-гуна, [и] был там наклонившийся сосуд. Конфуций спросил хранителя храма: «Что это за сосуд?». Хранитель храма сказал: «Это сосуд, [который ставят] у правой руки

¹⁰¹ Корр. «Тем, за что казнят первым делом, называют не воровство, называют не коварство – эти двое зол [несут] великий вред одному [конкретному] времени, [но] это не корень смуты в управлении [государством]. Корень смуты в управлении [государством] – в том, что низы посягают на власть верхов, подданные применяют техники государей, сердца не [испытывают] страха перед запретами [своего] времени, поступки не соответствуют законам [своего] времени. Сие – путь великой смуты». – *Ред.*

[правителя]»¹⁰². Конфуций сказал: «Я слышал о сосуде у правой руки. [Когда он] пуст, [то стоит] наклонно, [когда] полон наполовину, [стоит] прямо, [а когда] полон¹⁰³, переворачивается». Конфуций обернулся к ученикам и сказал: «Налейте в него воды». Ученик зачерпнул воду и стал лить её [в сосуд]. [Когда сосуд был] наполовину полон, [он встал] прямо, [когда] наполнился, опрокинулся, [а когда] опустел, [вновь встал] наклонно, [и] Конфуций с печальным вздохом сказал: «О, кто бы так не перевернулся, будучи переполнен [недобрыми чувствами]!»

После опущенной нами дидактической части сюжета в Сюнь-цзы приведено описание случая с Шао-чжэном Мао. На наш взгляд, Сюнь-цзы тем самым несколько снижает напряжённость повествования о суде над Шао-чжэном Мао, показывая, что даже Конфуций бывал подвержен накалу страстей, становился «наполненным недобрыми чувствами сосудом»¹⁰⁴ и его приговор Шао-чжэну Мао сопоставим с опрокидыванием «сосуда у правой руки».

Такой видится нам логика событий и борьба идей, связанных с происхождением имени «Шао-чжэн Мао» и «казнью» этого персонажа Конфуцием.

¹⁰² По мнению Эрика Л. Хаттона, сосуд получил такое название ("right-hand vessel") за сходство с функцией человека – «правой руки» правителя, в обязанности которого входило предупреждать господина о чрезмерности, превращающей добродетель в порок (см. [Xunzi/Hutton 2014, p. 318]). Словарь Джайлза определяет его как подвешиваемый у правой руки правителя сосуд для вина [Giles 1912, vol. 3, p. 1656, № 13377], хотя обычно считается, что он стоял и был предназначен для воды. Первый знак названия сосуда, имеет значение не только «быть снисходительным, прощать», но и «глубоко вникать» [Giles 1912, vol. 3, p. 1656, № 13380]. Последней трактовке следует БКРС, переводя *ю цзо чжи ци* 宥坐之器 «сосуд [стоящий] справа (под рукой правителя, предназначен служить напоминанием о необходимости внимания при решении вопроса)» [БКРС, т. 3, с. 178, № 5921]. См подробнее об этом сосуде: [Xunzi / Knoblock 1988–1994, v. 3, p. 238–239].

¹⁰³ Как отмечал Эрик Л. Хаттон, знак *мань* 滿 имеет значение не только «полный», но и «исполненный гордыни», то есть спесивый, высокомерный (см. [Xunzi / Hutton 2014, p. 318]), на чём и построена игра слов в этом сюжете.

¹⁰⁴ Стоит, впрочем, заметить, что в данном сюжете Конфуций ничего из сосуда сам не наливал и потому далеко не очевидно, что переполненность чувствами была свойственна не только его ученикам, но и ему самому. – *Ред.*

Заключение

Спор продолжительностью почти в 25 веков не прекращается, потому что у каждой из спорящих сторон есть свой Конфуций – у одних это оклеветанный мудрец, не совершавший ничего из вменяемого ему в вину недоброжелателями, у других – Учитель, вынужденный прибегать для сохранения чистоты обучения способам государственного управления к непопулярным мерам, то есть осудивший, но не казнивший своего оппонента, у третьих – бессердечный начётчик, готовый хладнокровно отправить на смерть несогласного, у четвёртых – ответственный радатель за безопасность государства, ликвидатор дестабилизирующих его элементов. Для нас Конфуций предстаёт в этом деле знатоком ритуала, политиком и наставником, однажды не сумевшим и не захотевшим сдержать накопившуюся обиду на наглеца и насмешника Мао. Спор между сторонниками различных точек зрения ведётся в рамках не истории, а скорее мифоистории, то есть устоявшихся представлений о прошлом, существующих практически независимо от реальных исторических обстоятельств. Спор временами обостряется, когда авторитетом Учителя пытаются обосновать какие-то злободневные процессы. Участие в этом споре, на наш взгляд, призвано скорее обозначить отношение спорящего к проблеме, отнеся его в лагерь той или иной из сторон, нежели пролить свет на сам предмет спора. Политика не хочет отпустить Учителя...

Пользуясь случаем, выражаю глубокую благодарность моим коллегам Н. В. Руденко, С. В. Дмитриеву и Т. А. Сафину за ценные замечания и конструктивную критику, высказанную после ознакомления с предварительным вариантом этой статьи, что позволило устранить наиболее вопиющие её недостатки.

Источники и литература

Словари и справочники

1. БКРС – Большой китайско-русский словарь / Ред. И. М. Ошанин. В 4 т. М.: Наука, ГРВЛ, 1984.

На русском языке

2. Блюмхен 1998 – *Блюмхен С. И.* Дэ и триграммы «И цзина» // От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре / Ред. Л. Н. Борох, А. И. Кобзев. М.: Восточная литература, 1998. С. 118–147.
3. Беседы и суждения Конфуция 2001 – Беседы и суждения Конфуция. СПб: Кристалл, 2001.
4. Васильев 1986 – *Васильев Л. С.* Существовал ли шао-чжэн Мао? // Общество и государство в Китае. Т. XVII. Ч. 2. М.: ИВ АН СССР, 1986. С. 3–10.
5. Васильев 1989 – *Васильев Л. С.* Проблемы генезиса китайской мысли. М.: Наука, ГРВЛ, 1989.
6. Васильев 2000 – *Васильев Л. С.* Древний Китай: в 3 т. Т. 2. Период Чунью (VIII–V вв. до н. э.). М.: Восточная литература, 2000.
7. Васильев 2006 – *Васильев Л. С.* Древний Китай: в 3 т. Т. 3. Период Чжаньго (V–III вв. до н. э.). М.: Восточная литература, 2006.
8. Гань Бао 1994 – *Гань Бао.* Записки о поисках духов (Соу шэнь цзи) / Пер. с древнекит., предисл. и словарь-указ. Меньшиков Л. Н. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1994.
9. ДКФ-Хань 1990 – Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М.: Наука, ГРВЛ, 1990. 523 с.
10. Киселев 2012 – *Киселев В. А.* Учение Конфуция и «конфуцианская логика» в трактовке Ху Ши // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2012. № 3. С. 5–20.
11. Кобзев / Инь Вэнь 2006 – *Кобзев А. И.* Инь Вэнь // Духовная культура Китая. Энциклопедия. Т. 1. Философия / Ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. М.: Наука, ГРВЛ, 2006. С. 268–270.
12. Кобзев / Легизм 2006 – *Кобзев А. И.* Легизм // Духовная культура Китая. Энциклопедия. Т. 1. Философия / Ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. М.: Наука, ГРВЛ, 2006. С. 291–294.
13. Конфуций / Семененко 1994 – *Конфуций.* Изречения / Пер., предисл. и комм. И. И. Семененко. М.: МГУ, 1994. 128 с.
14. Козлихин 2016 – *Козлихин И. Ю.* Китайская правовая традиция // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2016. Сер. 14. Вып. 3. С. 4–13.
15. Ле-цзы / Малявин 1995 – Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В. В. Малявина. М.: Мысль, 1995.
16. Лунь-юй / Алексеев 2002 – Луньюй (образец перевода с китайского первых трёх глав «Суждений и бесед» Конфуция и его учеников. С полным комментарием Чжу Си и обстоятельными к нему примечаниями переводчика) // *Алексеев В. М.* Труды по китайской литературе. В 2-х книгах. Кн. 1. М.: Восточная литература, 2002. С. 161–248.

17. Люйши / Ткаченко 2010 – Люйши Чуньцю (Вёсны и осени господина Люя) / Пер. Г. А. Ткаченко. Сост. И. В. Ушакова. М.: Мысль, 2010.
18. Малявин 1992 – *Малявин В. В. Конфуций* / Серия «Жизнь замечательных людей». М.: Молодая гвардия, 1992. 336 с.
19. Мао Цзэдун 1977 – *Мао Цзэдун. Критика реакционных воззрений Лян Шу-мина (16–18 сентября 1953 года)* // *Мао Цзэдун. Избранные произведения*. Т. 5. Пекин: Издательство литературы на иностранных языках, 1977. С. 139–150.
20. Мэнцзы / Семененко 2016 – Мэнцзы в новом переводе с классическими комментариями Чжао Ци и Чжу Си / Исследование, пер. с кит., примеч. и прилож. И. И. Семененко. М.: Наука, Восточная литература, 2016.
21. Переломов 1975 – *Переломов Л. С. Мао, легисты и конфуцианцы* // Вопросы истории. 1975. № 3. С. 117–133.
22. Переломов 1981 – *Переломов Л. С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая*. М.: Наука, ГРВЛ, 1981.
23. Переломов 1992 – *Переломов Л. С. Слово Конфуция*. М.: Фабула, 1992.
24. Переломов 1993 – *Переломов Л. С. Конфуций: жизнь, учение, судьба*. М.: Наука, ГРВЛ, 1993.
25. Переломов 2000 – *Переломов Л. С. Конфуций: «Лунь-юй»* / Исслед., пер. с кит., коммент. Факсимильный текст «Лунь юя» с коммент. Чжу Си. М.: Восточная литература, 2000.
26. Переломов 2009 – *Переломов Л. С. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н. э. – XXI в.)*. М.: Стилсервис, 2009.
27. Петрова 2019 – *Петрова С. Г. Роль школы «Сомнения в древности» в развитии исторического знания в Китае* // Будущее нашего прошлого-5: история как коммуникативный проект. Материалы международной научной конференции: 14 ноября 2019 г. М.: РГГУ, 2019. С. 205–212.
28. Семененко 1987 – *Семененко И. И. Афоризмы Конфуция*. М.: Издательство МГУ, 1987.
29. Спирин 2014 – *Каноны конфуцианства и школы имен: в 2 кн.* / Сост. и отв. ред. А. И. Кобзев. Кн. 2. *Спирин В. С. «Дэн Си цзы» как логико-гносеологическое произведение: перевод и исследование*. М.: Наука – Восточная литература, 2014.
30. Сыма Цянь / Вяткин 1972 – *Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи)* / Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина под общ. ред. Р. В. Вяткина. Вступит. ст. М. В. Крюкова. Т. I. М.: Наука, ГРВЛ, 1972.
31. Сыма Цянь / Вяткин 1975 – *Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи)* / Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина под общ. ред. Р. В. Вяткина. Т. II. М.: Наука, ГРВЛ, 1975.

32. Сыма Цянь / Вяткин 1992 – *Сыма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи) / Пер. с кит., предисл. и коммент. Р. В. Вяткина. Т. VI. М.: Наука, ГРВЛ, 1992.

33. Терехов 2016 – *Терехов А. Э.* Представления о совершенных мудрецах (*шэн*) в китайских апокрифах (*чэньвэй*) эпохи Восточная Хань (25–220 гг. н. э.). Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. СПб.: Институт восточных рукописей, 2016.

34. Федоренко 1978 – *Федоренко Н. Т.* Древние памятники китайской литературы. М.: Наука, ГРВЛ, 1978.

35. Фридрих Великий 2017 – *Фридрих Великий*. Анти-Макиавелли. М.: Изд-во «Э», 2017.

36. Хуайнань-цзы / Померанцева 2016 – Хуайнаньцзы: философы из Хуайнани / Пер. с кит., вступит. ст. и примеч. Л. Е. Померанцевой. М.: Восточная литература, 2016.

37. Ян Юнго 1957 – *Ян Юнго*. История древнекитайской идеологии / Пер. с кит. Ф. С. Быкова, Д. Л. Веселовского, Т. Е. Мытарова. Общ. ред. и вступ. ст. Ян Хин-шуна. М.: Издательство иностранной литературы, 1957.

38. Ши-цзин / Штукин 1957 – Шицзин / Пер. А. А. Штукина. М.: Изд-во АН СССР, 1957.

На китайском языке

39. Бань Гу – *Бань Гу* 班固. Бай ху тун дэ лунь 白虎通德論 (Проницающие благодать суждения [из зала] Белого тигра) // Цифровая онлайн-библиотека китайских текстов до Нового времени Ctext.org. URL: <https://ctext.org/bai-hu-tong> (дата обращения 26.08.2021).

40. Ван Ган 2015 – *Ван Ган* 王刚. Цун «Чжоу ли» кань «Кун-цзы чжу Шао-чжэн Мао» вэньти 从《周礼》看“孔子诛少正卯”问题 (Вопрос о «казни Конфуцием Шао-чжэна Мао» в свете [трактата] «Чжоуский ритуал») // *Кун-цзы яньцзю* 孔子研究 (Изучение Конфуция). 2015. № 2 (148). С. 117–124.

41. Ван Сю-ли 2018 – *Ван Сю-ли* 汪秀丽. Кун-цзы чжу Шао-чжэн Мао вэй ши, эр Кун-цзы ша Шао-чжэн Мао ши цзя – «Цзы чжу Шао-чжэн Мао» ань бяньчжэн 孔子诛少正卯为实, 而孔子杀少正卯是假--“子诛少正卯”案辨正 ([Что] Конфуций наказал Шао-чжэна Мао – это правда, но [что] Конфуций убил Шао-чжэна Мао – это ложь. – Исправление ошибок [в понимании] дела «Учитель наказал Шао-чжэна Мао») // Юань дао 原道 (Изначальный путь). 2017. № 33.

42. Ван Чун – *Ван Чун* 王充. Лунь-хэн луньхэн (Взвешивание суждений) // Цифровая онлайн-библиотека китайских текстов до Нового времени Ctext.org. URL: <https://ctext.org/lunheng> (дата обращения 26.08.2021).

43. Дун Чжун-шу – *Дун Чжун-шу* 董仲舒. Чунь-цю фань лу 春秋繁露 (Обильные росы «Весен и осеней») // Цифровая онлайн-библиотека китай-

ских текстов до Нового времени Ctext.org. URL: <https://ctext.org/chun-qiufan-lu> (дата обращения 26.08.2021).

44. Инь Вэнь-цзы – Инь Вэнь-цзы 尹文子 ([Трактат] Учителя Инь Вэня) // Цифровая онлайн-библиотека китайских текстов до Нового времени Ctext.org. URL: <https://ctext.org/yin-wen-zi> (дата обращения 26.08.2021).

45. Куан Я-мин 1985 – Куан Я-мин 匡亞明. Кун-цзы пинчжуань 孔子評傳 (Критическая биография Конфуция). Цзинань: Ци-Лу шушэ 齊魯書社, 1985.

46. Кун-цзы цзя юй – Кун-цзы цзя юй 孔子家語 (Изречения школы Конфуция) // Цифровая онлайн-библиотека китайских текстов до Нового времени Ctext.org. URL: <https://ctext.org/kongzi-jiayu> (дата обращения 26.08.2021).

47. Лунь-юй – Лунь-юй 論語 (Беседы и суждения) // Цифровая онлайн-библиотека китайских текстов до Нового времени Ctext.org. URL: <https://ctext.org/analects> (дата обращения 26.08.2021).

48. Лю Сян – Лю Сян 劉向. Шо-юань 說苑 (Сад историй) // Цифровая онлайн-библиотека китайских текстов до Нового времени Ctext.org. URL: <https://ctext.org/shuo-yuan> (дата обращения 26.08.2021).

49. Лян Ци-сюн 1957 – Лян Ци-сюн 梁啟雄. «Сюнь-цзы» цзяньги 《荀子》講義 («Сюнь-цзы» с объяснением смысла). Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 1957.

50. Лян Ци-чао – Лян Ци-чао 梁啟超. Сюнь Цин цзи Сюнь-цзы 荀卿及荀子 (Сюнь Цин и «Сюнь-цзы») // Гу ши бянь 古史辨 (Разбор древней истории). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ 上海古籍出版社, 1982. С. 104–115.

51. Мэн-цзы – Мэн-цзы 孟子 ([Трактат] Учителя Мэна) // Цифровая онлайн-библиотека китайских текстов до Нового времени Ctext.org. URL: <https://ctext.org/mengzi> (дата обращения 26.08.2021).

52. Синь юй – Синь юй 新語 (Новые речи) // Цифровая онлайн-библиотека китайских текстов до Нового времени Ctext.org. URL: <https://ctext.org/analects> (дата обращения 26.08.2021).

53. Сюй Шэнь – Сюй Шэнь 許慎. Шо-вэнь цзе-цзы 說文解字 (Объяснение простых знаков и толкование сложных) // Цифровая онлайн-библиотека китайских текстов до Нового времени Ctext.org. URL: <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi> (дата обращения 26.08.2021).

54. Сюнь-цзы – Сюнь-цзы 荀子 ([Трактат] Учителя Сюня) // Цифровая онлайн-библиотека китайских текстов до Нового времени Ctext.org. URL: <https://ctext.org/xunzi> (дата обращения 26.08.2021).

55. Сяо-цзин – Сяо-цзин 孝經 (Канон сыновней почтительности) // Цифровая онлайн-библиотека китайских текстов до Нового времени Ctext.org. URL: <https://ctext.org/xiao-jing> (дата обращения 26.08.2021).

56. У-цзи Гун-цзы 2018 – *У-цзи Гу-нцзы* 无忌公子. Кун-цзы ишэн цзуй-дадэ удянь, жуцзя цзи цяннь нянь ичжи цзай пиньмин бяньцзе 孔子一生最大的污点, 儒家几千年一直在拼命辩解 (Самое большое грязное пятно в жизни Конфуция, которое конфуцианцы всеми силами пытались оправдать на протяжении тысячелетий) // Новостной и информационный сайт «Иньли». URL: <http://www.g.com.cn/culture/49433528/> (дата обращения 26.08.2021).

57. Хань Фэй-цзы – Хань Фэй-цзы 韩非子 ([Трактат] Учителя Хань Фэя) // Цифровая онлайн-библиотека китайских текстов до Нового времени Ctext.org. URL: <https://ctext.org/hanfeizi> (дата обращения 26.08.2021).

58. Ху Ши 1919 – *Ху Ши* 胡適. Чжунго чжэсюэ ши даган 中國哲學史大綱 (Очерк истории китайской философии). Т. 1. Шанхай: Шаньту иньшугу-ань 商務印書館, 1919.

59. Хуайнань-цзы – Хуайнань-цзы 淮南子 ([Трактат] Учителя из Хуайнани) // Цифровая онлайн-библиотека китайских текстов до Нового времени Ctext.org. URL: <https://ctext.org/huainanzi> (дата обращения 26.08.2021).

60. Цай Шан-сы 1982 – *Цай Шан-сы* 蔡尚思. Кун-цзы сысян тиси 孔子思想體系 (Система идей Конфуция). Шанхай: Шанхай жэньминь чубаньшэ 上海人民出版社, 1982.

61. Цуй Дун-би 1983 – Цуй Дун-би ишу 崔東辟遺書 (Книжное наследие Цуй Дун-би). Шанхай: Гуцзи чубаньшэ 上海古籍出版社, 1983.

62. Чжан Бин-цюань 2017 – *Чжан Бин-цюань* 張秉權. [Кун-цзы. Хуэйшоу 63. Цзюйпин] Кун-цзы фаньсин цо ша Шао-чжэн Мао: Даюань Май Цю дэ цзи и 【孔子. 回首63. 劇評】孔子反省錯殺少正卯: 導演麥秋の寄意 (【Конфуций. Воспоминания о совершённом в 63 [года]. Рецензия на драму】 Конфуций размышляет о совершённом по ошибке убийстве Шао-чжэна Мао: выражение мыслей режиссера Май Цю) // Новостной сайт Гонконга «Сянган 01». URL: <https://www.hk01.com/藝.文化/129588/孔子-回首63-劇評-孔子反省錯殺少正卯-導演麥秋の寄意> (дата обращения 26.08.2021).

63. Чжао Цзи-бинь 1973 – *Чжао Цзи-бинь* 趙紀彬. Гуаньюй Кун-цзы чжу Шао-чжэн Мао вэньти 关于孔子诛少正卯问题 (К вопросу о казни Конфуцием Шао-чжэна Мао). Пекин: Жэньминь чубаньшэ 人民出版社, 1973. 89 с.

64. Чжоу-ли 1999 – Чжоу-ли чжу-шу 周禮注疏. 上 («Чжоуский ритуал» с комментариями и пояснениями к комментариям. [Том] 1) / Шисаньцзин чжу-шу 十三經注疏 («Тринадцатиканоние» с комментариями и пояснениями к комментариям). Пекин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ 北京大學出版社, 1999.

65. Чжоу Шань 1983 – *Чжоу Шань* 周善. «Инь Вэнь-цзы» фэй вэй си 《尹文子》非偽析 // Сюэшу юэкань 學術月刊 (Ежемесячник науки). 1983. № 10. С. 33–37.

66. Чунь-цю Цзо-чжуань – Чунь-цю Цзо-чжуань 春秋左傳 (Предание Цзо к «Вёснам и осеням») // Цифровая онлайн-библиотека китайских текстов до Нового времени Ctext.org. URL: <https://ctext.org/chun-qiu-zuo-zhuan> (дата обращения 26.08.2021).

67. Ши цзи – Ши цзи 史記 (Исторические записки) // Цифровая онлайн-библиотека китайских текстов до Нового времени Ctext.org. URL: <https://ctext.org/shiji> (дата обращения 26.08.2021).

68. Юань Кэ 2015 – *Юань Кэ* 袁珂. Чжунго шэньхуа да цыдянь 中國神話大辭典 (Большой словарь китайской мифологии). Пекин: Хуася чубаньшэ 華夏出版社, 2015.

69. Ян Шу-да 1986. – *Ян Шу-да* 楊樹達. Лунь-юй шучжэн 論語疏證 («Лунь-юй» с разбивкой и документально подтверждённым комментарием). Шанхай: Гуцзи чубаньшэ 古籍出版社, 1986.

70. Ян Бо-цзюнь 1984, 1988 – *Ян Бо-цзюнь* 楊伯峻. Лунь-юй и чжу 論語譯注 (Лунь-юй с переводом и комментариями). Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 1984; 1988.

71. Ян Бо-цзюнь 1988 – *Ян Бо-цзюнь* 楊伯峻. Лунь-юй и чжу 论语译注 (Лунь-юй с переводом и комментариями). Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 1988.

72. Ян Жун-го 1973 – *Ян Жун-го* 杨荣国. Кун-цзы: ваньгу дэ вэйху нуличжи ды сысянцзя 孔子: 顽固地维护奴隶制的思想家 (Конфуций – мыслитель, твердолюбо защищавший рабовладельческий строй). Гуанчжоу: Гуандун жэньминь чубаньшэ 廣東人民出版社, 1973. 70 с.

На западных языках

73. Ancient-32014 – Ancient and Early Medieval Chinese Literature: a Reference Guide: Part Three / Ed. by David R. Knechtges, Chang Taiping. Leiden–Boston: Brill, 2014.

74. Chunqiu fanlu 2016 – Luxuriant gems of the Spring and Autumn: Attributed to Dong Zhongshu / Ed. and transl. by Sarah A. Queen & John S. Major. N. Y.: Columbia University Press, 2016.

75. Creel 1949 – *Creel H. G.* Confucius, the Man and the Myth. N. Y.: John Day Company, 1949.

76. Eberstein 1977 – *Eberstein Bernd.* China's History in Chinese Dress – The struggle between Confucianism and Legalism: Recent developments in Chinese historiography // Oriens Extremus. Kultur, Geschichte, Reflexion in Ostasien. 1977. P. 145–166.

77. Giles 1912 – A Chinese-English Dictionary by Herbert A. Giles. Vols I–III. London: Kelly & Walsh, Ltd, 1912.

78. Ho 2013 – *Ho N. P.* Confucian Jurisprudence in Practice: Pre-Tang dynasty *panwen* (written legal judgments) // Pacific Rim Law & Policy Journal. 2013. Vol. 22. № 1. P. 49–111.

79. Hucker 1985 – *Hucker C. O.* A Dictionary of Official Titles in Imperial China. Stanford: Stanford University Press, 1985. viii, 676 pp.

80. Hunter 2012 – *Hunter M. J. Sayings of Confucius*, deselected. In 2 vols. A dissertation presented to the faculty of Princeton university in candidacy for the degree of doctor of philosophy. Princeton, 2012.
81. Hunter 2017 – *Hunter M. J. Confucius beyond the Analects*. Leiden: Brill, 2017.
82. Kao Heng 1974 – *Kao Heng. On the Killing of Shaocheng Mao by Confucius* // *Chinese Education*. 1974. Vol. 7. № 1–2. P. 39–54.
83. Kramers 1950 – *Kramers R. P. K'ung Tzu Chia Yü: The School Sayings of Confucius*. Introduction. Translations of Sections 1–10 with Critical Notes. Leiden: E. J. Brill, 1950.
84. Lun-heng / Forke-1 1907 – *Forke A. Lun-hêng, Part 1. Philosophical Essays of Wang Ch'ung* / Tr. and annot. by Alfred Forke. Leipzig–London–Shanghai: Otto Harrassowitz; Luzac & Co; Kelly & Walsh Ltd., 1907.
85. Lun-heng / Forke-2 1962 – *Forke A. Lun-hêng, Part 2. Miscellaneous Essays of Wang Ch'ung*. / Tr. from the Chinese and annot. by Alfred Forke. N. Y.: Paragon Book Gallery, 1962.
86. Moody 1977 – *Moody P. R. Opposition and Dissent in Contemporary China*. Stanford: Hoover Press, 1977.
87. Oy И-сю 2018 – *Oy И-сю 歐亦修 (Au Yik Sau)*. On the relationship between the *Kongzi jiayu* and excavated texts = 《孔子家語》與出土文獻關係探論 (Thesis). Hong Kong: University of Hong Kong, 2018.
88. SA 1974 – Selected articles criticizing Lin Piao and Confucius. Issue I. Peking: Foreign Languages Press, 1974.
89. SA 1975 – Selected articles criticizing Lin Piao and Confucius. Issue II. Peking: Foreign Languages Press, 1975.
90. Sargent 2007 – *Sargent Stuart H. The Poetry of He Zhu (1052–1125): Genres, Contexts, and Creativity*. Leiden–Boston: Brill, 2007.
91. Taiwan Review – [Editorial:] Mao's cultural nihilism // *Taiwan Review*. December 01, 1973 // Сайт периодического издания *Taiwan Review*. URL: <https://taiwantoday.tw/news.php?unit=4&post=5792> (дата обращения 26.08.2021).
92. Van Els 2009 – *Van Els P. Dingzhou: the Story of an Unfortunate Tomb* // *Asiatische Studien / Études Asiatiques*. LXIII. 2009. No. 4. P. 909–941.
93. Van Els 2018 – *Van Els P. The Wenzhi: Creativity and Intertextuality in Early Chinese Philosophy*. Leiden, Boston: Brill, 2018.
94. Xunzi / Hutton 2014 – *Xunzi: The Complete Text* / Transl. by Eric L. Hutton. Princeton: Princeton University Press, 2014.
95. Xunzi / Knoblock 1988–1994 – *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works* / Transl. by John Knoblock. Stanford, Stanford University Press: Vol. I, Books 1–6, 1988; Vol. II, Books 7–16, 1990; Vol. III, Books 17–32, 1994.
96. Zuo Zhuan / Durrant 2016 – *Zuo tradition = Zuozhuan 左傳: Commentary on the “Spring and autumn annals”* / Tr. and introd. by Stephen Durrant, Wai-ye Li, David Schaberg. Seattle, L.: University of Washington Press, 2016.

*С. Ю. Рыков**

МОИСТСКАЯ АПОЛОГИЯ ЛЮБВИ

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

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

*Stanislav Yu. Rykov***

THE MOHIST APOLOGY OF LOVE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Условные обозначения и научный аппарат

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

МЦ – редакция **СТР** (см. [23]);

МУ – перевод Ипао Мэй (см. [72]);

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

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

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

Везде в критическом тексте оригинала использованы следующие условные знаки:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

БХТ – Бай ху тун 白虎通 «Рассуждения [в зале] Белого тигра» (см. [1]);

ГГЦ – Гуйгу-цзы 鬼谷子 «[Писания] Учителя из долины духов» (см. [8]);

ГЦ – Гуань-цзы 管子 «[Писания] Учителя Гуаня» (см. [7]);

ГЮ – Гюй 國語 «Сказы [разных] государств» (см. [6]);

ДДЦ – Дао-дэ цзин 道德經 «Канон Пути и Благодати» (см. [2]);

ИЛ – Илинъ 意林 «Лес мыслей» (см. [12]);

ИЧШ – И Чжоушу 逸周書 «Утраченные писания [эпохи] Чжоу» (см. [46]);

КЦЦ – Кунцунцзы 孔叢子 «Поросль Учителей [школы] Конфуция» (см. [14]);

ЛЕЦ – Ле-цзы 列子 «[Писания] Учителя Ле» (см. [52]);

ЛТ – Лютао 六韜 «Шесть тайных стратагем» (см. [19]);

ЛХ – Луньхэн 論衡 «Категоризированные меры» (см. [4]);

ЛЦ – Лицзи 禮記 «Записки о ритуале/благопристойности» (см. [15]);

ЛШЧЦ – Люй-ши Чунь-цю 呂氏春秋 «“Вёсны и осени” господина Люй [Бувэя]» (см. [18]);

ЛЮ – Лунъюй 論語 «Категоризированные сказы» (см. [16]);

МЭЦ – Мэн-цзы «[Писания] Учителя Мэна» (см. [31]);

СЦ – Сюнь-цзы 荀子 «[Трактаты] Учителя Сюня» (см. [41]);

СШ – Синьшу 新書 «Новые писания» (см. [48]);

СЮ – Синъюй 新語 «Новые сказы» (см. [17]);

ТПЮЛ – Тайпинъюлань 太平御覽 «Высочайше просмотренное [годов] Тайпин» (см. [43]);

ХФЦ – ХаньФэй-цзы 韓非子 «[Трактаты] Учителя Хань Фэя» (см. [44]);

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Методология перевода

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

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

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

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

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

ПЕРЕВОД

Мо-цзы, гл. 14

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

【兼愛上】

14.1

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

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

[они] способны упорядочить его;

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

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

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

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

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

[если они] не знают того, от чего возникает беспорядок, то не [будут] способны [его] упорядочить.

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

[JH 14.1; RK 14.1]

聖人¹⁵以治天下為事者也{, }→[:]

必知亂之所自起, 焉¹⁶能治之{, }→[:]

不知亂之所自起, 則{不}→[弗]¹⁷能治。

譬之如醫之攻¹⁸人之疾者然{, }→[:]

必知疾之所自起, 焉¹⁹能攻²⁰之;

不知疾之所自起, 則弗能攻²¹。

治亂者何獨不然{, }→[?]

必知亂之所自起, 焉²²能治之;

不知亂之所自起, 則弗能治。

[JH 14.2; RK 14.2A]

聖人以治天下為事者也, 不可不察亂之所自起。

14.2

Попробуем разобраться, от чего возникает беспорядок.

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

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

Дети любят себя, не любят отцов, поэтому [причиняют] ущерб отцам, а себе приносят пользу;

младшие братья любят себя, не любят старших братьев, поэтому [причиняют] ущерб старшим братьям, а себе приносят пользу;

слуги любят себя, не любят государей, поэтому [причиняют] ущерб государям, а себе приносят пользу.

Это – то, что называют беспорядком.

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

это – тоже то, что в Поднебесной называют беспорядком.

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

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

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

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

當(=嘗)²⁶察亂何自起?

起不相愛。

臣子之不孝君父，

所謂亂也。

子自愛不愛父，故²⁷虧父而自利；

弟自愛不愛兄，故²⁸虧兄而自利；

臣自愛不愛君，故²⁹虧君而自利{ }→[。]

此所謂亂也。

雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，

此亦天下之所謂亂也。

父自愛也不愛子，故³⁰虧子而自利；

兄自愛也不愛弟，故³¹虧弟而自利；

君自愛也不愛臣，故³²虧臣而自利。

是何也？皆起不相愛。

14.3

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

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

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

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

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

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

каждый ³⁸ большой муж любит свой [наследственный] дом, не любит чужие [наследственные] дома, поэтому [вносит] беспорядки в чужие [наследственные] дома, чтобы принести пользу своему [наследственному] дому;

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

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

[RK 14.2B]

雖至天下之為盜賊者亦然{, }→[:]

盜愛其室不愛{其}³⁹異室, 故竊異室以利其室;

賊愛其身不愛人[身]⁴⁰, 故賊人[身]⁴¹以利其身。

此何也? 皆起⁴²不相愛。

[RK 14.2C]

雖至大夫之相亂家, 諸侯之相攻國者亦然{. }→[:]

大夫各愛[其]⁴³家, 不愛異家, 故亂異家以利[其]⁴⁴家;

諸侯各愛其國, 不愛異國, 故攻異國以利其國,

天下之亂物⁴⁵具此而已矣。察此何自起? 皆起不相愛。

14.4

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

будут [ли] всё ещё непочтительные?

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

Будут [ли] всё ещё немилосердные?

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

Поэтому непочтительность [и] немилосердие исчезнут.

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

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

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

Поэтому воры [и] разбойники также исчезнут.

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

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

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

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

[JH 14.3; RK 14.3]

若使天下兼相愛, [愛]⁴⁶人若愛其身,

[猶有不孝者乎?

視父兄與君若其身,]⁴⁷惡施不孝?

猶有不慈者乎?

視子弟⁴⁸與臣若其身, 惡施不慈?

[故]⁴⁹不孝[不慈]⁵⁰亡⁵¹{, }→[。]

猶有盜賊乎?

{故}⁵²視人之室若其室, 誰竊?

視人身若其身, 誰賊?

故盜賊{亡有}→[有(=又)亡]⁵³。

猶有大夫之相亂家、諸侯之相攻國者乎?

視人家若其家, 誰亂?

視人國若其國，誰攻？

故大夫之相亂家、諸侯之相攻國者{亡有}→[有
(=又)亡]⁵⁴。

14.5

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

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

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

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

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

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

若使天下兼相愛，

國與國不相攻，

家與家不相亂，

盜賊無有，

君臣父子皆能孝慈{，}→[。]

若此則天下治。

故聖人以治天下為事者[也]⁵⁶，惡得不禁惡而勸愛？

故天下兼相愛則治，[交]⁵⁷相惡則亂。

故子墨子曰：「不可以不勸愛人{者，}→[]者。」⁵⁸此也。{ } }

Мо-цзы, гл. 15

【兼愛中】

«Одинаковая любовь к каждому. Средняя [часть]»

15.1

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

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

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

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

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

[JH 15.1; RK 15.1]

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

然則天下之利何也？天下之害何也？

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

{此則*}→[則此]⁶⁶天下之害也。」

15.2

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

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

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

«[Он] рождается из нелюбви друг к другу.

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

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

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

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

По этой причине

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

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

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

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

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

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

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

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

[JH 15.2; RK 15.2]

然則{崇}→[察]⁷³此害亦何{用}→[以]⁷⁴生哉？

以{不}⁷⁵相愛生邪？

子墨子言[曰]⁷⁶：「以不相愛生。⁷⁷

今諸侯獨知愛其國，不愛人之國，是以不憚舉其國以攻人之國。

今家主獨知愛其家，{而}⁷⁸不愛人之家，是以不憚舉其家以篡人之家。

今人獨知愛其身，不愛人之身，是以不憚舉其身以賊人之身。[]⁷⁹

是故

諸侯不相愛則必野戰。

家主不相愛則必相篡，

人與人不相愛則必相賊，

君臣不相愛則不惠忠，

父子不相愛則不慈孝，

兄弟不相愛則不和調。

天下之人皆不相愛，

強必執(=脅)⁸⁰弱，

[眾必劫寡，]⁸¹

富必侮貧，

貴必{敖}→[傲]⁸²賤，

詐必欺愚。

凡天下禍篡怨恨，其所以起者，以不相愛生也，⁸³是以仁者非之。[]⁸⁴

15.3

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

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

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

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

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

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

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

По этой причине

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

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

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

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

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

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

[Когда] люди в Поднебесной все любят друг друга,

сильные не подавляют слабых,

многие не угнетают немногих,

богатые не оскорбляют бедных,

значительные не заносятся [перед] незначительными,

хитрые не обманывают глупых.

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

[JH 15.3; RK 15.3]

既以非之，何以易之？

子墨子言曰：「以兼相愛交相利之法易之。」

然則兼相愛交相利之法將奈何哉？

子墨子言[曰]⁸⁶：「

視人之國若視其國，

視人之家若視其家，

視人之身若視其身。」⁸⁷

是故

諸侯相愛則不野戰，

家主相愛則不相篡，

人與人相愛則不相賊，

[君臣相愛則惠忠，

父子相愛則慈孝，

兄弟相愛則和調。

天下之人皆相愛，

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

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

15.4

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[JH 15.4; RK 15.4]

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

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

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

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

況於兼相愛，交相利，則與此異。

夫愛人者，人必從而愛之；

利人者，人必從而利之；

惡人者，人必從而惡之；

害人者，人必從而害之。¹⁰⁶

此何難之有！特上弗以為政，士不以為行故也。¹⁰⁷

15.5

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

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

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

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

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

[JH 15.5; RK 15.5]

昔者晉文公好士之惡衣¹²²,故文公之臣¹²³皆牂¹²⁴羊之裘, 韋以帶劍¹²⁵, 練(=大)¹²⁶帛之冠,¹²⁷
入以見於君, 出以踐[於]¹²⁸朝。是其故何也? 君說之, 故臣[能]¹²⁹為之也。

[JH 15.6; RK 15.6]

昔者楚靈王好士細腰¹³⁰(=腰)¹³¹, 故靈王之臣皆以一飯為節, {肱}→[脇]¹³²
息然後帶, 扶牆然後起。比期年, 朝有黧(=黎)¹³³黑之色¹³⁴。是其故何也? 君說之, 故臣能[為]¹³⁵之也。昔[者]¹³⁶越王句踐好士之勇, 教馴(=訓)¹³⁷[其士,]¹³⁸其臣{, }¹³⁹和合之¹³⁹
[,]焚舟¹⁴⁰失火, 試其士曰: {『}→[「]越國之寶盡在此!{』}→[」]越王親自鼓{其士}¹⁴¹而進之。{曰}→[其]¹⁴²士聞鼓音, 破碎
(=萃)¹⁴³亂行, 蹈火而死者左右百人¹⁴⁴有餘。越王擊金而退之。{」}¹⁴⁴

15.6

По этой причине [наш] Учитель Мо-цзы говорил [следующие] слова:
«Ведь если питаться малым количеством [пищи], дурно одеваться [или]
убивать[свою] персону и делать [из этого себе] имя,

это – как раз то, что все сотни фамилий Поднебесной [считают] трудным.

[Но] если так или иначе государь находит в этом радость, то мно-
гие¹⁴⁵ служилые [будут] способны делать это.[Что же касается одинаковой] любви друг друга к каждому [и] пользы
друг другу при сношениях, то [они] тем более¹⁴⁶ от этого отличаются¹⁴⁷.Ведь те, кто любит людей, – люди тоже, следуя [их примеру, будут]
любить их;те, кто приносит пользу людям, – люди тоже, следуя [их примеру,
будут] приносить им пользу;те, кто [испытывает] неприязнь к людям, – люди тоже, следуя [их
примеру, будут испытывать] к ним неприязнь;те, кто вредят людям, – люди тоже, следуя [их примеру, будут] вре-
дить им.Что тут за трудность в этом?! Лишь только верхи не делают это [принци-
пом] управления, а служилые не делают это [своими] поступками – [вот]
причина¹⁴⁸».

[JH 15.7; RK 15.7]

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

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

15.7

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

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

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

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

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

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

чтобы принести пользу народу <...>;

на севере сделал Фан, Юань [и] Гү¹⁶⁶, влил [воды] в полости Хоу-чжи-ди¹⁶⁷ [и] Ху-чи¹⁶⁸,

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

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

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

разлив [воды], сделал девять протоков¹⁷⁴,

чтобы запретить воды восточных земель,

чтобы принести пользу народу области Цзи¹⁷⁵;

на юге сделал [Чан]-цзян, Хань, Хуай [и] Жу¹⁷⁶, [заставил] их течь на восток, влил в [место] расположения пяти озёр¹⁷⁷,

чтобы принести пользу народу Цзин, Чу, Гань, Юэ¹⁷⁸ и южных варваров.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[JH 15.8; RK 15.8A]

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

子墨子言[曰]²⁰⁰：「是非其譬也。[]」²⁰¹

夫挈太山而越河濟，可謂畢劫²⁰²有力矣，自古及今未有能行之者也。

況乎兼相愛，交相利，則與此異，古者聖王行之。²⁰³

何以知其然？古者禹治天下，

西為西河漁²⁰⁴竇，

以泄渠[、]孫[、]皇²⁰⁵之水[，

以利<。。。>之民]²⁰⁶；

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

以利燕、代、胡、貉與西河之民；

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

以利冀州之民；

南為江、漢、淮、汝，東流之，注五湖之處，

以利{楚荊}→[荊楚、干(=吳)、]²¹²

越與南夷之民。

此言禹之事，吾今行兼矣。

[JH 15.9; RK 15.8B]

昔者文王之治西土，若日若月，乍(=作)²¹³光于四方于西土，²¹⁴

不為大國侮小國，

不為眾庶侮鰥寡，

不為暴勢奪穡人黍、稷、狗、彘。

天屑(=顧)²¹⁵臨文王慈，是以

老而無子者，有所得終其壽；

連²¹⁶獨無兄弟者，有所雜於生人之間；

少失其父母者，有所放依而長。

此[言]²¹⁷文王之事，{則}²¹⁸吾今行兼矣。

昔者武王將事泰²¹⁹山{隧，}→[，遂]²²⁰傳曰²²¹：{『}→[『

泰山，有道²²²曾孫周王有事{，}→[。]

大事既獲，仁人尚作，

以{祗}→[振]²²³商夏{，}→[、]蠻²²⁴夷醜貉。

雖有周親，不若仁人{，}→[；]

萬方有罪，維予一人。{』}→[』]

此言武王之事，吾今行兼矣。{』}」²²⁵

15.8

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

[JH 15.10; RK 15.9]

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

Мо-цзы, гл. 16

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

【兼愛下】

16.1

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

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

[как внесение] беспорядка большими [наследственными] домами в малые [наследственные] дома,
угнетение сильными слабым,
злодеяния многих над немногими,
замыслы хитрых против глупых,
заносчивость значительных перед незначительными,
это – вред [в] Поднебесной».

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

[с] неблагоусердием тех, кто [является] слугами,
[с] немилосердием тех, кто [является] отцами,
[с] непочтительностью тех, кто [является] детьми,
это – также вред [в] Поднебесной.

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

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

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

[JH 16.1; RK 16.1A]

子墨子言曰：「仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害。」

然當今之時，天下之害孰為大？

曰：「若大國之攻小國也，

大家之亂小家也，

強之劫弱，

眾之暴寡，

詐之謀愚，

貴之{敖}→[傲]²³⁶賤，

此天下之害也。[]]²³⁷

又與(=若)²³⁸為人君者之不惠也，

臣者之不忠也，

父者之不慈也，

子者之不孝也，

此又天下之害也。

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

此又天下之害也。」

[RK 16.1B]

姑嘗本原若眾害之所自[生]²⁴¹，此胡自生？

此自愛人利人生與？

即必曰非然也，必曰從惡人賊人生。

分名乎天下惡人而賊人者，兼與？別與？

即必[曰]²⁴²別也。

然即之(=然則此)²⁴³交別者，果生天下之大害者與？

是故別非也。{ }²⁴⁴

16.2

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

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

«При условии, что

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[JH 16.2; RK 16.2A]

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

藉[：]

為人之國，若為其國，

夫誰獨²⁶¹舉其國以攻人之國者哉？

為彼{者由}→[猶]²⁶²為己也。

為人之都，若為其都，

夫誰獨舉其都以伐人之都者哉？

為彼猶為己也。

為人之家，若為其家，

夫誰獨舉其家以亂人之家者哉？

為彼猶為己也{，}→[。] }²⁶³

然即(=然則)²⁶⁴國、都不相攻伐，人家不相亂賊{，}→[。]

此天下之害與？天下之利與？即必曰天下之利也。

[RK 16.2B]

姑嘗本原若眾利之所自生，此胡自生？

此自惡人賊人生與？即必曰非然也，必曰從愛人利人生。

分名乎天下愛人而利人者，別與？兼與？即必曰兼也。

然即(=然則)²⁶⁵之交兼者，果生天下之大利者與。{ } }²⁶⁶

[JH 16.3]

是故子墨子曰：「兼是也。[] }²⁶⁷且{鄉}→[羣]²⁶⁸吾本言曰：{『}→[「]

仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害。{』}→[」]

今吾本原兼之所生，天下之大利者也；

吾本原別之所生，天下之大害者也。{ }]

是故子墨子曰：「別非而兼是者{，}→[」 }²⁶⁹出乎²⁷⁰若方也。

16.3

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

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

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

Из-за этого

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

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

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

[JH 16.4; RK 16.3]

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

老而無妻子者，有所侍²⁸⁷養以終其壽；

幼弱孤童之無父母者，有所放依以長其身。

今²⁸⁸唯毋以兼為正，即若其利也{，}→[。]

不識天下之士，所以皆聞兼而非[之]²⁸⁹者，其故何也？{ }²⁹⁰

16.4

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

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

Устроим, чтобы были²⁹⁴ два служилых:

сделаем так, чтобы из них один служилый держался избирательности,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[Если] так, тогда смею спросить:

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

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

Я полагаю, что

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

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

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

[JH 16.5; RK 16.4]

然而天下之士非兼者之言，猶未止也。

曰：「[兼]³⁰⁶即善矣。雖然，豈可用哉？」

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

{誰}→[設]³⁰⁹以為二士{, }→[:]

使其一士者執別，

使其一士者執兼。

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

{』}→[」]

是故退睹其友，

飢即不食，

寒即³¹⁰不衣，

疾病不侍養，

死喪不葬埋。

別士之言若此，行若此。

兼士之言不然，行亦不然，曰：{『}→[『]吾聞為高士於天下者，必

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

是故退睹其友，

飢則食之，
寒則衣之，
疾病侍養之，
死喪葬埋之。

兼士之言若此，行若此。

[JH 16.6]

若之二[士]³¹²者，言相非而行相反與？當(=儻)³¹³

使若二士者，言必信，行必果，

使言行之合猶合符節也，無言而不行也。

然即(=然則)³¹⁴敢問，今

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

又有君大夫之遠使於巴、越、齊、荊，往來及否未{及
否未}³¹⁷可識也，

然即(=然則)³¹⁸敢問，

不識將惡也³¹⁹，[家室]³²⁰，奉承親戚，提挈妻子，而寄
託之？

不識於兼之{有}→[友]³²¹是乎？

於別之{有}→[友]³²²是乎？

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

此言而非兼，擇即取兼，即此言行費(=拂)³²⁵也。

不識天下之士，所以皆聞兼而非之者，其故何也？」

16.5

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

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

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

Устроим, чтобы были³²⁸ два государя,

сделаем так, чтобы из них один государь держался избирательности,

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

По этой причине слова избирательного государя [будут] гласить:

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

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

[когда те будут] голодны, тогда не накормит,

[когда те будут] холодны, тогда не оденет,

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

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

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

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

[он] говорит:

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

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

[когда те будут] голодны, тогда накормит их,

[когда те будут] холодны, тогда оденет их,

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

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

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

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

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

[Если] так, то смею спросить:

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

Я полагаю, что

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

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

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

[JH 16.7; RK 16.5]

然而天下之士非兼者之言，猶未止也。

曰：「意³³⁸可以擇士，而不可以擇君乎³³⁹？」

{「}」³⁴⁰姑嘗兩而進之。

{誰}→[設]³⁴¹以為二君，

使其一君者執兼，

使其一君者執別，

是故別君之言曰[：]

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

也{『。}→[。』]

是故退睹其萬民，

飢即不食，

寒即不衣，

疾病不侍養，

死喪不葬埋。

別君之言若此，行若此。

兼君之言不然，行亦不然。

曰：

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

是故退睹[其]³⁴³萬民，

飢即食之，

寒即衣之，

疾病侍養之，

死喪葬埋之。

兼君之言若此，行若此。

[JH 16.8]

{然即交}³⁴⁴若之二君者，言相非而行相反與？

{常}→[當](=儻)³⁴⁵

使若二君者，言必信，行必果，

使言之合猶合符節也，無言而不行也。

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

不識將擇之二君者，將何從也？

我以為

當其於此也，

天下無愚夫愚婦，雖非兼{者}→[之人]³⁴⁷，必從兼君是也。

[此]³⁴⁸言而非兼，擇即[取兼]³⁴⁹，[即]³⁵⁰此言行拂也。

不識天下所以皆聞兼而非之者，其故何也？]

16.6

И при таком [положении дел] слова тех [из] служивых³⁵¹ Поднебесной, которые отрицают [одинаковое] отношение к каждому, – всё ещё не оставались.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[JH 16.9; RK 16.6]

然而天下之士非兼者之言{也}³⁵⁶, {獨}→[猶]³⁵⁷未止也。

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

直願之也，

夫豈可為之物哉？」

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

今若夫兼相愛、交相利，此自先聖六³⁶⁰王者親行之。」

何[以]³⁶¹知先聖六³⁶²王之親行之也？

子墨子曰：「吾非

與之並世同時，
親聞其聲，
見其色也。

以其所

書於竹帛，
鏤於金石，
琢於槃盂，
傳遺後世子孫者
知之。」³⁶³

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

言文王之兼愛天下之博大也，
譬之日月{， }兼照天下之無有私也。

即此文王兼也。

雖³⁶⁹子墨子之所謂兼者，於文王取法焉。

16.7

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

Даже [если взять] «Клятву Юя» – тогда [та] тоже [будет] совсем таковой.

Юй говорил: «[Во] всевозможности имеющиеся множества, все вместе прислушайтесь к нашим³⁷⁰ словам: неверно, что [я,] всего лишь малое дитя, посмел проводить в жизнь [или как-либо] превозносить³⁷¹ беспорядки, [это] густо копошащиеся юмяо³⁷² потребляют³⁷³ наказание Неба; что ж касается меня, [то я] повёл ваши множества владений [и] совокупности государей, чтобы [участвовать] в походе на юмяо».

Поход Юя на юмяо –

неверно, что [был совершён] из-за [того, что он] искал, [как]
удвоить богатства [и] значительность,
добиться благ [и] доходов [свыше]³⁷⁴
[или] увеселить уши [и] глаза,

[но он был совершен] из-за [того, что он] искал[, как]
поднять пользу Поднебесной
[и] устранить вред Поднебесной».

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

[И 16.10; RK 16.7]

{ [] }³⁷⁶且不唯《泰³⁷⁷誓》為然，

雖《禹誓》即亦猶是也。

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

{ [] }→[[]]³⁸¹

禹之征有苗也，

非

以求{以}³⁸²重富貴、干³⁸³福祿、樂耳目也，

以求興天下之利，除天下之害。{ [] }³⁸⁴

即此禹兼也。

雖³⁸⁵子墨子之所謂兼者，於禹{求}→[取法]³⁸⁶焉。

16.8

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

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

[Если] Тан говорил: «[Это] всего лишь Я, малое дитя Люй³⁸⁸, смею употребить [в жертву] черно-бурого самца [и,] сообщая Верховному Небу [и] Державной³⁸⁹ Земле³⁹⁰, говорю: “Ныне [если] Небо [послало] большую засуху, тогда [пусть это наказание будет] наложено³⁹¹ [на] нашу, Люя, персону, ещё не знаем, получили [ли мы] обвинение сверху [или] снизу³⁹², [ибо] имеющегося хорошего³⁹³ не смели³⁹⁴ скрывать, имеющейся вины³⁹⁵ не смели прощать; [в любом случае] письма³⁹⁶ [всех наших поступков] заключены в сердце [Верховного] владыки. [Если] у [людей со всей] тьмы сторон есть вина, тогда [пусть она³⁹⁷ будет] наложена на нашу персону, [если же] у нашей персоны есть вина, пусть [она] не будет наведена [на людей со всей] тьмы сторон”»,

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

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

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

[JH 16.11; RK 16.8]

{「」⁴⁰⁰且不唯《禹誓》為然[，]

雖《湯說》⁴⁰¹即亦猶是也。

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

即此湯兼也。

雖⁴⁰⁶子墨子之所謂兼者，於湯取法焉。

16.9

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

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

«Царский путь необъятный-необъятный⁴⁰⁷,
не отклоняется⁴⁰⁸, не [идёт в] затемнённые стороны⁴⁰⁹,
царский путь ровный-ровный,
не [идёт по] затемнённым сторонам, не отклоняется.
Его прямота сравнима с [прямотой] стрелы,
Его лёгкость⁴¹⁰ сравнима с [удобством гладкого] точила,
[он –] то, по чему ступает благородный муж,
[он –] то, на что смотрит малый человек»,

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

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

[Поэтому и] даже то, что [наш] Учитель Мо-цзы называет [одинаковым] отношением к каждому, – [он] у Вэня [и] У взял образец в этом. [Поэтому я]⁴¹⁵ не понимаю: то, из-за чего люди Поднебесной все, слыша об [одинаковом] отношении к каждому, отрицают его, причина этого – [в] чём?

[JH 16.12; RK 16.9]

{「」⁴¹⁶且不{惟*}→[唯]⁴¹⁷{《誓命》}→[《禹誓》]⁴¹⁸與《湯說》為然，
[雖]⁴¹⁹《周詩》即亦猶是也。

《周詩》曰：

{『}→[「]王道蕩蕩，
不偏不黨，
王道平平，
不黨不偏。
其直若矢，
其易若底⁴²⁰，
君子之所履，
小人之所視{『}→[「]⁴²¹，

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

即此文武兼也。

雖⁴²⁶子墨子之所謂兼者，於文武取法焉。

不識天下之人，所以皆聞兼而非之者，其故何也？

16.10

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

«[Если] нет слов, и [я] не отзовусь,

[если] нет благодати⁴³⁴, и [я] не воздам».

«Бросят в меня персиком,

воздам им сливой»,

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

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

[JH 16.13; RK 16.10A]

然而天下之[士]⁴³⁶非兼者之言，猶未止[也]⁴³⁷，

曰：「意⁴³⁸不{忠}→[中]⁴³⁹親之利，而害為孝乎？」

子墨子曰：「姑嘗本原之孝子之為親度者。」⁴⁴⁰

吾不識孝子之為親度者，

亦欲人愛利其親與？

意⁴⁴¹欲人之惡賊其親與？

以說觀之，即欲人之愛利其親也。

然即(=然則)⁴⁴²吾惡先從事即得此？

若我先從事乎愛利人之親，然後人報我[以]⁴⁴³愛利吾親乎？

意⁴⁴⁴我先從事乎惡[賊]⁴⁴⁵人之親，然後人報我以愛利吾親乎？

即必吾先從事乎愛利人之親，然後人報我以愛利吾親也。

然即(=然則)⁴⁴⁶之交孝子者，

果不得已乎{，}毋先從事愛利人之親者與？

意⁴⁴⁷以天下之孝子為{遇}→[過]⁴⁴⁸而不足以為正乎？

姑嘗本原之先王之所⁴⁴⁹書，

《大雅》之所{道}→[書]⁴⁵⁰曰：

『無言而不讎，無德而不報』

『投我以桃，報之以李。』⁴⁵¹

即此言愛人者必見愛也，而惡人者必見惡也。

不識天下之士，所以皆聞兼而非之者，其故何也？

16.11

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[Но если] так, [а они это] делали вновь и вновь, и князь Вэнь [находил] в этом радость, –

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[RK 16.10B]

意⁴⁶⁵以為難而不可為邪?

嘗有難此而可為者。

[JH 16.14]

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

故約食為{其}→[甚]⁴⁷¹難為也,

然{後}→[復]⁴⁷²為而靈王說之,

未踰(=渝)⁴⁷³於世而民可移也,

即求以鄉(=向)⁴⁷⁴其上也。

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

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

故焚身為{其}→[甚]⁴⁷⁹難為也,

然{後}→[復]⁴⁸⁰為之}→[而]⁴⁸¹越王說之,

未踰於世而民可移也,

即求以鄉(=向)⁴⁸²[其]⁴⁸³上也。

[RK 16.10C]

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

故苴服為{其}→[甚]⁴⁸⁷難為也,

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

[RK 16.10D]

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

何故也？即求以鄉(=向)⁴⁹⁴其上也。

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

苟有上說之者，勸之以賞譽，威之以刑罰，

我以為人之於就兼相愛交相利也，

譬之猶火之就上，水之就下也，不可防止於天下。

16.12

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

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

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

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

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

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

[JH 16.15; RK 16.11]

故兼者

聖王之道也，
王公大人之所以安也，
萬民衣食之所以足也。

故君子莫若審兼而務行之，

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

故君子莫⁴⁹⁷若欲為

惠君、
忠臣、
慈父、
孝子、
友兄、
悌弟，

當若兼之不可不行也，

此聖王之道而萬民之大利也。

Исследование

Текстологические особенности и датировка

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

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

Таблица 1

Некоторые сравнительные текстологические свойства глав 14–16

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

Продолжение табл. 1

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

Окончание табл. 1

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

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

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

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

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

Таблица 2

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Тематика, целевая аудитория и композиция

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Таблица 3

Композиция глав 14–16544.

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

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

Продолжение табл. 3

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

Окончание табл. 3

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

Источники и литература

1. *Бань Гу* 班固. Бай ху тун дэ лунь 白虎通德論 (Рассуждения, проникающие благодать [в зале] Белого тигра) // Сы-бу цункань чубянь 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырём разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/bai-hu-tong> (дата обращения 10.11.2021).

2. Ван Бичжу Дао-дэ чжэньцзин 王弼註道德真經 («Подлинный канон Пути и Благодати» с комментариями Ван Би) // Чжэнтун Даоцзан 正統道藏 (Сокровищница Дао, [изданная при девизе правления] Чжэнтун). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/dao-de-jing> (дата обращения 10.11.2021).

3. Ван Фу 王符. Цяньфулунь 潛夫論 (Рассуждения скрывшегося мужа) // Сы-бу цункань чубянь 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырём разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/qian-fu-lun> (дата обращения 10.11.2021).

4. Ван Чун 王充. Луньхэн 論衡 (Категоризированные меры) // Сы-бу цункань чубянь 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырём разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/lunheng> (дата обращения 10.11.2021).

5. Ватанабэ Такаси 渡邊卓. Кодай тюгоку сисо-но кэнкю: Коси дэн-но кэйсэй то дзюбоку сюдан-но сисо то кодо 古代中國思想の研究: 孔子傳の形成と儒墨集團の思想と行動 (Исследование древнекитайской мысли: формирование биографии Конфуция и идеи и деятельность школ конфуцианцев и моистов). Токио: Собунся 創文社, 1973.

6. Гоюй 國語 (Сказы [разных] государств) // Сы-бу цункань чубянь 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырём разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/quo-yu> (дата обращения 10.11.2021).

7. Гуань-цзы 管子 ([Писания] Учителя Гуаня) // Сы-бу цункань чубянь 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырём разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/guanzi> (дата обращения 10.11.2021).

8. Гуйгу-цзы 鬼谷子 ([Писания] Учителя из долины духов) // Сы-бу цункань чубянь 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырём разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/gui-gu-zhi> (дата обращения 10.11.2021).

9. Дин Вэйсян 丁为祥. Мо-цзя цзянь-ай гуань дэ яньбянь 墨家兼爱观的演变 (Эволюция взглядов моистов на «всеобщую любовь») // Шаньси шифань дасюэ сюэбао 陕西师范大学学报 (Вестник педагогического университета Шаньси). 1999. № 4, с. 70–76.

10. Дун Чжуншу 董仲舒. Чунь-цюфаньлу 春秋繁露 (Обильные росы «Вёсен и осеней») // Сы-бу цункань чубянь 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырём разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/chun-qiu-fan-lu> (дата обращения 10.11.2021).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Примечания

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

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

³ См. сноску 4.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹² См. сноску 11.

¹³ См. сноску 11.

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

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

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

¹⁷ По параллелизму с последующим.

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

¹⁹ См. сноску 16.

²⁰ См. сноску 18.

²¹ См. сноску 18.

²² См. сноску 16.

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

²⁴ По параллелизму в МЦ 14.3.

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

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

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

²⁸ См. сноску 27.

²⁹ См. сноску 27.

³⁰ См. сноску 27.

³¹ См. сноску 27.

³² См. сноску 27.

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

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

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

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

³⁶ Средний ранг знатности в древнем Китае.

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

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

³⁹ По ВНС.

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

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

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

⁴³ По БЮ.

⁴⁴ По БЮ.

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

⁴⁶ По **УЮЦ**.

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

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

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

⁴⁹ По СИЖ. Восстанавливается по параллелизму с последующим.

⁵⁰ По СИЖ.

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

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

⁵³ См. сноску 51.

⁵⁴ См. сноску 51.

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

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

⁵⁷ По ВНС.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

см. также ХФЦ 45.2; ШЭЦ 4.13). Есть 3) тенденция интерпретировать *чжун* в более общем ключе как принесение блага другим людям, нуждающимся в этом (см МЭЦ 5.4: «обучать людей хорошему – называется это преданностью» 教人以善謂之忠; ЯТЛ 26.2: «с помощью правильного содействовать людям – называется это преданностью» 以正輔人謂之忠...). В этой линии интерпретации *чжун* могут называться даже верхи (ср. ГЮ 8.13: «исключить темноту в откликах на внешнее (тут: в отпоре иностранному агрессору. – С.Р) – называется это преданность... вот, [если] государь распространяет то, что он [сам] ненавидит, на [других] людей, темнота не исключается» 除闇以應外謂之忠...今君施其所惡于人, 闇不除矣 (тут государь гибнущего государства говорит о *чжун* всего государства, помогающего дать отпор внешнему врагу, не исключая себя из числа тех, кто должен быть *чжун*); ЧЦЦЧ 1.6.2 «[когда] верхи думают о [принесении] пользы народу – [это] преданность» 上思利民, 忠也, ср. также ЛЮ 6.30). Последняя 4) линия интерпретации пытается идти от этимологии иероглифа *чжун*, от толкования графемы 中 (досл.: «центр/середина/между») входящей в его написание. Эта интерпретация осмысляет *чжун* как центрирование, сосредоточенность или из самого центра личности идущую приверженность к какому-то делу, особенно к совершению добра (ЧЦФЛ 51.1: «когда сердце останавливается в середине [чего-то] одного – называется это преданностью (иероглиф состоит из графем «сердце» и «середина». – С.Р); когда держится в середине [между каких-то] двух [вещей] – называется это болезнью (а тут графемы «сердце», «середина» и «середина». – С.Р)» 心止於一中者, 謂之忠; 持二中者, 謂之患; ЧЖЦЗ 1.1: ««Преданность» – название для сосредоточения своего сердца» 忠也者、一其心之謂矣; СШ 8.3.4: «любить, приносить пользу, исходя из [самой] середины (личности? – С.Р) – называется это преданностью; обратное преданности значит «отступиться» 愛利出中謂之忠, 反忠為倍). Сам текст *Мо-цзы* даёт следующее определение *чжун* – МЦ канон A12: «преданность – [это] усиление (или: усердие [в сторону]. – С.Р) [тех, кто] ниже, полагая [нечто им] полезным» 忠, 以為利而強低也. Это понимание сходно с третьей линией интерпретации (а реальное употребление этого слова в МЦ – и с четвёртой, см. сноску), хотя разные редакторы и комментаторы пытаются заменить не вполне стандартное в подобном контексте слово 低 «низкий/быть ниже» на цзюнь 君 «государь» (СИЖ, гармонизация с СЦ), минь 民 «народ» (УЮЦ, гармонизирует с ЧЦЦЧ и СШ), жэнь 任 «служебные обязанности» (А. Ч. Грэм, на основании близости написания иероглифов в ханьское время), а некоторые понимают 低 как «сопротивляться». Как бы там ни было, видно, что в смысле слова *чжун* имеются сема «усердия / приверженности / реальной результативности / сосредоточенности на деле» и сема «действия на благо», притом, что субъект может варьироваться, хотя в основном это служащий человек, а объект – это тот, кому нужна помощь (и «верхи» в этом смысле – не исключение). В современном русском языке слово «преданный/преданность» выражает в лучшем случае только первую сему, но слабо выражает вторую, поэтому в качестве более точного рабочего перевода *чжун* я рискнул ввести неологизм «благоусердие», понимая его как «постоянное плодотворное усилие “от самого сердца”, направленное на благо кого-л.». Детальнее по поводу моистского понимания *чжун* см. также [65].

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

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

⁶⁸ См. сноску 67.

⁶⁹ См. сноску 67.

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

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

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

⁷³ По ЮЮ.

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

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

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

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

⁷⁸ Удалено по параллелизму с предшествующим и последующим.

⁷⁹ См. сноску 77.

⁸⁰ По **УЮЦ**.

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

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

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

⁸⁴ См. сноску 77.

⁸⁵ По поводу грамматики этого предложения см. сноску 71.

⁸⁶ По параллелизму с устойчивым клише.

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

⁸⁸ См. сноску 80.

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

⁹⁰ См. сноску 82.

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

⁹² См. сноску 87.

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

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

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

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

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

⁹⁷ Ср. МЭЦ 8.28.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰⁵ Согласно параллелизму с МЦ 15.6.

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

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

¹⁰⁸ Правил с 636 по 628 гг. до н. э.

¹⁰⁹ Правил с 540 по 529 гг. до н. э.

¹¹⁰ Видимо, в день.

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

¹¹² Первое – чтобы сделать талию еще уже, второе, видимо, – чтобы ярче проявить перед государем своё изнеможение от долгого голодания ради похужения.

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

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

¹¹⁵ Правил с 495 по 465/4 гг.

¹¹⁶ См. сноску 139.

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

¹¹⁸ Стандартный сигнал к наступлению.

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

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

¹²¹ Стандартный сигнал к отступлению.

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

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

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

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

¹²⁶ По **СИЖ**.

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

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

¹⁴¹ См. сноску 138.

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

¹⁴³ По СИЖ.

¹⁴⁴ См. сноску 103.

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

¹⁴⁶ См. сноску 95.

¹⁴⁷ См. сноску 96.

¹⁴⁸ См. сноску 98.

¹⁴⁹ По параллелизму с МЦ 15.4.

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

¹⁵¹ По параллелизму с МЦ 15.4.

¹⁵² См. сноску 106.

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

¹⁵⁴ См. сноску 150.

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

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

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

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

¹⁵⁹ См. сноску 96.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁷⁸ Цзин 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. Чу – собственно, земли государства Чу, располагавшегося в среднем течении Янцзы и вокруг Хань-хэ. Гань 干 – это вариант названия государства У 吳 (см. сноску 212), которое располагалось в нижнем течении Янцзы к востоку от Чу. Юэ 越 – государство к югу от У.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁸⁵ Досл.: «смешаться между».

¹⁸⁶ См. сноску 180.

¹⁸⁷ См. сноску 181.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁹⁵ Т. е. всей ойкумене.

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

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

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

¹⁹⁹ См. сноску 180.

²⁰⁰ По параллелизму с устойчивым клише.

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

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

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

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

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

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

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

²⁰⁸ По **СИЖ**.

²⁰⁹ По **СИЖ**.

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

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

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

²¹³ По **СИЖ**.

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

²¹⁵ По **СИЖ**.

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

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

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

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

²²⁰ По **ВХБ**.

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

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

²²³ По СИЖ.

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

²²⁵ По RK.

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

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

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

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

²²⁹ См. сноску 227.

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

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

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

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

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

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

²³⁶ См. сноску 82.

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

²³⁸ По **ВНС**.

²³⁹ См. сноску 238.

²⁴⁰ По **ВНС**.

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

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

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

²⁴⁴ См. сноску 237.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁵⁵ Тем, что продемонстрированы выше в тексте.

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

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

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

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

²⁶⁰ См. сноску 243.

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

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

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

²⁶⁴ См. сноску 243.

²⁶⁵ См. сноску 243.

²⁶⁶ См. сноску 263.

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

²⁶⁸ По **БҮ**.

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

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

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

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

²⁷³ См. сноску 272.

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

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

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

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

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

²⁷⁸ См. сноску 272.

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

²⁸⁰ **МУ** переводит в безличной форме.

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

²⁸² См. сноску 272.

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

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

²⁸⁵ По **СИЖ**, **УЮЦ**.

²⁸⁶ По **СИЖ**, **УЮЦ**.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁰³ См. сноску 301.

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

³⁰⁵ См. сноску 280.

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

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

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

³⁰⁹ По **ВИЧ**.

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

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

³¹² По **СИЖ**, **УЮЦ**.

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

³¹⁴ См. сноску 243.

³¹⁵ По **УЮЦ**.

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

³¹⁷ По **ВНС**. Дубликация.

³¹⁸ См. сноску 243.

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

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

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

³²¹ По УЮЦ.

³²² См. сноску 321.

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

³²⁴ См. сноску 321.

³²⁵ По ВНС.

³²⁶ См. сноску 291.

³²⁷ См. сноску 293.

³²⁸ См. сноску 294.

³²⁹ См. сноску 295.

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

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

³³² См. сноску 300.

³³³ См. сноску 302.

³³⁴ См. сноску 302.

³³⁵ См. сноску 301.

³³⁶ См. сноску 304.

³³⁷ См. сноску 280.

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

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

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

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

³⁴¹ См. сноску 309.

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

³⁴³ По БЮ.

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

³⁴⁵ См. сноску 313.

³⁴⁶ См. сноску 243.

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

³⁴⁸ По УЮЦ. Согласно параллелизму с МЦ 16.4.

³⁴⁹ По БЮ. Согласно параллелизму с МЦ 16.4.

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

³⁵¹ См. сноску 291.

³⁵² У РК перевод опущен.

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

³⁵⁴ Ср. сноску 182.

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

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

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

³⁵⁷ По СИЖ. Согласно параллелизму с предшествующим и последующим.

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

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

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

³⁶¹ По БЮ, УЮЦ.

³⁶² См. сноску 360.

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

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

³⁶⁵ См. сноску 213.

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

³⁶⁷ См. сноску 366.

³⁶⁸ См. сноску 214.

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

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

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

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

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

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

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

³⁷⁵ См. сноску 355.

³⁷⁶ См. сноску 363.

³⁷⁷ См. сноску 364.

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

³⁷⁹ По СИЖ.

³⁸⁰ По СИЖ.

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

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

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

³⁸⁴ См. сноску 230.

³⁸⁵ См. сноску 369.

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

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

³⁸⁸ Личное имя Чэн Тана.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁹⁹ См. сноску 355.

⁴⁰⁰ См. сноску 230.

⁴⁰¹ См. сноску 404.

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

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

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

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

⁴⁰⁵ См. сноску 230.

⁴⁰⁶ См. сноску 369.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴¹⁴ См. сноску 355.

⁴¹⁵ См. сноску 280.

⁴¹⁶ См. сноску 230.

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

⁴¹⁸ По СИЖ. Восстанавливается по предшествующему контексту.

⁴¹⁹ По УЮЦ. Восстанавливается по параллелизму с предшествующим.

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

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

⁴²² Фраза плохо вписывается в окружающий контекст. ҂Н, вслед за ВХБ, исправляет её как 故若言, 語兼道之謂也. и переводит как «это подобные слова говорят о принципе [универсальности]». Я несколько видоизменяю её в сторону большего параллелизма с аналогичными конструкциями в абзацах выше и ниже по тексту. В любом случае, реконструкция очень гипотетическая.

⁴²³ По СИЖ, УЮЦ. По параллелизму с похожими местами в остальном тексте Мо-изы.

⁴²⁴ По СИЖ. Из глоссы к ЛШЧЦ.

⁴²⁵ См. сноску 230.

⁴²⁶ См. сноску 369.

⁴²⁷ См. сноску 291.

⁴²⁸ МУ переводит как «когда кто-либо не думает в терминах пользы и вреда по отношению к родителям, будет ли это сыновней почтительностью». Такой перевод возможен только если заменить 尔 而 («и» подчинительное, предикатное) на 犹 與 («и» сочинительное, примённое). ҂Н переводит сходно с нашим переводом

(эргативная конструкция, левая часть – причина, правая – следствие), у **РК** эргативная конструкция сочинительная.

⁴²⁹ У **МУ** это «доктрина [сыновней почтительности]», у **ЈН** – некие «основные принципы», у **РК** – «обычное наблюдение». В **МЦ** *шо* 說 часто – это техническое обозначение специального инструментария логико-аргументативной теории моистов – готовых шаблонов объяснения, пригодных для объяснения многих подобных / параллельных им явлений, которые, в частности, зафиксированы письменно (в *Цзин шо* 經說 «Объяснениях к канонам», т. е. **МЦ**, гл. 42–43).

⁴³⁰ Ср. сноску 234.

⁴³¹ Предложение трудно перевести дословно. Все переводчики предпочитают отходить от реального синтаксиса. **МУ** переводит как «Следовательно, те, кто желает быть сыновними по отношению к родителям друг друга – если им придётся выбирать (между тем, должны ли они любить или ненавидеть чужих родителей), лучше всего сначала любить и приносить пользу чужим родителям»; **ЈН** как «Если это так, то есть ли во взаимодействии между почтительными сыновьями какая-либо альтернатива тому, чтобы отдавать приоритет в повседневных делах любви и приносить пользу чужим родителям?» **РК** – как «Таким образом, послушный сын, отвечающий взаимностью, любящий и приносящий пользу чужим родителям, является неизбежным следствием того, что он делает первый шаг и любит и приносит пользу чужим родителям, не так ли?» Трудность заключается в служебном слове *у* 毋, служебном слове *ху* 乎 после *бу-дэ-и* 不得已 «не получается по-другому» и в конечном вопросительном *юй* 與, которые вместе образуют довольно громоздкую для русского языка конструкцию, затемняющую смысл. Я интерпретирую *у* как отрицание, относительного будущего времени, *ху* – как универсальный предлог, вводящий косвенное дополнение (=юй 於), а *юй* – как выражающее риторический вопрос. Общий смысл фразы я понимаю так: почтительным сынам по определению их почтительности необходимо сначала любить чужих родителей.

⁴³² Моист пытается доказать, что либо почтительному сыну нужно проявлять одинаковую любовь к каждому, либо же он по определению не будет почтительным сыном.

⁴³³ **МУ**, **ЈН** и **РК** составляют *дао* 道 в значении «говорить». В таком значении в словосочетании *со дао* 所道 в **МЦ** оно не встречается.

⁴³⁴ Перевод «благодать» предложил А. И. Кобзев в [13]. Мне он кажется удачным, но нужно оговориться. Тут «благодать» понимается в смысле «благоденствие». *Дэ* 德 в древнекитайской литературе в общем смысле означает «дар свыше / дарить свыше». Это может быть как дар «с самого верха», от Неба, так и, например, от какого-нибудь правителя или просто человека вышестоящего. При этом указание на источник дара может не учитываться в тех или иных контекстах (остаётся только указание на результат дара). Например, это слово часто понимается в значении, близком к современному «добродетель», «талант» или «качества / свойства». **МУ** и **ЈН** понимают *дэ* тут как «добродетель», а само предложение переводят в том смысле, что ни одна добродетель не будет не вознаграждена. При этом теряется личностный аспект контекста (мы реагируем на то, что сделали нам, тогда как награждать можно за то, что нас напрямую не касается). Я следую **РК**. В несколько альтернативном ключе *дэ* обсуждается в [13, с. 207–222; 59].

⁴³⁵ См. сноску 280.

⁴³⁶ По **ЈН**. Согласно параллелизму с предшествующим.

⁴³⁷ По **УЮЦ**.

⁴³⁸ См. сноску 338.

⁴³⁹ По СШС.

⁴⁴⁰ **ЈН** продолжает цитату Мо-цзы до начала **МЦ** 16.12, **РК** – до начала **МЦ** 16.11. Перевод **МУ** не позволяет проследить конец цитаты. Я считаю, что цитата заканчивается здесь. На это указывает то, что ранее в тексте словосочетание *бу ши* 不識 «не понимаю», употреблённое в риторическом ключе, предваряя альтернативный вопрос, всегда было связано с пропонентом, а также странное указание *и шо гуань чжи* 以說觀之 «из объяснения рассматривать это», сделанное в духе тех случаев (см. сноски 269, 292) когда, если переводить их как часть реплики Мо-цзы, получится, что Мо-цзы ссылается на объяснения пропонента, что нелепо. Да, здесь Мо-цзы получается говорящим выражениями пропонента, но это можно объяснить тем, что это пропонент пытается копировать язык Мо-цзы (безотносительно к тому, как мог говорить реальный Мо-цзы). Если проставить конец цитаты Мо-цзы тут, то остальной текст с неизбежностью подпадает под речь пропонента, поскольку написан в очень характерной авторской манере.

⁴⁴¹ См. сноску 338.

⁴⁴² См. сноску 243.

⁴⁴³ По **УЮЦ**. Согласно параллелизму с последующим.

⁴⁴⁴ См. сноску 338.

⁴⁴⁵ По **УЮЦ**. По вариациям в других редакциях текста *Мо-цзы*. Согласно параллелизму с предшествующим и последующим.

⁴⁴⁶ См. сноску 243.

⁴⁴⁷ См. сноску 338.

⁴⁴⁸ По **АКМ**. **СИЖ** предлагает исправить на похожее по звучанию и графике *юй юэ* «глупые». **ЈН** следует исправлению **СИЖ**, но для этого принимает написание *чжэн* 正 «правильный» в следующей части фразы как *шань* 善 «хороший» от **ИТЯ**. **РК** принимает исправление **СИЖ**, но не принимает исправление **ИТЯ**.

⁴⁴⁹ **СИЖ** предлагает удалить это *со* 所 для гармонизации с другими подобными сочетаниями в остальном тексте *Мо-цзы*. Вариант *со шу* 所書 «то, что написано» – действительно единственный в **МЦ**, но грамматически возможный. Кроме того, он параллелен *со дао* 所道(=書?) «то, что сказано (написано?)» в следующей фразе. Поэтому я его не удаляю.

⁴⁵⁰ Мне кажется, тут должно быть *шу* 書 «писать» вместо *дао* 道, которое может пониматься тут только в несобственном значении «говорить». *Со дао* 所道 с *дао* в значении «говорить» применительно к цитатам из древней классики больше не встречается в **МЦ**, да и в остальной доциньской и ханьской литературе (с помощью поиска по **СТР**) я не нашёл похожих употреблений.

⁴⁵¹ Первая строфа сейчас имеется в **ШИЦ** 3.3.2.6, вариант второй – в **ШИЦ** 3.3.2.8; 1.5.10.2.

⁴⁵² Поскольку **РК**, в отличие от **ЈН**, отрывают это и следующее предложения от предыдущего абзаца и его контекста, они считают субъектом здесь собирательное «мы». **МУ** переводит безлично. Мне не кажется, что их можно прицепить к предыдущему абзацу, потому что он заканчивается на стандартное клише, а эти два предложения очень органично вводят дальнейшее повествование, которое без них висело бы в воздухе.

⁴⁵³ Ср. сноску 112.

⁴⁵⁴ Связь по типу «действие – объект» в данном словосочетании взята по подобию с параллельными конструкциями далее в абзаце.

⁴⁵⁵ По **ЈН**, **РК**. У **МУ** *чжи* 智 «мудрость» отнесено к самим служилым.

⁴⁵⁶ См. сноску 117.

⁴⁵⁷ Т. е. задние ряды проявили такое усердие и рвение в повиновении приказу, что вытолкнули передние в огонь.

⁴⁵⁸ **ЈН** и **РК** переводят в том смысле, что если бы солдат не отозвали, они бы все погибли, трактуя *чжань* 顛 «дрожать» как *дань* 殫 в значении «погибнуть» (см. сноску 478), причём по-разному трактуют область применения *бу* 不 «не» – как затрагивающую только *гу* 鼓 «барабанить» (**РК**, **МУ**) или же всю синтагму *гу эр туй* 鼓而退 «барабана, отойти [назад]» (**ЈН**). При этом в обоих переводах приходится воспринимать *бу гу эр туй е* 不鼓而退也 как нереальное условное придаточное предложение («если бы не отошли, барабана / если бы не перестали барабанить и не отошли»). Я исхожу из того, что *чжань* 顛 здесь стоит в своём нормальном значении – «дрожать / трястись», из того, что при отступлении не стучат в барабан (я не нашёл обратного в доциньской и ханьской литературе через поиск и просмотр контекста находок синтагмы *гу эр* 鼓而 «барабанить и» на **СТР**, а вот похожий на вариант **МЦ** 16.11 см., напр., в **ЧЦЦЧ** 10.15.2 *кэ гу эр фань* 克鼓而反 «прекратить барабанить и вернуться»), и из того, что вся синтагма – обычное уточняющее придаточное времени. Мой перевод в целом следует интерпретации **МУ**. Имеется в виду, что дрожали они от ужаса не перед смертью от огня, а перед наказанием заслушанием приказа, поэтому отступили они только тогда, когда перестал звучать барабан.

⁴⁵⁹ Довольно сложно точно sobности и грамматику этого предложения, и стиль русского языка. **МУ**, **ЈН** и **РК** тоже предпочитают переводить по общему смыслу, игнорируя *цы* 此...*е*...*е* 此其...也...也 «они – есть их...; есть...». Я понимаю грамматику тут так, что *цы* 此 – это первая тема фразы, первое *е* 也 вводит дополнительную тему (где *цы* 其 отсылает к *цы* – и это создаёт как раз большую часть трудностей для русского языка), а её уже комментирует блок, заканчивающийся на второе *е*.

⁴⁶⁰ **МУ**, **ЈН** и **РК** берут *вэй* 威 в смысле угрозы и запугивания. Это только один аспект данного термина, который не учитывает аспект авторитетности и уважения, а также активности и результативности. Поэтому мне кажется, в целом точнее переводить его более общим «влиять / влиятельный» (ср. **СШ** 8.3.4: «[когда нечто] действительно движет [других, когда его] можно страшиться, называется это *вэй*» 誠動可畏謂之威), хотя в русском языке под «влияние» может подпадать очень широкий спектр действий и объектов, не только люди в социально-политической и религиозной сферах, как у *вэй*. В связи с этим мой перевод носит рабочий характер.

⁴⁶¹ По **МУ** и **РК**, у **ЈН** объект – люди, что не вполне соответствует грамматике текста.

⁴⁶² Слово *син* 刑 в древнекитайской литературе в общем употреблялось в двух взаимосвязанных значениях – либо в смысле «наказания», особенно связанного со смертью или членовредительством (см. **ШЦ** 8.8: «рубить конечности и корпус человека, продлабливать его мышцы и кожу – называется это [телесными] наказаниями; рисовать на одежде и шапке, [заставлять носить] отличные [от обычных] значки и платье – называется это подвергать позору» 斬人肢體，鑿其肌膚，謂之刑；畫衣冠，異章服，謂之戮。; ср. также **ХФЦ** 7.1), либо в смысле «системы наказаний», т. е. законодательства, связанного с наказаниями, особенно уголовными (ср. **ЭРЯ** 1.15 или, например, **МЦ** 35.4: «То, с помощью чего слушают тюремные [дела], распоряжаются [относительно] вины – [это система] наказаний» 所以聽獄制罪者，刑也。). В **МЦ** то, в каком значении употребляется *син*, часто можно предсказать по сопутствующему слову, образуемому с ним устойчивое сочетание: *син-лу* 刑戮 «[телесные] наказания и подвергание позору» (последнее слово также могло означать

фактически смертную казнь, но не всегда: оно могло значить в том числе и публичное выставление трупа на площади, т.е. смысл «опозоривать» в нём, видимо, первичнее), *син-фа* 刑罰 «[телесные и другие] наказания» (*фа* 罰 имеет тенденцию употребляться в МЦ в широком смысле «наказаний» вообще, не обязательно исключая телесные, но в данном случае оно указывает на все остальные формы наказания: штрафы, заключения в тюрьму и т.п.), *син-фа* 刑法 «[система] наказаний и [другие] законы» и *син-чжэн* 刑政 «система наказаний и [остальных средств] управления» (*фа* 法 «законы» и *чжэн* 政 «управление» хотя обычно могут указывать на все области государственного контроля, в данных словосочетаниях, опять же, отсылают к несудебным средствам воздействия на народонаселение).

⁴⁶³ Не вполне понятно, как точно синтаксически трактовать и точно переводить сочетание *чжи юй цзю* 之於就. МҮ, ЈН и РК предпочитают переводить описательно. Я исхожу из возможного параллелизма с последующей фразой, где смысл вполне ясен (ср. 人之於就兼...利 и 火之就上, 水之就下), т.е. трактую *чжи* как показатель определения, *цзю* – как полноценное отлагательное существительное, а *юй* – по аналогии с *цзю*, поскольку иного семантически приемлемого варианта не вижу. Возможно, *цзю* здесь вкралось по ошибке переписчика: сочетание *чжи юй цзю* не зафиксировано в остальной древнекитайской литературе (судя по поиску в СТР), а *юй цзю* встречается всего три раза, и во всех стоит в составе имени нарицательного. Если не принимать в расчёт возможный параллелизм с последующей фразой, то можно было бы перевести как «направляться / идти к устремлению / сближению к...».

⁴⁶⁴ Ср. МЭЦ II.2.

⁴⁶⁵ См. сноску 338.

⁴⁶⁶ По параллелизму с последующим.

⁴⁶⁷ По УЮЦ.

⁴⁶⁸ По ЈН, который ссылается на «общее согласие» комментаторов.

⁴⁶⁹ По БЮ, УЮЦ. На основе вариаций в других редакциях текста *Мо-цзы*.

⁴⁷⁰ По СИЖ. На основе определения в ШВЦЦ.

⁴⁷¹ РК, следуя ЮЮ, исправляет на 甚 «очень», гармонируя с последующим *чжи нань* 至難 «максимально трудно».

⁴⁷² СИЖ предлагает заменить на *чжун* 衆 «много / многие» на основании похожежности на конструкцию в МЦ 15.3.6. Я следую УЮЦ, который (вслед за ВНС) считает, что следует заменить на *фу* 復 «вновь и вновь» (ошибочная замена *фу* на *хоу* 後 «после» по близости написания имеет место и в остальном тексте *Мо-цзы*).

⁴⁷³ По СИЖ. Похоже на употребление в МЦ 36.2.

⁴⁷⁴ По СИЖ.

⁴⁷⁵ По СШС.

⁴⁷⁶ См. сноску 140.

⁴⁷⁷ По ВНС, СШС, УЮЦ.

⁴⁷⁸ По СИЖ. БЮ предлагает понимать как *дань* 殫 «иссякать / истратить» в значении «умереть», чему следуют ЈН и РК. МҮ следует СИЖ.

⁴⁷⁹ См. сноску 471.

⁴⁸⁰ См. сноску 472.

⁴⁸¹ По БЮ, УЮЦ. Согласно параллелизму с предшествующим.

⁴⁸² По СИЖ.

⁴⁸³ По УЮЦ. Согласно параллелизму с предшествующим, по вариациям в других редакциях текста *Мо-цзы*.

⁴⁸⁴ См. сноску 124.

⁴⁸⁵ По БЮ, ВНС, УЮЦ.

⁴⁸⁶ По УЮЦ. Согласно параллелизму с МЦ 15.5 и со следующей синтагмой.

⁴⁸⁷ См. сноску 471.

⁴⁸⁸ См. сноску 472.

⁴⁸⁹ По СИЖ. Похоже на употребление в МЦ 36.2.

⁴⁹⁰ По СИЖ.

⁴⁹¹ По СИЖ. По контексту выше.

⁴⁹² См. сноску 472.

⁴⁹³ По СИЖ. Похоже на употребление в МЦ 36.2.

⁴⁹⁴ По СИЖ.

⁴⁹⁵ По ВНС. Восстанавливается по контексту ниже.

⁴⁹⁶ Я понимаю тут *дан* 當 «соответствовать» и *жо* 若 «касаться / быть сравнимым» в качестве двух однородных глаголов на основании своего опыта наблюдений за функционированием словосочетания *дан-жо* 當若 в древнекитайской литературе (17 релевантных находок по СТР, из них 11 в МЦ). Перевод предположительный. Можно попытаться также трактовать *жо* в качестве служебного слова, вводящего что-то типа сравнительного сказуемого и переводить как: «...соответствует быть подобными [тем, которые] не могут не проводить в жизнь...», но такой перевод менее вероятен, поскольку тогда я бы ожидал в конце предложения субстантиватор *чжэ* 者 «тот / та / то / те, кто / что...». ВМЦ 10.7, 11; 18.4; 31.2; 35.1 в похожих на данный фрагментах стоит просто *дан*, без *жо*. МУ, ЯН и РК предпочитают переводить описательно.

⁴⁹⁷ ВНС предлагает удалить как вставленный по ошибке по аналогии с текстом выше, ему следует РК. УЮЦ предлагает заменить на *цзе* 藉 «при условии». ЯН оставляет.

⁴⁹⁸ Для сравнения синтагм из разных глав было использовано локальное парное выравнивание по методу Смита-Ватермана, описанному в [74] и изначально разработанному для сравнения линейных биологических последовательностей (белков или нуклеиновых кислот), но адаптированному нами к древнекитайскому материалу. Для двух последовательностей (в нашем случае – синтагм, разбитых по параллелизмам в том виде, который отражён в критической редакции оригинала, данной после перевода) находилось одно выравнивание, имевшее наибольший вес. При этом были использованы следующие начальные параметры: штраф за вставку гэпа (т.е. пропуска в одной из последовательностей и вставки в другой) в выравнивание –1, штраф за выравнивание друг с другом двух отличающихся иероглифов –1.9, вес сопоставления одинаковых иероглифов 6. Была получена матрица весов наилучших локальных выравниваний всех синтагм одной главы со всеми синтагмами другой и по ней выбраны пары синтагм с самым большим весом (после выбора пары обе синтагмы удалялись из матрицы, чтобы в выбранных парах не было повторов), при этом значимым для выбора пары синтагм считался вес более 18 (т.е. вес сопоставления трёх подряд идущих иероглифов). Для получившихся пар была получена средняя величина веса, которая интерпретировалась как выражение степени подобия глав друг другу. Результаты такие: средний вес значимого сопоставления двух синтагм

гл. 14 и 15 – 32.6, гл. 14 и 16 – 25.9, гл. 15 и 16 – 39.7. Также был предпринят анализ похожести гл. 14, 15 и 16 с помощью средств, предоставляемых СТР (см. <https://ctext.org/plugins/texttools/#similarity>). В качестве параметров были взяты минимальная длина подобных фрагментов 3, сравнение только между текстами разных глав (а не внутри одного и того же текста), нормализация по длине и позначная токенизация. Итоговое соотношение подобия глав получилось следующее: для гл. 14 и 15 – 0.0400, для гл. 14 и 16 – 0.0252, для гл. 15 и 16 – 0.119. Можно сказать, что оба полученных результата свидетельствуют о том, что наиболее похожи друг с другом гл. 15 и 16, гл. 14 и 15 похожи в меньшей степени, а гл. 14 и 16 – ещё в меньшей степени.

⁴⁹⁹ Э. Мэдер замечает, что: «внимание к паттернам доминирует во всех трёх “резюмирующих” главах (т. е. гл. 14, 17, 20 по А. Ч. Грэму. – С.Р.) ... достигая своего кажущегося совершенства в главе 14» [70, р. 55]. Не все исследователи это замечают. Например, А. Т. Брукс считает логику этой главы «простой экспозицией причин / следствий» [62, р. 120]. По поводу того, что тут нет ничего простого, см. сноску 14.

⁵⁰⁰ Об этом подробнее см. сноску 532.

⁵⁰¹ Возможно, разработанную под влиянием ЮЮ (см. [64]). Из специальных работ, продолжающих логику А. Ч. Грэма, см. [70]. К. Дефорт приводит ещё несколько работ более общего характера, где проводится похожая точка зрения, см. [63, р. 40].

⁵⁰² Среди наиболее цитируемых – Т. Ватанабэ, А. Т. Брукс (о них детальнее см. далее). Также К. Дефорт, К. Фрэнсер, Ё. Синдзиро, Дин Вэйсян и др.

⁵⁰³ «Пуристская» версия сохраняет в наибольшей чистоте и бескомпромиссности моистское учение. Она сконструирована, чтобы защитить его от враждебных нападок других мыслителей и течений. «Компромиссная» нацелена на тех правителей, аристократов и влиятельных людей, которые могли бы принять моистскую точку зрения в качестве идеологии государства. Поэтому она смягчает некоторые, в основном политические, положения учения Мо-цзы в применении их к конкретной политической ситуации. «Реакционная» версия – это усиленная «компромиссная» версия, которая настолько сильно смягчает отдельные положения моистского учения, что уже фактически опровергает его. Детальнее о них см. [66, р. 51–53].

⁵⁰⁴ Например, он считает, что гл. 17 можно считать отсутствующим заключением гл. 26. [66, р. 36].

⁵⁰⁵ В [67, р. 24] он называет его «позднейшим резюме». Отнесение сделано по большей части на основании её краткости и непохожести на гл. 15 и 16 (нет цитат, только одна ссылка на Мо-цзы в конце, а не в начале главы и т. п.). (cf. [67, р. 4]).

⁵⁰⁶ В гл. 16 он находит отсылку к *ван гун да-жэнь* 王公大人 «царям, князьям и большим людям», что для него достаточное свидетельство её направленности на политическую элиту. В гл. 15 же адресат – *ши* 士 «служилые» [67, р. 20]. Различий в трактовке ключевой доктрины в главах (*цзянь-ай* 兼愛) он не находит [67, р. 24].

⁵⁰⁷ Хотя он считал, что все главы «доктринального» раздела написаны раньше «диалектических» глав [68, р. 5].

⁵⁰⁸ Критерии, которые использует А. Т. Брукс для позиционирования глав МЦ друг относительно друга, следующие: 1) наличие и тип ссылки на Мо-цзы (в начале или конце главы, её форма), 2) наличие и тип отсылки к авторитету прошлого (в свободной форме или в форме цитаты), 3) общей тенденции, согласно которой главы в целом идут в хронологическом порядке (sic! – то, что ещё требуется доказать, берётся как аксиома. – С.Р.), если не учитывать гл. 17, которую исследовательница считает начальной, 4) наличие и тип упоминаний о «Небе» и / или «духах»,

в целом характеризующих средний период развития моистской литературы, 5) наличие и тип формулировки целевой аудитории, 6) наличие и степень мотивированности использования клише «записаны на бамбуке и шёлке...», 7) частота использования служебного слова *ху* 乎 вместо *юй* 於 (главы с большей частотой *ху* вместо *юй* обычно идут позже, но из этого критерия автор усматривает исключение в случае глав 32–37; гл. 17, где автор почему-то не находит ни *ху* (реально 2 случая), ни *юй* (реально 1 случай), возможно, была написана лично самим Мо-цзы) и словосочетания *вань минь* 萬民 «[вся] тьма народу» (коррелирует с частотностью *ху*) и 8) некоторых неизбежных ситуативных решений на основе конкретного относительного содержания глав и использованных иероглифов. Привязка к конкретному времени осуществляется для глав 2, 7, 9, 12, 16, 19, 39 в основном по похожему контексту в ЛЮ и МЭЦ, который можно локализовать 320-ми – 310-ми годами до н. э. или временем первой половины III в. до н. э. Конечным временем написания моистских текстов автор видит захват государством Чу 楚 государств Лу 魯 и Сун 宋 в 249 г. до н. э., начальным – последний год жизни Мо-цзы (прим. 390 г. до н. э.).

⁵⁰⁹ К сожалению, я не имел возможности ознакомиться с японским оригиналом работ Т. Ватанабэ и воспроизвожу его хронологию по [63, р. 40] и [RK, р. 34, 142]. У RK приводятся два варианта хронологии глав 14–16 по Т. Ватанабэ (первый в таблице, другой – в тексте), не очень друг с другом согласующиеся, но второй из которых согласуется с [63]. Не имея возможности проверить точно, привожу оба числа.

⁵¹⁰ По А. Т. Брукс, гл. 14 – одна из самых ранних (раньше – только гл. 17). Вывод сделан фактически на основании того, что ссылка на Мо-цзы в ней стоит не в начале главы, а в конце (17 первое, ибо в ней вообще нет ссылок на Мо-цзы), а также потому что в ней нет отсылок к авторитету прошлого (поэтому гл. 20, в которой тоже ссылка на Мо-цзы в конце, но есть отсылки к прошлому, идёт позже). Для Т. Ватанабэ, видимо, одним из главных свидетельств раннего происхождения гл. 14 была похожесть использования слова *ли* 利 «польза» (с негативными коннотациями) в гл. 14 и ранних конфуцианских источниках. См. [RK, р. 142].

⁵¹¹ По А. Т. Брукс гл. 16 идёт после гл. 15, потому что в ней есть отсылки к авторитету прошлого через прямые цитаты из других древнекитайских текстов (ШУЦ, ШИЦ), в то время как в гл. 15 есть только пересказ сведений о древних царях, не оформленный как цитаты. Т. Ватанабэ опирается на параллели и сходства с конфуцианскими текстами. См. [RK, р. 142].

⁵¹² Это 1) первоначальная фаза «оппозиции» (390–375 гг. до н. э., главы 17, 14, 20, 23): внешняя критика современного состояния войны с позиции процветающего землевладельца, для которого война – просто помеха его делам; 2) «первая теория госуправления: сверхъестественные санкции» (374–345 гг. до н. э., главы 11, 21, 18, 24, 26, 29): здесь моисты уже выступают как государственные люди и смотрят с позиции государства (период начинается с прим. 375 г. до н. э. (sic! – С.Р.), когда Хань 韓 завоевывает Цзинь 晉 и у моистов из Цзинь появляется возможность к государственной службе в Хань), здесь же вводятся Небо и духи – моисты работают с различными конфуцианскими и народными представлениями (выраженными в ЧПЦЧ, и главах 1, 3, 7 Гуань-цзы 管子 «[Трактатах] Учителя Гуаня»), чтобы выработать моистский взгляд; 3) «вторая теория госуправления: популизм» (342–324 гг. до н. э., главы 15, 8, 22, 25, 19, 30, сюда же автор относит «диалектические» главы 40–45): закладывание основания централизованной административной структуры, призвание правителей работать на пользу людей и меритократические теории (возможно, это период передислокации моистов в Юэ 越 после вторжения в Юэ государства Ци 齊 в 343 г. до н. э. (sic! – С.Р.), с этим же может быть связана частотность служебного слова *ху* 乎 (как диалектизм) в текстах того вре-

мени); 4) «цитирование древних авторитетов» (322–317 гг. до н. э., главы 12, 32, 35, 9): защита моизма (в основном от конфуцианства, уже, видимо, от МЭЦ) с позиций процветающего и усиливающегося государственника с помощью цитат из древней классики с целью показать, что в конфуцианских канонах уже содержатся моистские идеи, укореняется идея использования законов; 5) «межшкольная полемика / защита доктрины» (310–287 гг. до н. э., главы 16, 38, 27, 31, 33, 37, 39): последние из глав с частым ху, в них полемика с конфуцианством (МЭЦ) достигает апогея; 6) «само-определение» (282–273 гг. до н. э., главы 28, 36, 34, 10, 13): моистское течение прошло период подъема и теперь переживает более трудные времена, доходят до своего логического завершения многие концепции моизма (замыслы Неба, анти-фатализм, меритократия и т. п.), моистская идеология реагирует на более авторитарную политическую обстановку собственной большей авторитарностью, она получает эксплицитное оформление в виде десяти доктрин (основной оппонент – СЦ, легисты, это период возможной передислокации в Сун после крупного поражения Ци и ухода циских войск оттуда в 285 г. до н. э.); 7) «последние корректировки» (269–250 гг. до н. э., главы 1–7, которые автор считает добавленными к корпусу именно в той последовательности, как они были написаны (т. о., гл. 1 – самая поздняя, гл. 7 – самая ранняя), а также гл. 49): аккомодация некоторых новых идей (похожих на ЧЖЦ и ДДЦ, продолжается спор СЦ с моистами). В целом эта схема показывает развитие моистов от позиции внешних критиков политической системы до полноценных ее внутренних членов.

⁵¹³ Её аргументы следующие: 1) эволюция аргументации: от гл. 14 к гл. 15 постепенно объём аргументации становится больше, язык богаче, доказательная и иллюстративная база детальнее и формализованнее (появляются цитаты), слова обыденного употребления (*цзянь* 兼 и *бе* 別) постепенно терминологизируются (*цзянь* уже с гл. 15, а *бе* – в гл. 16), начинают употребляться термины моистской теории аргументации, жанр движется от монолога к диалогу, в гл. 16 появляется мысленный эксперимент; 2) эволюция тона: от полного оптимизма гл. 14 к нетерпению и досаде гл. 16; 3) эволюция адресата: от его отсутствия в гл. 14 через «служилых и благородных мужей» в гл. 15 и до отвергающих *цзянь* в гл. 16 [63, р. 40–41]. Эти аргументы самой К. Дефорт не кажутся полностью убедительными, поскольку это по большей части аргументы от отсутствия, поэтому она дополнительно даёт ещё три аргумента от структуры: 4) гл. 14 сходна с гл. 15, а гл. 15 – с гл. 16, но практически нет сходства глав 14 и 16, плюс к этому – объём каждой следующей главы вырастает примерно вдвое относительно предыдущей; 5) исчезновение некоторых аргументов в связи со сменой ситуации написания глав (в частности, «медицинская аналогия», эксплицирующаяся в гл. 14, в главах 15 и 16 просто берётся по умолчанию); 6) в гл. 14 четыре состояния смуты в начале главы (МЦ 14.2–4) и в конце (МЦ 14.5) перечисляются друг относительно друга в зеркальном порядке, а в главах 15 и 16 они повторяются в порядке из конца гл. 14, т. е., как считает К. Дефорт, в них явно использована часть именно из гл. 14 [63, р. 42–43].

⁵¹⁴ Действительно, гл. 14 имеет сходные места с гл. 15, главы 15 и 16 очень похожи, а сходство гл. 14 с гл. 16 чуть выше уровня «шума» (однако, как замечает сама К. Дефорт, есть похожесть в употреблении *луань* 亂 вместе с *цзя* 家 «[наследственные] дома» в характерных синтагмах – в гл. 15 вместо него стоит *цунь* 篡; также добавлю к этому: 1) похожесть риторических фигур в МЦ 14.4, например: «[Если все будут] смотреть на государства [других] людей как на свои государства, кто [будет] нападать?» 視人國若其國，誰攻？– и МЦ 16.2, например: «[Если люди будут] делать [что-либо] государствам [других] людей как делают [это] своими государствам, – кто же только [станет] поднимать свои государства, чтобы нападать на государства [других] людей?» 為人國，若為其國，夫誰獨舉其國以攻人之國者哉？; 2) в МЦ 14.3 и 16.1 есть похожий риторический оборот, когда вводятся «нетри-

виальные» случаи «беспорядка» или «вреда в Поднебесной» (в МЦ 14.3 через *суй чжи*... 雖至... «даже [если] доходить до...», в МЦ 16.1 через *ю юй* 又與 «[это] также [идёт вместе] с...»); 3) в МЦ 14.5 в цитате Мо-цзы, которую комментирует пропонент, Мо-цзы говорит, что нельзя не стимулировать «любовь к [другим] людям», но ничего не говорит о *цзянь* 兼 – это может свидетельствовать о том, что это фраза, близкая к тому, что изначально мог говорить Мо-цзы, а сама гл. 14 – ранняя, – но в МЦ 16.1 мы встречаем это же сочетание *ай жэнь* 愛人 в рамках ответа на вопросы о причинах вреда или пользы Поднебесной – безо всякого *цзянь* 兼, при том что гл. 16 явно поздняя; всё это говорит лишь о том, что шаблонные места и клише могли браться откуда угодно и куда угодно), но такое соотношение сходств и различий может говорить как о сценарии развития К. Дефорт (главы заимствуют друг от друга), так и о том, что у глав 15 и 14 был общий источник заимствования, а сами они сделаны как отдельные, не связанные друг с другом тексты, к чему склоняюсь я. Дело в том, что в главах 15 и 16 нет никакой, как считает К. Дефорт, уже подразумеваемой по умолчанию «медицинской аналогии», которая защищается в гл. 14, и нет никаких четырёх состояний смуты «в обратном порядке», оставшихся от заимствований с конца гл. 14. Во всех трёх главах есть начальный логический переход: «дело образцового человека – это Х, давайте узнаем, что же такое Х и как этого добиться / избежать?». И только в гл. 14 – действительно с помощью медицинской аналогии – доказывается дополнительная, логически не связанная с первым вопросом, информация: чтобы достичь Х-а, нужно знать причины возникновения Х-а. Органичнее считать, что это гл. 14 добавляет новую информацию, а не что главы 15 и 16 заимствуют «медицинскую аналогию» по умолчанию. По умолчанию всем и так понятно, что влиять надо на причину, и если вдруг об этом специально надо говорить, то это может свидетельствовать не о более раннем состоянии дискурса, а как раз наоборот, о таком его состоянии, когда вдруг понадобилось обсуждать соотношение причин и следствий. И это может быть указанием на происхождение данного текста во время, когда стали активно обсуждать, во-первых, соотношение причин и следствий, а во-вторых, совершенномудрых людей (образцовый человек в гл. 14) – и всё это указывает скорее на позднее время происхождения гл. 14 (ср. дискурс о *бэнь* 本 «корнях (=причинах)» и *мо* 末 «макушках (=следствиях)» в мэнцзыанской литературе, во внешнем разделе ЧЖЦ, в ЛШЧЦ и т. д.; всё это поздние тексты). Что касается «обратного порядка» четырёх состояний смуты, то тут то же самое: органичнее считать, что это автор гл. 14 творчески обращает порядок стандартного клише (государства, дома, обычные люди, старшие, младшие), чтобы эмфатически подчеркнуть, что смута возникает даже когда старшие (!) обижают младших, даже среди воров и разбойников (!!) и даже среди князей (!!!) из-за неважной любви, а не только когда младшие бунтуют против старших, что очевидно. Слишком уж этот «обратный порядок» похож на стандартное клише типа «отец-мать», «господа и слуги», «князья и большие люди» (а не «мать-отец», «слуги и господа» и т. д.), когда перечисление идёт от «большого» (в разных аспектах) элемента к «меньшему». Если бы в главах 15 и 16, наоборот, сохранялся бы порядок от «меньшего» к «большему», от сыновей к князьям, это был бы более серьёзный аргумент в пользу заимствований из гл. 14. Аргументация К. Дефорт не может исключить вариант независимого происхождения глав 14 и 15 с заимствованием от общего источника.

⁵¹⁵ Но, может быть, тогда стоит пересмотреть время возникновения эксплицитной моистской логико-аргументативной теории?

⁵¹⁶ Подробнее см. сноску 14.

⁵¹⁷ Или можно предположить, что МЦ 14.1 прибавлен к МЦ 14.2–5 позднее (слабым свидетельством чему может быть, например, необычное употребление *жу* 如 вместо *жо* 若 в этом и только в этом абзаце гл. 14).

⁵¹⁸ МЦ 14.1 имеет законченные начало и конец, МЦ 14.2 начинается с *дан* 當 «попробуем...», который не обязательно отсылает к предыдущему контексту и вполне может вводить начальный контекст. МЦ 14.5 представляет собой фактически резюме предшествующего изложения, но вполне может употребляться и как самостоятельная текстологическая единица, которую как раз может раскрывать и детализировать предшествующее изложение. Но, повторюсь, нет веских оснований считать, что текст изначально не имел целостности.

⁵¹⁹ В ней все абзацы связаны переходами через *жань эр* 然而 «и при таком [положении дел]», *жань цзэ* 然則 «[если] так, то», *цзи и* 既以 «поскольку [они] из-за...», *ши гу* 是故 «по этой причине».

⁵²⁰ В ней напрашивается членение на МЦ 16.1–2 (выглядит как законченное эссе с введением и, главное, заключением), МЦ 16.3–10 (абзацы связаны между собой устойчивыми переходами через рамочные предложения с *бу ши*... 不識... *жань эр*... 然而...), МЦ 16.11 (в нём нет рамочной *жань эр*... 然而..., если смотреть по содержанию аргумента против «одинаковой любви к каждому», который там воспроизводится, и по общему параллелизму композиции главы 16, см. табл. 3), то этот абзац должен идти после МЦ 16.5; не вполне понятно, была ли на самом деле неправильная транспозиция, так как он хорошо смотрится именно в заключении, поскольку в нём сосредоточены все пассажи, касающиеся наград и наказаний, преобразования народа и ключевой роли власти в этом. Нельзя исключать, что этот абзац был вставлен в конец из внешнего источника: в нём не содержится отсылка к *цзянь* 兼 как термину, только к *цзянь сян ай* 兼相愛) и МЦ 16.12 (зависит от локализации МЦ 16.11). Мешает точно разделить главу на данные куски только во многом единый язык повествования. В принципе, это могли быть произведения или заготовки произведений одного автора, которые были объединены или им, или позднейшим редактором в гл. 16 в нынешнем её виде. Но это всё предположительно.

⁵²¹ Возможно, поскольку он цитирует устную традицию.

⁵²² Гл. 14 не представляет трудностей. Обычно она считается речью пропонента с одной чётко оформленной цитатой Мо-цзы в конце главы. В главах 15, 16 если не выделять никаких вводных частей пропонента (а считать его речью только слова «наш Учитель Мо-цзы говорил...»), то часто будет так, будто пропонент просто громоздит цитату Мо-цзы за цитатой – а мог бы объединить их в одну цитату (контекст у этих цитат связанный), но почему-то этого не делает. Если же пытаться вычленять речь пропонента, часто будет получаться, что в цитате Мо-цзы будут присутствовать местоимения, указывающие на контекст речи пропонента. В основном это можно объяснить тем, что пропонент не цитирует Мо-цзы дословно, а подгоняет цитату под своё повествование (ср. МЦ 15.2; начало 15.3; конец 16.2; ср. также, например, МЦ 15.7, где цитата Мо-цзы точно и без вариантов вплотную следует за речью пропонента и тоже сформулирована так, будто Мо-цзы непосредственно отвечает оппоненту). Гл. 16 – самая трудная для последовательного вычленения цитат Мо-цзы. Если придерживаться максималистской стратегии, то цитаты Мо-цзы получаются слишком большими, развёрнутыми экспозициями, при том что пропонента совсем нельзя выкинуть из повествования – в МЦ 16.6–9 он упоминает Мо-цзы в третьем лице. Также будет трудность в интерпретации МЦ 16.5, где после речи оппонента нет показателя новой цитаты, что очень органично сочетается с минималистской стратегией (поскольку там пропонент отвечает на дополнительный контрдовод). Но показатель прямой речи может быть утерян. Минималистская же стратегия наталкивается на трудности в интерпретации МЦ 16.2 (с ней там получается, что пропонент пишет «ранее мы вначале говорили слова...» о том, что он сам ранее пометил как цитату Мо-цзы) и МЦ 16.10 (там Мо-цзы говорит одну маленькую фразу, по характерным клише похожую на стиль речи пропонента

в данной главе). Но проponent не имеет слова, чтобы выразить смысл «цитировать» и вполне мог употребить 曰 «говорить / сказать» и для собственных слов, и для цитат Мо-цзы. Также он вполне мог (и это даже вполне вероятно) подстраиваться под стиль Мо-цзы, который сам же и воспроизводит. В любом случае, дело осложняется тем фактом, что текст МЦ, дошедший до нас, имеет неочевидную историю передачи, явные следы позднейшего изменения и даже точного искажения, и за время его бытования в нём могли появиться или пропасть многие текстологические мелочи, не имевшие отношения к исходному тексту, но вносящие неудобства в последовательную интерпретацию современного варианта текста, которые, тем не менее, на данном этапе развития науки мы не можем ни идентифицировать, ни нейтрализовать.

⁵²³ Как кажется, содержательной разницы между вариантами с наличием и отсутствием 言 言 в синтагме нет.

⁵²⁴ О том, почему я считаю его формальным показателем, см. [35. С. 7–8].

⁵²⁵ Т. Ватанабэ, видимо, думал в похожем ключе. В пересказе А. Ч. Грэма он рассматривает моистов как радикальное движение городских ремесленников, сначала развивавших чистое учение о «всеобщей любви» и «отрицании нападений», но позднее в связи с покровительством циньского царя Хуй-вэня 惠文 (337–311 гг. до н. э.) смягчившие его, дополнив доктринами «возвышения единства», «воли Неба», «служения духам» и т. п. [68, p. 5].

⁵²⁶ Правда, она же отмечает в этой же главе наличие конфуцианского принципа преобразования населения просвещённым государем [62, p. 120]. Постепенное принятие войны она тоже находит. См. [61, p. 131].

⁵²⁷ Потому что в ней по факту не отражено хоть в каком-либо кратком виде многое из глав 15 и 16.

⁵²⁸ Даже конкретнее: с позиции «процветающего землевладельца» [60, p. 109]. Видимо, это идёт от расхожего предположения, что моисты были выходцами из нижних-средних слоёв общества: ремесленников, торговцев и т. п. К сожалению, из текста это вывести невозможно.

⁵²⁹ Более детально и подробно обо всех этих взглядах см. в [63].

⁵³⁰ В целом следующие объективные особенности сравнительного содержания гл. 14–16 побуждают разных исследователей считать, что тенденция к большей политизации дискурса в них прослеживается: 1) слово 利 не употребляется в гл. 14 в позитивном ключе, в главах 15 и 16 оно становится неотъемлемой частью дискурса (дискурс переключается от выяснения причин смуты в Поднебесной в гл. 14 к выяснению причин пользы или вреда для Поднебесной в главах 15 и 16), в гл. 15 вводится и акцентируется концепт 交相利 交相利, в гл. 16 он имеется, но перестаёт (ещё не начинает?) акцентироваться; 2) в гл. 15 при ссылке на «относящиеся к каждому» дела совершенномудрого Юя описывается его землеустроительное, мирное дело урегулирование потопа, в гл. 16 указывается его карательный (но тоже на благо всех) поход на юмяо 有苗 (правда, в той же гл. 15 дана молитва (будущего) царя У перед военным походом на тирана Чжоу Синя 紂辛); 3) в гл. 14 не высказывается идея (если не считать таковой высказывание Мо-цзы в конце, что любовь к людям надо стимулировать), что верхи влияют на поведение подданных, в гл. 15 она высказывается эксплицитно, с добавлением, что служилые внизу тоже вносят в это влияние важную роль, в гл. 16 тема влияния верхов на низы акцентируется, появляется идея исправления народа за одно поколение, важность служилых не проговаривается, упоминается понятие «просвещённого государя» (мин-цзюнь 明君), сильно задействованное у легистов и в СЦ; 4) в гл. 14 непонятно, кто адресат, в главах 15 и 16 это «служилые и благородные мужи» (ши цзюнь-цзы).

⁵³¹ Это К. Дефорт не вполне обосновывает. В гл. 14 говорится о других людях и «иных» (и 異), не своих имуществе, родственниках и т. п., а не просто о «близких / знакомых» (впрочем, возможно, я плохо понимаю смысл слова *familiar*).

⁵³² К. Дефорт имеет в виду появление формулировки *цзяо сянь ли* и эксплицитные формулировки принципа взаимности любви и ненависти в гл. 15–16 (и их отсутствие в гл. 14), а также расширение эксплицитного перечисления «страт» общества, на которые должно распространяться *цзянь* «[одинаковое] отношение к каждому»: в гл. 14 это сыновья, младшие братья, слуги, отцы, старшие братья, господа, воры и разбойники, средняя аристократия, высшая аристократия; в гл. 15 исчезает упоминание воров и разбойников, но появляются «люди вообще», кроме того, добавляются сильные и слабые, богатые и бедные, влиятельные и никчемные, умные и глупые, старые, бездетные, стесненные, одинокие, вдовы, большинство и меньшинства; в гл. 16 убираются богатые и бедные, но дополнительно упоминаются в разных местах управители городов, способные, знающие, слабые, сироты, голодные, холодные, больные и при смерти.

⁵³³ Такое употребление (без *сян*) начинается уже в главах 15 и 16 (в гл. 16 с прямым вхождением термина *цзянь-ай*), в примерах царей, безответно благодетельствующих всем, в главах 26–28 эта любовь относится к «Небу», которое хотя и требует любви от людей и награждает за ответную преданность, но хочет не любви для себя, а чтобы люди любили тех, кого любит Небо.

⁵³⁴ Гл. 16, например, имеет и более широкий охват целей «всеобщей любви», и одновременно акцент на идее влияния на народ с помощью наград и наказаний сверху и т. п.

⁵³⁵ Например, утверждение А. Т. Брукс об авторе гл. 14 как процветающем землевладельце, а авторах глав 15 и 16 как занимающих государственную должность (здесь я соглашаюсь с К. Дефортом). Это заключения, сделанные на основе внешних предположений и допущений, не имеющих отношения к текстологическому материалу. Служилый на покое, наёмник, частный преподаватель – все они и не только они могли написать и гл. 14, и главы 15 и 16. Или утверждение о более одобрительном отношении к войне в главах 15 и 16. На основании ссылок на примеры военных походов совершенномудрых царей это доказать нельзя, потому что эти события что в гл. 15, что в гл. 16 воспринимаются как особого рода деятельность, отличная от войн «государств с государствами», которые однозначно плохи (ср. МЦ 14.5; 15.1; 16.1). Даже утверждение о большей политизированности глав 15 и 16, чем гл. 14, вызывает недоумение – почему это в разговорах о причинах беспорядков в Поднебесной (14.1–2) меньше политизированности? И почему в дискурсе о «совершенномудрых людях», которые для моистов фактически приравнивались к «совершенномудрым царям», меньше политического, чем в дискурсе о делах «гуманных людей»? Неупоминание «служилых и благородных мужей» в качестве адресата в гл. 14 и т. п. – всё это, опять же, аргументы от отсутствия. Или идея о том, что в гл. 14 слово *ли* употребляется как-то по-особому, чем в главах 15 и 16. Да, оно не употребляется в позитивном ключе, но сам контекст его употребления таков, что из него можно вывести, что оно может употребляться в позитивном ключе (сын любит себя, не любит отца, поэтому вредит отцу и приносит пользу себе – а если сын будет любить отца? по параллелизму, он будет приносить пользу отцу!). Это действительно отличается от дискурса о «пользе» в том же ЛЮ или МЭЦ, где польза критикуется эксплицитно, акцентировано и именно сама по себе, как этический концепт, а не в связи с нелюбовью кого-то к кому-то. Или мне не очень понятно, почему идеи о влиянии верхов на низы, о действиях верхов с помощью наград и наказаний обязательно должны относиться к легизму? Это вполне может быть просто здравый смысл (и, видимо, эти две идеи всё-таки высказываются во всех главах, не только

в главах 15 и 16, ср. высказывание Мо-цзы в МЦ 14.5, что любовь к людям надо «сти-мулировать» [цзюань 勸]. Упоминание о «просвещённом государе» тоже не говорит о легистской мысли, потому что употребляется в рамках полемического мысленного эксперимента и в лучшем случае лишь свидетельствует, что гл. 16 была написана, когда эта концепция была на слуху (видимо, ближе к концу периода Сражающихся государств). Или почему идея об изменении нравов людей в течение одного поколения обязательная? «трансцендентная» и конфуцианская?

⁵³⁶ Например, тезис о том, что гл. 14 не говорит о пользе в отличие от глав 15 и 16, верен в том смысле, что она её не акцентирует и не тематизирует. Но это слово там используется и играет не последнюю роль. Поэтому нельзя, например, заключать, что в гл. 14 не проводится идея о том, что «любовь» должна приносить пользу, как в главах 15 и 16. Конечно, должна: «сын любит себя, не любит отца, поэтому вредит отцу и приносит пользу себе» – уже в гл. 14 подразумевается, таким образом, что любовь приносит пользу! Или вопрос о расширении объекта «всеобщей любви» на протяжении глав 14–16. С точки зрения упоминаний конкретных категорий людей это верно, но можно ли заключать от этого, что в гл. 14 моист имел существенно иное представление об «одинаковой любви каждого друг к другу»? Что в гл. 14, что в гл. 15, что в гл. 16 есть акцент на том, чтобы перечислить всех, просто это перечисление удаётся по-разному. Особенно если мы обратим внимание, например, что в гл. 15 эксплицитно говорится о варварах, а в гл. 16 – в лучшем случае лишь эксплицитно (что странно с точки зрения гипотезы расширения спектра целей цзянь от главы к главе). Наверное, можно говорить, что от главы к главе моист детализировал своё представление о «всеобщей любви», но очень сложно согласиться, что это была кардинальная «эволюция» взглядов. Были бы более веские основания считать так, если бы моист как-нибудь специально указал, что надо добавить к рассмотрению сырых и убогих, как-нибудь тематизировал бы это перечисление социальных категорий, но видно, что и в гл. 15, и в гл. 16 он просто пытается привести как можно больше иллюстраций, не более того. Что касается концепта «всеобщей любви», не обязательно предполагающей ответное расположение, то таковая со стороны совершенномудрых царей указывается уже в гл. 15 и везде, что в главах 15 и 16, что в главах 26–28, безответность этой любви не тематизируется и не акцентируется. Зато реально тематизируются «широта» (хоу 厚) любви у Неба к людям в гл. 27 (без акцента на том, что Небу нельзя отплатить за неё, как раз наоборот, особо ср. МЦ 27.5–6, но есть и другие места про воздаяние) и принцип взаимности в любви и ненависти в главах 15 и 16. К. Дефорт подчёркивает, что любовь Неба безответна в том смысле, что Небо ничего не хочет для себя. Это действительно упоминается, но на этом не строится никакое обсуждение типа обсуждения «широты» любви Неба.

⁵³⁷ Если всё-таки давать свою оценку, то позиция К. Дефорта мне кажется более близкой к истине, чем позиция «регрессистов».

⁵³⁸ Цзюнь-цзы 君子 (досл.: «государев сын»), но далее переводится в классическом виде как «благородный муж») – это не политическая категория у моистов. В МЦ 16.12 он выступает в любой из крупных социальных ролей (в том числе и как господин, и как слуга, но не только). По поводу «служилых» и «благородных мужей» см. сноску 93.

⁵³⁹ По поводу «гуманности» см. сноску 59.

⁵⁴⁰ В МЦ 14.5 её «нельзя не стимулировать / поощрять» (бу кэ и бу цзюань 不可以不勸). В МЦ 15.8 она – «[то, чем] невозможно не заниматься, [то, что невозможно не] делать» (бу кэ бу у вэй 不可不務為), дан 當 «соответствующее» служилым и благородным мужам, которые хотят пользы и порядка в Поднебесной, в МЦ 16.12 благородным мужам «соответствует» и их «касается» (дан жо 當若) тот факт, что её «нельзя не проводить в жизнь» (бу кэ бу син 不可不行)

⁵⁴¹ Обычно в гл. 14 не видят данной тематики. Ср. [62, р. 120], где «целью» данной главы указано обсуждение «беспорядков». Это первое, что прочитывается из данной главы, но на второй взгляд можно заметить, что разговор про беспорядки – функциональный, а не самоценный. Он не вводит тему, а является частью ответа. С другой стороны, обратим внимание на неявный параллелизм обрамляющих конструкций МЦ 14.1,5 и 15.1,3. В МЦ 14.1 и 15.1 говорится о деле «совершенномудрого человека» / деле «гуманного человека». В МЦ 15.3 говорится: «Из-за этого те, кто гуманен, восхваляют её (одинаковую любовь к людям. – С.Р.)», в МЦ 14.5 говорится: «Поэтому... наш Учитель Мо-цзы говорил: “Невозможно, чтобы не поощряли любовь к людям”...». Напрашивается подозрение, что под «совершенномудрым человеком» в МЦ 14.1 моист мог иметь в виду конкретно Мо-цзы, и тогда весь пассаж – это объяснение, почему Мо-цзы, будучи совершенномудрым, призывал к «одинаковой любви к каждому». В синхронной литературе зафиксировано, что моисты вполне серьёзно считали своих предводителей «совершенномудрыми людьми» и подражали им как имперсонаторы (*ши* 尸) покойным (см. ЧЖЦ 3.11.2). В МЦ 48.19 есть похожая история о том, как из-за кажущейся бесплодности или невозможности проведения в жизнь учения Мо-цзы о духах его статус «совершенномудрого» оспаривается (ср. также МЦ 49.15). Я считаю, что гл. 14 написана по похожему поводу и в теоретическом стиле умозаключения в рамках моистской протологии.

⁵⁴² Эти параллелизмы касаются эксплицитных указаний на то, что хочет моист проиллюстрировать, ссылаясь в данных абзацах на древность. В МЦ 15.7 это то, что «мы ныне [тоже] стали проводить в жизнь [одинаковое] отношение к каждому» (*у цзинь син цзянь и* 吾今行兼矣), в МЦ 16.6–9 – что «даже то, что [наш] Учитель Мо-цзы называет [одинаковым] отношением к каждому – [он] у ... (таких-то царей. – С.Р.) взял образец в этом» (*суй цзы Мо-цзы чжи со вэй цзянь чжэ юй... цюй фа янь* 雖子墨子之所謂兼者, 於...取法焉). Референт «мы» в МЦ 15.7 не вполне ясен: это может быть как сам Мо-цзы, если мы будем считать, что данное высказывание – часть цитаты Мо-цзы, или это может быть моист, цитирующий Мо-цзы, и вся моистская организация как целое, практикующая «одинаковую любовь». В определённом смысле разница между вариантами невелика. В любом случае, в гл. 15 моист защищает моистское учение, в гл. 16 он защищает и моистское учение, и самого Мо-цзы как истинного учителя.

⁵⁴³ Это можно видеть по риторическому вопросу в конце МЦ 16.3, 6–9: «не понимаю: то, из-за чего служилые Поднебесной все, слыша об [одинаковом] отношении к каждому, отрицают его, причина этого – [в] чем?», т.е.из отрицание на самом деле беспричинно.

⁵⁴⁴ Ср. [63, р. 66–67].

СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

ORCID 1: 0000-0003-2935-7794

ORCID 2: 0000-0002-5748-5155

А. И. Кобзев, Н. А. Орлова***

О СМЫСЛЕ НАЗВАНИЯ ЗНАМЕНИТОЙ ПОЭМЫ БО ЦЗЮЙ-И «ЧАН-ХЭНЬ ГЭ»

Аннотация: в статье рассматриваются варианты перевода названия поэмы «Чан-хэнь гэ» 長恨歌 великого китайского поэта Бо Цзюй-и 白居易 на европейские языки и выясняется его смысл через анализ значений иероглифа *хэнь* 恨 и бинома *чан-хэнь* 長恨 как оппозиции иероглифа *ань* 安 и бинома *чан-ань* 長安 – названия столицы Чанъань. Раскрыты исторические перипетии опубликования под разными заглавиями трёх русских переводов «Чан-хэнь гэ».

Ключевые слова: Бо Цзюй-и, Бо Цзюйи, Бай Цзюйи, Чан-хэнь гэ, Песнь о бесконечной тоске, Вечная печаль

* *Кобзев Артём Игоревич*, д-р филос. наук, профессор, заведующий отделом Китая Института востоковедения РАН (Москва), руководитель УНЦ «Философия Востока» Российского государственного гуманитарного университета (Москва); chinare@ivran.ru; arkobzev@gmail.com

** *Орлова Наталия Александровна*, канд. филос. наук, старший научный сотрудник отдела Китая Института востоковедения РАН (Москва), ornatanew@gmail.com

© Кобзев А. И., Орлова Н. А., 2022; © ФГБУН ИВ РАН, 2022

Artem I. Kobzev, Nataliya A. Orlova***

ABOUT THE MEANING OF THE TITLE OF BO JU-YI FAMOUS POEM «CHANG-HEN GE»

Abstract: The article examines the options for translating the title of the poem «Chang-hen ge» («The Song of Everlasting Sorrow» / «The Song of Everlasting Regret») by the great Chinese poet Bo Ju-yi into European languages and clarifies its meaning through analysis the meaning of the hieroglyph *hen* and the binom *chang-hen* as the semantic opposition of the hieroglyph *an* and the binom *chang-an* – the name of the capital Chang'an. The historical vicissitudes of the publication under different titles of three Russian translations of «Chang-hen ge» are revealed.

Keywords: Bo Ju-yi, Bai Juyi, Po Chü-i, Chang-hen ge, The Song of Everlasting Regret, The Song of Everlasting Sorrow

Идея написания знаменитой 120-строчной поэмы «Чан-хэнь гэ» 長恨歌 пришла великому поэту эпохи Тан (618–907 гг.) Бо / Бай Цзюй-и 白居易 (772–846 гг.) после посещения с двумя друзьями храма Странствий бессмертных-небожителей (Сянь-ю сы 仙遊寺), расположенного на одноимённой горе Странствий бессмертных-небожителей 仙遊山 (Сяньюшань) в уезде Чжоучжи 整屋, в двенадцатой луне (13.01–10.02.807) первого года (24.01.806–10.02.807) правления под девизом Юань-хэ 元和 (806–820 гг.) императора Сянь-цзуна 憲宗 (личное имя Ли Чунь 李純, 778–820 гг., правл. 805–820 гг.).

В тот год, успешно выдержав в четвёртую луну (22.04–21.05.806) назначенный новым императором специальный дворцовый экзамен для выявления талантов, способных сочетать глубокие знания с их практическим применением, Бо Цзюй-и был назначен на должность коменданта (вэй 尉) уезда Чжоучжи близ столицы

* *Kobzev Artem Igorevich*, Dr. Hab. (Philosophy), Prof., Head of the China Department, Institute of Oriental Studies RAS (Moscow), Head of the Educational and Scientific Center "Philosophy of the East", Russian State University for the Humanities (Moscow); chinaires@ivran.ru; arkobzev@gmail.com

** *Orlova Nataliya Alexandrovna*, Ph. D (Philosophy), Senior Research Associate, Institute of Oriental Studies RAS (Moscow), ornatanev@gmail.com

Чанъань 長安 (ныне уезд Чжоучжи 周至 на городской территории Сиани в провинции Шэньси), а потом получил должность секретаря-сверщика (*цзяо-ли* 校理) в императорской Академии Дворца собрания достойных (*цзи-сянь-дянь шу-юань* 集賢殿書院), одного из четырёх ведомств, относившихся к Надзору Срединных документов (*чжун-шу-шэн* 中書省)¹, т. е. к придворному секретариату.

Обстоятельства, способствовавшие появлению поэмы на свет, описал один из двух сопровождавших Бо Цзюй-и к храму Странствий бессмертных-небожителей друзей – учёный, ставший «продвинутым мужем» (*цзинь-ши* 進士) в 805 г., чиновник и литератор Чэнь Хун 陳鴻 (Да-лян 大亮, Хун-цзу 鴻祖). В этой же связи он создал прозаическую версию романтической истории любви императора и прекрасной наложницы Ян-гуй-фэй 楊貴妃 в виде биографической новеллы с заглавием «Чан-хэнь гэ чжуань» 長恨歌傳 («Предание к “Песни о бесконечной тоске”»), в которую полностью включил поэму «Чан-хэнь гэ» Бо Цзюй-и как творение гения, способного наилучшим образом запечатлеть исключительные события.

О. Л. Фишман (1919–1986 гг.) перевела эту новеллу, озаглавив «Повестью о бесконечной тоске», и в первом издании 1955 г. поместила собственный перевод «Чан-хэнь гэ» в обработке поэта С. В. Ботвинника (1922–2004 гг.) с соответствующим заглавием «Песнь о бесконечной тоске» [Чэнь Хун 1955, с. 130–135], а во втором издании, вышедшем в период «реабилитанса» под редакцией Н. И. Конрада (1991–1970 гг.) в 1959 г., воспользовалась ранее так озаглавленным и опубликованным под редакцией того же Н. И. Конрада в 1935 г. переводом незаконно репрессированного и расстрелянного Б. А. Васильева (1899–1937 гг.) [Чэнь и Бо 1959]. Под этим же названием в «Повести о бесконечной тоске» впервые издал свой перевод Л. З. Эйдлин (1909/1910–1985 гг.) [Чэнь Хун 1960, с. 191–197], который затем, отдельно публикуя поэму, переименовал её в «Вечную печаль» [Бо Цзюй-и 1965, с. 181–189; Бо Цзюй-и 1978, с. 261–270; Поэзия 1987, с. 311–318]². В 1970 г. уже

¹ В переводах названий должностей и ведомств использованы варианты, предложенные В. М. Рыбаковым [Рыбаков 2009].

² О скрытой за этими публикационными трансформациями борьбе отечественных синологов подробно см. [Кобзев 2016].

в составленном им самим сборнике О. Л. Фишман также приняла это заглавие и переименовала новеллу в «Повесть о вечной печали» [Чэнь Хун 1970]³.

Название храма Странствий бессмертных-небожителей (Сянь-ю сы 仙遊寺) связано с историей любви музыкантши Нун-юй 弄玉, дочери циньского князя Му-гуна 穆公 (правл. 659–621 гг. до н. э.), и её мужа, искусного флейтиста Сяо-ши 蕭史, описанной Лю Сяном 劉向 (77–6 гг. до н. э.) в «Преданиях о выделенных бессмертных-небожителях» («Ле-сянь чжуань» 列仙傳). Супруги, оседлав феникса и дракона, вместе вознеслись в небеса, став бессмертными-небожителями (сянь 仙).

В этой истории соединились любовный и даосский сюжеты, повторившиеся потом в поэме «Чан-хэнь гэ», связанной с другой, намного более близкой Бо Цзюй-и по времени, историей любви императора Сюань-цзуна 玄宗 (личное имя Ли Лун-цзи 李隆基, 685–762 гг., правл. 712–756 гг.) и одной из «четырёх великих красавиц древности» – искусной певицы, танцовщицы и музыкантши Ян Юй-хуань 楊玉環 (719–756 гг.), которая сначала была наложницей 18-го сына императора Ли Мао 李瑁 (Шоу-ван 壽王, ум. в 775 г.), а потом и самого Сюань-цзуна, получив титул «драгоценной наложницы» (гуй-фэй 貴妃) с половинным содержанием императрицы и известность под именем Ян-гуй-фэй 楊貴妃.

Воспользовавшись ситуацией, её ближайшие родственники заполучили всевозможные блага и привилегии. Особенного могущества и влияния при дворе, став «правительствующим сподвижником», т. е. канцлером (цзай-сян 宰相), и «фактическим главой совета министров – Шаншу (尚書省)» [Сторожук 2010, с. 169; Сторожук 2010а, с. 133], т. е. главой Правительствующего надзора, добился Ян Чжао 楊釗 (700?–756 гг.), получивший даже почётное имя (персональный титул) Го-чжун 國忠 (букв. «Верность государству / Верноподданный государству») в знак особой милости от императора после возвышения Ян-гуй-фэй, чьим старшим кузе-

³ А. Г. Сторожук ошибочно отнёс последнее название к переводу О. Л. Фишман 1955 г. в статье [Сторожук 2010, с. 172, примеч. 13], но правильно связал его с изданием 1970 г. в воспроизведшей эту статью книге того же года [Сторожук 2010а, с. 137, примеч. 216].

ном (имеющим с нею общего деда или прадеда по отцу) он официально считался. О таком родстве, к примеру, сообщил писатель и географ Юэ Ши 樂史 (Цзы-чжэн 子正, 930–1008 гг.) в «Частном жизнеописании / Неофициальном предании о Ян Тай-чжэнь» («Ян Тай-чжэнь вай-чжуань» 楊太真外傳; в русском переводе А. П. Рогачёва «Ян гуйфэй» [Лэ Ши 1972]).

Но они могли быть не родственниками, а свойственниками. В жизнеописании Ян Го-чжуна «Старой книги [об эпохе] Тан» («Цзю Тан шу» 舊唐書, цз. 106) его дядей по матери (цзю 舅) назван известный своей красотой фаворит экстравагантной императрицы У Цзэ-тянь 武則天 (624–705 гг., правл. 684–705 гг.) Чжан И-чжи 張易之 (?–705 г.), а в аналогичном тексте «Новой книги [об эпохе] Тан» («Синь Тан шу» 新唐書, цз. 206) Ян Го-чжун назван «отпрыском» (чу 出) последнего, т. е., видимо, биологическим сыном. Последнее свидетельство подтвердил современник событий, чиновник и поэт Чжэн Шэнь 鄭審 (Гао-цзянь 高鑒 / 高簡, Ли Чжи-фан 李之芳), в «Происшествиях [периода] Тянь-бао [742–755 гг.]» («Тянь-бао гу-ши» 天寶故事) прямо назвавший Ян Го-чжуна «сыном» (цзы 子) Чжан И-чжи, хотя живший пятью веками позже историк Ху Сань-шэн 胡三省 (Мань-сунь 滿孫, Шэнь-чжи 身之, 1230–1302 гг.) счёл это сплетней. Но уже в XX в. Лу Синь/Сюнь 魯迅 (1881–1936 гг.), комментируя новеллу Юэ Ши, указал, что Ян Го-чжун действительно являлся побочным сыном Чжан И-чжи и служанки Бинь-чжу 嬪珠, которая после его смерти «была выдана замуж в род Янов» (см. [Лэ⁴ Ши 1972, с. 32; Кобзев 1983, с. 144, примеч. 13]).

Так или иначе, будучи членом рода Ян фактически или формально, Ян Го-чжун вслед за Ян-гуй-фэй публично попирали общественные устои, предаваясь не только коррупции, но и разврату. В частности, Юэ Ши отметил его «предосудительную связь» с одной из старших сестёр Ян-гуй-фэй, демонстрировавшуюся «не считаясь с правилами и приличиями» [Лэ Ши 1972, с. 15, 30]. Подобное поведение считалось не только аморальным, но и противозаконным, подпадая под ст. 411 уголовного кодекса империи Тан о развратных сношениях между родичами и свойственни-

⁴ В этом переводе фамилия Юэ Ши неточно передана другим звучанием – лэ – иероглифа 樂, который в качестве фамильного знака читается как юэ.

ками, которая предусматривала наказание тремя годами каторги [Уголовные 2008, с. 49–51].

В 736 г. произошли два важных для сюжета поэмы события: во-первых, при дворе появился военачальник неханьского (ху 胡)⁵ происхождения Ань Лу-шань 安祿山 (ок. 703–757 гг.), впоследствии поднявший продолжительное кровопролитное восстание, и, во-вторых, Ян Юй-хуань, в конце 735 г. выданная замуж за сына императора от У-хуй-фэй 武惠妃 (699–737 гг.) Ли Мао, приглянувшись самому императору и, чтобы получить развод, приняла постриг под даосским именем Тай-чжэнь. В 745 г., уже после смерти У-хуй-фэй, она получила официальный титул старшей наложницы *гуй-фэй*. В 750 г. облаканный императором и невероятно могущественный к тому времени Ань Лу-шань, продвижению которого способствовал сановник Ли Линь-фу 李林甫 (Гэ-ну 哥奴, Юэ-тан 月堂, 683–753 гг.) и который считался фаворитом Ян-гуй-фэй [Сторожук 2010, с. 169; Сторожук 2010а, с. 134], стал её названным сыном. В этом символическом смысле она и впрямь может считаться «матушкой» случившейся смуты. В конечном итоге Ян Го-чжун с Ян-гуй-фэй были убиты во время кровопролитного восстания (755–763 гг.) ранее близкого им Ань Лу-шаня и бегства императора из столицы.

В поэме есть ещё один важный поворот сюжета, связанный с даосским мотивом чудесного путешествия. Даос, видя страдания Сюань-цзуна, предлагает ему свои услуги и отправляется искать душу Ян-гуй-фэй. Он находит её в виде небожительницы на горе бессмертных-небожителей-*сяней* под полученным ею ещё при жизни даосским именем Тай-чжэнь 太真 (Великая Истина). Она рассказывает даосу о клятве вечной любви, которую они с императором дали друг другу в храме до их разлуки и её гибели.

Император Сюань-цзун приходился правящему императору Сянь-цзуну прапрапрадедом по прямой линии, поэтому обращение к неоднозначному сюжету со столь высокопоставленным персонажем мелкого чиновника Бо Цзюй-и, находившегося тогда в самом начале своей чиновничьей карьеры, было довольно риско-

⁵ О версиях его происхождения подробно см. [Сторожук 2010, с. 169, примеч. 8; Сторожук 2010а, с. 134, примеч. 211].

ванным делом, ставившим автора в сложное положение, на которое в статье «История Сюань-цзуна и Ян-гуй-фэй в танской литературе: выбор между долгом правителя и личным счастьем» и воспроизведшем её разделе своей книги справедливо указал А. Г. Сторожук, рассмотрев три варианта интерпретации этих исторических событий в танской литературе. Полагая, что «осмеливавшиеся намекать на виновность Сюань-цзуна были в явном меньшинстве» [Сторожук 2010, с. 170; Сторожук 2010а, с. 136], он отнёс к их числу поэта и близкого друга Бо Цзюй-и Юань Чжэня 元稹 (Вэй-чжи 微之, Вэй-мин 威明, 779–831 гг.), которому ранее посвящал подробное исследование [Сторожук 2001]. Другая версия, с его точки зрения, выражена в «Предании о наложнице Мэй» («Мэй-фэй чжуань» 梅妃傳)⁶, где виновницей всех бед представлена Ян-гуй-фэй. А к «не осмелившимся» намекать на виновность императора А. Г. Сторожук отнёс автора «Чан-хэнь гэ», полагая, что «Бо Цзюй-и создаёт поэму, цель которой – восстановление ритуала по отношению к Сюань-цзуну и Ян-гуй-фэй как его избраннице и, что вполне соответствует конфуцианской традиции, перенос ответственности на нерадивых советников государя и алчных, своекорыстных министров» [Сторожук 2010, с. 173; Сторожук 2010а, с. 139], разведя, таким образом, ближайших друзей и единомышленников Юань Чжэня и Бо Цзюй-и по разные стороны исторической баррикады в этом эпизоде и отдав первому предпочтение в смелости политического высказывания.

Более романтическое и в то же время идеологически выверенное объяснение позиции автора поэмы ранее выдвинул Л. З. Эйдлин: «Чэнь Хун в своей конфуцианской ограниченности не понял замысла Бо Цзюй-и и напрасно попытался изобразить поэму в виде некоего нравоучительного трактата, если только не сделал он этого нарочно, для того чтобы оградить друга от нападков тех, кто мог

⁶ В переводе О. Л. Фишман эта новелла названа «Повестью о фаворитке Мэй» [Неизвестный 1955; Цао Е 1960]. Она точно не атрибутирована. Время её создания колеблется от конца эпохи Тан (IX в.) до Южной Сун (1127–1279 гг.), а среди возможных авторов фигурируют чиновники, учёные (*цзинь-ши*) и литераторы Цао Е 曹鄴 (Е-чжи 業/鄴之, 816 – ок. 875 гг.) и Е Мэн-дэ 葉夢得 (Шао-юнь 少蘊, Ши-линь 石林, 1077–1148 гг.). Поэтому О. Л. Фишман сначала сочла новеллу написанной неизвестным автором, а потом – Цао Е.

усмотреть в “Вечной печали” оскорбление государя и неприличное славословие любви. Бо – поэт, и он выше всех государей. Он позволил себе увидеть в Сюань-цзуне обыкновенного человека, страдающего от гибели любимой. Ни почтения здесь нет к тому, кто правит страной, ни особого порицания тому, кто, увлечённый любовью, “для вершения дел перестал по утрам выходить”, а есть лишь глубокое сочувствие человеку, удручённому постигшим его большим несчастьем» [Бо Цзюй-и 1965, с. 11–12; Бо Цзюй-и 1978, с. 9–10]; «Это единственный случай, когда поэта заинтересовали душевные страдания власть имущих» [Поэзия 1987, с. 18].

Нам хотелось бы показать, что Бо Цзюй-и в своей поэме вполне ясно и отчётливо указал источник постигших страну бедствий и это были вовсе не советники и министры.

Очевидно, что наличие поэмы, в которой были бы допущены какие-то политические просчёты или неправильно расставлены акценты, могло бы стоить Бо Цзюй-и благосклонности императора и близости к трону, как это и случилось в 815 г., когда недоброжелатели поставили поэту в вину написание стихов, противоречащих, по их мнению, принципам сыновней почтительности.

Однако служебная карьера Бо Цзюй-и в тот период складывалась блестяще, его поэтическое творчество было замечено в высшем свете и представлено императору Сянь-цзуну, который не только отнёсся к нему весьма благосклонно, но уже в одиннадцатую луну второго года правления под девизом Юань-хэ 元和 (3.12.807–1.1.808) призвал Бо Цзюй-и в члены Академии Хань-линь 翰林, а в пятую луну (29.5.808–27.6.808) следующего года пожаловал ему должность левого подбирателя обронённого (*цзо-ши-и* 左拾遺), сопровождающего 8-го высшего ранга, в должностные функции которого входила не только проверка черновиков указов, повелений и государственных документов, поиск и правка содержательных и стилистических ошибок, но и предоставление императору «порицающих увещаний» (*фэн-цзянь* 諷諫), в которых аргументировалась несогласная позиция по поводу его решений и которые император мог принять к сведению или проигнорировать. «Увещевания» Бо Цзюй-и были подробными и весьма смелыми, и император часто соглашался с ними.

Тем не менее содержание поэмы не позволяет без явных натяжек сделать вывод о том, что только и именно дурные сановники погубили царскую чету и государство. И даже прямое указание (23-я строка) на фаворитизм в отношении родственников Ян-гуй-фэй не возлагает на них вины: *Цзи-мэй ди-сюн цзе ле-ту* 姊妹弟兄皆列土 («Сёстрам и братьям её всем подряд / Щедро наделы даны»)⁷, а только сообщает, что за описанными событиями идёт важное следствие (25-я и 26-я строки): *Суй лин Тянь-ся фу-му синь, бу чжун шэн-нань чжун шэн-ньюй* 遂令天下父母心, 不重生男重生女 («Так в Поднебесной затеплилась мысль / в сердце отцов-матерей: // Не сыновей теперь надо ценить – / надо ценить дочерей»)⁸, а уже 29-я строка описывает начало смуты в стране.

Таким образом, именно положение, когда стали «ценить рождение женщин» (*чжун шэн-ньюй* 重生女) и «не ценить рождение мужчин» (*бу чжун шэн-нань* 不重生男), оказывается роковым и переломным моментом в описываемых поэмой событиях. Но подобный настрой народа является прямым следствием умонастроения императора, о котором поэт говорит в первых же четырёх иероглифах первой строки поэмы: *Хань хуан чжун сэ* 漢皇重色 – «Ханьский правитель [превыше всего] ценил женскую красоту / красавиц / чувственные удовольствия»⁹. Первая строка поэмы перекликается с 26-й строкой благодаря иероглифу

⁷ Перевод здесь и далее, если не указано иное, наш.

⁸ В переводе Б. А. Васильева: «Не было брата её иль сестры, / Не награждённых уделом в те дни» и «И оттого-то по всей Поднебесной / стало родителям всем известно: / надо ценить из рождённых детей / девочек больше, чем сыновей» [Бо Цзюй-и 1935, с. 118; Чэнь и Бо 1959, с. 352], в переводе О. Л. Фишман и С. В. Ботвинника: «Приблизил царь сестёр её и братьев» и «Теперь мужьям твердят одно и то же: / Иметь мы сына вовсе не желаем, / Мы дочь хотим – такую же – иметь!» [Чэнь Хун 1955, с. 131], в переводе Л. З. Эйшлина: «Многочисленным сёстрам и братьям её / во владения земли он дал» и «И уже это счастье под небом у нас / для отцов с матерями пример: / Их не радует больше родившийся сын, / все надежды приносит им дочь...» [Чэнь Хун 1960, с. 192; Бо Цзюй-и 1965, с. 183; Бо Цзюй-и 1978, с. 262–263; Поэзия 1987, с. 313].

⁹ В переводе Б. А. Васильева: «Ханьский властитель красавиц ценил» [Бо Цзюй-и 1935, с. 117; Чэнь и Бо 1959, с. 351], в переводе О. Л. Фишман и С. В. Ботвинника: «Красавицами разными владея, / Властитель ханьский правил очень долго» [Чэнь Хун 1955, с. 130], в переводе Л. З. Эйшлина: «Был один государь. Он, красавиц любя...» [Чэнь Хун 1960, с. 191; Бо Цзюй-и 1965, с. 181; Бо Цзюй-и 1978, с. 261; Поэзия 1987, с. 311].

чжун 重 («ценить»): правитель ценит (*чжун*) красавиц (женщин) – родители (народ) ценят (*чжун*) дочерей (женщин). Так недолжное (не конфуцианское) положение дел распространяется от государя на всё государство.

Более того, характеристика правителя в первой строке заканчивается тремя иероглифами *сы цин-го* 思傾國, которые можно перевести как «думал о покоряющей государство»¹⁰. Выражение *цин-го* 傾國, восходящее к «Вёснам и осеням Янь-цзы» («Янь-цзы чунь-цю» 晏子春秋, V–IV вв. до н. э.), стало образно обозначать женскую красоту, перед которой невозможно устоять. В примечании к нему Л. З. Эйдлин писал: «Покорявшую страны – то есть такую небывалую красавицу, как жена ханьского императора У-ди, о которой брат её Ли Янь-нянь сказал в стихах государю: “Раз взглянет – и сокрушит город, взглянет второй раз – и покорит страну”» [Чэнь Хун 1960, с. 191, примеч. 2; Бо Цзюй-и 1965, с. 206, примеч. к стр. 181; Бо Цзюй-и 1978, с. 294, примеч. к стр. 261; Поэзия 1987, с. 455, примеч. к стр. 311]. Однако *цин-го* означает не только «покорять государство», но и «разрушать/разорять государство», в каком-то значении данное выражение и появилось впервые в «увещевании» (*цзянь* 諫) сановником Янь-цзы 晏子 правителя царства Ци 齊 Цзин-гуна 景公 (547–490 гг. до н. э.) («Янь-цзы чунь-цю», цз. 1, разд. 10 [Чжан Чунь-и 1956, с. 15]). Этот двойной смысл сразу же превращает первую строку поэмы из безобидного описания пристрастий и любовных мечтаний императора в грозное пророчество о судьбе страны.

Ещё более выразительным «обличением» выглядит ключевой для поэмы иероглиф *хэнь* 恨, появляющийся сначала в её названии, а потом только в последней строке, подытоживающей всё произведение: *Цы хэнь мянь-мянь у цзюэ ци* 此恨綿綿無絕期. Он переводится и понимается по-разному и поэтому требует специального рассмотрения.

¹⁰ В переводе Б. А. Васильева: «думал о той, что царства свергала» [Бо Цзюй-и 1935, с. 117; Чэнь и Бо 1959, с. 351], в переводе О. Л. Фишман и С. В. Ботвинника: «Но девушку не мог найти на свете, / Подобную “крушащей царство” деве» [Чэнь Хун 1955, с. 130], в переводе Л. З. Эйдлина: «“покорявшую страны” искал» [Чэнь Хун 1960, с. 191; Бо Цзюй-и 1965, с. 181; Бо Цзюй-и 1978, с. 261; Поэзия 1987, с. 311].

На русский язык поэма была переведена рифмованно Б. А. Васильевым в 1935 г. под названием «Песнь о бесконечной тоске» [Бо Цзюй-и 1935; Чэнь и Бо 1959, с. 351–356] и ритмизированно, но без рифмы под тем же названием О. Л. Фишман с С. В. Ботвинником в 1955 г. [Чэнь Хун 1955, с. 130–135; Чэнь и Бо 1959, с. 351–356] и Л. З. Эйдлиным в 1960 г. [Чэнь Хун 1960, с. 191–197], а в 1965 г. и позднее он стал издавать её под другим названием «Вечная печаль» [Бо Цзюй-и 1965, с. 181–189; Бо Цзюй-и 1978, с. 261–270; Поэзия 1987, с. 311–318]. Оттенки смысла, которые дают слова «тоска» и «печаль», распределяются от более тяжёлого и острого («тоска») к более лёгкому («печаль»).

В английских переводах аналогичную альтернативу составляют тяжёлое переживание «remorse» («The Song of the Evelasting Remorse» / «The Evelasting Remorse» [Waley 1951, p. 44]), «sorrow» («The Song of Everlasting Sorrow» [Wang 2008]) и более лёгкое «grief» («The Eternal Grief» [Waley 1919, p. 67; Lu 1959, p. 95]), «regret» [Bo Juyi 2008; Bo Juyi 2011]. При переводе на французский язык устойчиво используется перевод «regret» («Chantdesregrets éternels» [Demiéville 1962; Chant 1992; Coyaud 2009], соответствующий «сожалению, раскаянию»; при переводе на немецкий язык используются слова «Leid» («Lied vom langen Leid», перевод обыгрывает слова Lied-песня и Leid-печаль/страдание [цит. по: Bai Juyi 1999, S. 3]), «Klage» – «жалоба, плач, стенание, вопль» («Die nie endende Klage» [Bai Juyi 1999, S. 30–39]). Немецкий вариант «Klage» сближается с вариантом «жалоба» у Б. А. Васильева в последней строке [Бо Цзюй-и 1935, с. 123; Чэнь и Бо 1959, с. 356]. Все эти варианты тем не менее указывают на некоторое субъективное эмоциональное состояние и его выражение. Из этого ряда выпадает своеобразное исключение – в раннем западном переводе 1901 г. Г. А. Джайлза (Herbert A. Giles, 1845–1935) «The Everlasting Wrong» [Giles 1924, p. 167–175] слово «wrong», помимо «ошибочности» и «неправильности» означает «зло» (с синонимичным кругом “evil, harm, mischief, ill”) и «несправедливость».

Несмотря на то, что для современного носителя русского языка слова «тоска» и «печаль» в первую очередь ассоциируются с психологическими состояниями, в них ещё сохраняется смысло-

вая связь с внешним положением дел. Так, что-то скучное в разговорном языке до сих пор можно назвать словом «тоска», а в «Словаре русского языка XI–XVII вв.» первое значение этого слова определено как «стеснение, притеснение» и «сдавливание, сжатие» [Словарь 2015, с. 68]. Для слова «печаль» «Большой академический словарь русского языка» в качестве третьего значения даёт следующее: «То, что печалит; событие, обстоятельство и т. п., вызывающее чувство грусти, уныния» [Большой 2011, с. 511], а в «Словаре русского языка XI–XVII вв.» подобное значение, тоже занимающее в словарной статье третье место, определено как «несчастье, беда» или «испытание» [Словарь 1989, с. 32].

Возвращаясь от переводов к семантике собственно иероглифа *хэнь* 恨, можно отметить, что хотя у него превалируют значения, связанные с эмоциональными состояниями: «I. 1) ненавидеть, презирать; 2) досадовать, негодовать; быть недовольным; сожалеть; раскаиваться; II. 1) ненависть, злоба, вражда; 2) досада, негодование; раскаяние» [Большой 1984, № 9880, с. 906], однако понятие вражды выходит за эти «субъективные» границы, а понятия злобы и ненависти, охватывая экстремально сильные негативные эмоции, ассоциируются с вызываемыми ими действиями, также переходя из сферы сугубо эмоциональных, внутренних переживаний в сферу поведения.

В название поэмы иероглиф *хэнь* входит с определением *чан* 長, создавая грамматический, семантический и фонетический параллелизм между биномом *чан-хэнь* 長恨 и названием столицы Чан-ань/Чанъань 長安, обычно переводимым как «Долгий мир», а определяемому *хэнь* придаёт смысл, противоположный иероглифу *ань* 安, среди значений которого в первую очередь выделяются «1) покой, отдых; здоровье, благополучие; 2) мир, покой, безопасность; 3) спокойствие, порядок» [Большой 1984а, № 15403, с. 1030–1031], что обосновывается этимологией этого знака, изображающего женщину, сидящую под домашней крышей, и, соответственно, символизирующего спокойствие и умиротворённость.

В силу этого можно предположить, что пара *чан-хэнь* – *чан-ань* является ключевой антиномией поэмы, опирающейся, в свою очередь, на оппозицию *хэнь* – *ань*, которая описывает связанную с жен-

ским фактором противоположность не только двух экстремальных состояний психики: ненависти и покоя/спокойствия, но и двух экстремальных состояний общества: вражды и мира. В этом случае *хэнь* уже не столько относится к сфере человеческих эмоций, сколько описывает состояние общества, государства или даже всей Поднебесной, а романтическая история двух разлучённых влюблённых трансформируется в историю впавшей в смуту империи, где восторжествовало вышедшее из под домашнего контроля женское начало *инь* 陰, поскольку, согласно традиционному обществоведению, теоретически выраженному в каноне «Великое учение» («Да сюэ» 大學), «желавшие высветлить светлую благодать-дэ в Поднебесной предварительно упорядочивали своё государство, желавшие упорядочить своё государство предварительно выравнивали свою семью», ибо «за выравниванностью семьи следует упорядоченность государства, за упорядоченностью государства следует уравниванность Поднебесной» [Кобзев 2014, с. 63, 64].

Эпитет *чан* при этом указывает не только на параллелизм биномов, но и на «долговременность», «продолжительность» состояния, которое в процитированной выше последней строке поэмы описывается как «непрерывное, непрерывно продолжающееся» (*мянь-мянь* 綿綿) и «бессрочное, без истечения срока» (*у цзюэ ци* 無絕期), так что не случайно иероглиф *чан* в бинеме *чан-хэнь* иногда переводят словом «вечный».

Поэма Бо Цзюй-и, глубоко проникшего, как верно заметил Л. З. Эйдли, в душевный мир героев, всё же описывает любовное увлечение не простого смертного, а государя, показывая, что его недолжное поведение, допускающее трактовку как переход от конфуцианской сдержанности к даосской раскрепощённости, постепенно перекидывается на всё государство. Таким образом, можно предположить, что героями поэмы являются не только император и его возлюбленная, но и столичный город, превращающийся по их вине из «Чанъани» в «Чанхэнь», а образ Ян-гуй-фэй лишь персонифицирует причины и последствия этого недолжного положения дел.

Подобное понимание можно подкрепить характерным для китайского менталитета тех времён отождествлением состояний

государя и государства. В идеале государь как правитель должен находиться в абсолютном покое, сидя на троне лицом к югу, и как жрец – пребывать в покое при совершении жертвоприношений. Правильные (конфуцианские) ритуал и музыка должны способствовать поддержанию этого состояния, которое противоположно хаосу и смуте, волнению и суете.

Если отвлечься от образа императора в качестве лирического героя поэмы и посмотреть на него как на историческую персону, то «43-летнее правление Сюань-цзуна стало самым продолжительным за всю историю Тан. ...период его царствования, названный “Новой эрой” (Кай-юань, 713–741), был... признан “золотым временем” танской эпохи, отличавшимся имперским блеском, политической стабильностью, расцветом культуры и экономическим процветанием страны» [Попова 2014, с. 272]. Столь долгое правление, конечно же, не обходилось без рациональных государственных решений, особенно в начале, когда, в частности, была проведена перепись податного населения, улучшившая сбор налогов, принимались меры по упрощению транспортировки зерна для обеспечения столицы Чанъань, была создана система приграничных военных поселений, а должности при дворе получали талантливые люди, однако уже с 736 г. «император Сюань-цзун, ранее быстро и гибко реагировавший на все перипетии придворной жизни, позволил себе ослабить бразды правления и довериться кругу приближённых, которые в итоге привели империю к краху» [Попова 2014, с. 287, 288].

Среди причин начавшейся смуты в последний период правления Сюань-цзуна Тянь-бао 天寶 (742–755 гг.) обычно называют сосредоточение слишком большой военной и гражданской власти в руках генерал-губернаторов (*цзе-ду-ши* 節度使), особенно Ань Лушаня, интриги при дворе, безудержный фаворитизм и коррупцию.

Бо Цзюй-и же в своей поэме особо акцентировал увлечение императора женщинами и чувственными удовольствиями (пирами, музыкой и танцами) в ущерб занятиям государственными делами, что не могло не осуждаться с конфуцианской точки зрения. В поэме это состояние достигает своего максимума в период увлечения императора Ян-гуй-фэй и описывается весьма выразительно (15–18-е строки):

春宵苦短日高起，
從此君王不早朝。
承歡侍宴無閒暇，
春從春遊夜專夜。

и музыкантши, в обход старшего сына Ли Цуна 李琮, а также позволила приблизить в 734 г. «вошедшего в историю как одного из самых искусных льстецов и интриганов» уже упомянутого выше Ли Линь-фу, «хорошего музыканта», успешно продержавшегося у власти 18 лет [Попова 2014, с. 273, 288], в итоге заставив польститься на наложницу своего сына, красавицу, танцовщицу и музыкантшу Ян Юй-хуань.

Смерть императора Сюань-цзуна отделяли всего десять лет от рождения Бо Цзюй-и, а уже через шесть лет после смерти последнего родился Чжу Вэнь 朱溫 (Чжу Цюань-чжун 朱全忠, 852–912 гг.), танский генерал-губернатор, насильственно пресекавший правящую династию, погубивший империю Тан и ставший первым императором Великой (Поздней) Лян (Да [Хоу] Лян) 大(後)梁 (907–923 гг.). В начале 904 г. Чжу Вэнь перевёз императора Чжао-цзуна 昭宗 (личное имя Ли Е 李曄, 867–904 гг., правл. 888–904 гг.) в Лоян 洛陽, официально объявленный новой столицей империи, а уже в 907 г., при своём воцарении в качестве нового императора, главным столичным городом объявил Кайфэн 開封, а Чанъань, утративший столичный статус, был переименован в Даань 大安 (Великий мир / Великое спокойствие). Так история «Долгого мира» как имперской столицы, начавшей своё существование в эпоху Западной Хань (202 г. до н. э. – 8 г. н. э.), пережившей девять династий и ставшей крупнейшим городом мира в эпоху Тан (с площадью около 80 кв. км и населением до 1 млн человек), подошла к закату.

Приведённые выше первые четыре иероглифа первой строки поэмы можно рассматривать как своеобразный конфуцианский камертон, которым выверяются остальные сюжетные линии поэмы, в первую очередь лирически-любовная и религиозно-философская. В «Лунь юе» (XX, 1) прямо сказано, чему должен уделять особое внимание хороший правитель: *Со чжун: минь, ши, сан, цзи* 所重: 民、食、喪、祭 – «Ценимы народ и пища, траур и жертвоприношения». Помимо этого в китайской традиции существует поговорка *чжун нань цин нюй* 重男輕女 («ценить мужчин, пренебрегать женщинами»), которая в 26-й строке поэмы появляется в инверсивном виде, описывая недолжное состоя-

ние, когда родители *бу чжун шэн-нань чжун шэн-нью* 不重生男重生女 («не ценят рождения сыновей, а ценят рождение дочерей»). Это доминирование и распространение иньского начала в ущерб янскому, поддерживаемое расслабляющей музыкой и танцами, пренебрежением государственными делами, не могло, как следует из поэмы, не привести к катастрофическим последствиям.

Образ Ян-гуй-фэй, воплощающей начало *инь*, символизированное водой, был подробно рассмотрен одним из авторов этих строк [Кобзев 1983] в связи с посвящёнными ей более ранними стихотворениями другого величайшего поэта эпохи Тан Ду Фу 杜甫 (712–770 гг.) «Песнь о красавицах» («Ли-жэнь син» 麗人行, 753 г.) и «Плач у речного изголовья» («Ай цзян-тоу» 哀江頭, 757 г.). Было отмечено, что «числовым символом воды является шестёрка, и именно шестёрка в системе “И цзина” служит стандартным обозначением женского начала инь» [Кобзев 1983, с. 149]. Более того, «согласно “И цзину”, свойству “опасность” соответствует образ “вода”, единство которых скреплено единым знаком – триграммой “Кань” 坎 и её удвоением, одноимённой гексаграммой № 29¹²» [Кобзев 1983, с. 150]. Вполне осознанно сближая образ Ян-гуй-фэй с темой воды в этих стихотворениях, Ду Фу в «Песни о красавицах» подчёркивал потерю меры ею и её ближайшим окружением, что тоже является предвестием беды. У Юань Чжэня подобная ситуация в стихотворении жанра «новых юэ-фу» (*синь юэ-фу* 新樂府) «Седовласые обитательницы [походного дворца] Верховной [силы] ян» («Шан-ян бай-фа жэнь» 上陽白髮人) получила обобщённую философскую характеристику: «[Когда сила] ян вздымается, [а сила] инь распускается, тогда громоздятся невзгоды» (*Ян-кан инь-инь цзе цзай лэй* 陽亢陰淫結災累)¹³.

У Бо Цзюй-и даосская установка императора персонифицирована образом красавицы Ян, которая носит даосское имя Тай-чжэнь, танцует как даосская бессмертная-небожительница под сочинённую Сюань-цзуном танцевально-песенную мелодию (*у/цзюй* 舞/曲)

¹² Гексаграмма № 29 «(Си) кань» переводится как «(Двойная) бездна», «(Повторная) опасность» [Щуцкий 2003, с. 261]. Визуально триграмма «Кань» ☵ – это окружённая сверху и снизу иньскими чертами янская черта посередине.

¹³ См. полный перевод и комментарий [Сторожук 2001, с. 136–141].

«Радужная юбка, перьевая кофта» (*Ни-чан юй-и 霓裳羽衣*)¹⁴, погружая императора в приятную и беззаботную атмосферу досуга, танцев и пения, словно они и впрямь уже бессмертные-небожители. Беспечное времяпрепровождение, характерное для маленьких детей, также часто описывалось как «ловля тополиного пуха», чему соответствовало буквальное значение фамилии Ян 楊 – «тополь», что метафорически обыграл Ду Фу в «Песни о красавицах», описав появление Ян Го-чжуна на празднестве: «Пух покрывает тополиный / Простую ряску снежною лавиной» [Кобзев 1983, с. 142], и благодаря чему Ян-гуй-фэй была похоронена под тополем [Лэ Ши 1972, с. 35].

Однако государь, поселившийся во дворце Хуа-цин 華清¹⁵ (букв. «Великолепная чистота») среди *цин-юнь* 青雲 (букв. «тёмно-синие облака», в переносном смысле «слава, почёт») и отвернувшийся от ежедневных забот о государстве, перестаёт «упорядочивать Поднебесную», в ней расцветают злоупотребления и начинается смута: *чан-ань* превращается в свою противоположность – *чан-хэнь*. В этом свете иероглиф *хэнь* утрачивает привлекательные любовно-романтические значения «печали» и «тоски», указывая на «вражду», «ненависть», «злобу» и становясь синонимом «смуты», «непокоя», «взбаламученного» и «неупорядоченного» состояния Поднебесной.

Кровопролитное восстание Ань Лу-шаня – ключевое событие поэмы, делящее жизнь императора и государства на «до» и «после». Поэтому в поэме можно выделить как минимум три смысловые части: 1) мирная жизнь до бегства Сюань-цзуна из столицы, 2) период бегства и казнь Ян-гуй-фэй, 3) возвращение в столицу и волшебное путешествие даоса на остров бессмертных-небожителей к душе Ян-гуй-фэй, однако Б. А. Васильев поделил её на четыре части, выделив путешествие даоса на гору бессмертных-небожителей

¹⁴ В переводе А. П. Рогачева (1900–1981 гг.) «Из радуги яркий наряд, из сверкающих перьев убор» [Лэ Ши 1972, с. 13, 25].

¹⁵ Императорский дворец, сооружённый на геотермальных источниках горы Лишань 驪山 в уезде Линьтун 臨潼 провинции Шэньси, примерно в 25 км от Чанъяня при Тай-цзуне 太宗 (личное имя Ли Ши-минь 李世民, правл. 626–649 гг.) в 644 г. и получивший своё название Хуа-цин-гун 華清宮 при Сюань-цзуне в 747 г., стал необитаем после восстания Ань Лу-шаня.

в отдельный эпизод. Такое деление нам представляется интересным и оправданным, поскольку создаёт две пары эпизодов, перекликающихся друг с другом¹⁶: 1) счастливая жизнь четы в Чанъане – бегство из Чанъаня, гибель Ян-гуй-фэй и жизнь государя в изгнании вдали от столицы; 2) возвращение в Чанъань низложенного императора, наблюдающего следы запустения во дворце и тоскующего по возлюбленной, – путешествие даоса на гору бессмертных-небожителей, откуда Ян-гуй-фэй пытается разглядеть Чанъань, но не может: *бу-цзянь Чанъань* 不見長安 – «не видит Чанъань».

Это создаёт дополнительное – «архетипическое» в смысле К. Г. Юнга – измерение образа императора, превращающее Ян-гуй-фэй из самостоятельной личности или типажа в персонифицированную даосскую душу-аниму императора, желающего среди прекрасных женщин, музыки и танцев безмятежно предаваться радостям жизни. Однако за радостью и безмятежностью, как за тонким флёром, скрывались тяготы жизни, которые танский император не хотел видеть: за прекрасной любовью императора и наложницы скрывалось разорение страны, коррупция, всевластие евнухов и протекции родственникам Ян-гуй-фэй. Это несоответствие гладкой и прекрасной «поверхности» скрытой за нею и не столь приятной для глаз «глубине» – тоже своеобразный архетипический троп о «глухоте и слепоте верхов» и «страданиях низов».

На наш взгляд, Бо Цзюй-и вполне последовательно провёл данную идею в своей поэме, которую поэтому вполне можно считать своего рода «увещеванием» для нового государя, показывающим опасность отклонения от конфуцианских добродетелей и долга правителя перед народом и государством.

Источники и литература

1. Бо Цзюй-и 1935 – *Бо Цзюй-и. Песнь о бесконечной тоске* – поэма IX века / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. Б. А. Васильева // Восток. Сборник первый. Литература Китая и Японии. [М., Л.: Academia], 1935. С. 113–125.

¹⁶ Эти две пары эпизодов композиционно перекликаются с композиционной нагруженностью строк в четверостишиях *цзюэ-цзюй*, которым Бо Цзюй-и уделял много внимания в своём поэтическом творчестве (подробно см. [Кобзев, Орлова 2020; Орлова 2017]).

2. Бо Цзюй-и 1965 – *Бо Цзюй-и. Лирика* / Пер. с кит., сост., вступ. ст. и примеч. Л. Эйдлима. М.: Худ. лит., 1965.
3. Бо Цзюй-и 1978 – *Бо Цзюй-и. Стихотворения* / Пер. с кит., вступит. ст. и примеч. Л. Эйдлима. М.: Худ. лит., 1978.
4. Бо Цзюй-и 2015 – *Бо Цзюй-и ши-цзи цзяо-чжу* 白居易詩集校注 (Собрание стихов Бо Цзюй-и со сверкой и комментариями). В 6-ти кн. / Сост. Се Сы-вэй 謝思煒. Кн. 2. Пекин: Чжун-хуа шу-цзюй 中華書局 (Издательство «Китай»), 2015.
5. Бо Цзюй-и 2017 – *Бо Цзюй-и. Сто стихов цзюэ-цзюй* / Пер. с кит. (вэньянь), пред. и коммент. Н. А. Орловой. М.: ИВ РАН, 2017. 218 с., ил.
6. Большой 1984 – Большой китайско-русский словарь. Т. 3. М.: Вост. лит., 1984.
7. Большой 1984а – Большой китайско-русский словарь. Т. 4. М.: Вост. лит., 1984.
8. Большой 2011 – Большой академический словарь русского языка. Т. 16. М., СПб.: Наука, 2011.
9. Кобзев 1983 – *Кобзев А. И.* О философско-символическом смысле образов природы в китайской поэзии // Проблема человека в традиционных китайских учениях. М.: Наука, ГРВЛ, 1983. С. 140–152.
10. Кобзев 1983 – *Кобзев А. И.* Каноны конфуцианства и школы имён: в 2 кн. Кн. 1. «Да-сюэ»: «Великое учение» святомудрых для школяров, учёных и владык, или Судьба конфуцианского канона в Китае, на Западе и в России. М.: Вост. лит., 2014.
11. Кобзев 2016 – *Кобзев А. И.* Бесогон монаха Аликэ, или Параллельные миры в синологии (В. М. Алексеев и Н. И. Конрад, А. А. Штукин и С. Л. Тихвинский, Л. З. Эйдли и Н. Т. Федоренко) // Он же. Драмы и фарсы российской китаистики. М.: ИВ РАН, 2016. С. 330–390.
12. Кобзев, Орлова 2020 – *Кобзев А. И., Орлова Н. А.* Поэтика «оборванных строк» (цзюэ-цзюй) и поэтический перевод ста четверостиший Бо Цзюй-и // Общество и государство в Китае. Т. L. Ч. 1. М.: ИВ РАН, 2020. С. 390–495.
13. Лэ Ши 1972 – *Лэ Ши.* Ян гуйфэй // Нефритовая Гуаньинь: новеллы и повести эпохи Сун (X–XIII вв.) / Пер. с кит. А. П. Рогачёва. М.: Худ. лит., 1972. С. 13–40. URL: <https://coollib.com/b/295012-le-shi-nefritovaya-guanin/read> (дата обращения 15.12.2021).
14. Неизвестный 1955 – *Неизвестный автор.* Повесть о фаворитке Мэй // Танские новеллы / Пер. с кит., послесл. и примеч. О. Л. Фишман. М.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 149–156.
15. Орлова 2017 – *Орлова Н. А.* Композиционные приёмы третьей строки в четверостишиях (цзюэ-цзюй) Бо Цзюй-и // Общество и государство в Китае. Т. XLVII. Ч. 2. М.: ИВ РАН, 2017. С. 513–529.

16. Попова 2014 – *Попова И. Ф.* Император Сюань-цзун, период Кай-юань (713–741) // История Китая с древнейших времён до начала XXI века: в 10 т. Т. III. Троецарствие, Цзинь, Южные и Северные династии, Суй, Тан (220–907). М.: Наука – Вост. лит., 2014. С. 272–290.

17. Поэзия 1987 – Поэзия эпохи Тан / Сост. и вступ. ст. Л. Эйдлиной. М.: Худ. лит., 1987.

18. Рыбаков 2009 – *Рыбаков В. М.* Танская бюрократия. Ч. 1. Генезис и структура. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2009.

19. Словарь 1989 – Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 15. М.: Наука, 1989.

20. Словарь 2015 – Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 30. М., СПб.: Нестор-История, 2015.

21. Сторожук 2001 – *Сторожук А. Г.* Юань Чжэнь: Жизнь и творчество поэта эпохи Тан. СПб.: ООО «Издательский дом “Кристалл”», 2001.

22. Сторожук 2010 – *Сторожук А. Г.* История Сюань-цзуна и Ян Гуй-фэй в танской литературе: выбор между долгом правителя и личным счастьем // Вестник СПбГУ. 2010. Сер. 13, вып. 2. С. 168–173.

23. Сторожук 2010а – *Сторожук А. Г.* Три учения и культура Китая: конфуцианство, буддизм и даосизм в художественном творчестве эпохи Тан. СПб.: Типография «Береста», 2010.

24. Уголовные 2008 – Уголовные установления Тан с разъяснениями («Тан люй шу и»). Цзюани 26–30 / Пер. с кит. и коммент. В. М. Рыбакова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008.

25. Цао Е 1960 – *Цао Е.* Повесть о фаворитке Мэй / Пер. О. Фишман // Танские новеллы / Пер. с кит. О. Фишман и А. Тишкова. М.: Худ. лит., 1960. С. 213–220.

26. Чжан Чунь-и 1956 – *Чжан Чунь-и 张纯一.* Янь-цзы чунь-цю цзяо-чжу 晏子春秋校注 («Вёсны и осени Янь-цзы» со сверкой и комментариями) // Чжу-цзы цзи-чэн 诸子集成 (Корпус философской классики). Пекин: Чжун-хуа шу-цзюй 中华书局 (Издательство «Китай»), 1956. Т. 4.

27. Чэнь и Бо 1959 – Чэнь Хун и Бо Цзюй-и (VIII–IX вв.) // Китайская литература. Хрестоматия. Т. I: Древность, Средневековье, Новое время / Сост. Р. М. Мамаева, общ. ред. и вступ. ст. Н. И. Конрада. М.: Учпедгиз, 1959. С. 344–356.

28. Чэнь Хун 1955 – *Чэнь Хун.* Повесть о бесконечной тоске // Танские новеллы / Пер. с кит., послесл. и примеч. О. Л. Фишман. М.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 124–135.

29. Чэнь Хун 1960 – *Чэнь Хун.* Повесть о бесконечной тоске / Пер. О. Фишман // Танские новеллы / Пер. с кит. О. Фишман и А. Тишкова. М.: Худ. лит., 1960. С. 185–197.

30. Чэнь Хун 1970 – *Чэнь Хун*. Повесть о вечной печали / Пер. О. Фишман // Гуляка и волшебник: Танские новеллы (VII–IX вв.) / Сост. Л. Эйдли, пер. с кит. И. Соколовой и О. Фишман. М.: Худ. лит., 1970. С. 142–157.

31. Шуцкий 2003 – *Шуцкий Ю. К.* Китайская классическая «Книга перемен». М.: Вост. лит., 2003.

32. Bai Juyi 1999 – Bai Juyi: Den Kranich fragen: 155 Gedichte. Hrsg. v. Weigui Fang. Aus d. Chines. übers. v. Weigui Fang und Andreas Weiland. Göttingen: Cuvillier, 1999.

33. Bo Juyi 2008 – *Bo Juyi*. Song of Everlasting Regret / Tr. by *Ying Sun*. 2008 // URL: <http://www.musicated.com/syh/TangPoems/EverlastingRegret.htm> (дата обращения 15.12.2021).

34. Bo Juyi 2011 – *Bo Juyi*. A Song of Immortal Regret / Tr. by *Betty Tseng* 曾培慈 // URL: <https://28utscprojects.wordpress.com/2011/01/15/071/> (дата обращения 15.12.2021).

35. Coyaude 2009 – *Coyaude M.* Chant des regrets éternels // *Coyaude M.* Anthologie de la poésie chinoise classique. Édition bilingue. P.: Les Belles Lettres, 2009. P. 144–151.

36. Chant 1992 – Chant des regrets éternels // Chant des regrets éternels et autres poèmes, choix, traduction du chinois et présentation par Georgette Jaeger. Édition bilingue, coll. «Orphée». P.: Éditions de la Différence, 1992. P. 24–37.

37. Demiéville 1962 – *Demiéville P.* Anthologie de la poésie chinoise classique (La Collection UNESCO d'œuvres représentatives). P.: Éditions Gallimard, 1962. P. 313–321 (une traduction anonyme du «Chant de l'éternel regret» // Études françaises. Deuxième année, № 8. Pékin, juin 1941).

38. Giles 1924 – *Giles H. A.* A History of Chinese Literature. N.Y. & L.: D. Appleton & Co., 1924.

39. Lu 1959 – *Lu Hsun*. A Brief History of Chinese Fiction / Tr. by Yang Hsien, Gladys Yang. Peking: Foreign Languages Press, 1959.

40. Waley 1919 – *Waley A.* More Translations from the Chinese. N. Y.: ALFRED A. KNOPE, 1919.

41. Waley 1951 – *Waley A.* The Life and Times of Po Chü-i. L.: G. Allen & Unwin, 1951.

42. Wang 2008 – *Wang Anyi*. The Song of Everlasting Sorrow: A Novel of Shanghai / Tr. by Michael Berry, Susan Chan Egan. N. Y.: Columbia University Press, 2008.

*В. М. Рыбаков**

РЕЖИМ ОСОБО ОХРАНЯЕМЫХ ОБЪЕКТОВ В ТАНСКОМ КИТАЕ

Аннотация: обеспечение безопасности первых лиц государства является приоритетной задачей для любой государственной машины. Танское уголовное право уделяло пристальное внимание обеспечению такой безопасности. Законы, регулировавшие службу охраны императорских резиденций и августейших персон, были разработаны с учётом всех возможных вариантов развития событий. Само перечисление возможных нарушений говорит многое об организации жизни в императорских резиденциях, о шедших там трудовых процессах и о работе администрации. Различия же в строгости наказания этих нарушений позволяют наглядно увидеть иерархию приоритетов, определявших работу систем безопасности.

Ключевые слова: традиционный Китай, государство и право, чиновничество, административное право, уголовное право, безопасность первых лиц государства

*Viyacheslav M. Rybakov***

THE REGIME OF SPECIALLY PROTECTED OBJECTS IN TANG CHINA

Abstract: ensuring the security of the state leaders is a priority for any state machine. Tang criminal law paid close attention to ensuring such security. The laws regulating the security service of the imperial residences and the august persons took into account all possible scenarios. The enumeration of possible law

* *Рыбаков Вячеслав Михайлович*, д-р ист. наук, главный научный сотрудник отдела Дальнего Востока Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург), ouyangtsev@mail.ru

** *Rybakov Viyacheslav Mikhailovich*, Dr. Hab. (History), Chief Research Associate, Department of Far Eastern Studies, Institute of Oriental Manuscripts RAS (St. Petersburg), ouyangtsev@mail.ru

© Рыбаков В. М., 2022; © ФГБУН ИВ РАН, 2022

violations says a lot about the organization of day-to-day life in the imperial residences, the labor processes that took place there, and the work of the administration. The differences in the severity of the punishment of these violations allows to clearly see the hierarchy of priorities that determined the work of security systems.

Keywords: Traditional China, state and law, bureaucracy, administrative law, criminal law, ruler's security

Сакральные объекты

Уголовное право, оформившееся в Китае в период Тан (618–907 гг.), уделяло весьма пристальное внимание поддержанию особого режима столицы, а также культовых строений и в первую очередь – комплексов правительственных зданий и императорских дворцов, так называемых Императорского¹ и Дворцового городов². Наиболее социально опасными нарушениями режима закон вполне здраво полагал действия, связанные с незаконным, то есть несанкционированным, проникновением на охраняемые территории.

Под влиянием высокой этики и социальной теории первыми в перечне запретных объектов уголовный кодекс «Тан люй шу и» 唐律疏議 («Уголовные установления Тан с разъяснениями») (653 г.) называет территории императорских храмов предков и императорских усыпальниц.

Число храмов не сводилось к одному-единственному, некоему главному. Например, в «Тан хуй яо» (唐會要 «Свод важнейших [сведений периода] Тан») мы читаем:

В 6-й день 6-й луны начального года У-дэ (618–626 гг.) учредили четыре храма предков внутри чанъаньского [квартала] Тунъи (...). В 9-м году Чжэнь-гуань (627–649 гг.) повелели соответствующим властям досконально обсудить положение в системе (чжиду 制度) храмов предков, в результате чего были реконструированы семь храмов [Тан хуй яо 1936–1939, с. 293]³.

¹ Здесь и далее авторская орфография сохранена. – Ред.

² О конфигурации и структуре столичного города Чанъань, а также его правительственных кварталов и императорских резиденций см. [Рыбаков 20186].

³ Городской квартал Тунъи располагался почти в центре столицы, от южной стены Императорского города его отделял лишь один квартал – Тайпин 太平.

Местами захоронений августейших особ ведали специальные администрации, являвшиеся подразделениями Приказа по делам императорского рода (*цзунчжэнсы* 宗正寺)⁴. В «Тан лю дянь», например, говорится:

В месяцы [весеннего и осеннего] равноденствий (*эр фэнь чжи юэ* 二分月) Три верховника (*сань гун* 三公) объезжают [императорские] гробницы [Тан лю дянь].

Для обслуживания усыпальниц выделялись специальные группы местного населения из жителей того уезда, в котором находилась данная гробница. Понятно, что все эти люди, отнюдь не служащие государственной администрации, не чиновники, не регулярный штат, для осуществления своих прямых обязанностей должны были входить на территорию вверенной им гробницы и по выполнении работы покидать её, а стало быть – иметь на это соответствующие полномочия и документально подтверждённые возможности.

Наиболее вероятным и наименее криминальным был не требовавший никаких специальных ухищрений или навыков заход на запретные территории обычным путём, а именно – вход через ворота без надлежащих документов. Как реально это могло случиться, «Тан люй шу и» не разбирает. Говорится лишь следующее:

Всякий, кто самовольно вошёл в ворота императорского храма предков, а также в ворота территории императорских усыпальниц, наказывается двумя годами каторги. (...) Самовольно – имеется в виду, что ему не полагалось входить, но [он] вошёл (*бу ин жу эр жу* 不應入而入) [Тан люй шу и 1936–1939, ст. 58; Уголовные установления Тан 1999, с. 292].

Затем уточняется, что, во-первых, у всех подобных объектов на постоянной основе выставлялись сменные посты гвардейской охраны, а во-вторых, что все те, кому полагалось входить на указанные территории, а затем выходить наружу, были указаны в поимённых списках (*минци* 名籍).

Более строгое наказание предусматривалось за незаконный вход во внутренние помещения какого-либо из императорских хра-

⁴ Подробнее об этих учреждениях см. [Рыбаков 2009, с. 313].

мов предков. Утончённое правовое чувство танских законодателей, видимо, помешало им простыми словами предписать за этот вид нарушения точно названное наказание. Не стали они и достаточно тривиальным образом пытаться предписать увеличение наказания на определённое число степеней по сравнению с наказанием за незаконный вход на территорию без захода внутрь помещений⁵. Вместо этого они словно бы решили в очередной раз потренировать сообразительность рядовых судей. В «Тан люй шу и» говорится:

Если [кто-либо] вошёл в помещения императорского храма предков (*таймяо ши* 太廟室), то, поскольку в [данной] статье [за это] не предусмотрено определённого наказания, согласно [установленной] нижеследующим текстом норме об уменьшении на одну степень наказаний [за преступления, совер-

⁵ Скажем, за незаконный вход в ворота – два года каторги, за незаконный вход во внутренние помещения – на две или три степени тяжелее. В целом для танского права такой метод ситуационной корректировки был обычной практикой. Не лишним будет здесь вспомнить, как выглядела шкала основных наказаний при Тан. Она состояла из пяти видов: битье лёгкими палками, битье тяжёлыми палками, каторга, ссылка и смертная казнь. Виды, в свою очередь, подразделялись на разновидности: во-первых, 10, 20, 30, 40 и 50 ударов лёгкими палками; во-вторых, 60, 70, 80, 90 и 100 ударов тяжёлыми палками; в-третьих, 1, 1,5, 2, 2,5 и 3 года каторжных работ; в-четвёртых, ссылка на 2 тыс., на 2,5 тыс. и на 3 тыс. *ли* (*ли* – 559,8 м). Каждая из ссылок в качестве начального наказания включала один год каторжных работ по месту ссылки, по истечении которого ссыльный переводился на поселение. И в-пятых, существовали два вида смертной казни: удушение и обезглавливание, причём обезглавливание считалось более тяжким наказанием, чем удушение, поскольку это была калечная казнь, при её осуществлении наносился принципиальный ущерб телу казнённого. Особняком располагалась ссылка с дополнительными работами, иррегулярное наказание, занимавшее промежуточное положение между ссылкой на 3 тыс. *ли* и смертной казнью. Дальность её тоже равнялась 3 тыс. *ли*, но по месту ссылки в качестве начального этапа отбытия наказания ссыльному полагалось отработать не один год, а три. Эта ссылка, так же, как и обе разновидности смертной казни, могли фигурировать в приговоре лишь если совершилось преступление, за какое соответствующая статья танского уголовного закона – кодекса «Тан люй шу и» – прямо предписывала именно данное наказание. Автоматическое увеличение или уменьшение наказания по степеням «проскакивало» данный вид ссылки: уменьшение на одну степень любого из двух наказаний смертью давало ссылку на 3 тыс. *ли*. Уменьшение же любой из трёх ординарных ссылок на одну степень давало три года каторги. А вот при увеличении каждая из разновидностей ссылки являлась отдельной степенью; ссылка на 2 тыс. *ли*, увеличенная на две степени, давала ссылку на 3 тыс. *ли*. Автоматическое увеличение по степеням не могло дорасти ни до ссылки с дополнительными работами, ни до смертной казни. В исключительных, всякий раз отдельно оговариваемых ситуациях возрастание по степеням могло, перевалив за ссылку на 3 тыс. *ли*, достигнуть удушения, но никогда – обезглавливания.

шённые в отношении] храма, по сравнению с [совершёнными в отношении] Дворцового комплекса, наказание [преступнику] уменьшается на одну степень относительно [полагающегося тому, кто достиг] места, где пребывает державная [особа, и становится равным] ссылке на 3 тыс. *ли* [Тан люй шу и 1936–1939, ст. 58; Уголовные установления Тан 1999, с. 292].

То есть, говоря проще, если за какое-либо нарушение режима храмов и усыпальниц законом не было предусмотрено определённого наказания, но за аналогичное нарушение режима Дворцового комплекса наказание предусмотрено было, вычислять наказание за данное нарушение режима храма надлежало, уменьшая на одну степень наказание, предусмотренное за соответствующее нарушение режима Дворцового комплекса.

Объяснение тому факту, что здесь отсчёт следовало вести от наказания за приближение к месту реального пребывания императорской персоны, выглядит довольно казуистично для нашего материалистического времени, но, надо полагать, для жителей танской империи оно лежало на поверхности. Дело в том, что за незаконное приближение к месту, где пребывает державная особа (император или кто-либо из трёх императриц, т. е. бабка императора по мужской линии, мать императора или жена императора), понятным образом полагалась смертная казнь. В храмах же находились таблички с именами покойных владык, то есть, если можно так выразиться, олицетворения усопших августейших особ, их посясторонние физические носители. Именно поэтому законодатели предпочли для определения наказания вести отсчёт не от незаконного прохода в ворота храма, но от незаконного нарушения личного пространства живой августейшей персоны. Фактически возникновение ситуации, когда вероятным становилось некое посягательство на табличку с именем усопшего императора, оценивалось на одну степень менее криминальным, нежели возникновение той же ситуации в отношении императора ныне здравствующего и царствующего. Уменьшение смертной казни на одну степень как раз и давало наказание ссылкой на 3 тыс. *ли*.

Равным образом следовало наказывать и за несанкционированный, то есть не обусловленный служебными надобностями,

«беспричинный» (у гу 無故) подъём на гробницу. Непосредственного контакта между нарушителем и останками в данном случае, конечно, не возникало, но то, что нарушитель фактически попирает ногами усопшего владыку было в высшей степени крамольно и абсолютно недопустимо.

Нарушитель мог попытаться проникнуть на сакральные территории и менее безобидным способом. Ведь попытка незаконного входа в ворота, во-первых, могла быть достаточно легко пресечена охраной, что по определению делало такую попытку не слишком-то чреватой нежелательными последствиями. Во-вторых, она не требовала каких-то особых усилий, применения ловкости, силы, а то и специальных навыков, в совершенно не конструктивных и даже прямо антиобщественных целях. Нарушитель вёл себя как обычный подданный, просто нарушал формальный режим.

Но можно было ведь попытаться так или иначе обойти ворота и контролирующую их охрану. Такой поступок демонстрировал куда большую неадекватность и заставлял подозревать куда более злостные тайные мотивы.

«Тан луй шу и» пытался дать максимально точное и в то же время обобщённое определение проникновения, нарушения худшего (и оттого – строже наказуемого), нежели попытка пройти в ворота без документов.

Проникший за стену (юэюань чжэ 越垣者) наказывается тремя годами каторги. (...) Проникшим является [тот, кто попал внутрь] не через ворота (бу цунмэнь взй юэ 不從門為越) [Тан луй шу и 1936–1939, ст. 58; Уголовные установления Тан 1999, с. 293].

Буквально юэ значит «переходить», «переступить», «проходить насквозь», «преодолевать», «превышать» [Большой китайско-русский словарь 1983–1984, т. 3, с. 929]. Конечно, наиболее вероятным способом преодоления стены является перелезание. Но юэ имеет гораздо более общий смысл, и в случае необходимости под этот термин можно подверстать, например, и подкоп, и щель в заборе. Важно то, что проникновение на охраняемую территорию было осуществлено не через ворота, вне поля зрения стражи.

Этот явно более криминальный способ попадания на запретную территорию следовало карать на две степени тяжелее, чем попадание на ту же территорию, осуществлённое просто проходом в ворота без документов. Вместо двух лет каторги – уже три года.

Понятно, что тот, кто перелез через стену или ухитрился миновать её как-то иначе, а затем проник во внутренние помещения храма или поднялся на усыпальницу, подлежал всё равно наказанию ссылкой на 3 тыс. *ли*. Способ проникновения тут роли уже не играл – заход внутрь или подъём перекрывал всё, и поэтому наказание, за него предусмотренное, поглощало любые менее строгие.

Все перечисленные объекты охранялись, а раз охрана стоит у ворот и, безусловно, присматривает за всей закрытой территорией, то запрет на проникновение не мог и не должен был быть голословным. На то и охрана, чтобы люди не ходили куда ни попадя без документов.

Ответственность за непредотвращённое незаконное вторжение несли все уровни стражи.

Соответственно тяжести исходного преступления, то есть в зависимости от того, на какой объект и каким образом проник сам преступник, рядовые стражники, нёсшие дежурство в момент совершения противоправного действия и не задержавшие преступника, должны были быть наказаны на две степени легче него. «Тан люй шу и» оговаривает, что речь идёт лишь о тех, кто находился на дежурстве именно во время нарушения режима; об их отдыхающих сменщиках речи нет. Но с другой стороны, поскольку в тексте статьи нет и намёка на стандартные формулировки типа «[тот,] из-за чего/кого [произошло]» (*сою* 所由), конкретно виноватого в разгильдяйстве гвардейца, по всей видимости, даже не пытались выискивать среди всей дежурной смены. Это заставляет думать, что в равной степени виноваты оказывались все. Судя по всему, и изменений в строгости наказания в зависимости от времени суток, когда было совершено нарушение режима (при ярком свете дня или под покровом сумерек), не предусматривалось. Строгость наказания халатных дежурных гвардейцев за недостаток бдительности полностью и однозначно зависела лишь от того, что именно совершил преступник. Значит, им полагалось:

- ◆ если кто незаконно вошёл в ворота храма предков или усыпальницы – один год каторги;
- ◆ если кто проник через стену храма или усыпальницы – два года каторги;
- ◆ если кто вошёл незаконно в помещения храма предков или поднялся на усыпальницу – 2,5 года каторги.

У дежурной смены гвардейцев, разумеется, были ответственные за несение ими службы старшие – начальники караула, дежурные командиры. Начальству тоже полагались наказания за халатность их рядовых. «Тан люй шу и» уточняет:

Командир (*чжушуай* 主帥) – имеется в виду [кто-либо из тех, кто] возглавляет солдат гвардии (...) у императорских храмов предков, у императорских усыпальниц и у храма Земли... Безразлично, насколько высока его должность [Тан люй шу и 1936–1939, ст. 58; Уголовные установления Тан 1999, с. 293].

То есть по данной статье равные наказания полагались и, скажем, мелкому офицеру (*сяовэй* 校尉), и командующему гвардией, так называемому генералу (*цзянцзюнь* 將軍), если только ему не повезло возглавлять охрану объекта в момент преступления. Ответственный за данную смену командир должен был быть наказан на одну степень легче, чем его проштрафившиеся подчинённые.

А вот если кто-либо из стражников, рядовой или командир – всё равно, проявил не просто преступную халатность, но злой умысел, то есть по предварительной ли договорённости с преступником или просто заметив его действия, но не воспрепятствовав им, наказание любому из таких злодеев должно было быть скопировано с наказания, полагавшегося самому преступнику. «Тан люй шу и» определяет:

Преднамеренно попустительствовавший [преступнику] (*гу цзун* 故縱) – имеется в виду тот, кто знал, что [некто] не должен входить, но разрешил [ему] войти, или кто знал, что [некто] проник за стену, но [ему] не воспрепятствовал. (...) [Виновный] получает то же самое наказание (*юй тун цзуй* 與同罪), что и нарушитель закона [Тан люй шу и 1936–1939, ст. 58; Уголовные установления Тан 1999, с. 294].

Правда, эта формулировка подразумевала для ранговых чиновников довольно существенные послабления, то есть перенос наказания с нарушителя на попустителя не был полным. Относительно *юй тун цзуй* в «Тан люй шу и» разъясняется:

«[То, что было совершено,] не приравнивается к фактическому совершению [данного преступления]. Поэтому при наказаниях смертью [ответственность] ограничивается давлением. (...) [Совершённые преступления] никогда не попадают под [действие] норм о разжаловании, лишении должностей или лишении занимаемой должности⁶, а также [возмещении] двойной стоимости присвоения и не попадают под [действие] норм об увеличении наказания полномочным или заведующим чиновникам, а также [норм] ссылки с дополнительными работами» [Тан люй шу и 1936–1939, ст. 53; Уголовные установления Тан 1999, с. 274–276].

Самое существенное здесь то, что наказанный «тем же наказанием» государственный служащий не подлежал должностным наказаниям триады *чумянь* 除免 и мог по вынесении приговора в рамках основной шкалы пользоваться, например, своей должностью для зачёта этого наказания или хотя бы его части (*гуаньдан* 官當)⁷. Но, конечно, дело всё равно грозило оказаться, как мы бы сейчас сказали, резонансным. А кроме того, у рядовых гвардейцев не было никаких рангов, и получалось, они за попустительство действительно могли получить ту же самую кару, что полагалась и самому преступнику.

Ровно эти же меры надлежало применять к нерадивой страже в случаях аналогичных нарушений режима всех иных столичных и провинциальных охраняемых объектов.

[При совершении преступлений, рассматриваемых] в остальных статьях, [относительно] гвардейской охраны Дворцового комплекса, [территорий] дворцов, а также всех запретных мест, где имеется привратная стража или гвардейская охрана, [если кто-либо] преднамеренно попустительствовал

⁶ Подробнее о должностных наказаниях см.: [Рыбаков 2013, с. 234–274].

⁷ Подробнее о зачёте должностью см. [там же, с. 209, 230].

[преступнику] или не заметил [его], соответственно каждому данному случаю [действуют] сообразно с настоящим [предписанием] [Тан люй шу и 1936–1939, ст. 58; Уголовные установления Тан 1999, с. 294].

Наказаний за какие-то иные нежелательные действия в отношении сакральных объектов «Тан люй шу и» не предписывает. Его создатели ограничились следующим предписанием:

Всякий раз, когда в соответствующей преступлению статье не предусмотрено определённое наказание за преступление, совершённое [в отношении] императорского храма предков, алтаря Земли или Запретного парка, [в ситуациях с] императорским храмом предков наказания уменьшаются на одну степень относительно [полагающихся в ситуациях с] Дворцовым комплексом, [в ситуациях с] алтарём Земли наказания уменьшаются на одну степень относительно [полагающихся в ситуациях с] императорским храмом предков, а [в ситуациях с] Запретным парком наказания приравняются к [полагающимся в ситуациях с] алтарём Земли [Тан люй шу и 1936–1939, ст. 79; Уголовные установления Тан 1999, с. 330].

Правонарушения же, совершённые в отношении режима Дворцового комплекса и его дворцов, были проработаны в законах весьма тщательно. Тут и достижение ворот без пересечения их границы, тут и самовольная ночёвка, и многие иные действия, за которые полагались те или иные кары. Если аналогичные преступления совершались в отношении какого-либо из перечисленных сакральных объектов, для определения наказания следовало просто сначала определить наказание за данное преступление, как если бы его объектом являлся Дворцовый комплекс, а затем означенным образом уменьшить это наказание.

Дворцовый комплекс

Незаконный вход

За самовольный, то есть не обоснованный документами, вход в ворота Дворцового города (*гунчэнмэнь* 宮城門) или Дворцового комплекса (*гунмэнь* 宮門) полагалось два года каторги, в точности

как за самовольный вход на территорию императорского храма предков или императорской усыпальницы.

Несанкционированный вход на территорию какого-либо из дворцов, расположенных на территории дворцового комплекса, через дворцовые ворота (*дяньмэнь* 殿門) подлежал наказанию уже 2,5 годами каторги.

За самовольный вход в ворота Дворцового города или Дворцового комплекса с оружием следовало наказывать тремя годами каторги, а если речь шла о воротах территорий дворцов – ссылкой на 2 тыс. *ли*.

Отдельная мера предусматривалась для самовольного входа в такие помещения, как палаты Шангэ 上閣, или Высокие палаты, то есть боковые крылья дворца главного дворца Тайцзидянь 太極殿. Дело в том, что из палат, через их боковые входы, открывался прямой ход в так называемый внутренний двор, то есть от церемониальных и административных дворцов к жилым. Тут было рукой подать до царствующих особ. Но дело ещё и в том, что, как отмечается в «Тан люй шу и», для ворот Шангэ уже не составлялись привратные списки. Другими словами, тут не было регулярных визитёров и потому не было обычного контроля.

Тех, кому положено войти, согласно Высочайшим распоряжениям вводят [сопровождающие] (*ин жу чжэ чжунь чи иньжу* 應入者準敕引入) [Тан люй шу и 1936–1939, ст. 59; Уголовные установления Тан 1999, с. 296].

Если кто-либо входил в палаты Шангэ без вызова и без сопровождения, он подлежал давлению.

Высшая мера наказания – обезглавливание – предусматривалась за два типа связанных с незаконным входом во дворец преступлений: самовольный вход в палаты Шангэ или в какие-либо из ведущих во внутренний дворцовый комплекс ворот с оружием при отсутствии караульных и появление незваного посетителя, с оружием или без, не просто в помещениях, где вероятным было пребывание августейших персон, но в реальной непосредственной близости от них, в каком бы из дворцовых помещений они в данный момент ни находились.

Во всех этих случаях проникновение за стену, то есть уже явно злоумышленное поведение: перелезание, пользование какими-то приспособлениями или, скажем, обнаружение щели либо совершение подкопа – наказывалось по понятным причинам куда строже, чем самовольный вход в ворота. Это мы видели на примере сакральных объектов, это же было куда более актуально и в отношении светских святынь.

За самовольный вход в ворота Дворцового комплекса или Дворцового города полагалось два года каторги. Проникновение за стену Дворцового комплекса или Дворцового города каралось ссылкой на 3 тыс. *ли*.

Самовольный вход на территорию какого-либо дворца, как мы видели, следовало наказывать 2,5 годами каторги. Проникновение же за стену территории того же дворца каралось удушением.

Нелишне напомнить, что согласно предписанию предыдущей статьи «Тан люй шу и», посвящённой незаконным проникновениям к сакральным объектам, не только связанные с ними, но и все иные акты попустительства стражи преступникам, нарушающим режим безопасности, равно как и акты простой халатности и недостатка бдительности, следовало наказывать так же, как и в связи с храмами предков и гробницами. То есть в случаях сознательного попустительства – «тем же самым наказанием», что и самого преступника, а в случаях необнаружения – рядовых стражников карали на две степени легче преступника, их командиров – на одну степень легче самих стражников.

Отдельной статьёй устанавливались наказания для дворцового персонала, у различных групп которого были внутри режимной территории свои зоны нулевой запретности; однако переходить границы этих зон или даже создавать некие чисто теоретические предпосылки для самовольного перехода в зоны более высокой запретности им тоже не дозволялось.

Для начала закон вводит понятие неполного, не доведённого до конца проникновения. Самовольный вход, гласит определение, следует считать состоявшимся только если был пересечён порог ворот (*юй юй 踰闕*).

Таким образом, наказание за незаконный вход могло быть применено только к тем лицам, что реально вошли на территорию за воротами, пересекли границу зон пространства. Однако в ситуациях с наиболее охраняемыми территориями чтобы оказаться преступником, реально войти было не обязательно. Достаточно было вплотную подойти к порогу, оказаться на самой линии разграничения, и не более.

Того, кто вплотную подошёл к порогу каких-либо ворот Дворцового комплекса, но не пересёк порога, следовало уже за сам факт столь демонстративного посягательства на границу зон и создание явных предпосылок для её пересечения наказывать 80 ударами тяжёлыми палками.

За аналогичные преступления в отношении ворот территорий дворцов, ворот Шангэ, а также ворот ещё более внутренних следовало определять наказание с последовательным увеличением на одну степень; в результате получалось 90 и 100 ударов тяжёлыми палками.

Однако совсем уж посторонний человек, чтобы подойти к воротам какого-либо дворца, должен был уже находиться на территории Дворцового комплекса. Если бы ход туда ему был закрыт и он оказался там неправомерно, за самовольный вход на эту территорию ему грозило куда более суровое наказание, чем битьё. Следовательно, если за пересечение линии ворот Дворцового комплекса или территории какого-то дворца человеку грозило всего лишь битьё, стало быть, на территории Дворцового города или Дворцового комплекса (в зоне более низкого уровня запретности по отношению к более высокому) этот человек находился вполне правомерно, это была для него зона нулевой запретности, он там, вполне возможно, служил, занимал пост или осуществлял какие-то работы на законном основании. Тем не менее подойти вплотную к границе, за которой была зона более охраняемая, более запретная, ему всё равно возбранялось. Именно это в статье и говорится.

Находившийся внутри Дворцового комплекса человек (*гун нэй жэнь* 宮內人), которому не полагалось входить в ворота [территорий] дворцов, если он достиг порога ворот [территории какого-либо] дворца, но не пересёк его, наказывается

90 ударами тяжёлыми палками. Внутридворцовый гвардеец (*дянь нэй сувэйжэнь* 殿內宿衛人), достигший порога [какой-либо из] палат Шангэ, но не пересёкший его, наказывается 100 ударами тяжёлыми палками [Тан люй шу и 1936-1939, ст. 60; Уголовные установления Тан 1999, с. 298].

Так что, скорее всего, эта норма права была специально предназначена для дворцового персонала, и поведение тех, кто был вообще вне Дворцового города, но посягнул на порог каких-либо из его ворот, под неё не подпадало. Минимальное наказание по данному закону – 80 ударов тяжёлыми палками – предназначалось тем, кто на легальных основаниях уже находился в Дворцовом городе, но посягнул на ворота, ведущие в Дворцовый комплекс.

Все учреждения столицы раз в месяц подавали наверх списки тех, кому по службе надлежало входить на запретные территории. Месяц – срок немалый. «Тан люй шу и» предусмотрел ситуацию, когда могла возникнуть некая экстренная ситуация и в Дворцовый город, или Дворцовый комплекс, а то и на внутренние территории надлежало бы пропустить не вошедших в списки людей. Званных визитёров обязательно должны были вводить на запретные территории сопровождающие.

Тех, кого нет в списках и кому полагается войти (*у цзи ин жу* 無籍應入), всегда вводят (*цзе иньжу* 皆引入) [Тан люй шу и 1936-1939, ст. 61; Уголовные установления Тан 1999, с. 300].

Тот, кто не был внесён в списки регулярным образом и, будучи приглашён, вызван или командирован во дворец, не дождался сопровождающего, а каким-то образом сумел сжульничать и убедить охрану, что он в списке есть, подлежал наказанию так, как если бы он вошёл на соответствующую территорию самовольно. Ровно так же следовало наказывать тех, кто в подобных обстоятельствах просто назвался именем другого человека, который в списке действительно значился, и под чужим именем вошёл на ту или иную запретную территорию. Два этих вида обмана считались эквивалентными. Наказание махинатору надлежало определять по статье о самовольном входе: два года каторги за вход в Дворцовый комплекс, 2,5 года каторги за вход на территорию

какого-либо из дворцов, а при наличии у визитёра оружия любое из этих наказаний следовало увеличивать на две степени.

Естественно, и в этих специфических случаях закон не мог оставить без наказания халатных стражников, по чьей милости на режимные территории был осуществлён неправомерный вход. Однако человеколюбивые танские законы сделали им существенное послабление, предписав считать их виновными лишь в первой ситуации, когда они позволили просто обмануть себя. Тут не было оправданий, и в полной мере действовали уже известные нам правила: не распознавшие обмана стражники смены получали наказания на две степени более лёгкие, чем сам преступник, начальник смены – ещё на одну степень более лёгкое; преднамеренные попустители получали то же наказание, что и сам преступник.

Если же вошёл тот, кто назвался именем человека, отмеченного в списках, охранникам оказывалось существенное снисхождение. «Тан люй шу и» не ограничивается установлением мер наказания, но углубляется в этические вопросы и подробно объясняет причины милосердия.

Когда кому-то полагается войти, его вызывают по имени (*чан мин* 唱名) и лишь тогда он проходит. Не распознавшие обстоятельства прикрытия [чужим] именем не знали в лицо этого человека, но не имели в сердце собственного [желания] разрешить [незаконный вход] (*у синь сысюй* 無心私許). [В ситуациях с] воротами Дворцового комплекса они наказываются 80 ударами тяжёлыми палками. [В ситуациях с] воротами [территорий] дворцов и [далее] внутрь (*дяньмэнь и нэй* 殿門以內) наказание последовательно увеличивается на одну степень.

Сказано только: не распознавшие обстоятельства прикрытия [чужим именем]. Не сказано: не распознавшие, что вошёл тот, кого нет в списках. Только присвоение имени [другого] человека, поскольку трудно всех людей знать в лицо, является основанием и причиной для облегчения наказания [там же].

Конечно, если кто-то из стражи в этом последнем случае поддался на обман сознательно, будучи в курсе, что входящий прикрылся чужим именем, он должен был быть наказан как обычный попуститель.

Неправомерный вход

Танские законодатели предусмотрели и вероятность менее предосудительных несанкционированных входов на режимные территории. Подобные действия являлись результатом не злого умысла, не самовольства, но всего лишь неких служебных накладок.

Одна из таких несообразностей и неувязок могла заключаться, по-видимому, в том, что человек, которому полагалось попасть на закрытую территорию, который шёл туда на более или менее законных основаниях, оказался по каким-то причинам в список ещё не внесён. Однако верный не букве, а духу службы, этот человек тем не менее через ворота прошёл. И вот этого-то как раз делать было нельзя.

Равно недопустимой являлась ситуация, когда некто, внесённый в долгий список (*чанизи* 長籍), то есть имевший обязанность и возможность входить на режимную территорию всякий раз, когда это полагалось ему по службе в течение времени действия данного долгого списка, воспользовался этой возможностью не вовремя, не тогда, когда именно ему это надлежало для выполнения служебных обязанностей. Ведь лица, входившие в списочный состав долгих списков, служили во дворце не постоянно, а посменно. Каждый должен был находиться там исключительно в составе своей смены. И каждый такой служащий, если он входил на режимную территорию не в составе своей смены, а например, отдежурив положенное время вместе со своими, а потом вновь вернувшись уже сам по себе, фактически являлся человеком, которому посещать запретные зоны вообще-то полагалось, но в данный момент пребывающим как бы вне списка, поскольку – вне своей смены.

Формально две указанные ситуации считались равно криминальными и поэтому равно наказуемыми. Поступки такого рода расценивались как некий ослабленный вариант самовольного входа, поскольку, хотя служебная необходимость войти на запретную территорию у ослушника и была (следовательно, о полной самовольности речи не шло), этот вход, оказавшись несвоевременным – преждевременным или запоздало дополнительным, с формальной точки зрения стал не совсем законным. Поэтому некая

доля самовольности тут возникала. И совершенно логично, что отправной точкой для определения наказания за оба проступка являлись схемы наказания за самовольный вход.

Всякий, кому полагалось войти в Дворцовый комплекс или [на территорию какого-либо] дворца, если он вошёл, не будучи отмечен в привратном списке (*вэй чжу мэньцзи* 未著門籍), [или кто], хотя бы он был [внесён] в долгий список, самоуправно вошёл, когда данная смена [уже] сдала дежурство, соответственно каждому данному случаю получает наказание, уменьшенное на пять степеней относительно [полагающегося за] самовольный вход [Тан люй шу и 1936–1939, ст. 64; Уголовные установления Тан 1999, с. 305–306].

Это значит, что в обеих этих ситуациях за вход в Дворцовый комплекс полагалось 80 ударов тяжёлыми палками, за вход на территорию какого-либо дворца – 90 ударов тяжёлыми палками, а при наличии у вошедшего оружия наказание увеличивалось на две степени – за вход в Дворцовый комплекс 100 ударов тяжёлыми палками, за вход на территорию дворцов – один год каторги.

Ещё менее тяжкой вариацией несанкционированного входа являлись тоже два предполагавшихся вероятными деяния, обусловленные неорганизованностью и некоторой, можно сказать, безалаберностью дворцовых служащих или гвардейцев.

Одно заключалось в том, что некий работник какого-то из дворцовых ведомств вошёл на предписанную ему службой территорию не через те ворота, которые ему были назначены пропускной системой: полагалось войти через западные, а вошёл через восточные, полагалось войти через боковые, а вошёл через главные, и т. п.

Другое – в том, что некий работник, чья очередь дежурить в ночь на территории дворца ещё не подошла, тем не менее поторопился провести ночь на режимной территории.

Самоуправно оставшийся на ночь, если ночная очередь [дежурства] (*су цы* 宿次) ещё не подошла, или же вошедший через западные ворота, если внесён в список восточных ворот, получает наказание, уменьшенное ещё на две степени [Тан люй шу и 1936–1939, ст. 64; Уголовные установления Тан 1999, с. 306].

За эти две разновидности служебных проступков наказание полагалось определять, отталкиваясь от уже уменьшенных на пять степеней наказаний за первые две служебные несообразности – то есть за вход служебно обусловленный, но не легитимизированный упоминанием имени вошедшего в привратном списке, а также за вход не в составе своей смены. Следовательно, относительно самовольного входа как такового наказания уменьшались уже на семь степеней. То есть если нарушение явилось следствием входа на территорию Дворцового комплекса – 60 ударов тяжёлыми палками, на территорию какого-либо из дворцов – 70 ударов тяжёлыми палками, если нарушитель имел при себе оружие – на две степени тяжелее, то есть 80 или 90 ударов тяжёлыми палками.

Ночной вход и выход

Если в неурочное время поступал приказ открыть или закрыть какие-либо из городских ворот, следовало немедленно направить доклад-запрос в ту инстанцию, от которой поступило странное распоряжение, и попросить повторить его. Лишь по получении подтверждения и составной бирки⁸, верифицировавшей полномочия того, кто с этим приказом прибыл, ворота открывали или закрывали.

Если же аналогичное распоряжение поступало к привратной страже ворот Дворцового города или какого-либо из дворцов, надлежало действовать следующим образом:

Согласно внутриведомственным установлениям привратной стражи, получивший Высочайшее повеление человек (*шоу чи жэнь* 受敕人) исчерпывающе записывает, [почему] необходимо открыть ворота и [какие] люди входят или выходят, и [вместе с этой записью] Высочайшее повеление пересылается к сведению надзора Срединных документов (*чжуншуньшэн* 中書省). Надзор Срединных документов пересылает его к сведению Привратного надзора (*мэньсяшэн* 門下省). Тогда [дежурный ответственный за] все внутренние ворота Дворцового комплекса [мóлодец] при вратах, [дежурные от] всех гвардий, находящиеся в данный момент на очередном

⁸ О разного рода верительных бирках см., напр. [Рыбаков 2018а, с. 233].

дежурстве, а также главнокомандующий Привратной гвардии [либо] командующий Привратной гвардии, срединный мóлодец-командующий [либо] мóлодец-командующий, отбивающий вражьи нападения [общенаачальствующий пристав] [либо] непреклонно-смелый [общенаачальствующий пристав] – по одному находящемуся внутри человеку от каждой [инстанции] являются в палаты с докладом, испрашивающим подтверждения распоряжения. [По получении] императорского разрешения испрашивают составную верительную бирку и ключи от ворот. Ответственные чиновники привратной стражи первым делом приводят привратный караул в состояние готовности. Внутри и снаружи от открываемых ворот выставляются отряды, зажигаются факелы и производится проверка подлинности составной верительной бирки. Затем открывают ворота [Тан люй шу и 1936-1939, ст. 71; Уголовные установления Тан 1999, с. 316].

Разумеется, все эти меры не были прихотью или самодурством. Всегда и везде в ночное время меры безопасности усиливаются, ужесточаются, становятся более изощрёнными, поскольку недостаток освещённости и естественная сонливость стражи по понятным причинам способствуют реализации злоумышлений самого разного рода.

Закон выделял четыре основных типа неадекватного поведения стражи после получения Высочайшего распоряжения на открытие в ночное время ворот Дворцового комплекса или внутренних дворцовых территорий. О предшествовавших формальностях – составлении предварительного акта о получении распоряжения и его мотивировке, о перепасовке инстанциями документов, потребных для получения императорского подтверждения данного ранее распоряжения, о получении верительных бирок и ключей речи в уголовных статьях не ведётся. Закон в данном случае волновали только действия самих стражников в отношении уже не бумаг, а непосредственно ворот. Лишь реальное их открытие представляло не гипотетическую, но непосредственную угрозу для территории дворцов и их обитателей.

Во-первых, должностные лица при воротах могли в суматохе и пылу повиновения открыть ворота по неправильной бирке

(*цо фу 錯符*). Это несколько абстрактное определение в тексте «Тан люй шу и» уточнено: *фэй со кайби чжи фу* 非所開閉之符, то есть «бирка не на открытие и закрытие ворот». Какую именно из многочисленных типов верительных бирок могли подsunуть вполношённой экстренной ситуацией начальнику привратной стражи, было ли то результатом злого умысла со стороны обладателя бирки или результатом путаницы при её получении, закон не интересовало. Начальнику стражи данных ворот должна была быть предъявлена бирка на открытие или закрытие именно ворот, а любые иные бирки были в этой ситуации неправильными.

Офицер стражи, открывший ворота в ночное время по неправильной бирке – подразумевается при том, что все остальные документы, вплоть до императорского подтверждения с требованием повиноваться ранее полученному повелению, были в порядке, – должен был быть наказан 100 ударами тяжёлыми палками.

Более серьёзным проступком считалось открытие ворот в ситуации, когда и бирка была правильной, и обе её части вполне подходили друг к другу надлежащим образом, но вот проверить-то данный факт офицер стражи как раз и не захотел, а поторопился, всего лишь увидев бирку в руках того, кто требовал открыть ворота. За эту халатность должностное лицо привратной стражи подлежало наказанию тремя годами каторги.

Если же начальник стражи был настолько недисциплинирован, настолько, скажем, поддался напору тех, кто требовал открыть ворота, что, добросовестно проверив совместимость левой и правой частей бирки и обнаружив, что они не подходят друг к другу, всё же открыл ворота (вместо того чтобы, как полагалось, подать о данном казусе соответствующий тревожный рапорт и этим ограничиться), наказание было уже – ссылка на 2 тыс. *ли*.

Тот же, кто открыл или закрыл ворота Дворцового комплекса или ворота территории какого-либо из дворцов вообще без Высочайшего распоряжения, самовластно (*шань 擅*), подлежал давлению.

Даже если ночное открытие ворот было совершено по всем правилам, с соблюдением всех условностей и всех требований мер безопасности, строго в соответствии с необходимыми документами, входить в экстренно раскрытые ворота или выходить

из них наружу можно было только тем людям, что были обозначены в Высочайшем распоряжении, которое, собственно, и явилось причиной ночного переполоха. Правда, о том, что такое распоряжение включало в себя какой-то перечень лиц, уполномоченных пройти, в «Тан люй шу и» упоминается очень скупо:

...Получивший Высочайшее повеление человек исчерпывающе записывает, [какие и почему] необходимо открыть ворота и [какие] люди входят или выходят (*цзюй лу сюй кай чжимэнь бин жу чу жэнь чжан* 具錄須開之門并入出人帳)... [Тан люй шу и 1936-1939, ст. 71; Уголовные установления Тан 1999, с. 316].

Если, воспользовавшись экстренным открытием ворот, на территории дворцов или Дворцового комплекса входил некто, не включённый в список лиц, для входа или выхода которых были открыты ночью ворота, это рассматривалось существенным нарушением режима, причём отнюдь не формальным, но чреватым непредсказуемыми последствиями. Ведь система безопасности давала в этой ситуации заметный сбой.

Серьёзность этого сбоя зависела от того, насколько глубоко в запретную зону смог проникнуть ночной визитёр, но в первую очередь – ещё и от того, имел ли он законную возможность посещать данные глубины днём. То есть, говоря проще, значился ли он в привратных списках, согласно которым ходил сюда днём по служебным надобностям, или был полностью посторонним.

«Тан люй шу и» уточняет:

Люди, которые есть в [привратных] списках ворот Дворцового комплекса или [территорий] дворцов, должны входить и выходить только в дневное время. Тому, кто самоуправно вошёл благодаря ночному открытию и закрытию, наказание определяется как за самовольный вход [Тан люй шу и 1936-1939, ст. 72; Уголовные установления Тан 1999, с. 320].

Такой подход представляется вполне логичным. Наличие имени в списках давало возможность прохода только в определённое время, обусловленное родом службы. Если некто прошёл в те же ворота, что и всегда, но не вовремя, не тогда, когда этого

требовали служебные обязанности, это ничем не отличалось от полного своеволия. Следовательно, такой человек должен был быть наказан двумя годами каторги, если прошёл на территорию Дворцового комплекса, 2,5 годами каторги, если прошёл на территорию какого-либо из дворцов, и так далее, вплоть до удушения за проникновение в палаты Шангэ и обезглавливание за проникновение к месту пребывания державных особ. Наличие оружия усугубляло все полагававшиеся наказания обычным образом, то есть на две степени – до трёх лет каторги в первом случае, ссылки на 2 тыс. *ли* во втором и обезглавливания в третьем.

Если же воспользовавшийся экстренным открытием ворот человек вообще не имел отношения к службе во дворцах и не был включён в привратные списки, все наказания, полагававшиеся бы за самовольный вход, следовало ужесточать на две степени. Отсутствие в списках фактически приравнивалось по тяжестиотягающих обстоятельств к наличию оружия. За проход в Дворцовый комплекс незваного гостя следовало покарать тремя годами каторги, на территорию дворцов – ссылкой на 2 тыс. *ли* и так далее.

Если же наличествовали оба отягчающих фактора, вероятно, полагалось бы для начала сплюсовывать оба увеличения, так чтобы наказание оказывалось на четыре степени тяжелее, чем за обычный самовольный вход. Тогда за проникновение уже на территорию Дворцового комплекса следовало бы карать ссылкой на 2,5 тыс. *ли*, а на территории дворцов – ссылкой на 3 тыс. *ли*. Однако от этих уточнений «Тан луй шу и» уклонился. Сказано лишь, что незваный ночной гость, чьё имя отсутствовало в привратных списках, если он был ещё и вооружён, за вход на территорию какого-либо из дворцов подлежал удушению. Видимо, это лаконичное предписание относится равным образом и к тем, кто есть в списках, и к тем, кого в них нет. Ночью, незаконно, с оружием и во дворец – тут, видимо, было уже не до списков.

А вот проскочить в экстренно открытые ворота наружу – это было лишь нарушением порядка, актом недисциплинированности, возможно – следствием некоего разгула или некоей корысти, но не несло в себе опасностей для обитателей режимных территорий и их ночной службы. Тот, кто воспользовался ночным откры-

тием ворот и несанкционированно вышел с территории дворцов или Дворцового комплекса, вне зависимости от того, было его имя в привратных списках или нет, подлежал всего лишь 80 ударам тяжёлыми палками.

Ночное раскрытие ворот несло в себе и иную опасность. Не обязательно, чтобы некий неучтённый в Высочайшем распоряжении человек, включённый в дневные списки или нет, проявлял чудеса проворства и проскакивал в экстренно раскрытые створки или, напряжённо делая вид, что он тоже в своём праве, рискуя собой, на глазах у стражи шествовал вместе с теми, кто входил на легальных основаниях. Неучтённого распоряжением человека или даже нескольких мог провести тот, кто входил или выходил через экстренно открытые ворота совершенно правомерно. И тогда преступление могло быть сочтено более сложным и, в сущности, более опасным, ибо оказывалось коллективным, стало быть, представляло собой сговор.

Имеется в виду, что человек, получивший Высочайшее распоряжение, разрешающее войти или выйти, ввёл или вывел [с собой] лишнего человека [Тан люй шу и 1936-1939, ст. 72; Уголовные установления Тан 1999, с. 321].

Количество незаконно попавших внутрь снаружи или наружу изнутри напроочь выпало из рассмотрения данной статьи, и нет никаких намёков на то, что в зависимости от числа «лишних» наказание варьировалось так, как это частенько бывало в иных ситуациях: скажем, за одного лишнего столько-то, за каждого двух дополнительных – на одну степень больше, и так далее. Поэтому остаётся предположить, что речь идёт либо об одном-единственном незаконно проведённом и не более, либо что количество «лишних» не влияло на тяжесть наказания. Второе выглядит странно: есть всё же объективная разница, одного нежелательного посетителя провёл с собой экстренно входящий во дворец человек или десяток.

В остальном логика танских законодателей безупречна. Если в ночное время человек, который входил во дворец во исполнение Высочайшего распоряжения, провёл с собой кого-либо незваного, тот как бы совершал незаконный вход. Но активной сторо-

ной, действующим лицом выступал не сам проведённый, а тот, кто его провёл. Поэтому именно на него переносилось трансформируемое в зависимости от привходящих обстоятельств наказание за самовольный вход.

Если проведённый человек значился в дневных привратных списках, наказание того, кто его провёл, в точности соответствовало наказанию, определяемым по соответствующей норме закона: два года каторги за ввод на территорию Дворцового комплекса, 2,5 года каторги за ввод на территорию какого-либо из дворцов и так далее.

Если «лишний» человек в списках не значился, наказание тому, кто его ввёл, ужесточалось на две степени: до трёх лет каторги в первом случае, ссылки на 2 тыс. *ли* во втором и так далее.

Наличие оружия у проведённого влияло на тяжесть наказания проведшего обычным образом.

Если же «лишнего» человека не ввели, а вывели из дворцов наружу, тот, кто его вывел, подлежал наказанию 80 ударами тяжёлыми палками.

Однако все эти действия были коллективными преступлениями, и поэтому тот, кто играл пассивную роль, тот, кто был «лишним», не мог тоже не оказаться в сфере внимания.

Закон ставил перед следствием сложнейшую задачу: выяснить, был ли «лишний» в курсе того, что его ведут как «лишнего» или нет. Каким образом информация о том, фигурирует ли он в Высочайшем повелении или его просто взяли и повели, могла оказаться доступна самому «лишнему», не очень понятно, но, во всяком случае, «Тан люй шу и» предусматривает такую возможность. Значит, она не была чистой абстракцией. Однако описание состояния осведомлённости, которую даёт текст, не очень помогает понять, что происходило.

Имеется в виду, что проведённый человек знал о том, что его ведут как лишнего [там же].

Во всяком случае, если «лишний» знал, что он «лишний», то ему полагалось наказание, уменьшенное на одну степень по сравнению с наказанием того, кто его провёл, то есть с наказа-

нием за самовольный вход в ночное время со всеми его вариациями. Фактически проведённый приравнялся к соучастнику преступления, а проведший оказывался главарём. Если был осуществлён выход с территории какого-то дворца в Дворцовый комплекс или из Дворцового комплекса наружу, главарь получал 80 ударов тяжёлыми палками, а сообщник, то есть проведённый, – 70 ударов. Когда проведшему полагалось два года каторги, проведённому – 1,5 года каторги, когда проведшему полагалась ссылка на 2 тыс. *ли*, проведённому – три года каторги. И так далее.

Если же «лишний» каким-то загадочным для современного человека образом не знал об обстоятельстве того, что его ведут как «лишнего», и, видимо, просто и бездумно, не рефлексируя, исполнял приказ того, кто его вздумал с какой-то целью провести, – он не подлежал никакой ответственности.

Когда император отсутствует

Все эти нормы были прописаны в первую очередь для мест постоянного обитания Сына Неба и императриц. Это понятно уже из того, что любое проникновение на территорию Дворцового комплекса в пределе своём мыслилось чреватой вероятностью достижения места, где пребывает державная особа. Предельно криминальная стадия самовольного входа была закономерным развитием ситуации, была пусть и последней, но естественной степенью нарастания злодейской сущности качественно одного и того же деяния.

Однако в Поднебесной существовало довольно много разного рода императорских резиденций – от дворцовых комплексов второй столицы, Лояна, до «удалённых дворцовых комплексов» (*ли гун* 離宮), то есть летних, загородных дворцов, где державные особы в случае необходимости или по прихоти могли провести время летней жары, и путевых дворцов, где державные особы могли останавливаться для отдыха или ознакомления с местной ситуацией во время путешествий по стране. Содержать в них постоянный штат охраны и obsługi не было ни возможно, ни необходимости. Такие резиденции поддерживались в разной степени готовности.

Именно от текущего состояния объектов зависела строгость наказания за самовольное попадание на их территорию. Формально преступления могли быть вполне аналогичны уже рассмотренным – несанкционированный вход с оружием или без, проникновение (перелезание через стену и пр.), достижение внутренних территорий и расположенных там палат. Однако сущность была совсем иной. Такие вторжения не несли в себе непосредственной угрозы первым лицам страны, поскольку их там в данное время просто не было. И вдобавок они не несли в себе угрозы сговора с персоналом, поскольку даже персонала в это время там тоже не было и дворец находился, как бы мы сейчас сказали, на консервации.

Служащих дворца «Тан люй шу и» упорно именуется коротко и не очень определённо: *гунжэнь* 宮人. Буквально этот термин значит просто «дворцовый человек» и переводится как «1) фрейлина, дворцовая служанка; 2) царский постельничий» [Большой китайско-русский словарь 1983-1984, т. 2, с. 542]. Обозначает он в первую очередь всё-таки женский персонал (потому я в своём переводе «Тан люй шу и» и передавал его выражениями «дворцовые девы» или «дворцовые служанки») [Тан люй шу и 1936-1939, ст. 69; Уголовные установления Тан 1999, с. 313, 314]. У Джонсон в своём переводе «Тан люй шу и» выразился ещё более конкретно: «lady of imperial harem», то есть «дама императорского гарема» [The Tang Code 1997, р. 31]. Р. де Ротур несколько осторожнее: «femme du Palais» – «дворцовые женщины» [Rotours 1947-1948, р. 244, 247, 961]. В «Большом словаре китайского языка» этот термин толкуется именно как *гунньюй* 宮女, т. е. «дворцовые женщины» [Чжунвэнь да цыдянь 1976, т. 3, с. 505]. Этот термин мог употребляться в двух смыслах: более широком, означавшем вообще всё женское население Дворцового города, и узком, когда им обозначалась лишь женская обслуга. Второй вариант и предлагает в качестве интерпретации тот же «Большой словарь китайского языка»: «прислуживающие внутри дворца женщины». Однако в перечислении функций отдела имущества (*цзиньбу* 金部) Подворной части (*хубу* 戶部) есть следующий пассаж: *цзи гунжэнь ванфэй гуаньнуби ифу* 給宮人王妃官奴婢衣服, то есть «[отдел] обеспечивает одеждой дворцовых дев, княжеских матерей и жён, а также казнённых рабынь» [Синь Тан

шу 1975, с. 1193]. Поскольку *гунжэнь* идут в этом списке первыми, раньше даже супруг князей крови, трудно думать, что под дворцовыми девами имелись в виду только служанки.

Во всяком случае, понятно, что женская часть дворцового персонала волновала танских законодателей в первую очередь – и по моральным соображениям (дворцовые девы должны были блюсти сугубую чистоту), и по чисто прагматическим (вероятно, считалось, что неискушённую затворницу-глупышку легче как обидеть, так и использовать в неблагоприятных целях, вовлечь в интригу или заговор).

Всякому, кто преступно совершил самовольный вход в Дворцовый комплекс или [на территорию какого-либо] дворца, когда державная [особа] там не пребывает, соответственно каждому данному случаю наказание уменьшается на одну степень. Если в [данном] месте нет дворцовых дев, наказание уменьшается ещё на одну степень. Вошедшему в палаты Шангэ, когда там есть дворцовые девы, наказание не уменьшается [Тан люй шу и 1936–1939, ст. 69; Уголовные установления Тан 1999, с. 313].

В комментарии данное указание уточняется:

Если в каком-либо из внешних дворцовых комплексов имеются гвардейцы, [выставленные] для несения охраны, [того, кто] совершил самовольный вход, должно наказать одним годом каторги [там же].

Из этого замечания понятно, что законсервированные дворцы всё же охранялись, и именно поэтому самовольный вход был наказуем. Видимо, если дворец пустовал настолько, что был фактически заброшен безо всякого присмотра, самовольный вход просто не считался криминальным. Ведь постов на воротах не было, документы никто не проверял, за стенами никто не приглядывал, внутренние территории не патрулировались.

Но когда пустующий дворец сохранял статус охраняемого объекта, то, хотя обслуживающего персонала внутри и не было, его по-прежнему берегли, и первая же стадия преступного визита – самовольный вход – требовала наказания. Правда, на две

степени более лёгкого, чем такой же вход в дворцовый комплекс, где державные особы в данное время находились. Уменьшение двух лет каторги на две степени давало один год каторги. Соответственно, вход на территорию какого-то дворца надлежало наказывать 1,5 годами каторги.

Если же обслуживающий персонал *гунжэнь* на охраняемом объекте был, только августейших особ не было, наказание за самовольный вход в комплекс уменьшалось не до одного года, а до 1,5 лет каторги, а за вход на территорию какого-либо дворца не до 1,5, а до двух лет.

Тому, кто после самовольного входа или проникновения достиг палат Шангэ данного дворца, если там были обслуживающие особы, наказание вообще не уменьшалось, то есть преступнику полагалось удушение. Если же *гунжэнь* не было, наказание за вход в Шангэ уменьшалось на две степени, то есть становилось равным трём годам каторги.

Эта норма была универсальной. Любые иные преступления, связанные с самовольными входами на территории Дворцового комплекса или дворцов, где во время вторжения державных особ не было, полагалось наказывать с предписанной в данной статье схемой уменьшения строгости.

Дальнейший текст статьи отчётливо показывает, в чём танские законодатели усматривали главную опасность несанкционированных проникновений во дворцы, в данный момент не удостоившиеся присутствия императора и императриц. Основная угроза заключалась в частных контактах с дворцовым персоналом, и именно такие контакты данной нормой закона надлежало пресечь. Не всякий такой контакт, разумеется, был чреват прямым антигосударственным заговором. Но исходить законодатели предпочитали из худшего. Для тех, кто постоянно служит во дворце и допущен в святая святых, мир и должен исчерпываться этим дворцом. Поэтому даже тем, кто попал на территорию пустующего дворцового комплекса по вполне законным причинам, по службе, по необходимости, со вполне исправными документами, настрого запрещалось вступать в какие-либо контакты с персоналом.

[Тот, кто] хотя бы вошёл и не самовольно, но самоуправно заговорил с [кем-либо из] дворцовых дев, равно как [приблизился к кому-либо из них] непосредственно, чтобы передать (*цинъ вэй тун* 親為通) письмо, одежду или вещь, наказывается удавлением. (...) [Данному] человеку полагалось войти (*ин жу* 應入) во дворец. Но частным порядком заговаривать с дворцовыми девами [такому человеку всё равно] нельзя. [Приблизился к кому-либо из них] непосредственно, чтобы передать письмо, одежду или вещь – имеется в виду, что [пришёл] непосредственно туда, где была дворцовая дева (*цинъ юй гунжэнь чу* 親於宮人處), и взял письмо, одежду или вещь, с тем чтобы [вынести] наружу, или же отдал дворцовой деве письмо, одежду или вещь от человека со стороны. И в том и в другом случаях наказывается удавлением [Тан люй шу и 1936–1939, ст. 69; Уголовные установления Тан 1999, с. 314]⁹.

Несанкционированные ночёвки

Помимо чиновников, ежедневно ходивших на службу в расположенные на режимных территориях учреждения и нёсших там дежурства, а также военных, посменно охранявших эти территории, туда зачастую полагалось ходить и на иррегулярной основе. Например, чиновники в зависимости от ранга и должности с той или иной частотой обязаны были посещать ординарные императорские аудиенции. Кроме того, существовали и более индивидуализированные процедуры. Например, официальные лица, отбыва-

⁹ Иероглиф *цинъ* 親, исходно обозначающий родителей, родственников, родство или близость, имеет весьма много значений. Одно из них – вступать в непосредственный физический контакт; словари даже приводят в качестве примера использования *цинъ* в этом значении известную конфуцианскую максиму «мужчины и женщины, передавая что-либо друг другу, да не соприкасаются» (*нань нуй шюшюу бу цинъ* 男女授受不親) [Большой китайско-русский словарь 1983–1984, т. 4, с. 465]. Может он значить, однако, и «лично, собственной персоной, (...) лично заниматься (чем-л.)» [там же]. Передавая выражение *цинъ вэй тун* 親為通 как «[приблизился к какой-либо из них] непосредственно», я постарался использовать первую из этих двух трактовок, но, не исключено, здесь имеется в виду всего лишь то, что человек, вошедший во дворец на законных основаниях, самолично, не через посредника, передал что-то дворцовой деве или взял у неё. Однако первая версия мне представляется более приемлемой. Ведь *цинъ* в перечислении запретных действий не зря следует за первым вариантом преступного контакта с дворцовой жительницей – простого разговора. *Цинъ* упоминается как необходимое условие передачи из рук в руки, что возможно только при непосредственном контакте, тогда как разговаривать можно и стоя поодаль.

ющие из столицы на провинциальную службу или в командировку, обязаны были являться ко двору для получения напутствия или просто удостоивались возможности лицезрения владыки.

Однако на запретные территории ходили не только работники гражданской или военной администрации. Императорский Дворцовый комплекс жил сложной и напряжённой хозяйственной жизнью: что-то строилось, что-то сносилось, что-то ремонтировалось или реконструировалось. Во дворец подвозили продовольствие, стройматериалы, рабочую силу, ткани для изготовления одежды или всякого рода драпировок, зонтов и, скажем, покрывал на паланкинах. Организация этой деятельности требовала немалых усилий и огромной организованности. Кроме того, при осуществлении всех этих трудоёмких процессов требовалось ещё и строго соблюдать все меры безопасности. Учитывая масштаб перемещений, можно с определённой уверенностью сказать, что это было непросто.

Таким образом, снаружи внутрь и изнутри наружу через те или иные ворота то и дело следовали подданные самого разного толка, от высокопоставленных эмиссаров до чернорабочих и грузчиков.

Все они, хотя и на основании самых разных документов, как персональных, так и групповых, имели уважительные причины для проникновения в режимную зону и даже законную необходимость посетить её. Но это отнюдь не значило, что им там можно было пребывать сколько заблагорассудится.

Всякий, кто по делу вошёл в Дворцовый комплекс или [на территорию какого-либо] дворца, но самоуправно остался на ночь (*чжэсу 輒宿*), а также тот, кто позволил [ему там] задержаться (*жунчжи 容止*), соответственно каждому данному случаю получают наказание, уменьшенное на две степени относительно [полагающегося за] самовольный вход... [Если это произошло] в Дворцовом комплексе, наказываются одним годом каторги, если [на территории какого-либо] дворца – 1,5 годами каторги [Тан люй шу и 1936-1939, ст. 63; Уголовные установления Тан 1999, с. 303].

Под «позволившим задержаться» имеется в виду, конечно, не какой-то охранник-разгильдяй, не заметивший того, что кто-то не покинул режимной территории, но некто, у кого или под чьим

покровительством могла быть осуществлена незаконная ночёвка. «Позволить задержаться» в данном контексте, видимо, близко к «дать приют». Ведь по ночам территория патрулировалась (и, стало быть, в число «давших приют» мог быть, вероятно, зачислен и патрульный, обнаруживший нарушителя, но не схвативший его).

В тексте непояснённым остаётся вопрос, могла ли быть применена данная норма закона к тому, кто смог переночевать там, где не полагалось, на свой страх и риск, безо всякого приюта, просто под кустом или за выступом стены? Или для того, чтобы задействовать эту норму, обязательно нужны были двое? Или закон исходил из того, что без пособника одинокий нарушитель не смог бы остаться на режимной территории на ночь и, во всяком случае, непременно был бы вовремя обнаружен? Но если обязательно нужны были двое, по какой статье следовало определять наказание тому безрассудному чиновнику или рабочему, который с наступлением вечера имел бы дерзость безо всяких пособников задремать в укромном уголке Дворцового комплекса и не был бы задержан, например, до третьей стражи? С точки зрения здравого смысла, предписания данной статьи могли быть применены в зависимости от ситуации и к преступному одиночке, и к преступной паре.

Так или иначе либо сам оставшийся на ночь после завершения церемонии или рабочего дня, либо и он, и тот человек из внутреннего персонала, кто дал ему убежище на тёмное время суток (пусть даже, например, из гуманных побуждений, чтобы того не задержал патруль и чтобы случайно отставший от своих человек спокойно дождался утра и попытался бы с наименьшими потерями выйти с территории уже при дневном свете), расценивались танским законом как опять-таки совершившие своего рода самовольный вход. Хотя и в ослабленном варианте. Ведь формальная необходимость, уважительная, то есть производственная, причина попасть на охраняемый объект у пришельца всё же была. Криминал заключался не в том, что он пришёл неправильно, а в том, что он должен был правильно ещё и уйти, но не ушёл.

Полностью аналогично ситуации с самовольным входом расценивались действия охраны, демонстрировавшие действительно не слишком-то добросовестное отношение к службе.

Для осуществления крупных ремонтно-строительных работ или масштабной погрузки либо разгрузки на дворцовые территории могли быть с надлежащим сопровождением проведены сравнительно большие группы мастеров и рабочих. Все они не были чиновниками, не имели личных удостоверений, и относительно них составлялись общие, групповые списки, где фиксировалась численность входивших в группу людей и, возможно, приметы (возраст и внешний вид) каждого. Понятно, что допуск в охраняемую зону мог быть осуществлён только на основании этих документов и только с учётом числа участников группы.

Если людей (...) вводят в Дворцовый комплекс или [на территорию какого-либо] дворца, когда [нужно] что-то доставить, отправить или построить, и привратные непосредственно ответственные лица (*мэньсы* 門司), не получив письменного свидетельства (*вэнь де* 文牒), разрешили войти либо если в числе [вошедших] людей имелось превышение (*жэнь шу ю шэн* 人數有剩), соответственно каждому данному случаю наказание [ответственным лицам] определяется как за самовольный вход. Когда доходит до смерти – наказываются ссылкой с дополнительными работами [Тан люй шу и 1936-1939, ст. 63; Уголовные установления Тан 1999, с. 304].

Фактически в данном случае действовала норма закона о попустительстве – в основополагающей статье о самовольном входе было предписано, что охранники, сознательно пропустившие через ворота человека, не означенного в привратных списках, наказывались тем же наказанием, что и сам преступник. Здесь, однако, попустительства не было, поскольку и самовольного входа как такового не было – людей вели. И вот тут-то виновных в произошедшем нарушении охранников наказывали так, будто именно они сами совершили самовольный вход. Ведь была халатность, настолько преступная, настолько вопиющее пренебрежение элементарными правилами несения службы, что закон просто приравнял нерадивых привратников к нарушителям режима.

Интересно, что криминальным считалось лишь то несовпадение реальной и списочной численности группы, при котором реальная численность была больше списочной. Противоположной

коллизией – когда ведомых было меньше, чем значилось в документах – закон вообще пренебрёг. Определённая логика в этом есть. Именно неучтённые лишние лица, проникнув в запретную зону, представляли наибольшую опасность, именно за ними было труднее осуществлять необходимый догляд. Именно они, незаконно примкнувшие к законно движущейся группе, могли считаться наиболее вероятными сознательными злоумышленниками. Именно они могли остаться с самыми низменными намерениями на территории дворцов после того, как группу по окончании работ выводили бы – ведь тогда на выходе её списочный состав вполне соответствовал бы реальному и у охраны не было бы никаких оснований поднимать тревогу. А вот пропустить меньше людей, чем их значилось в свидетельстве, было ненаказуемо, поскольку в этом случае самовольно никто не входил.

Характерно и то, что тяжесть наказания здесь не ставилась в зависимость от количества незаконно попавших на режимную территорию рабочих. Этот параметр попросту опущен. Надо полагать, следовательно, что, пройди в ворота без предъявления списка пять человек или двадцать пять, или будь группа по численности больше заявленной в свидетельстве на три человека или на тридцать, нерадивому проверяющему у ворот полагалось бы одно и то же наказание – как если бы он сам, лично, проник без документов туда, куда он без документов кого-то пропустил.

Как и при личном самовольном входе, тяжесть наказания зависела лишь от того, насколько глубоко в режимную зону смог пройти незаконно вошедший. Если дело ограничилось Дворцовым комплексом – два года каторги. Если был совершён вход на территорию какого-либо из официальных (то есть не внутренних, не жилых) дворцов – 2,5 года каторги. Если же незаконно попавшие в запретную зону лица достигли палат Шангэ или места, где пребывает державная особа, по статье о самовольном входе полагалась смертная казнь через удушение и даже обезглавливание, но здесь впервые закон делал для нерадивых охранников послабление. Поскольку в их действиях не было преступного умысла, не было сознательного намерения самим проникнуть на запретные территории, смертную казнь им заменяли ссылкой с дополнительными работами.

Ответственность за неправомерные действия в этих двух ситуациях – когда вход группы был разрешён без предъявления свидетельства или когда число ведомых превышало то, что было в этом свидетельстве обозначено, – возлагалась и на сопровождающих эту группу должностных лиц. Понятно, что рабочие шли не сами по себе, а организованно и не сами предъявляли свои документы в воротах, – за всю группу это делали сопровождающие. «Тан люй шу и» называет их *цзянлин чжусы* 將領主司 – «ведшие непосредственно ответственные лица». Впрочем, в реальности вести группы рабочих или грузчиков во дворец мог и один чиновник, тогда наличествовали не «лица», но «лицо» (скорее всего, так и было). Но на сути это не отражалось.

Если сопровождающий лидер сталкивался с тем, что его группу пропускают через ворота без предъявления свидетельства, и тем не менее ничтоже сумняшеся вместе со всей своей бригадой шёл внутрь или если он знал, что ведёт больше людей, чем обозначено в свидетельстве, он также оказывался виновен в чём-то вроде самовольного входа, который был совершён не им, но контролируемые им людьми.

Если ведшие непосредственно ответственные лица знали [об обстоятельствах], соответственно каждому данному случаю они получают наказание, уменьшенное на одну степень относительно [полагающегося за] самовольный вход [там же].

То есть ответственность на сопровождающего всё же возлагалась несколько меньшая, чем на привратную охрану, ведь именно её непосредственной и исключительной обязанностью было обеспечение правомерности перемещений. Меньшая – но не принципиально, не качественно. Тяжесть наказания и здесь не зависела от величины превышения реального состава над списочным или от количества людей, проведённых в ворота без документов. На неё опять-таки влияла только глубина проникновения. Сопровождающий, осознанно проведший кого-то без документов или кого-то, не включённого в документ, на территорию Дворцового комплекса, должен был быть наказан 1,5 годами каторги. В ситуации с территорией какого-либо из дворцов – двумя годами. Если же проведённые достигли палат Шангэ или места, где пре-

бывает державная особа, за самовольный вход как таковой полагалось бы в первом случае – удушение, во втором – обезглавливание, значит, сопровождающему – ссылка на 3 тыс. *ли* (поскольку обе разновидности смертной казни при уменьшении по степеням считались за одну степень).

«Тан люй шу и» предусмотрел и ситуацию, когда сопровождающий каким-то образом не заметил, что его группу пропускают в ворота без документов или что в его группе народу больше, чем обозначено в свидетельстве. Излишне сейчас гадать, как такое могло вообще случиться. Но вряд ли творцы «Тан люй шу и» включили бы в число юридических гипотез совсем уж лишённую вероятия коллизию. На этот случай предусматривалось ещё одно уменьшение наказания, теперь на две степени, уже уменьшенного на одну степень наказания за самовольный вход. Стало быть, полагавшиеся за сознательное проведение группы без документов или с превышением числа участников 1,5 года каторги превращались в 100 ударов тяжёлыми палками, два года – в один год, ссылка на 3 тыс. *ли* – в 2,5 года каторги.

При коллективных преступлениях закон мало кого оставлял без наказания; все должны были получить по заслугам, никого нельзя было оставить без внимания. Так и на этот раз. Даже члены группы, ведомые и безвольные, должны были получить наказание в тех случаях, если они заметили, что их пропускают без предъявления документов, или если знали, что их больше, чем надо. Предполагалось, видимо, что они, дабы избежать наказания и остаться чистыми в глазах закона, должны как-то оказать неподчинение? Но неизвестно, что для них было бы хуже. Во всяком случае:

Вошедшие, если они знали (*жу чжэ чжи* 入者知), получают наказания, уменьшенные ещё на пять степеней. Не знавшие не подлежат ответственности [там же].

Относительно самовольного входа как такового наказания уменьшались, таким образом, на шесть степеней. То есть в ситуациях с Дворцовым комплексом всем приведённым рабочим, если они были в курсе неправомерности их пропуска, полагалось 70 ударов тяжёлыми палками, в ситуациях с территориями двор-

цов – 80 ударов тяжёлыми палками, в ситуациях с палатами Шангэ или местами пребывания державных особ – один год каторги.

И только те рабочие, что оказались в силах доказать, что ни сном ни духом не подозревали о творящемся нарушении, оставались вовсе без кары.

Несанкционированные задержки

На территориях Дворцового комплекса, как мы уже видели, могли работать не только служащие администрации, проходящие в ворота и выходящие из них в индивидуальном порядке, но и приводимые туда ответственными сопровождающими для проведения строительных, ремонтных или каких-либо иных работ мастера, рабочие или, например, грузчики. Это могли быть просто отбывающие трудовую повинность податные (*динфу* 丁夫), призванные для осуществления неквалифицированных работ. Это могли быть и мастеровые, входившие в штат отвечавших за разнообразные трудовые процессы учреждений. По окончании работ всем им тоже полагалось незамедлительно покидать режимную зону, и чтобы оказаться там нежелательными, им совсем не обязательно было оставаться на ночь. Достаточно было просто не уйти, когда полагалось. В зависимости от того, где, на какой глубине Дворцового комплекса производились работы и где, следовательно, незаконно оказался не ушедший по их завершении работник, наказания разнились.

Всякий не вышедший из Дворцового комплекса или [с территории какого-либо] дворца по окончании работ [в ситуациях с] Дворцовым комплексом наказывается одним годом каторги, [в ситуациях с территориями] дворцов – двумя годами каторги, [в ситуациях с] местом, где пребывает державная [особа], – удавлением [Тан люй шу и 1936–1939, ст. 65; Уголовные установления Тан 1999, с. 307].

Наказание, таким образом, было легче, чем за самовольный вход – один год там, где полагалось бы два года и два года там, где полагалось бы 2,5 года. В ситуациях с местом, где пребывают державные особы, обезглавливание заменялось удавлением – послабление, не слишком впечатляющее современного человека, но, вероятно, несколько скрашивавшее добрым подданным тан-

ской империи неприятную перспективу смертной казни (ведь сохранение целостности тела считалось очень важным). Таким же образом следовало наказывать тех, кто не покинул вовремя расположенное на территории палат Шангэ место работ, когда там при отсутствии державных особ пребывали дворцовые девы; если же и их там не было, наказание нерасторопным работникам уменьшалось на две степени, то есть до трёх лет каторги.

Имелось, видимо, в виду, что задержка была осуществлена преднамеренно. Потому что специальная оговорка была сделана на тот случай, если задержавшийся на режимных территориях работник допустил такой промах по иным причинам. Скажем, один трудящийся или небольшая их группа трудились поодаль от остальных, на отдельном участке, и поэтому не заметили, когда основной контингент покинул место работ. Или некий заработавшийся подданный просто заблудился, честно пытаясь выйти наружу. Если непреднамеренность задержки удавалось доказать, тогда вместо вынесения наказания по данной схеме полагалось подавать прошение на Высочайшее имя с изложением обстоятельств и ожидать решения императора, который мог либо помиловать разгильдяя, либо повелеть поступить с ним по закону, либо каким-либо образом уменьшить полагавшееся ему по регулярным меркам наказание.

Уже знакомые нам *цзянлин чжусы* – «ведшие непосредственно ответственные лица» – тоже подлежали наказанию. Если сопровождавший работников чиновник знал, что кто-то из его подопечных не покинул место работ, когда те были завершены, и остался, но при этом не забил тревогу и не сообщил куда следовало о произошедшем казусе, он должен был получить такое же наказание, как сам отставший от группы рабочий. Виновный просто в недостатке внимательности сопровождавший, не обнаруживший, что в его группе кого-то не хватало на выходе, подлежал наказанию, уменьшенному на одну степень: в ситуациях с Дворцовым комплексом – 100 ударами тяжёлыми палками, в ситуациях с территориями дворцов – 1,5 годами каторги, в ситуациях с местом, где пребывают державные особы или палатами Шангэ, где находятся дворцовые девы, – ссылкой на 3 тыс. *ли*.

Существовал и предусматривался законом ещё ряд довольно специфических правонарушений, обусловленных, говоря образно, тем, что место, где пребывают державные особы, не обязательно было неподвижным.

Например, когда император или кто-либо из императриц отправлялись в некий вояж и покидали неподвижную, как неподвижны сами дворцы, запретную зону, её мобильная ипостась, в фокусе которой находились владыки, перемещалась вместе с ними. Куда державные особы – туда и особая область пространства с её особым статусом.

Как на территориях дворцов не должно было оставаться по завершении работ посторонних, тем более – вооружённых посторонних, так и мобильный организационно-правовой кокон, окружавший императора и императриц, должен был быть от посторонних тоже очищен. Поскольку этот кокон находился в движении, он мог настигнуть и накрыть любого, не убравшегося вовремя с его пути. Тогда с точки зрения логики уголовного закона человек, пусть даже с места не сходя, по сути, оказывался незаконно оставшимся на режимной территории по завершении работ, то есть когда время находиться в данной области пространства для него истекло. Причём в самом криминальном варианте. Он считался достигшим места, где пребывает державная особа, – хотя на самом деле двигался не он, а место этого пребывания.

Характерно, что мирные подданные, занимавшиеся своими самыми разнообразными повседневными делами в местах, в обычное время отнюдь не режимных, тут с формальной точки зрения оказывались чем-то вроде рабочих, призванных и приведённых в императорскую резиденцию для проведения каких-то работ.

Процесс очистки пространства от занимающихся своими делами простых жителей империи в «Тан люй шу и» называется *ничжан* 闕仗, что можно понять как «удаление [посторонних и] оружия». То, что имеются в виду помимо самого оружия ещё и живые подданные, ясно из данной в разъяснении к статье характеристики процесса: *ю бу чу чжэ дэ цзуй* 有不出者得罪, то есть «те, кто не вышел, подлежат наказанию», причём такому, какое полагалось бы за достижение места, где пребывает державная особа

[Тан луй шу и 1936-1939, ст. 65; Уголовные установления Тан 1999, с. 307]. Для вящей ясности в другом месте статьи первый тезис повторён более развёрнуто: *ничжан чжи нэй жэнь цзе чу цзинь 關仗之內人皆出盡*, то есть «из [зоны], откуда удаляют [людей и] оружие, люди выходят все до последнего» [Тан луй шу и 1936-1939, ст. 65; Уголовные установления Тан 1999, с. 309].

Поэтому любой мирный подданный, преднамеренно оставшийся (скажем, спрятавшийся, чтобы поглазеть) по пути следования императорского кортежа внутри зоны, подлежавшей очистке от посторонних, должен был быть подвергнут давлению.

Однако процесс не зря назывался *ничжан*, то есть в биноме упоминалось именно оружие, а отнюдь не люди; про людей всё было понятно и так. Удалять следовало и то и другое. Поэтому даже тот, кто сам благополучно был удалён, то есть вовремя покинул неотвратимо приближающееся к нему «место, где пребывает державная особа», если он забыл какое-то оружие, всё равно подлежал наказанию. Правда, закон тут был более снисходителен. Во-первых, наказание это равнялось всего лишь 100 ударам тяжёлыми палками. Во-вторых, оружие должно было быть комплектным, пригодным к реальному использованию: если, скажем, был забыт лук, но не стрелы или стрелы без лука, тогда ответственность вообще не наступала.

Должностные лица, ответственные за расчистку коридора следования державных особ («непосредственно ответственные за удаление [людей и] оружия» – *ничжан чжусы 關仗主司*), приравнивались к должностным лицам, приведшим работников во дворец. Логика поразительная и много говорящая о тогдашней ментальности: те, кто привёл нечиновных штатских в запретную зону и недоглядел за ними, оказывались ровно столь же виновны, как те, кто по недогляду не вывел нечиновных штатских из зоны, которая вот-вот должна была на какое-то время стать запретной.

Значит, должностные лица, ответственные за поиск и удаление людей с маршрута следования державной особы, если они, столкнувшись с тем, что кто-либо не вышел из зоны, не обеспечили его своевременного выдворения, подлежали наказанию, равному с наказанием за невыход с запретной территории по оконча-

нии работ, причём территория эта считалась местом пребывания державной особы. Проще говоря, следовало опять-таки давление. Если же *ничжан чжусы* не действовал сознательно, а был виновен в простом необнаружении того, что внутри перемещающейся запретной зоны кто-то остался, наказание уменьшалось на одну степень, до ссылки на 3 тыс. *ли*. Относительно виновности ответственных за расчистку пути лиц в том случае, если в зоне расчистки кто-то забыл оружие и потому должен быть наказан 100 ударами тяжёлыми палками, в «Тан люй шу и» ничего не говорится. Можно полагать, что ответственность за недогляд тут не возлагалась.

Аннулирование допуска

К самовольному входу полностью приравнивались ещё несколько действий, которые никоим образом не могли рассматриваться социально опасными сами по себе, но были связаны с принципиальными нарушениями режима. Эти нарушения впоследствии могли либо привести, либо не привести к реальным злодеяниям – и закон, как всегда, подстраховывался.

Регламент предусматривал ряд ситуаций, когда лица, входившие на законных основаниях в привратные списки, могли быть исключены из них раньше, чем произошёл бы ежемесячный пересмотр списков. «Тан люй шу и» перечисляет такие ситуации, вероятно, исчерпывающе.

Человек мог получить новое назначение по службе, и его новые служебные обязанности уже не требовали бы от него являться на режимную территорию. Он мог быть отправлен в командировку в провинцию. Наконец, у служащего мог просто истечь срок его смены, хотя момент пересмотра списков ещё не подоспел. В принципе, он мог даже просто выйти в отставку и отправиться жить в родные места.

Человек мог получить краткосрочный отпуск, в том числе по болезни, причём в это понятие включались, вероятно, отпуска как по собственной болезни, так и по необходимости ухаживать за заболевшим близким родственником.

Могло случиться нечто, что невозможно предусмотреть, но что потребовало бы спешной отлучки (*ши гу* 事故). Думаю, что

здесь *ши гу* следует трактовать максимально обобщённо, и лучше всего в данной ситуации его передаёт слишком, увы, современное, чтобы быть точным переводом, выражение «форс-мажорные обстоятельства».

Во всех этих ситуациях человек мог быть изъят из привратных списков в экстренном порядке, немедленно.

Танский «Тан люй шу и» весьма симптоматично называет всех людей такого рода *чжу ин чу гун дянь* 諸應出宮殿, то есть «все, кому полагается выйти с [территории] Дворцового комплекса и дворцов» [Тан люй шу и 1936–1939, ст. 68; Уголовные установления Тан 1999, с. 312]. С момента изъятия из списков дворцовый служащий уже не имел права входить на режимные территории или хотя бы задерживаться там. Ничего криминального не совершивший работник администрации, всего лишь если он в силу каких-то причин не успел покинуть запретных мест, задержался там, проявил нерасторопность, фактически считался самовольно вошедшим со всеми вытекающими последствиями.

Тем более это правило было актуальным в тех случаях, когда касалось служащих дворцовой администрации, которые, хотя и не уезжали никуда и из списков ещё не были изъятые, но на них поступил донос с каким-то обвинением и в силу этого по поводу обвинённого лица был издан официальный документ с запрещением пребывания на режимной территории. Даже если имя будущего подследственного ещё наличествовало в привратных списках, ему нельзя было оставаться или заново входить в запретную зону. В обоих этих случаях (не успел вовремя уйти или попытался снова войти) он также полностью приравнялся к незаконно вошедшему.

То есть во всех этих ситуациях человек, не успевший покинуть режимную территорию или вновь вошедший туда, должен был быть наказан как прошедший без документов. Значит, если он вошёл в Дворцовый комплекс, ему полагалось два года каторги, если вошёл на территорию какого-либо из официальных дворцов – 2,5 года каторги. Если он успел дойти до палат Шангэ или не успел выйти оттуда – ему грозило уже удушение, а если речь шла о месте пребывания державных особ – обезглавливание.

Высочайший выезд

Мы уже видели, что при перемещении державной особы вне Дворцового комплекса производилась зачистка пути следования; простые подданные, ухитрившиеся не покинуть зачищаемой территории и не быть выведенными оттуда, оказывались фактически приравненными к рабочим или мастеровым, не покинувшим место проведения работ по их завершении, причём в самом тяжко наказуемом варианте – как если бы они противозаконно остались где-то неподалёку от державной особы.

Однако если по стране перемещался полноценный императорский кортеж, тогда, судя по тексту «Тан люй шу и», сквозной зачистки пути следования не проводилось. Вероятно, режим *ничжан* вводился в каких-то достаточно исключительных случаях или на относительно небольших дистанциях (внутри столицы, например). Иначе трудно объяснить появление в «Тан люй шу и» статьи о недопустимости вмешиваться в строй кортежа. Если бы перемещению предшествовал *ничжан*, вмешиваться в строй оказалось бы просто некому. А если бы кто-то схоронился столь мастерски, что его не заметили бы расчищающие дорогу отряды гвардейцев, и потом вдруг выскочил где-то поблизости от императора, тут уж наверняка должна была бы быть задействована норма права о незаконном проникновении к месту пребывания державной особы со всеми вытекающими последствиями.

«Тан люй шу и», однако, гласит:

Когда, принося счастье, движется Высочайший выезд (*цзюйцзя синсин* 車駕行幸), всегда составляются отряды [гвардейской охраны и] почётный караул (*дуй чжан* 隊仗). Если есть человек, вмешавшийся [внутри] отряда [гвардейской охраны], он наказывается одним годом каторги. Вмешавшийся [внутри] почётного караула наказывается двумя годами каторги. (...) Имеется в виду, что [некто] оказался среди почётного караула или отряда [гвардейской охраны] [Тан люй шу и 1936-1939, ст. 74; Уголовные установления Тан 1999, с. 325].

Выражением «вмешаться внутрь» я в своё время передал иероглиф *чун* 衝, который, вообще говоря, значит «рваться вперёд, устремляться, бросаться, идти напролом» и даже «прорываться»

[Большой китайско-русский словарь 1983-1984, т. 2, с. 1047-1048]. Именно словом «прорыв» передала термин *чун* Н. П. Свистунова в своём переводе аналогичной статьи уголовного кодекса Минской династии [Законы Великой династии Мин 2012, с. 105, 248]. Контекст намекает на то, что попытки прорваться «в ряды церемониальной свиты», как это называет Н. П. Свистунова, ожидалось от, например, доведённых до отчаяния подданных, желавших пожаловаться на некие притеснения непосредственно императору или хотя бы его ближайшему окружению¹⁰.

В танской статье такого намёка нет. Зато наличествует упоминание о том, что такой «прорыв» мог быть совершён по ошибке. Осуществление безрассудного, отчаянного рывка внутрь императорского кортежа трудно представить себе ошибочным, совершённым по оплошности или по рассеянности, нечаянно, непреднамеренно. Поэтому я оставляю здесь более осторожное выражение «вмешаться [внутри]», которое, как мне кажется, оставляет больший простор для толкования мотивировок и конкретных обстоятельств такого вмешательства.

Итак, если кто-то из не принадлежащих к кортежу подданных, вероятно, из местных жителей, очертя голову, сознательно и преднамеренно бросался на строй охраны, сопровождавший императорский выезд, и ему удавалось попасть внутрь какого-либо из весьма многочисленных отрядов гвардейского сопровождения, такого человека следовало наказать одним годом каторги. Если он ухитрился проникнуть внутрь почётного караула, наказание увеличивалось до двух лет каторги.

Если же некий простофиля оказался внутри охраны или почётного караула кортежа в силу какого-то трудно представимого недоразумения, «по ошибке», наказание ему человеколюбиво уменьшалось на две степени. То есть в первом случае он получал 90 ударов тяжёлыми палками, во втором – подлежал наказанию одним годом каторги.

¹⁰ На эту мысль наводит то, что сразу за установлением мер наказания за такой прорыв говорится: «Всем, кто подаёт жалобу на несправедливую обиду, лишь разрешается позади [церемониальной] свиты, упав ниц, выслушать [императорское распоряжение]» [Законы Великой династии Мин 2012, с. 106].

Конечно, столь экстраординарное событие, как вмешательство или тем более «прорыв» постороннего человека в строй выезда державной особы не могло не сопровождаться наказанием повинных в возникшем инциденте должностных лиц охраны. Если оставлять их без острастки, становится непонятно – а зачем тогда вообще охрана?

Дотошные танские законодатели даже в этой ситуации предусмотрели два варианта. Местный житель мог действовать импульсивно, под влиянием момента, мог даже заранее обдумывать свой смертельно рискованный поступок, мог, наконец, оказаться среди императорского сопровождения в силу какой-то нелепой оплошности – но во всех этих ситуациях ответственные лица охраны равным образом, оказывается, могли «сознательно попустительствовать» (*зу цзун* 故縱) ему, а могли и просто его и его действий «не заметить» (*бу цзюэ* 不覺). Не заметившим наказание уменьшалось на две степени относительно попустительствовавших.

Попустительствовавшим же охранникам грозило то же наказание¹¹, что и самому вмешавшемуся в строй кортежа. То есть если смельчак преднамеренно попал внутрь какого-либо отряда гвардии и должен был получить один год каторги – и командиру соответствующего отряда грозил один год каторги. Если смельчак добрался до рядов почётного караула, и ему грозило два года каторги – то и командир соответствующего подразделения караула в рамках основной шкалы наказаний получал приговор, равный двум годам. Если же вся бесчисленная охрана со всеми её командирами гарцевала и маршировала вокруг державной особы исключительно любуясь сельскими пейзажами и наслаждаясь пением жаворонков, так что странных действий сорвиголовы никто «не заметил», то в первом случае ответственное должностное лицо получало 90 ударов тяжёлыми палками, а во втором – один год каторги.

Если же местный недотёпа оказался среди кортежа случайно, офицер, каким-то образом ухитрившийся сознательно попустительствовать его ошибке, получал, если речь шла о проникновении внутрь гвардейской охраны, 90 ударов тяжёлыми палками,

¹¹ То есть *юй тун цзуй* – следовательно, со всеми подразумеваемыми этой формулировкой ограничениями, которые мы уже перечислили выше.

а если речь шла о проникновении в строй почётного караула – один год каторги. Если же охрана случайного попадания постороннего в строй кортежа просто «не заметила» и не воспрепятствовала ему – в первом случае ответственному командиру полагалось 70 ударов тяжёлыми палками, а во втором – 90 ударов тяжёлыми палками.

Танские законодатели, учитывая специфику своей страны на тогдашнем этапе её развития, озаботились даже той вероятностью, что в строй кортежа могла вмешаться не озлобленная или, наоборот, до последнего предела рассеянная личность, а неразумная местная скотина. Скотину, что вполне здраво, не наказывали, как бы глубоко она ни ухитрилась проникнуть внутрь строя. А вот охрана обязана была предотвратить её проникновение, и если не справилась – несла ответственность.

Аналогичная ситуация, впрочем, могла возникнуть и не только в имперской глубинке, но и в самой столице, в непосредственной близости от императорской резиденции. И, судя по предписаниям «Тан люй шу и», в таком случае не справившаяся со своими функциями охрана оказывалась виновата несколько больше, чем среди гор и вод. Творцы «Тан люй шу и» понимали, что вероятность появления животного посреди огромного города несколько меньше, чем на бескрайних просторах Поднебесной, а охранять ворота в высоких стенах несколько удобнее, чем держать круговую оборону от зверья посреди дороги. Оттого-то к тем, кто не справился со своей функцией при более благоприятных условиях, закон относился более сурово.

Внезапно выскочившее животное – имеется в виду, что бегавшее без присмотра [животное] проникло (жу 入) в ворота Дворцового комплекса. Охранники (шоувэй 守衛), которые не [смогли ему] противодействовать, наказываются 100 ударами тяжёлыми палками. Если оно проникло в ворота Дворцового города, наказание одинаково [с вышеозначенным]. [На случай] если оно проникло в ворота [территории какого-либо] дворца (...) ответственность приравнивается к ответственности, [предусмотренной для ситуации с] воротами Дворцового комплекса. Если оно вмешалось в почётный караул или гвардейский [отряд], [виновные] наказываются 80 ударами тяжёлыми палками [Тан люй шу и 1936-1939, ст. 74; Уголовные установления Тан 1999, с. 325].

Запретная стрельба

Безопасность августейших персон была одной из главных забот творцов уголовного закона в традиционном Китае, и потому ими конструировались нормы права, призванные блокировать даже самую малую возможность случайного нанесения им вреда. Поскольку несчастный случай есть именно случай, драматическое стечение обстоятельств, когда делаешь одно, а получается порой совсем другое, законы, которым назначено предотвращать несчастные случаи в зародыше, принимали подчас довольно гротескный характер. Кроме того, недопустимость некоторых действий объясняется не только их реальной опасностью, но и тем, что они являются вопиющим проявлением неуважения. С этим тоже надо было бороться.

К чести танских законодателей, те никогда не доходили до той стадии, когда, памятуя, что топором можно зарубить человека, они пытались бы запретить топоры. Но кое-какие попытки в этом направлении всё же предпринимались.

Например, в сторону императорских дворцов и даже всего Дворцового комплекса нельзя было ни стрелять из лука или самострела, ни кидаться камнями или кусками черепицы.

Правда, проявление столь запредельной заботы тут же было со всей тогдашней тягой к дотошной справедливости отградуировано по степени реальной опасности, которую могли представлять собой указанные действия. И поэтому можно себе представить, что определение наказания даже за столь, казалось бы, простое и лёгкое для первичного обнаружения действие требовало в реальности тщательных экспертиз. Потому что фактически перед следствием ставилась задача выяснить точно, залетели ли стрела, шарик от самострела, камешек либо черепок на территорию комплекса, достигли они лишь соответствующей стены (на излёте упав у самого её основания или, возможно, ударившись об неё и рухнув вниз), а если в данном случае и не долетели, то могли ли хотя бы теоретически, из расчёта расстояния и силы среднестатистического выстрела или броска, долететь или даже теоретически не могли. Соответственно этим четырём градациям данные действия подразделялись на четыре уровня злостности, и для каждого

закон предусматривал отдельную схему определения конкретной меры наказания.

Параллельная, уже привычная нам градация вводилась обычным образом: в сторону какого именно объекта производился выстрел или бросок, каков был уровень запретности той области пространства, куда долетели или могли долететь стрела, шарик самострела, камень или кусок черепицы.

Наконец, существенным фактором для определения меры наказания, как и при самовольных входах и прочих нарушениях режима, было то, находилась ли в данное время в данном дворцовом комплексе какая-либо из августейших особ или дворец пустовал, и, кроме того, были ли в том месте, куда упала стрела или камень, дворцовые девы или даже их там не было.

Исходной, стандартной ситуацией считалась та, когда Дворцовый комплекс был осчастливлен пребыванием где-то внутри него державной особы, а стреле или камню, судя по среднестатистической силе выстрела или броска, полагалось бы долететь туда, в сторону чего был осуществлён выстрел или бросок.

От этой первичной ситуации уже следовало отсчитывать утяжеления или облегчения соответственно ситуационным поправкам.

Всякий, кто стрелял из лука по внутренней [территории] Дворцового комплекса или дворцов, – имеется в виду, что по силе стреле полагалось бы долететь – [в ситуациях со] стенами Дворцового комплекса наказывается двумя годами каторги, [в ситуациях со] стенами [территорий] дворцов наказание увеличивается на одну степень. Если стрела залетела внутрь, соответственно каждому данному случаю наказание увеличивается на одну степень. Если же стрела залетела внутрь палат Шангэ, [виновный] наказывается удушением. Если [достигла] места, где пребывает державная [особа, виновный] наказывается обезглавливанием [Тан люй шу и 1936–1939, ст. 73; Уголовные установления Тан 1999, с. 321–322].

Таким образом, в стандартной ситуации наказания за стрельбу из лука во многом совпадали с наказаниями за самовольный вход. Если стрела достигла стены Дворцового комплекса – два года каторги, если достигла стены территории какого-либо

из официальных дворцов – на одну степень больше, то есть 2,5 года каторги. То же полагалось и за самовольный вход на соответствующие территории. Если стрела влетела внутрь Дворцового комплекса – наказание становилось равным 2,5 годам каторги, а если на территорию дворца – трём годам каторги. Палаты Шангэ не имели ограждающих их стен. Если стрела попадала на территорию самих палат, наказание увеличивалось до удушения, а если она ухитрялась упасть где-то там, где в данный момент пребывали император или кто-либо из императриц, – виновный подлежал обезглавливанию. Тоже точь-в-точь как за самовольный вход.

Если в данном дворцовом комплексе в данное время не обитал никто из августейших персон, то, как и в ситуациях с самовольным входом, все эти наказания, назначаемые в зависимости от глубины проникновения стрелы, следовало уменьшать на одну степень. Если в данном дворце не было и дворцовых дев, наказания уменьшались ещё на одну степень. То есть если стрела долетела до стены комплекса – стрелку полагался один год каторги и так далее.

Если теоретически, исходя, во-первых, из дальности обычного, среднего выстрела и, во-вторых, расстояния, с которого данный преступный выстрел в запретном направлении был произведён, стрела должна была бы достигнуть цели, но не достигла ни внутренней территории, ни стены дворцового комплекса или дворцов (стрелок был никудышный или порыв ветра дунул навстречу), строгость наказания существенно уменьшалась. Шального стрелка следовало наказать всего лишь как за тяжёлое неположенное действие, то есть 80 ударами тяжёлыми палками [Тан люй шу и 1936-1939, ст. 450; Уголовные установления Тан 2008, с. 113]¹². Если в данном дворце не было никого из державных особ, наказание уменьшалось на одну степень – до 70 ударов тяжёлыми палками. Если там не было и дворцовых дев – до 60 ударов.

Если же стрела даже теоретически, при самых благоприятных обстоятельствах не могла бы долететь туда, куда был осуществлён выстрел, наказание вообще не применялось.

¹² О неположенных действиях см.: [Рыбаков 2018, с. 446–452].

Стрельба из боевых самострелов в «Тан люй шу и» не фигурирует. Видимо, она приравнивалась к стрельбе из лука. А вот стрельба из так называемых шариковых самострелов, то есть тех, что стреляли не убийственными стрелами, а лёгкими пулями (тогдашняя травматика, надо полагать), считалась менее опасной, чем стрельба стрелами, и приравнивалась к простому киданию рукой камня или осколка черепицы. В случаях применения не лука со стрелами, а либо травматического оружия, либо ручного кидания, весь спектр наказаний, предназначенных для стрельбы из лука, смещался на одну степень в сторону облегчения.

Стреляние шариками [из шарикового самострела] либо кидание черепицы или камней по сравнению со [стрельбой] стрелами является более лёгким преступлением. Стреляние по стене Дворцового комплекса наказывается 1,5 годами каторги, по стенам [территорий] дворцов – двумя годами каторги. Если [шарик, черепица или камень] залетели внутрь Дворцового комплекса – двумя годами каторги, внутрь [территории какого-либо] дворца – 2,5 годами каторги, внутрь палат Шангэ или к месту, где пребывала державная [особа], – ссылкой на 3 тыс. *ли*. Это и есть: соответственно каждому данному случаю наказание уменьшается на одну степень. Также имеется в виду, что по силе человеку полагалось бы дострелить или докинуть. Только если шарик либо кинутые черепица или камень долетели [хотя бы] на край Дворцового комплекса или [территории какого-либо] дворца, тогда [виновный] получает наказание. Если же по силе полагалось бы дострелить или докинуть, но [выстрел или бросок] не достиг [Дворцового комплекса или территории дворца], также следуют тяжёлому неположенному действию с уменьшением от высоты [полагающегося за него наказания] на одну степень [Тан люй шу и 1936-1939, ст. 73; Уголовные установления Тан 1999, с. 323].

Последняя фраза означает, что наказание за неудачный выстрел или бросок уменьшалось на одну степень от 80 ударов тяжёлыми палками, то есть становилось равным 70 ударам. Если даже теоретически докинуть камень было невозможно, наказания опять-таки не полагалось вовсе.

Математика – наука точная и требует постоянного упражнения в счёте. Танские законодатели явно любили математику. Если шариками стреляли или камешками кидали в сторону Дворцового комплекса, в данный момент не осчастливленного присутствием императора или одной из императриц, весь спектр наказаний, уменьшенных на одну степень из-за того, что стрельба являлась неполноценной (шариками, а не стрелами) или вообще была не стрельбой, а киданием, следовало уменьшать ещё на одну степень. И наконец, если во дворцах не было и дворцовых дев, весь полученный спектр следовало уменьшать ещё на одну степень. Скажем, 70 ударов тяжёлыми палками, полагавшиеся за не достигший цели бросок, превращались в 60 или 50 ударов.

Ситуация резко менялась, если стрела, шарик или камень не просто залетели внутрь той или иной запретной территории, но привели к травмированию или смерти человека. Такое тоже нельзя было исключить. Фактор преднамеренности стреляния или кидания (эти действия, очевидно, нельзя было совершать нечаянно или ошибочно) трансформировался в таких случаях в фактор желания причинить вред, причём – желания сознательного.

...Если совершилось убийство человека или нанесение [ему] телесных повреждений, наказание определяется как за преднамеренное убийство или нанесение [соответствующих] телесных повреждений (*гу ша шан* 故殺傷). То есть убивший человека наказывается обезглавливанием, а нанёсший телесные повреждения получает наказание, увеличенное на одну степень относительно [полагающегося за] убийство или нанесение [соответствующих] телесных повреждений в драке (*доу ша шан* 鬥殺傷) [Тан люй шу и 1936–1939, ст. 73; Уголовные установления Тан 1999, с. 324]¹³.

Данное предписание, хотя это и не оговорено в законе, относилось, надо полагать, в равной степени к ситуациям, когда император или императрицы живут в данном дворце и когда они где-то в иных местах. Ведь травма оставалась травмой в обоих случаях.

¹³ О нанесении телесных повреждений в различных ситуациях см. [Рыбаков 2013, с. 277–307].

Уменьшать наказание за причинение смерти или увечья посредством общественно опасного деяния только потому, что император находился далеко от трагедии, творцы «Тан люй шу и» вполне здраво не стали.

С другой стороны, понятно, что под людьми тут понимаются лишь рядовые люди, персонал дворца, девы, охранники, обслуга. О самих августейших особах тут речи нет. Если бы смертоносный кусок черепицы ушиб, например, голову матери императора, наверняка была бы задействована статья из Десяти зол (*ши э* 十惡), посвящённая покушениям на жизнь августейших особ, – со всеми вытекающими последствиями: смертной казнью для виновника, применением общесемейной ответственности к его родственникам¹⁴.

Защита от аналогичных посягательств была предусмотрена и для сакральных объектов. Вообще говоря, любое нарушение режима императорского храма предков, равно как императорских парков, следовало наказывать на одну или две степени легче, чем такое же нарушение режима Дворцового комплекса¹⁵. Однако для стрельбы и бросания была предусмотрена специальная норма, характерной особенностью которой можно назвать то, что она не предписывала никаких наказаний за эти действия как таковые. Ведь державных особ и их обслуги на этих объектах, как правило, не было.

Правда, начинается текст о данных преступлениях очень многообещающе.

Императорский храм предков, алтарь Земли и Запретный парк – не те места, где люди стреляют из луков либо выстреливают шарики [из шариковых самострелов] и кидаются черепицей или камнями [Тан люй шу и 1936–1939, ст. 79; Уголовные установления Тан 1999, с. 331].

¹⁴ Подробнее см. [Рыбаков 2013, с. 104, 105].

¹⁵ «(...) Имеется в виду, что при самовольном входе достиг порога, но не пересёк его или вошёл по делу, но самоуправно остался на ночь, и [ситуации] такого рода. Соответственно каждому данному случаю следуя лёгкости или тяжести [преступления, в ситуациях с] императорским храмом предков наказания уменьшаются на одну степень относительно [полагающихся в ситуациях с] Дворцовым комплексом, [в ситуациях с] алтарём Земли наказания уменьшаются на одну степень относительно [полагающихся в ситуациях с] императорским храмом предков, а [в ситуациях с] Запретным парком наказания приравниваются к [полагающимся в ситуациях с] алтарём Земли» [Тан люй шу и 1936–1939, ст. 79; Уголовные установления Тан 1999, с. 330, 331].

Однако из дальнейшего изложения становится ясно, что все эти действия становились интересны закону только с того момента, как стрела, пуля, камень или кусок черепицы попали в какого-то человека и нанесли ему ту или иную травму.

Если придерживаться нормы уменьшения на одну или две степени, в случаях гибели или ранения человека получилось бы, что предписанные для ситуаций с Дворцовым комплексом наказания после уменьшения оказались бы непозволительно легки. Скажем, в ситуациях, например, с Запретным парком убийца мог бы получить всего лишь три года каторги (уменьшение на две степени наказания смертной казнью давало именно эту величину). Травмировавший кого-либо камнем на территории алтаря Земли хулиган получил бы по этой норме наказание на одну степень меньшее, чем за нанесение аналогичной травмы в драке. Это было нелогично и несправедливо.

Поэтому для всех вариантов непозволительных действий (стрельба из лука, выстреливание шариков из самострела, швыряние камнями или черепицей) на всех типах территорий менее запретных, чем Дворцовый комплекс, но всё же запретных (императорский храм предков, алтарь Земли, Запретные парки) устанавливалась единая норма.

Если [кто-либо] самоуправно стрелял (...) из лука либо выстреливал (...) шарики [из шарикового самострела], кидал черепицу или камни и [при этом] совершил убийство человека или нанёс [ему] телесное повреждение, соответственно каждому данному случаю наказывается по закону об убийстве или нанесении [соответствующего] телесного повреждения в драке. Если нанёс телесное повреждение стрелой – наказывается двумя годами каторги. Если ослепил один глаз – тремя годами [Тан люй шу и 1936–1939, ст. 79; Уголовные установления Тан 1999, с. 331]¹⁶.

¹⁶ «Если же колющим или режущим [орудием в драке] нанёс телесное повреждение (...) наказание – два года каторги» [Тан люй шу и 1936–1939, ст. 304; Уголовные установления Тан, 2005, с. 153]. «Всякий, кто при нанесении человеку побоев в драке сломал или вывернул ему конечность тела либо ослепил один его глаз, наказывается тремя годами каторги» [Тан люй шу и 1936–1939, ст. 305; Уголовные установления Тан 2005, с. 155].

Делалось, правда, одно послабление и тоже вне зависимости от места преступления и конкретного типа снаряда, вызвавшего фатальные последствия. Если человек, в которого попала стрела, пуля, камень или черепица, погиб, по идее, виновному, как за убийство в драке, полагалось бы удушение. Однако закон снисходил к отсутствию у преступника настолько злокозненных побуждений (в драке он ведь не участвовал, никого сознательно не бил) и в любом случае заменял смертную казнь ссылкой с дополнительными работами.

Зато считалось совершенно недопустимым стрелять стрелами в сторону движения императорского кортежа или той зоны, откуда были удалены люди и оружие. Правда, о шариках из самострела или камней либо черепицы упоминаний нет. Видимо, считалось, что только боевая стрела способна достичь кортежа, когда вокруг множество охраны и зона безопасности максимально расширена. Но вот если стрела влетела в зону, откуда удалены люди и оружие, либо после выстрела в сторону движения Высочайшего выезда и впрямь долетела до того или иного гвардейского отряда или до почётного караула, стрелок подлежал удушению [Тан люй шу и 1936–1939, ст. 79; Уголовные установления Тан 1999, с. 331].

Забота о безопасности властителей подвигла танских законодателей предусмотреть и ещё одну коллизию – не отягощённую злым умыслом, но чреватую непредсказуемыми последствиями и явно подрывающую порядок, дисциплину и надлежащее благоговение.

Дело в том, что по долгу службы гвардейцы охраны, а зачастую, например, и высокопоставленные посетители дворцов имели при себе оружие. Охранникам просто полагалось его иметь по долгу службы. Однако самовольно, без приказа владыки извлекать его в присутствии державных особ было нельзя. Если столь опасный, столь многозначительный акт был совершён сознательно, виновника, по всей видимости, тоже ждал бы суд по антигосударственной статье. Но даже ошибочное, нечаянное, случайное извлечение оружия было недопустимо, а потому – строго наказуемо. Более того, наказанию в этой ситуации подлежали и те, кто был рядом, но не совершил немедленных действий по пресечению подобной оплошности.

Гвардейцы обычно имеют при себе оружие, и им можно носить режущие предметы. Но находясь там, где пребывает державная [особа], без Высочайшего распоряжения, поручающего воспользоваться [режущим предметом], нельзя самоуправно извлекать режущий предмет. Тот, кто по ошибке извлёк [его] (*у би 誤拔*), наказывается удушением. Стоявшие слева и справа люди, видевшие, что [гвардеец] по ошибке извлёк [режущий предмет], все обязаны [этого гвардейца] схватить. Немедленно не схватившие его наказываются ссылкой на 3 тыс. *ли* [Тан люй шу и 1936–1939, ст. 73; Уголовные установления Тан 1999, с. 324].

Эта норма сопровождается двумя оговорками.

Во-первых, её не следовало применять, если было дано специальное Высочайшее распоряжение извлечь оружие и так или иначе использовать его, либо если император поощрял своих гвардейцев угощением (в последнем случае, приходится полагать, ножи могли им как-то понадобиться при распределении угощения или за столом и это не следовало считать незаконным извлечением режущего предмета).

Во-вторых, данное предписание относилось не только к гвардейцам.

Гвардеец взят только для примера. Ясно, что и любому другому человеку также нельзя по ошибке обнажать режущие предметы там, где пребывает державная [особа] [там же].

Запретное наблюдение

На запретные территории не следовало даже смотреть.

Любопытство человеческое безгранично так же, как и тщеславие, и, конечно, перспектива бросить пытливым взгляд, да к тому же сверху, этак свысока, на те места, где живёт, поддерживает равновесие природы, общается с горным миром и принимает решения сам Сын Неба, представляла, вероятно, большой соблазн. Ландшафт Чанъани и её окрестностей, судя по всему, давал к тому немало возможностей¹⁷. Но с точки зрения духовных ценностей,

¹⁷ Например, в «Новой истории Тан» читаем: «Столица (...) сзади прилегает к горам Луншоушань» (*цзинчэн (...) хоу чжэнь Луншоушань* 京城...後枕龍首山) [Синь Тан шу, 1975, с. 931].

на которых строилась тогдашняя картина мира, поступки подобного рода являлись вопиющим нарушением и людской, и, что ещё более важно, вселенской субординации. Кроме того, это было недопустимо и по вполне прагматичным соображениям. Выяснение внутренней структуры Дворцового комплекса, мест расположения караулов и караульных помещений, да и вообще – всей подноготной таинственной и высокочтимой запретной зоны представляло собой прямую и вполне реальную, отнюдь не только идеологическую угрозу для обитателей дворцов, да и для их охраны. И вообще не годилось непосвящённым самим, по своему почину делать себя посвящёнными в интимную жизнь святая святых государственности: кто куда пошёл, кто где сколько пробыл...

Однако стремление танских законодателей быть филигранно справедливыми легко было реализовать на бумаге, но перед следователями такое стремление в данном случае ставило – в который уже раз – чрезвычайно трудные задачи. Не думаю, что просто было выяснить, куда именно, поднявшись на какое-то возвышенное место, смотрел злоумышленник – на территорию Дворцового комплекса как таковую или на территорию какого-либо из дворцов. Да вдобавок сделал ли он это преднамеренно или по ошибке.

Закон тем не менее гласит:

Всякий, кто, поднявшись на высокое место, смотрел сверху внутрь Дворцового комплекса (*линь гун чжун* 臨宮中), наказывается одним годом каторги. [Если смотрел] внутрь [территорий] дворцов (*дянь чжун* 殿中), наказание увеличивается на две степени. (...) [Такие] места, как [территория] Дворцового комплекса и [территории] дворцов, нельзя рассматривать сверху (*линьши* 臨視), поднявшись на высокое место. Если [кто-либо] наблюдал за [территорией] Дворцового комплекса (*ши гун чжун* 視宮中), наказывается одним годом каторги. [Если кто-либо] наблюдал за [территорией какого-либо] дворца (*ши дянь чжун* 視殿中), наказывается двумя годами каторги [Тан люй шу и 1936-1939, ст. 66; Уголовные установления Тан 1999, с. 310].

Въедливые танские законотворцы и тут не удержались от того, чтобы рассматривание запретной зоны с возвышенного места под-

разделить на преднамеренное и ошибочное. Как они реально представляли поведение подданного, поднявшегося на гору нарочно (а как иначе можно подняться на гору?), но посмотревшего вниз по ошибке, не сказано ни слова¹⁸. Но меры пресечения обозначены были точно.

Тому, кто, поднявшись на высокое место, по ошибке посмотрел сверху внутрь [территории] Дворцового комплекса или [территорий] дворцов, наказание уменьшается на две степени [Тан люй шу и 1936–1939, ст. 66; Уголовные установления Тан 1999, с. 311].

Значит, случайно кинувшего взгляд на территорию Дворцового комплекса наказывали 90 ударами тяжёлыми палками, а если взгляд упал на территорию какого-либо из дворцов – одним годом каторги.

Источники и литература

1. Большой китайско-русский словарь 1983–1984 – Большой китайско-русский словарь / Ред. проф. И. М. Ошанин. Т. 1–4. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1983–1984.
2. Законы Великой династии Мин 2012 – Законы Великой династии Мин / Пер. с кит., введ., примеч. и прил. Н. П. Свистуновой. Ч. III. М.: Восточная литература, 2012.
3. Лю 1996 – Лю Цзюнь-вэнь 劉俊文. Тан люй шу и цзяньцзе 唐律疏議箋解 («Уголовные установления Тан с разъяснениями», откомментированные и растолкованные). Т. 1–2. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 1996.
4. Рыбаков 2009 – Рыбаков В. М. Танская бюрократия. Часть 1. Генезис и структура. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2009.
5. Рыбаков 2013 – Рыбаков В. М. Танская бюрократия. Часть 2. Правовое саморегулирование. Т. 1. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2013.

¹⁸ Впрочем, возможно, они полагали, что и сам подъём на гору мог быть результатом какой-то ошибки. В тексте говорится: дэн гао линь гун дянь чжун ю у 登高臨宮殿中有誤, то есть «по ошибке поднялся на возвышенное [место] и наблюдал то, что внутри Дворцового комплекса или [территории] дворцов». Судя по всему, танские законодатели на всякий случай предусматривали почти для всех видов правонарушений вариант ошибочности действий, чтобы пусть даже в редкой, трудно вообразимой ситуации правосудие не оказалось в затруднительном положении. Легче было предусмотреть маловероятное, чем оставить брешь в законах.

6. Рыбаков 2018a – Рыбаков В. М. Танская бюрократия. Часть 2. Правовое саморегулирование. Т. 3. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2018.
7. Рыбаков 2018б – Рыбаков В. М. Режимный объект Чанъань / Общество и государство в Китае. Т. XLVIII. Ч. 2. М.: ИВ РАН, 2018. С. 55–125.
8. Синь Тан шу 1975 – Синь Тан шу 新唐書 (Новая история Тан). Т. 1–20. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 1975.
9. Тан лю дянъ – Тан лю дянъ 唐六典 (Шесть уложений Тан). Цз. 4, разд. Либу ланчжун 禮部郎中 («Заведующий отделом чинов») // Веб-сайт профессора Фуданьского университета Хань Шэна 韩升 «Основные сведения о государственных историях» (Го-ши гай-яо 国史概要). URL: http://gsqy.fudan.edu.cn/daodu/tangliudian_content.htm (датаобращения: 24.04.2021).
10. Тан люй шу и 1936–1939 – Тан люй шу и 唐律疏議 (Уголовные установления Тан с разъяснениями) // Цуншу цзичэн 叢書集成 (Полное собрание книжных серий). Т. 775–780. Шанхай: Шанъу иньшугуань 商務印書館, 1936–1939.
11. Тан хуй яо 1936–1939 – Тан хуй яо 唐會要 (Свод важнейших [сведений периода] Тан) // Цуншу цзичэн 叢書集成 (Полное собрание книжных серий). Т. 813–828. Шанхай: Шанъу иньшугуань 商務印書館, 1936–1939.
12. Уголовные установления Тан 1999 – Уголовные установления Тан с разъяснениями / Пер., введ. и коммент. В. М. Рыбакова. Цзюани 1–8. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999.
13. Уголовные установления Тан 2005 – Уголовные установления Тан с разъяснениями / Пер. и коммент. В. М. Рыбакова. Цзюани 17–25. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2005.
14. Уголовные установления Тан 2008 – Уголовные установления Тан с разъяснениями / Пер. и коммент. В. М. Рыбакова. Цзюани 26–30. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008.
15. Чжунвэнь да цыдянь 1976 – Чжунвэнь да цыдянь 中文大詞典 (Большой словарь китайского языка). Т. 1–10. Тайбэй: Чжунхуасюэшюань 中華學術院, 1976.
16. Rotours 1947–1948 – Rotours R., des. Traité des Fonctionnaires et traité de l'Armée. Vol. 1–2. Leyde: E. J. Brill, 1947–1948.
17. The T'ang Code 1979–1997 – The T'ang Code, Vol. I: General Principles / Transl. with an introd. by W. Johnson. Princeton: Princeton University Press, 1979. Vol. II: Specific Articles. Princeton: Princeton University Press, 1997.

НОВОЕ И НОВЕЙШЕЕ ВРЕМЯ

ORCID: 0000-0002-0883-3133

*С. Г. Андреева**

ЯПОНО-КИТАЙСКИЕ ОТНОШЕНИЯ В 1880-е гг.: «СОГЛАШЕНИЕ ЛИ – ИТО» 1885 г.

Аннотация: на основании архивных материалов в статье рассматриваются некоторые аспекты японо-китайских отношений в 1880-е гг. на примере Тяньцзиньского договора («Соглашение Ли – Ито») 1885 г., а также приводится анализ значения этого соглашения в контексте последующих событий на Дальнем Востоке.

Ключевые слова: архивные материалы, дипломатия, международные отношения, Китай, Корея, Япония, Ли Хунчжан, Ито Хиробуми, соглашение Ли – Ито

*Svetlana G. Andreeva***

CHINA-JAPAN RELATIONS IN THE 1880s: «LI – ITO CONVENTION» (1885)

Abstract: this article based on the archive materials presents the description of some aspects of political relations between China and Japan in the 1880s through

* *Андреева Светлана Геннадиевна*, канд. ист. наук, научный сотрудник отдела Китая Института востоковедения РАН (Москва), surfgrid-to@list.ru

** *Andreeva Svetlana Gennadyevna*, Ph. D. (History), Research Associate, China Department, Institute of Oriental Studies RAS (Moscow), surfgrid-to@list.ru

© Андреева С. Г., 2022; © ФГБУН ИВ РАН, 2022

the case of 1885 Tianjin Convention, and also provides the analysis of the role and significance of that agreement in the context of the later events in the Far East.

Keywords: archive materials, diplomacy, international relations, China, Korea, Japan, Li Hong-zhang, Ito Hirobumi, 1885 Tianjin Convention

Последняя четверть и, в частности, 80-е гг. XIX в. в странах Дальнего Востока отличаются особой насыщенностью внутри-, внешне- и геополитических событий. Именно в этот период ключевые государства региона, прежде всего Китай и Япония, оказались, так или иначе, в процессе кардинальных перемен, как внутригосударственных, в известном смысле цивилизационных, преобразований, так и различным образом связанных с ними изменений геополитической конфигурации в этой области мира.

Важно отметить, что в обозначенный период в политических отношениях между государствами, осуществлявшими активную деятельность на Дальнем Востоке, присутствовал один существенный элемент – Корея. В силу различных обстоятельств, прежде всего своего географического положения, Корея, сама не являвшаяся самостоятельным игроком, стала тем фактором, который в значительной степени определял характер и в известной мере расстановку сил в регионе.

Очевидно, что свои особые интересы в отношении этого небольшого государства имели, прежде всего, страны, являвшиеся его соседями, – Китай и Россия. С учётом близости территориальной и культурной естественным был и интерес Японии, особенно по мере её усиления и роста экспансионистских настроений. Безусловно, не могли остаться в стороне и ведущие европейские державы, которые вели активную политическую и экономическую деятельность в разных регионах мира и, в частности, на Дальнем Востоке – прежде всего, Англия, а также США, Франция и Германия. Специфика интересов и целей каждого из этих государств способствовали усложнению общего «рисунка» геополитической ситуации в регионе.

Приведём здесь слова одного из известных российских дипломатов, посланника в Японии М. А. Хитрово¹ (14/26 мая 1893 г.):

¹ Хитрово Михаил Александрович (1837–1896) – российский дипломат, переводчик, в 1893–1896 гг. – посланник в Японии.

«Корея, конечно, составляет самую слабую и чувствительную струну в политике мира и спокойствия на крайнем Востоке, и в этом вопросе даже ничтожное обстоятельство может вызвать неожиданные по размерам последствия» [АВПРИ, ф. Миссия в Пекине, оп. 761, д. 273, л. 319].

Существенным элементом системы внешнеполитического взаимодействия вокруг Кореи, в конечном итоге во многом определившим её судьбу, были отношения между Китаем и Японией. Необходимо подчеркнуть, что сама обстановка в регионе была довольно неспокойной: постоянно возникали всё новые дестабилизирующие факторы, и «заинтересованным» сторонам приходилось в выстраивании своей линии во внешней политике учитывать потенциальную «дисперсию» факторов влияния и возможных ответных действий со стороны других «игроков».

В упрощённом виде в структуре китайско-японских отношений в связи с «корейским вопросом» в рассматриваемый период можно условно выделить четыре уровня.

1) «Прямые» японо-китайские отношения. Япония, после реставрации Мэйдзи (1868) довольно резко изменившая курс и форму своих внутри- и внешнеполитических действий, по мере углубления реформ демонстрировала рост внешнеполитических амбиций и постепенно активизировалась, стремясь к расширению своего влияния в регионе. С другой стороны, Китай, в известном смысле более «консервативный» в своей основе, с точки зрения экономики, внутренней и внешней политики находился в гораздо более сложном положении. Неурожаи, волнения в народе, давление со стороны западных держав (в частности после заключения Тяньцзиньских договоров 1858 г.) и т. д. – всё это способствовало сохранению практически перманентной напряжённости внутри страны. Значительная протяжённость сухопутных границ, к которым непосредственно приближались европейские державы – Великобритания, Франция, Российская империя, равно как и постоянно возникавшие «проблемы» с более мелкими государственными образованиями, прежде всего на северных и западных границах Цинской империи, также сильно осложняли ситуацию, вынуждая правительство Китая маневрировать в поиске наиболее целесообразного решения.

Таким образом, устанавливая официальные (в европейском понимании) межгосударственные отношения, оба государства преследовали разные цели. Япония стремилась к оформлению и укреплению своих позиций в качестве базы для дальнейших действий и продвижения, в том числе на континенте, в то время как Китай старался в максимально возможной степени поддерживать устойчивость ситуации в регионе. При этом подчеркнём, что Цинская империя в своих действиях, с одной стороны, восприняв европейские понятия и формы международного взаимодействия, параллельно сохраняла и активно применяла и собственные традиционные методы выстраивания отношений с внешним миром. Это проявлялось, в частности, в действиях одной из ключевых фигур в китайской политике того времени – Ли Хунчжана², во внешнеполитических решениях которого, очевидно, просматриваются попытки «лабиринтировать», сталкивая между собой государства, представлявшие потенциальную опасность для Китая, с целью хоть как-то нейтрализовать эту угрозу и «выровнять» общую ситуацию, давая возможность решать возникающие проблемы постепенно.

Описанные выше особенности внешнеполитической тактики и стратегии обеих стран стали проявляться фактически с начала установления официальных договорных отношений между Японией и Цинской империей и, по мере развития ситуации, прежде всего после включения в контекст японо-китайских отношений «фактора Кореи», только усиливались.

Отметим в этом плане характерную особенность поведения в связи с Кореей Японии (и затем западных держав), заключившей (первой!) соглашение с этой страной (Канхваский договор 1876 г.)³ как с «независимым» государством, что ясно зафиксиро-

² Ли Хунчжан (李鴻章, 1823–1901) – один из крупнейших государственных деятелей Цинской империи, занимал в правительстве ряд ключевых постов: государственного канцлера, губернатора столичной провинции Чжили, управляющего корейскими делами и т. д. В последние десятилетия правления цинской династии во многом руководил внешней политикой Китая.

³ «Договор о дружбе» (日朝修好条規 (яп. Ниттё: сю: ко: дзё: ки; кит. Жи-Чжао сюхао тяогуй) между Японией и Кореей, или «Канхваский договор» (江華島条約 (яп. Ко: катто: дзё: яку; кит. Цзянхуадао тяюэ) по наименованию места его подписания – корейскому острову Канхвадо 江華島).

ровано в тексте этого документа: требуя от других стран признания за Кореей права самостоятельно действовать на международном уровне, Япония в то же время все связанные с Кореей вопросы решала не столько с правительством этой страны, сколько через Китай. Так, например, при урегулировании конфликта, ставшего поводом для последующего заключения Канхваского договора, соответствующие переговоры Япония вела прежде всего с Китаем⁴. Так, в одной из инструкций японского правительства, в частности, отмечалось: «[...] Сначала необходимо все корейские дела подробно узнать у Китая и попросить его выступить посредником для ведения переговоров. Если китайское правительство на основании наличия [с Кореей] отношений сюзерена и вассала признает вину и заставит Корею принести извинения перед нашей империей, то мы сможем [завершить дело]»⁵ [Цай, 2001, с. 129]. И эта тенденция к решению «корейского вопроса», зачастую «в обход» самой Кореи, сохранялась и в дальнейшем, чем фактически признавалась зависимость её от Китая.

Ситуация осложнялась и двусмысленностью позиции самой Цинской империи, утверждавшей, что «Китай в отношении Кореи хотя и осуществляет возведение в ранг⁶ и контролирует соблюдение календаря, однако вопросы внутренней политики, войны и мира решает сам правитель Кореи и Китай к этому отношения не имеет» (ответное письмо Цзунли-ямэня⁷ на запрос японского посланника, 1873 г.) [Цай, 2001, с. 128]. Таким образом, с одной стороны Цинская империя – сюзерен и покровитель Кореи, отстаивающий своё безусловное право защищать эту страну, а с другой

⁴ И этим Япония формально признавала Корею «вассалом» Цинской империи.

⁵ Здесь и далее по тексту документы и материалы с китайского и японского языков даны в переводе автора.

⁶ В тексте документа использован термин 冊封 (цэ фэн) – «возведение в ранг, присвоение титула». В отношении стран, которые в китайской внешнеполитической традиции рассматривались как «вассальные» или «данныческие», это понятие означает формальную процедуру «интронизации», т. е. «утверждения» главы такого государства на трон. При этом «утверждённый» правитель обычно получал титул ван 王.

⁷ Цзунли-ямэнь 總理衙門 «Главное управление»; полное наименование – Цзунли гэ го ши-у-ямэнь 總理各國事務衙門, «Главное управление по иностранным делам» – одно из правительственных учреждений империи Цин. Выполнял функции министерства иностранных дел, существовал с 1861 по 1901 г.

– Корея вправе решать свои дела самостоятельно. Это – очевидная для европейской практики международных отношений коллизия, порождаемая расхождением в подходах: «с одной стороны – мировоззрение, базирующееся на европейской системе международного публичного права, а с другой – концепция Поднебесной империи, основанная на системе данничества. Эти подходы различны, и их конфликт неизбежен» [Цай, 2001, с. 134].

Отметим также, что несмотря на существенные внутренние предубеждения и несомненные различия в восприятии ситуации между Японией и Китаем, а также определённое «давление», которое японские послы подчас пытались оказывать в ходе переговоров в Китае, тем не менее можно говорить о том, что на дипломатическом уровне взаимодействие между представителями обеих стран носило вполне конструктивный характер.

Японские дипломаты достаточно высоко и уважительно отзывались о Ли Хунчжане. Например, по словам посланника Созэдзима Танэоми⁸, «Ли Хунчжан – умный и правдивый, управляет твёрдой рукой. Он – самый выдающийся человек в Цинском правительстве. К сожалению, в маньчжурском правительстве [многие его] опасаются, и поэтому у него нет возможности раскрыть свой талант в полной мере» [Цю Фань, 2014, с. 55].

2) Второй уровень в некоторой степени обозначен выше – речь идёт о взглядах и планах Японии в отношении Кореи, а также о форме выстраивания ею с этой страной межгосударственных отношений. Рассматриваемый период характеризуется последовательной активизацией Японии в регионе, постепенным увеличением политического давления на находившиеся в сложной ситуации Китай и Корею. Отметим, что, с одной стороны, Япония, при проведении модернизации ориентируясь на западноевропейские модели, в сфере международных отношений также – когда это было выгодно – поддерживала приоритет общепризнанных правил и процедур, в частности настаивала на восприятии Кореи как независимого государства (что было закреплено в международных

⁸ Созэдзима Танэоми (副島種臣, 1828–1905) – японский политический и государственный деятель, дипломат. 3-й министр иностранных дел (1871–1873); 7-й министр внутренних дел (1892).

соглашениях), поскольку это, например, формально уравнивало позиции Японии в Корее с позицией там цинского Китая. В то же время на практике дела, касавшиеся Кореи, велись Японией преимущественно через китайское правительство – тем самым фактически признавалась зависимость Кореи от Китая.

В рассматриваемый период активизация Японии в Корее выражалась, помимо прочего, в различного уровня поддержке при корейском дворе так называемой «партии реформ», представители которой ориентировались на Японию как на образцовое передовое государство, в их противостоянии со сторонниками сохранения сложившихся отношений с Цинской империей, формальным «лидером» которых считалась супруга корейского короля Коджона⁹ королева Мин¹⁰.

3) Особый уровень представляют взаимоотношения между Китаем и Кореей. Китайско-корейские контакты, складывавшиеся и формализовавшиеся на протяжении длительного времени, и в указанный период во многом сохраняли свою исторически сложившуюся специфику – хотя и уже в основном формальные, но типичные для традиционной китайской системы международных связей отношения «сюзерена» и «вассала», основанные на принципах «данничества». При этом необходимо подчеркнуть, что в рассматриваемый период, несмотря на всё набравшие скорость изменения и осознание необходимости каких-то преобразований, в корейском обществе в целом такая сложившаяся структура отношений с Цинской империей не вызывала особых протестов, а подчас и напротив, рассматривалась как элемент надёжности и стабильности государства.

4) Этот уровень составляли различные, разнонаправленные процессы внутри самой Кореи, которые добавляли элементы сложности в общую геополитическую картину в регионе.

В рамках данной статьи хотелось бы рассмотреть один показательный эпизод взаимоотношений Китая, Японии и Кореи в указанный период, который, на первый взгляд, может казаться незна-

⁹ Коджон (高宗, 1852–1919) – король (1863–1897), впоследствии император (1897–1907) Кореи.

¹⁰ Королева Мин (明, 1851–1895) – супруга короля Коджона.

чительным, однако в контексте общей ситуации оказывается существенным, в том числе и как «инструмент», в определённой мере более чётко обозначивший расстановку сил, и как обстоятельство, оказывавшее некоторое влияние на политические события в регионе и в дальнейшем. Речь пойдёт о Тяньцзиньском договоре, заключённом между Китаем и Японией в 1885 г. и известном также как «Соглашение Ли – Ито».

Прежде всего необходимо проанализировать общую ситуацию и обстоятельства, приведшие к появлению указанной договорённости. И сразу же следует обратить внимание на следующую особенность этого соглашения: оно оформлено между двумя государствами – Китаем и Японией – в отношении формально самостоятельной страны – Кореи, которая стороной договора не являлась.

Подчеркнём, что сама ситуация, повлекшая за собой соответствующие шаги в дипломатической сфере, была сформирована различными факторами. А фактическим «триггером» послужили события внутри самой Кореи.

Как уже было отмечено выше, к середине 1880-х годов в Корее фактически сформировалась «партия реформ», открыто ориентировавшаяся на Японию как пример страны, в кратчайший срок добившейся значительных результатов на пути модернизации. Часть молодых корейских аристократов, прежде всего те, кто бывал в Японии с дипломатическими миссиями и мог иметь связи в японских правящих кругах, полагала, что именно Япония «как родственное по культуре соседнее государство, достигшее самых больших в Азии успехов в модернизационной политике» [Тихонов, Кан, 2011, с. 406], является образцом и естественным союзником Кореи в противодействии Китаю. Один из лидеров этих радикалов Ким Ок Кюн¹¹ утверждал, что «лишь следование опыту Японии спасёт Корею от неизбежной для слабого и отсталого азиатского государства колонизации европейцами» [Тихонов, Кан, 2011, с. 407]. Важно учитывать, что в силу ряда обстоятельств это реформаторское движение не получило поддержки «снизу», поскольку не предусматривало решения принципиальных проблем народа, но также практи-

¹¹ Ким Ок Кюн (金玉均, 1851–1894) – корейский общественный деятель, сторонник реформ.

чески не породило заинтересованности во властных кругах Кореи и, напротив, было встречено с враждебностью со стороны правящего клана Мин, во многом ориентированного на Китай.

Для общего понимания ситуации важно также учитывать следующие обстоятельства: 1. В 1883 г. Цинская империя вступила в войну с Францией, что с учётом непростого положения внутри страны, а также практически непрерывных внешнеполитических конфликтов и противостояния, в том числе и с Японией, способствовало росту уязвимости Китая. 2. Находившаяся в процессе модернизации Япония уже с 1870-х гг. решалась на открытые (и вполне успешные) дипломатические споры и столкновения (по поводу Тайваня, островов Рюкю и т. д.), постепенно беря курс на подготовку к будущей войне с Китаем. И в этом контексте поддержка корейской оппозиции против Китая была Японии на руку.

В середине 1884 г. вследствие ряда мероприятий, проведённых правящими кругами, в Корее резко ухудшилась экономическая ситуация и, как следствие, возросла социальная напряженность. Корейские реформаторы, принимая во внимание «занятость» Китая военными действиями с Францией, решили воспользоваться случаем и попытаться произвести переворот. При этом Ким Ок Кюну (возможно, решившемуся на открытые действия не без некоторого влияния японцев) удалось привлечь к своему плану японского посланника в Корее Такэдзоэ Синъитиро¹². Сам план предусматривал захват королевского дворца, физическое устранение представителей клана Мин и формирование нового «правительства» для осуществления преобразований. «Активная» часть программы должна была быть реализована при участии нескольких корейских офицеров, прошедших подготовку в Японии, а также солдат охраны японского представительства в Сеуле.

Восставшим удалось ворваться во дворец и установить контроль над королем Коджоном и двором. При этом было убито несколько членов клана Мин и их сторонников. Однако все эти акты политического насилия, причём совершённые при содействии иностранных войск (т. е. японцев), привели к негативному

¹² Такэдзоэ Синъитиро (竹添進一郎, 1842–1917) – японский дипломат, китаевед, лауреат премии Японской Академии наук (1914).

результату: практически все чиновники рассматривали действия «реформаторов» как государственную измену. Даже между самими реформаторами не было единства относительно таких мер, а для большинства корейского населения, и без того настроенного анти-японски, они были «предателями».

Вскоре королеве Мин удалось связаться с находившимся в Сеуле китайским охранным отрядом и передать просьбу о помощи, после чего китайские войска во главе с Юань Шикаем¹³ подавили мятеж.

Лидеры переворота во главе с Ким Ок Кюном, а также японский посланник Такэдзоэ, сотрудники дипломатического представительства Японии в Сеуле, а также некоторые японцы, проживавшие в столице Кореи, бежали в Чемульпо, откуда им удалось отплыть в Японию. При этом в ходе погромов в Сеуле пострадали порядка сорока японских подданных.

Потерпев неудачу, японцы тем не менее решили силовыми методами «поддержать свой авторитет» в Корее, направив туда несколько военных судов, на которых для урегулирования ситуации прибыл министр иностранных дел Японии Иноуэ Каору¹⁴.

Китай, опасавшийся открытого военного конфликта ещё и с Японией в дополнение ко всем прочим внешнеполитическим проблемам рекомендовал Корее принять требования Японии. В результате был подписан так называемый Хансонский договор¹⁵, согласно которому Корея обязалась принести письменные извинения Японии «за причинённый ущерб», выплатить большую сумму в качестве компенсации семьям погибших японских подданных и наказать корейцев, принимавших участие в убийстве японских дипломатов. Со своей стороны, Япония отказалась выдать корей-

¹³ Юань Шикай (袁世凱, 1859–1916) – один из крупнейших военных, государственных, политических деятелей конца эпохи Цин – начала периода Китайской Республики (1912–1949). С 1885 по 1894 г. занимал должность представителя Китая в Корее.

¹⁴ Иноуэ Каору (井上馨, 1836–1915) – японский государственный деятель, министр иностранных дел (1885–1887), заместитель премьер-министра и министр внутренних дел (1892–1894), министр финансов (1898).

¹⁵ Хансонский договор (漢城條約, от исторического наименования Сеула Хансон 漢城) – заключён между Кореей и Японией после подавления мятежа 4 декабря 1884 г.

ским властям организаторов переговоров, предоставив им политическое убежище.

В этом контексте приведём несколько заслуживающих, по нашему мнению, документов, показывающих восприятие описываемых событий, например, российскими дипломатами.

Весьма примечательный отзыв одного из российских подданных, находившихся на службе в Корее, представлен, в частности, в отчёте А. Н. Шпейера¹⁶ А. П. Давыдову¹⁷ (май 1885 г.). [АВПРИ, Посольство в Токио, оп. 529, д. 595]. Приводя сначала рассуждения на указанную тему советника корейского короля Мёллендорфа¹⁸, в том числе следующие его слова: «Народ не симпатизирует подданным Микадо, даже ненавидит их, и ненависть эта объясняется как историей Кореи, неоднократно подвергавшейся опустошительным набегам японцев, так и вполне бестактными поступками японских дипломатов и их преторианцев в последнее десятилетие. В Корее Япония стремится разыгрывать ту же роль, какую ей пришлось уступить у себя дома европейцам; Корея расплачивается за те страдания, которые терпит самолюбие Японии от бесцеремонного хозяйничанья у неё сброда иностранцев. Китайское правительство также содержит войска в Корее, которую считает в вассальной от себя зависимости, однако народ не только не тяготится этим, но даже гордится зависимостью от Китая, которая до сих пор проявлялась лишь в том, что в трудные минуты корейское правительство всегда находило помощь и поддержку у Богдыханских властей. Китайцы не вмешиваются во внутренние дела страны, предоставляя ей право управляться вполне самостоятельно, стараются быть близко к народу и пользуются в стране

¹⁶ Шпейер Алексей Николаевич (1854–1916) – российский дипломат, в 1885 г. – секретарь российского представительства в Японии. Неоднократно выполнял различные дипломатические миссии в Японии, Китае и Корее.

¹⁷ Давыдов Александр Петрович (1838–1885) – российский дипломат, в 1878–1880 гг. – посланник в Болгарии, в 1883–1885 гг. – чрезвычайный посланник и полномочный министр в Японии.

¹⁸ Фон Мёллендорф Пауль Георг (Paul Georg von Möllendorff, 1841–1901) – немецкий востоковед и дипломат. Сотрудник китайской таможни в Шанхае и Ханькоу; немецкий вице-консул в Тяньцзине. По рекомендации Ли Хунчжана отправился в Корею, где в 1882–1885 гг. находился на службе в качестве советника корейского короля Коджона.

самыми широкими симпатиями» [АВПРИ, Посольство в Токио, оп. 529, д. 595, л. 118об-119об], затем высказывается довольно нестандартная точка зрения: «[...] Что же касается до последовавших за выходом из дворца японских войск уличных бесчинств в Сеуле, оскорбления посланника чернью и сожжения японской миссии, то вся тяжесть нравственной ответственности за них ложится, по моему мнению, на Мёллендорфа, который выказал в эту трудную минуту большое малодушие. Он 4-го же декабря вечером пешком бежал в Чемульпо, где переоделся в европейское платье и намеревался даже оставить королевскую службу, будучи уверен в успехе дела заговорщиков. Король остался, таким образом, совершенно один; правительства в день свержения японской партии ещё не было никакого, и никто не мог удержать расходившуюся чернь. Не потеряй Мёллендорф голову, он мог бы даже с теми малыми военными силами, которыми располагает корейское правительство (200 солдат, из коих одна половина обучена японцами, а другая – китайцами), вполне оградить безопасность японской миссии, куда укрылся посланник со свитой» [АВПРИ, Посольство в Токио, оп. 529, д. 595, л. 124–125].

Примечательный факт был также отмечен в инструкции, выданной Давыдовым Шпейеру (19/31 мая 1885 г.): «[...] Мёллендорф сам рассказывал, что обученные китайцами корейцы во время последних беспорядков в Сеуле приняли сторону китайцев и вступили в бой со своими же соотечественниками, обученными японцами» [АВПРИ, Посольство в Токио, оп. 529, д. 595, л. 228].

Упомянутый выше Хансонский договор не стал окончательным решением в рассматриваемой ситуации, так как остались неурегулированными отношения с ещё одной стороной инцидента – Китаем.

В этой связи в правящих кругах Японии существовали две противоположные точки зрения. Одна группа членов японского правительства, которую условно можно именовать «партией войны», состояла преимущественно из высших военных чинов, призывавших воспользоваться благоприятными обстоятельствами и применить против Китая военную силу. Другая часть японских государственных деятелей – «партия мира» – настаивала на необ-

ходимости мирного решения вопроса, хотя возможность использования сложного положения Китая для оказания определённого давления на него дипломатическими средствами не исключалась. Очевидно, существенная доля японских политиков полагала, что ещё не время открыто применять против Китая «дипломатию канонеров», как это было сделано в отношении Кореи, а следовательно, необходимо было действовать дипломатическими методами – путём переговоров. В результате активных совещаний в правительстве Японии последним удалось убедить «сторонников войны» принять свою точку зрения. Итогом стало назначение послом для ведения переговоров с Китаем Ито Хиробуми¹⁹, представлявшего «партию мира». Также по рекомендации самого Ито (возможно, в некоторой степени, чтобы «успокоить» военных) его заместителем был утверждён генерал Сайго Цугумити²⁰. Вот что, в частности, в связи с назначением этих лиц отмечал в своём донесении Ли Хунчжану от 1 марта 1885 г. китайский посланник в Токио Сюй Чэн-цзу²¹: «[...] Этот человек (Ито Хиробуми. – С.А.) издавна имеет глубокое понимание того, что общее положение дел в Китае и Японии [непосредственно] связано со стабильностью [ситуации] на Дальнем Востоке. Японское правительство знает его [личные] качества и помыслы, а потому и возлагает на него эти обязанности. Кроме того, из-за опасения, что убедить военных [пересмотреть своё мнение] будет трудно, в качестве сопровождающего посла направляется Сайго Цугумити. Этот человек является генерал-лейтенантом сухопутных войск Японии, и хотя он может говорить, что никогда не упустит выгодного шанса, всё же он в глубине души главным считает сохранение мира [...]» [Ван 1979, с. 263]. И далее посланник Сюй предлагает следующее описание позиции Ито Хиробуми, которая была озвучена последним при личной встрече с китайским дипломатом: «[...] Он просил меня учитывать его давнее убежде-

¹⁹ Ито Хиробуми (伊藤博文, 1841–1909) – выдающийся государственный деятель Японии, министр внутренних дел (с 1878 г.), первый (а также пятый, седьмой и десятый) премьер-министр Японии.

²⁰ Сайго Цугумити (西郷従道, 1843–1902) – японский политик, государственный деятель, военный (генерал, адмирал), член кабинета министров.

²¹ Сюй Чэнцзу (徐承祖, 1842–?) – китайский дипломат эпохи Цин. В 1884–1888 гг. – посланник в Токио.

ние в том, что между Китаем и Японией должен быть мир и что полученный им теперь приказ о назначении не означает отказа от этих его первоначальных взглядов. [Также просил] довести до Вашего сведения, что прежде всего необходимо устранить все сомнения, [...] чтобы обеспечить возможность Китаю и Японии [существовать] как единая семья, чтобы люди Запада не осмеливались смотреть [нам] в лицо и чтобы каждая сторона [могла] реализовать свои давние намерения. Далее он сказал: “Пусть даже, к примеру, [имевшее место] в прошлом году в столице Кореи столкновение между войсками обеих сторон [можно] считать незначительным, однако если обе стороны по-прежнему оставят свои войска и они будут одновременно находиться в Корее, то это неизбежно приведёт ко многим инцидентам. Если, допустим, по этой причине между двумя [нашими] сторонами начнутся открытые военные действия, это будет абсолютно напрасно, к тому же стоит опасаться, что [реальную] выгоду из этой ситуации получают русские. В данном случае следует как можно скорее достичь договорённости, чтобы предотвратить это”. Также он заметил: “Несколько лет назад я посетил Англию и Россию, имел несколько глубоких бесед с Цзэн Цзицзэ²². Невзирая на наши частные взгляды, [мы] горячо обсуждали ситуацию в странах Востока и Запада, вновь коснулись вопроса об [островах] Рюкю, при этом наши мнения были в высшей степени сходными». Он также подчеркнул: «У меня нет предвзятого мнения по поводу [отношений] Китая и Японии, мне только хотелось бы, чтобы они действовали едино, чтобы Восток был сильным и процветающим. На это мои надежды” [Ван 1979, с. 263–264].

Что касается позиции Ли Хунчжана в отношении предполагаемых переговоров с Японией, то с учётом продолжавшейся войны с Францией и иных проблем, как на внешнем контуре, так и внутри страны, принимая во внимание отсутствие у Китая в данный момент возможности оказать реальное сопротивление в случае давления со стороны Японии, можно было предполагать, что он

²² Цзэн Цзицзэ (曾紀澤, 1839–1890) – китайский дипломат, учёный и литератор, в 1878–1885 гг. – посланник Цинской империи в Великобритании. В отечественной и западной научной литературе известен как «маркиз Цзэн».

будет стремиться к скорейшему мирному урегулированию проблемы, хотя и попытается отстаивать определённые позиции.

В этом контексте стоит упомянуть об одном примечательном событии. 12 марта 1885 г. Ли Хунчжан информировал *Цзунли-ямэнь* о поступлении сообщения следующего содержания: «Получена телеграмма из Шанхая: японский посол Ито, переодевшись, посетил Шанхай, где имел тайную беседу с Патенотром²³. Также получена секретная телеграмма из Парижа: “Японский посланник во Франции ведёт переговоры с французским правительством о заключении франко-японского секретного соглашения о взаимопомощи предполагаемым сроком на десять лет”. Это коварный замысел Японии, следует быть настороже» [Ли Хунчжан, 1985, с. 449]. Практически сразу же было получено опровержение этой информации, однако сам факт возникновения подобных предположений может свидетельствовать о наличии в правящих кругах Цинской империи реальных опасений относительно возможности такого союза, поскольку такое событие с большой долей вероятности обернулось бы для Китая крайне тяжёлыми последствиями.

Отметим, что Ли Хунчжан был заранее информирован о предполагаемой позиции и требованиях со стороны Японии. В частности, 24-го февраля от посланника в Токио Сюй Чэнцзу поступило следующее сообщение: «Сегодня от нашего внештатного агента получено секретное сообщение: японское правительство уже направило сановника Ито и генерала Сайго в Китай для ведения переговоров. Слышал, что [будет предъявлено] несколько требований, хотя основных – два: они хотят, чтобы мы наказали китайских солдат, находившихся в Корее, а также предполагается двусторонний вывод войск. Ито относится к “партии мира”, Сайго принадлежит к “сторонникам войны”, кабинет выступает за мирное решение вопроса. Японское правительство знает об ошибках Такэдзоэ, это не предполагается обсуждать. Чтобы препятствовать бесконечным спорам с армией и флотом, [а также вследствие] колебаний по причине больших расходов, было выбрано два представителя; за отправку Сайго [министры] высказались едино-

²³ Патенотр де Нуайе Жюль (Jules Patenôtre des Noyers, 1845–1925) – французский дипломат, с 1883 г. – посланник в Китае.

гласно, так как стремятся тем самым “заставить военных замолчать”» [Ли Хунчжан, 1985, с. 427].

После получения от посланника Сюя сообщения от 1 марта Ли Хунчжан немедленно уведомил Цзунли-ямэнь, полагая, что появился шанс вывести войска из Кореи. В основном его мысль сводилась к следующему: «Войска [генерала У Чан]цина²⁴ в течение трёх лет стоят гарнизоном в Корее. Личный состав испытал многие тяготы, и среди солдат возникают жалобы и ропот. [Поэтому необходимо], немного выждав, производить вывод и замену [гарнизона]. Однако когда служба проходит в отдалённых краях, [возникает] очень много неудобств. В столице Кореи находятся чиновники и торговцы из разных стран, [между ними] много разногласий, а ещё и японцы провоцируют такие споры. Объединить “мягкие” и “жёсткие” средства управления сложно, однако это целесообразно, завоевать [популярность] у людей отнюдь не просто. Если японцы согласятся немедленно вывести свои войска, то тогда и наши войска вполне можно будет временно вывести. С нашей стороны представителем выбран Гу Дэбянь 龔德弁; он направляется в Корею для обучения [войск]. Постепенно будут созданы отборные части, и [мы сможем] обеспечить [надлежащую] защиту. [Посланник] Сюй должен отслеживать ситуацию. Будем действовать своевременно, сообразуясь с обстановкой. И мы по-прежнему можем направить в Корею военный корабль для патрулирования» [Ван 1979, с. 264].

Встреча представителей двух стран для проведения переговоров сопровождалась некоторыми нюансами.

Специальным полномочным министром со стороны Цинской империи был назначен Ли Хунчжан, являвшийся, помимо прочего, управляющим по корейским делам в китайском правительстве. Местом проведения переговоров был, вполне естественно, определён Тяньцзинь, поскольку именно здесь находилась резиденция Ли Хунчжана как наместника столичной провинции Чжили (Чжили цзунду 直隸總督). 14 марта им было отправлено следующее сообщение: «Вчера по телеграфу получен [Высочайший] указ.

²⁴ В тексте использован термин *цин цзюнь* 慶軍. Имелась в виду армия генерала У Чанцина 吳長慶, созданная в 1861 г. С 1882 по 1894 г. находилась в Корее.

Я имел честь с ним ознакомиться. Указ [о назначении меня] полномочным представителем официально сообщён Цзунли-ямэнем [посланнику] Эномото²⁵. Эномото принял его при личной встрече; он должен будет подождать, пока Ито приедет в Тяньцзинь, и тогда поставит его в известность. Как правило, вручение официального документа заранее не производится, [но] я намерен оказать послам радушный приём. Слышал, что Ито владеет английским языком. Отправил пятерых придворных переводчиков в порт для изучения обстановки, для обмена приветствиями, а также чтобы сообщить [послам], что, поскольку в настоящее время введены меры обороны, въезд в столицу невозможен, и просить их провести переговоры в Тяньцзине» [Ли Хунчжан, 1985, с. 450].

Японский посол с сопровождающими лицами прибыл в Тяньцзинь на двух военных кораблях 14 марта. 16 марта Ли и Ито встретились на банкете, устроенном по случаю приезда посла в японском консульстве. И здесь Ито сообщил Ли Хунчжану, что, поскольку он является послом первого класса, он обязан прежде всего вручить свои верительные грамоты главе государства, т. е. императору Китая, так как без этого его полномочия не могут быть признаны действительными и, соответственно, возможность проведения переговоров окажется под вопросом. Доводы Ли Хунчжана о том, что им уже получены от правительства все необходимые полномочия, не были приняты. Вот что, в частности, отмечал Ито Хиробуми в своем отчете: «[...] Ли сказал, что император Китая ещё мал и поэтому не может встречать посланников других государств. На это я заметил, что пусть даже император мал и принимать [послов] не может, однако вдовствующая императрица-регентша, которая ведает государственными делами, могла бы вместо императора удостоить меня аудиенции. [На это] Ли отвечал: “По обычаям Китая женщины и дети не могут принимать иностранцев, и Ваше превосходительство должны об этом знать”. В ответ я заметил, что обо всех этих обстоятельствах я, безусловно, не могу не знать [и здесь] ничего не подделаешь, но разве я могу забыть

²⁵ Эномото Такэаки (榎本武揚; 1836–1908) – японский государственный деятель, дипломат, вице-адмирал, министр флота, министр иностранных дел (1891–1892). В 1882–1885 гг. – полномочный посланник Японии в Цинской империи.

о своих служебных обязанностях, не считаясь с обычной практикой, принятой для послов, оставить без внимания приказ императора [Японии] и пренебречь правилами вежливости и почтения. Если же поездка в столицу для аудиенции не может быть разрешена, то [китайской стороне] обязательно следует представить для этого основания» [Ито, 1942, с. 422]. Эта ситуация была также отражена и в сообщении Ли Хунчжана в *Цзунли-ямэнь* от 17 марта: «[...] 14 марта вечером Ито прибыл в Тяньцзинь. 15 марта Эномото прислал консула, чтобы пригласить на банкет 16 марта вечером. Поскольку это – обязанность, неудобно было отказываться. На банкете я сообщил Ито, что для переговоров ему необходимо остаться в Тяньцзине. Ито отвечал, что он – посол первого класса, он действует от имени государя и обязан вручить верительные грамоты, а потому ему необходимо поехать в столицу, чтобы вручить их лично, после чего можно будет вести переговоры. По дороге он не приветствовал гостей, не обсуждал официальные дела; всё прошло так. Я сказал: “Мною уже получен указ о предоставлении мне всех необходимых полномочий для ведения переговоров с Вами. Ввиду того, что введены меры обороны, въезд в столицу невозможен, и, с учётом обстоятельств, переговоры могут быть проведены только в Тяньцзине”. Ито отвечал, что до личного вручения верительных грамот его статус посла не является признанным и вести переговоры будет затруднительно. После окончания банкета Эномото конфиденциально сообщил, что посол Ито согласно правилам должен поехать в столицу для личного вручения верительных грамот, поэтому он ни в коем случае не может остаться и необходимо подождать, когда он вернётся в Тяньцзинь, чтобы вести переговоры. По моему мнению, Ито выглядит спокойным, но внутри он хитёр и изворотлив. Эномото вновь, пользуясь своим положением, строит планы; надеюсь, *Цзунли-ямэнь*, дождавшись удобного случая, будет действовать осторожно, чтобы дать ответ. Заместитель посла Сайго вчера впервые пришёл с приветствиями, вёл праздную беседу и не касался официального дела. Слышал, что [японских послов] сопровождают около сорока человек (гражданских и военных чинов), в том числе английские офицеры [...]» [Ли Хунчжан, 1985, с. 454].

Таким образом, 21-го марта Ито Хиробуми отправился в Пекин, где имел встречу с министрами Цинского двора, поскольку аудиенция у императора ему не была предоставлена. Передав верительные грамоты китайским чиновникам, Ито 31-го марта выехал в Тяньцзинь, получив лишь формальное подтверждение полномочий Ли Хунчжана на участие в переговорах.

Переговоры начались 4 апреля и проходили в несколько раундов до 18-го числа.

Прежде всего, Ито Хиробуми представил концепцию японской стороны касательно событий, имевших место в Корее, и выдвинул соответствующие требования. В частности, в протоколе первого раунда переговоров присутствует следующий текст: «[Ито:] В этот раз [мы собрались] для обсуждения корейского вопроса, в котором можно условно выделить два уровня: первый – вопрос о прошлом, второй – вопрос о будущем. Давайте сначала поговорим о будущем. Наша страна направила войска в Корею для расквартирования. В своё время [в результате известных событий, когда] [корейские] мятежники преследовали нашего посланника Ханабуса Ёсимото²⁶ и сожгли японское посольство, было заключено соглашение о направлении [Японией] своих войск [в Корею] для охраны посольства²⁷. Сначала гарнизон состоял только из двух рот, в каждой роте – по 120 человек; в следующем году одна рота была выведена, и [теперь] осталась лишь

²⁶ Ханабуса Ёсимото (花房義質, 1842–1917) – японский дипломат, первый постоянный дипломатический представитель Японии в Корее (с 1879). В 1883–1886 гг. – чрезвычайный и полномочный посол Японии в России.

²⁷ Речь идёт о событиях 1882 г. 23-го июля в корейских войсках начались беспорядки, переросшие в мятеж, в ходе которого восставшие напали на японское представительство в Сеуле. Несколько сотрудников миссии, в том числе японский военный атташе Хоримото Рэйдзо (堀本禮造, 1848–1882), были убиты, другие получили ранения. Здание посольства было сожжено. Посланнику Ханабуса вместе с другими сотрудниками миссии удалось бежать в Чемульпо, откуда они отплыли на небольшом судне и через несколько дней были спасены английским кораблём Flying Fish, который доставил их в Японию. Мятеж в Корее был ликвидирован войсками Китая. Через некоторое время Ханабуса Ёсимото был вновь отправлен в Корею, где под давлением четырёх японских военных кораблей и 1 500 солдат состоялись переговоры с корейским правительством, итогом которых стало подписание 30 августа 1882 г. так называемого Договора Чемульпо (*Саймонпо дзё: яку* 濟物浦条約). Это соглашение, помимо прочего, предусматривало право Японии держать в столице Кореи гарнизон для охраны своего посольства.

одна. У Китая в Корее находится одна тысяча и несколько сотен солдат, что значительно больше, чем у Японии. У каждой стороны есть подозрения и опасения, и [я] боюсь, что в будущем на этой почве [возможна] утрата мира между Китаем и Японией. [Поэтому] самым лучшим было бы, если бы Китай вывел войска, это позволило бы [сохранить] вечный мир и дружбу между [нашими] двумя странами» [Ван 1979, с. 265]. На это Ли Хунчжан, заметив, что если Япония хочет заставить Китай вывести войска, а сама при этом оставляет свой охранный отряд в Корее, то такая постановка вопроса недопустима, заявил: «Китай оставлял свои войска в Корее, и [это] отнюдь не [приводило к] многочисленным инцидентам. Полагаю, Японии это не касается» [Ван 1979, с. 266]. После этого Ито Хиробуми, временно оставив обсуждение первого вопроса, заявил Китаю следующие требования: «Вывод войск, о котором я только что говорил, это дело будущего. Сейчас же есть более насущный вопрос. Прошедшей зимой наш посланник в Корее Такэдзоэ получил от корейского короля послание, [содержавшее] приказ ему явиться для защиты [короля]. После этого войска вашей страны внезапно ворвались извне. Солдаты Такэдзоэ должны были обеспечить защиту внутри дворца, а войска вашей страны неожиданно напали и ворвались [во дворец]. [Они] первыми начали стрелять. Безусловно, это было бесцеремонно. [Поэтому я] вынужден просить обсудить степень виновности ваших солдат и определить для них меру наказания. В следующие несколько дней китайские солдаты в торговых кварталах города ранили и убивали японцев. Это привело к утрате жизней и имущества японских подданных. [Вследствие этого мы] вынуждены просить Китай рассмотреть вопрос о выплате компенсации» [Ван 1979, с. 266].

Последующее обсуждение данного вопроса показало, что у каждой из сторон имеются свои доводы, хотя в целом аргументация Ли Хунчжана выглядела более логичной, последовательной и обоснованной, в том числе с точки зрения международного права. Приведём отдельные выдержки из протокола переговоров: «Ли: Войска, посланные Китаем, находятся в моём подчинении, но я ни в коей мере не собираюсь их покрывать. В то время от каж-

дого гарнизона был получен доклад, а также было отправлено официальное послание королю Кореи [о том, что] наш император вновь посылает двух высокопоставленных сановников – У [Дачэна]²⁸ и Сюй [Чана]²⁹, чтобы они [на месте] выяснили [все] обстоятельства дела, [поэтому] здесь вся ситуация уже давно известна в деталях. Теперь рассмотрим основное содержание присланного по телеграфу из гарнизона отчёта, официального письма корейского короля, а также [результаты] расследования, проведённого сановниками У и Сюем. В этом деле действия посланника Такэдзоэ были слишком опрометчивыми. В чём тут дело? Войска были изначально оставлены для охраны посольства. В то время необходимо было установить, действительно ли в королевском дворце произошёл мятеж, выяснить все подробности дела, и только тогда можно было бы прибегнуть к военной силе. Положим, посланник направил войска для охраны короля. Тогда он должен был действовать исключительно осмотрительно, и прежде всего следовало уведомить Министерство иностранных дел, это совершенно ясно. Ведь это настолько серьёзное дело, как же можно [действовать] так необдуманно и подозрительно?

Ито: В послании короля содержались четыре слова: “японский посланник, приходить, защита”. Действовать [нужно было] поспешно, не было времени уведомить МИД. Поскольку Такэдзоэ находился [непосредственно] в Корее, он должен был знать, что в стране произошли волнения; в противном случае он бы не согласился так просто отправить войска.

Ли: В конце концов, сколько было мятежников? В каком месте [всё происходило]? Почему же Такэдзоэ всё тщательно не выяснил?

Ито: На самом деле Такэдзоэ не был знаком с ситуацией, [так как к тому моменту] он лишь месяц как прибыл в Корею. Когда же от короля поступила просьба прийти, то, согласно публичному

²⁸ У Дачэн (吳大澂, 1835–1902) – китайский политик и государственный деятель эпохи Цин, каллиграф, художник. В 1885–1886 гг. вёл переговоры с Россией по демаркации русско-китайской границы.

²⁹ Сюй Чан (續昌, ?–?) – военный «Истинно белого знамени» (Чжэн бай ци 正白旗, один из высших корпусов Восьмизнаменного маньчжурского войска), политический деятель эпохи Цин.

праву, допускается оказание взаимной помощи, и в этом нет никакого несоответствия, прошу Чжунтана³⁰ оставить всякие сомнения.

Ли: Письмо корейского короля, о котором Вы говорили, было фальсифицировано мятежными сановниками, король не мог иметь таких намерений.

Ито: В дальнейшем ситуация была выяснена, и всё было пересмотрено. Сейчас [понятно], что какими бы ни были слова короля, они не заслуживали доверия. [Но] в момент, когда Такэдзоэ вошёл во дворец, король лично выразил ему благодарность, [он] даже несколько дней прожил во дворце, и король ещё трижды просил [его] остаться.

Ли: Всё это в действительности произошло по причине слабости и нерешительности короля Кореи, это был обман со стороны Ким Ок Кюна и других [мятежников]. Король уже признал, что послание было фальсифицировано; категорически недопустимо, чтобы один человек говорил разное, чтобы «первое» и «последнее» не совпадали. Таким образом, король был предан мятежниками. И Такэдзоэ также оказался ими обманут.

[...]

Ли: [...] Поскольку г-н Ито требует отдать под суд солдат и офицеров нашего гарнизона, нельзя не обсудить во всех деталях причины, вызвавшие эту ситуацию. Наши войска находятся в Корее три года, В настоящее время, поскольку мятежники инициировали беспорядки, было предпринято расследование. После того, как Тэвонгун³¹ был задержан для обеспечения безопасности, также был оставлен военный гарнизон. Это было изначально сделано ради защиты Кореи. В результате инцидента, имевшего место в десятом месяце прошлого года, группа мятежников, воспользовавшись силой японских войск, убила шестерых сановников, [чем] вызвала возмущение и негодование подданных, [которые] один за другим бросились к китайскому охранному отряду с просьбой

³⁰ Ли Чжунтан 李中堂 – одно из имён Ли Хунчжана, также использовалось в качестве формы официального обращения к нему.

³¹ Имеется в виду Ли Ха Ын (李夏應, 1820–1898), именуемый по своему титулу Хынсон-тэвонгун 興宣大院君 или просто Тэвонгун 大院君, – корейский принц-регент, отец короля Коджона.

о помощи, поэтому [наши] военные не могли не войти во дворец в целях защиты [короля]. Необходимо признать, что дело обстоит таким образом.

Ито: Если допустить, что японские военные убивали корейских сановников, то следует посмотреть, насколько [мы] понимаем обстановку. Если корейцы имели намерение убить [своих] сановников, то даже и без помощи японских военных [они] могли их убить.

Ли: Корейские мятежники имели намерение убить сановников, [но] не имели для этого [достаточно] сил, поэтому они совершили [эти] убийства во дворце с помощью японских войск. Король Кореи в действительности не желал убийства этих шести сановников.

Ито: Было ли убийство корейцами сановников совершено по желанию корейского короля или нет – узнать невозможно, пожалуй, можно и не спрашивать.

Ли: Г-н Ито хочет возложить ответственность на наши войска, и это нельзя не обсудить более подробно. [Я] не беру на себя смелость утверждать, что Такэдзоэ понимал [реальное] положение дел.

[...]

Ли: [...] Далее, г-н Ито говорит, что японские торговцы были ранены или убиты китайскими солдатами. Такого однозначно не было. Впоследствии корейский король прибыл в наш гарнизон, где находился три дня. Наши солдаты имели исключительное намерение защитить короля, и на самом деле ни один человек не выходил наружу, чтобы устраивать беспорядки. Добавим к этому, что женщины-японки в отчаянии бродили по улицам города, китайские командиры отправили людей, [чтобы] под охраной сопроводить их в Чемульпо. [Из этого] очевидно, что наши военные не имели никаких иных намерений.

Ито: Чжунтан говорит, что [они] охраняли женщин, проводя их в Чемульпо. Это действительно было так, однако есть и другой факт – что китайские солдаты грабили дома японских подданных. Японские подданные, вернувшиеся домой, [говорили], что так всё и было.

Ли: Устав китайских гарнизонов и военные приказы чрезвычайно строгие. Совершенно невозможно, чтобы [они] осмелились

входить в дома японских подданных и устраивать беспорядки. Возможно, это были третьи лица, [выдававшие себя за китайских солдат].

Ито: Китайские солдаты врывались в дома японских подданных и затевали ссоры. Это действительно факт.

Ли: Является ли дело, описанное выше, истиной или ложью, совершенно не установлено точно. У каждой стороны имеются доклады. [Понимание] ситуации во многом различается. [Поэтому] необходимо провести более глубокое исследование» [Ван 1979, с. 266–268].

Таким образом, наиболее интенсивно в ходе переговоров обсуждались два вопроса: о выводе войск обеих сторон из Кореи и о наказании китайских военных / выплате Китаем компенсации пострадавшим японским подданным. Позиция китайского правительства была, в частности, изложена в телеграмме Цзунли-ямэня Ли Хунчжану от 10 апреля: «[Находившийся] в Корее отряд охраны не совершил никаких неправильных действий, поэтому применение наказания, на чём настаивает японский посол, однозначно недопустимо. И японские, и китайские солдаты в равной мере получали ранения и погибали, и здесь нечего обсуждать. Что касается жертв среди торговцев, то в Корею направлено указание рассмотреть возможность оказания [им] материальной помощи, но нельзя потакать чрезмерным требованиям. В этой стране уже несколько лет подряд случаются беспорядки, и подобные денежные средства могут быть переведены из Китая в Корею. Вопрос об отводе войск необходимо обсудить надлежащим образом [...]» [Ли Хунчжан, 1985, с. 471].

Существенное место на переговорах отводилось не только точной фиксации позиций обеих сторон по принципиальным вопросам, но и уточнению формулировок положений будущего соглашения.

Так, например, Ли Хунчжану из Цзунли-ямэня 15 апреля была направлена инструкция следующего содержания: «Вывод войск можно допустить, но условие о том, что в будущем войска никогда посылаться не будут, является неприемлемым. Канцлеру необходимо приложить все усилия и отстаивать свои позиции в спорах. В крайнем случае, пожалуй, если в пункт 2, незави-

симо от уже существующих положений, удастся добавить следующую фразу: “Если обе стороны столкнутся с серьёзными беспорядками в Корее, то каждая из них имеет право направить туда войска, предварительно отправив другой стороне соответствующее уведомление, исключая ситуации, предусмотренные предыдущим пунктом», то его тоже можно принять. По 4-му пункту касательно обучения войск также необходимо договориться, что обе стороны в равной мере не будут посылать инструкторов. Это важно [...]» [Ли Хунчжан, 1985, с. 479].

Ито Хиробуми в своём отчёте о ходе переговоров, в частности, касательно событий 16 апреля писал: «Ли [Хунчжан] через Ло [Фэнлу]³² передал расписанный по статьям проект соглашения, а также соответствующего заявления. Ознакомившись с документами, [я увидел], что после статьи 1 добавлено [предложение]: “Содержащийся в договоре Японии с Кореей пункт об оставлении [на территории последней] войск в целях охраны посольства следует впоследствии аннулировать”, а в конце статьи 2 добавлена фраза: “В дальнейшем обе стороны в равной мере не могут направлять инструкторов в Корею для обучения войск”, и от меня запрашивают одобрения. Японо-корейское двустороннее соглашение, упомянутое в статье 1, не подлежит обсуждению с Цинской империей, поэтому этот пункт был мной отклонён. Что же касается 2-го пункта, то я его принял, поскольку это совпадает с концепцией первоначально предложенного проекта договора. Через Ло Фэнлу я передал все это Ли [Хунчжану] и запросил его одобрения [...]» [Ито 1942, с. 419].

16-го апреля Ли Хунчжан направил в Цзунли-ямэнь следующее сообщение: «15 апреля в результате обсуждения с Ито приняли три пункта.

[...]

Ито также настаивал на двух других пунктах – наказание офицеров охраны и выплата компенсации японским подданным, однако я указал, что в отношении показаний японских подданных отсутствуют доказательства и следует подождать, пока мы проведём рас-

³² Ло Фэнлу (羅豐祿; 1850–1901) – китайский дипломат, переводчик; в течение долгого времени являлся личным помощником Ли Хунчжана.

следование для выяснения положения дел. Если будет установлено, что какие-то солдаты охраны действительно убили или ранили японских подданных, то соответствующие показания свидетелей будут служить основанием для применения строгого наказания согласно военному законодательству Китая. Что касается офицеров гарнизона, которые во главе солдат ворвались во дворец, то их действия не были неправильными и обсуждать этот вопрос неуместно. Ито заметил, что взгляды двух сторон не совпадают, в деле возникают серьёзные затруднения, поэтому по данному вопросу следует обратиться к главе какого-либо западного государства, который бы выступил в качестве арбитра. Я ответил, что не следует выдавать незначительное дело за серьёзное. Однако действия офицеров, вступивших в тот момент в сражение с японским отрядом, были опрометчивыми, о чём я, пользуясь нашими дружескими отношениями, и сообщаю в данном документе. Два указанных выше пункта могут быть окончательно сформулированы в направляемой мною официальной ноте. Ито лично допустил возможность действовать таким образом. Если [сделаем] так, то Ито придётся «уйти со сцены», а мы при этом не нарушим этикет. Ориентировочно 18 апреля во второй половине дня мы должны будем совместно подписать соглашение [...]» [Ли Хунчжан, 1985, с. 480].

Примечателен также доклад, направленный Ито Хиробуми японскому правительству: «7-го числа я отправился из Нагасаки, миновал Чифу и 14-го числа прибыл в Тяньцзинь, где остановился в нашем консульстве. Здесь я имел встречу с наместником столичной провинции Чжили канцлером Ли Хунчжаном, обменялся с ним приветствиями, 17-го числа выехал из Тяньцзиня и 21-го прибыл в Пекин, где 23-го прежде всего испросил аудиенции у цинского императора. Однако цинский двор мне отказал в этом под тем предлогом, что малолетнему императору не подобает лично встречаться с иностранным подданным.

Затем я представил запрос о возможности проведения переговоров в Пекине, на что от цинского двора был получен ответ, что в силу своей должности пребывающий в Тяньцзине Ли Хунчжан уже назначен полномочным представителем и что было принято решение о проведении переговоров в Тяньцзине. По этой причине

я, удостоверившись в полномочиях Ли Хунчжана, вместе с сопровождающими меня лицами 31-го числа покинул Пекин и 1-го апреля вновь прибыл в Тяньцзинь. 4-го числа я посетил Ли Хунчжана и кратко изложил наши требования. Таким образом, переговоры были начаты.

Тем не менее по содержанию слов, высказанных Ли Хунчжаном в ответ на представленные мною требования о наказании виновных китайских офицеров, выплате компенсации японским подданным и выводе войск обоих государств, у меня не сложилось впечатление, что он готов с ними согласиться. Поэтому 9-го числа я направил министру иностранных дел Иноуэ телеграмму, в которой сообщил, что с учётом изложенных далее обстоятельств можно ожидать затруднений в переговорах.

В ходе прошедших к настоящему моменту трёх раундов переговоров все представленные мною вопросы были в достаточной степени обсуждены, благодаря чему позиции обеих стороны были выяснены. Г-н Ли, видимо, чтобы обосновать собственные рассуждения, выдвигает противоположные мнения и неоднозначные доказательства, однако все они выглядят крайне слабо и с ними трудно согласиться. Вчера вечером я попытался через посланника Энмото разузнать что-либо о намерениях г-на Ли. По-видимому, он продолжает придерживаться своей аргументации, несмотря на её слабость, и ни с одним нашим требованием он не намерен согласиться. Похоже, он готов выполнить только один пункт – о выводе войск.

Завтра состоится очередной раунд переговоров. Тем не менее с учётом вышесказанного, если получится, я попытаюсь представить г-ну Ли и два других пункта – о наказании офицеров и о выплате компенсации японским подданным, поскольку никто кроме него не сможет обеспечить принятие окончательного решения относительно наличия намерения пойти на определённые взаимные уступки. Если же, паче чаяния, усилиями г-на Ли все эти требования будут отклонены, возложенная на меня миссия окажется совершенно напрасной. Прошу представить ваше мнение.

В последнем случае я вынужден буду в возможно кратчайшие сроки покинуть Китай. Очевидно, что описанный выше образ дей-

ствий г-на Ли зависит от того, сможет ли он заключить мирный договор с Францией.

Я всё же надеялся, что в ходе нескольких раундов переговоров по вопросу о выводе войск мне удастся постепенно убедить Ли и в конце концов получить его согласие на то, что находящиеся в Корее войска обеих стран (Японии и Китая) должны быть выведены, а также что если в будущем возникнет необходимость отправки туда войск, обе стороны будут обязаны заблаговременно посредством надлежащего письменного уведомления информировать друг друга о причинах этого. Далее я заявил, что надеюсь на честное и справедливое обсуждение наших требований по двум пунктам – наказание офицеров и выплата компенсации пострадавшим – и если Ли будет упорно всё отклонять, то [можно] предложить обратиться к президенту США как к посреднику. [Я] выразил мнение, что если Ли не сочтёт [предложенное] возможным, то решить это дело между нашими двумя государствами будет невозможно, и если в связи с требованием о выплате компенсации пострадавшим не будет отлагательства, то необходимо будет договориться по поводу назначения строгого наказания цинским солдатам и офицерам, которые убивали и грабили японских подданных. Если же удастся достичь цели, а именно реализации требования о взаимном выводе войск, то это будет означать не что иное, как признание Китаем того факта, что в отношении Кореи Китай и Япония занимают равные позиции.

Более того, если удастся изменить прежний порядок вещей, при котором Корея рассматривается как зависимая территория, то другие вопросы совершенно не требуют особого объяснения далее. В соответствии с пожеланиями Ли, 18-го числа представленные ниже тексты соглашения и соответствующего декларативного документа были согласованы и обе стороны их подписали» [Ито 1942, с. 414-416].

Таким образом, 18 апреля Ли Хунчжан и Ито Хиробуми подписали договор, состоявший из трёх пунктов:

«1. [Настоящим стороны] договариваются о том, что Китай выводит расквартированный в Корее гарнизон, а Япония выводит отряд, находящийся в Корее для охраны посольства. Срок для

вывода войск определён – четыре месяца с момента подписания данного договора. В течение указанного периода войска могут выводиться несколькими партиями, чтобы избежать возникновения дополнительного беспокойства для обеих сторон. Китайские воска будут выводиться из Масанпо³³, японские – из порта Чемульпо.

2. [Обе стороны договорились о том, что] каждая из них имеет право рекомендовать королю Кореи провести обучение войск с тем, чтобы обеспечить самозащиту и поддержание общественного порядка. Также корейский король может по своему выбору пригласить иностранных инструкторов (одного или нескольких) и поручить им дело обучения войск. В дальнейшем ни Китай, ни Япония не будут направлять инструкторов для обучения корейских войск.

3. Если в будущем в Корее произойдут серьёзные беспорядки, то любая из сторон, у которой возникнет необходимость направить туда войска, имеет право это сделать, предварительно уведомив об этом другую сторону, а после урегулирования проблемы эта сторона будет обязана вновь немедленно вывести свои войска; оставлять контингент для охраны не разрешено» [Ван 1979, с. 277–278].

Одновременно было согласовано и подписано обоими полномочными представителями официальное заявление Ли Хунчжана следующего содержания:

«Настоящим сообщаем, что [в ходе] беспорядков в [столице] Кореи Сеуле, имевших место в 10-м месяце прошлого года, столкновения, произошедшие между китайскими и японскими войсками во дворце корейского короля, на самом деле оказались неожиданными для обеих сторон. Я, министр, действительно сожалею об этом.

[Мы] помним, что Япония и Китай давно находятся в дружеских отношениях. Пусть даже китайские войска и поспешили, конфликт возник поневоле, и в результате оказалось невозможно действовать осмотрительно, [хотя им] следовало получить от меня письменное распоряжение. Что касается присланных уважаемым послом многочисленных письменных показаний жён японских под-

³³ Масанпо 马山浦 – порт на юге Кореи.

данных, то в них говорится о случаях, когда китайские солдаты врываются в дома, совершали грабежи и убивали людей. Однако Китай не располагает убедительными доказательствами этого. Ввиду этого мною были направлены [компетентные] лица для проведения расследования в целях достижения ясности [в этом деле] и получения свидетельских показаний. Если в то время какие-то офицеры или солдаты гарнизона на самом деле выходили на улицу и устраивали беспорядки, ранили и убивали японских подданных и этому действительно были свидетели, то тогда [эти солдаты и офицеры] будут арестованы и отданы под суд в соответствии с военным законодательством Китая [...]» [Ван 1979, с. 278].

В этом контексте довольно примечательным представляется также текст письма, направленного Ли Хунчжаном королю Кореи 4 мая, т. е. после подписания договора в Тяньцзине: «[...] В ходе беспорядков в королевском дворце в 10-м месяце прошлого года³⁴ изменники, войдя в сговор с иностранцами, проникли во внутренние покои, и Ваше Величество под угрозами мятежников был вынужден покинуть дворец. Но по счастью, в то время [удалось устранить] опасность и [вернуть] мир. Это укрепило авторитет государственной власти в Корее. [И хотя] офицеры и солдаты цинской армии³⁵, отдававшие все силы и не щадившие свои жизни, чтобы прорвать осаду, подавили мятеж и восстановили порядок, для Вашей страны это было нелегко. Ваше Величество, вспоминая пережитые страдания, направил посла в столицу [Китая] для преподнесения благодарственного документа и искреннего выражения своей преданности.

Японские войска, потерпев поражение, отступили в Чемульпо, имея значительное количество убитых и раненых. [После этого] эта страна, маскируя свою неправоту гневом, а также зная, что Китай находится в состоянии войны с Францией, направила в Китай своего посла для переговоров.

Ито и Сайго с сопровождающими вскоре прибыли сюда. Они обладают весьма значительным авторитетом и влиянием,

³⁴ Дата указана по традиционному китайскому календарю, соответствует декабрю 1884 г.

³⁵ См. сноску 24.

[а потому] питали чрезмерные надежды. Благодаря моим постоянным наставлениям, основываясь на принципиальной позиции, [удалось] опровергнуть [их доводы], [и они] постепенно отступили. Следует полагать, что это государство (т. е. Япония. – С.А.) не может надеяться завоевать сердца [народа] Вашей страны.

Тем не менее пока два войска находятся близко друг к другу, легко могут возникать конфликты, [поэтому] необходим вывод войск обеими сторонами, после чего дружеские отношения между Китаем и Японией смогут укрепиться и можно [будет обеспечить] стабильность общей ситуации на Дальнем Востоке. Это отвечает нынешнему состоянию дел. Ведь Китай тратит военные силы и средства, в течение длительного времени защищает Ваше государство, чтобы [не допустить] перерастания внешнего вторжения во внутреннюю смуту. Армия генерала У Чанцина в 6-м месяце 1882 г. отправилась на восток, и после устранения мятежа её, в общем-то, можно было вывести, но ввиду того, что японские войска были расквартированы в королевской столице, нельзя было не оставить [наши] войска на время, чтобы [обеспечить] взаимное сдерживание и контроль. И однажды случилось так, что японский посланник во главе солдат охраны посольства вошёл во дворец. Ваше государство заключило новое соглашение с Иноуэ³⁶, [в котором] вновь было заявлено, что [Япония] создаёт гарнизон для охраны посольства и это должно осуществиться в соответствии с дополнительным соглашением 1882 г. И Китай не может оставаться спокойным [...]. Теперь посол Японии выдвинул требование о выводе войск. Этим как раз можно воспользоваться, чтобы заставить их вывести войска, дабы пресечь их планы по вторжению [...]. Вчера подписал с Ито отдельное соглашение, [согласно которому] обе стороны обязались в течение четырёх месяцев вывести войска. Японские войска, не дожидаясь установленного срока, просто вернутся домой. Армия генерала У Чанцина должна дожидаться, пока японские войска уйдут, и также немедленно отправиться домой. Перед самым отъездом Ито я ему с полной откровенностью заявил, что Ваше государство представляет

³⁶ Речь идёт о Хансонском договоре, см. выше.

собой защиту и для Китая, и для Кореи, а также является «стержнем» [всего] Дальнего Востока, поэтому категорически нельзя [допускать] разрушения этого защитного [барьера]. Японский посол вполне осознаёт и понимает, [что] в дальнейшем между Японией и Кореей не должно быть моментов, которые [могли бы] приводить к затруднениям. Когда [страна] окружена со всех сторон сильными соседями, постоянно требуется осторожность. Я надеюсь, что Ваше Величество не отзовёт войска для отдыха и комплектования, рассчитывая на то, что всё будет благополучно. Следует укреплять армию и готовиться к войне, а также [необходимо] срочно разработать план по самоусилению. В Корее было обучено пять отрядов. До сих пор Китай и Япония по отдельности направляли инструкторов. Теперь войска обеих стран подлежат выводу, и вслед за ними эти инструктора должны вернуться на родину, чтобы предотвратить появление поводов для конфликтов. Министры нашего правительства, с благоговением размышляя об обеспеченности и заботе [нашего] императора о [судьбе] нашего восточного вассала, предлагают Вашему Величеству два способа решения вопроса: 1. Провести обучение отряда численностью порядка 1 тыс. человек в качестве охраны; возможно приглашение западных [инструкторов] для проведения обучения. 2. В Вашей стране тщательно отобрать офицеров и направить их в Тяньцзинь для прохождения подготовки. Эти два момента поистине требуют срочного [решения]. Я узнал, что Ваша страна уже поручила [своим представителям] заключить договор о предоставлении инструкторов с правительством США. Американцы не имеют намерений захватывать земли или военную власть, по своему характеру они мирные, при этом расходы на приглашение [таких специалистов] будут умеренными, [поэтому] эта идея – действительно подходящая. Я пока не располагаю информацией, удалось ли уже заключить такой договор? Если ещё нет, то следует ещё раз обдумать всё дело. В числе приглашённых мной немецких офицеров довольно много известных квалифицированных [специалистов]. Из них также можно отобрать некоторое количество и направить в Корею. Все расходы по их путешествию, а также на выплату жалования будет нести сама Корея. Необязательно торопиться обучать запад-

ным методам строевой подготовки много гарнизонов. Но [можно] отобрать одну-две сотни способных офицеров, направить их сначала для обучения и прохождения общей подготовки, а после того, как [эти] офицеры овладеют воинским искусством, вновь распределить их по гарнизонам, чтобы они там далее передавали свои знания. Таким образом, постепенно удастся развить и распространить эти навыки. [...] По поводу двух представленных выше вопросов надеюсь вскоре получить от Вас ответ. За последние три года в Вашей стране два раза происходили большие смуты. [Поэтому, чтобы] извлечь уроки из прошлых ошибок и предотвратить беды в будущем, следует обдумать причины, приведшие к беспорядкам, и приложить усилия для устранения опасностей» (цит. по: [Ван 1979, с. 283–284]).

Таким образом, мы видим в некотором смысле парадоксальную ситуацию. По сути, японские дипломатические представители, поддержав представителей корейской оппозиции, приняли непосредственное участие в попытке государственного переворота, направленного против законной власти в Корее. В этом контексте выдвигавшийся Ито Хиробуми в ходе переговоров довод о том, что японский посланник был приглашён самим королём, представляется маловероятным: принимая во внимание общее довольно негативное отношение к японцам в корейском обществе, можно предполагать, что король Кореи вряд ли обратился бы за помощью и защитой к представителям этой страны³⁷. И с этой точки зрения, предложенное Ли Хунчжаном объяснение о том, что, даже если письмо-приглашение имелось на самом деле, то оно было поддельным и японский посланник был обманут корейскими мятежниками, представляется вполне логичным и обоснованным. Мятеж был подавлен благодаря вмешательству китайского гарнизона, который находился в Корее уже в течение нескольких лет, в известном смысле на законных основаниях – по освящённому долгой историей и традицией праву (и «обязанности») Цинской империи как «сюзерена» предоставлять защиту

³⁷ Скорее можно допустить, что за защитой король Коджон обратился бы к российскому поверенному в делах в Сеуле К. И. Веберу, с которым у него были установлены достаточно дружеские отношения.

и покровительству своим «вассалам», к которым Корея относилась издавна, и этот статус значительной частью корейского населения не только не оспаривался, но и рассматривался как естественный и в чём-то даже выгодный³⁸. Соответственно, вся ситуация представляла собой пресечение противозаконных агрессивных действий со стороны Японии, и, казалось бы, все претензии в связи с данным инцидентом должны были быть предъявлены Кореей (и формально Китаем) в адрес последней. Тем не менее очевидно, что в то время ни Корея, ни даже Цинская империя не располагали необходимыми ресурсами и возможностями, чтобы на должном уровне противостоять давлению. Методы «дипломатии канонеров» позволили Японии повернуть ситуацию в свою пользу. Заключённое в Тяньцзине соглашение означало формальный отказ Цинской империи от своего преимущественного статуса в Корее и фактическое признание за Японией равных с Китаем прав в отношении этой страны.

Отметим важное обстоятельство, а именно некую «двойственность» итогов Тяньцзиньского договора. С одной стороны, оно действительно на некоторое время обозначило «рамки», в известном смысле сдерживавшие и определявшие действия Китая и Японии в отношении Кореи в частности и в широком смысле в регионе Дальнего Востока. А с другой – это соглашение не стало реальным решением проблем и лишь на весьма непродолжительное время отсрочило неизбежный результат процессов трансформации, так или иначе набиравших силу в указанных странах. Этим результатом стала Китайско-японская война 1894–1895 гг., которая, в свою очередь, стала в определённой степени «триггером» для многих последующих событий на Дальнем Востоке.

С учётом вышесказанного неудивительно, что тема Тяньцзиньского договора неоднократно фигурировала в различных дипломатических документах и так или иначе учитывалась заинтересованными сторонами при выстраивании своего внешнеполитического курса в регионе.

³⁸ Кроме того, китайские войска вмешались в ситуацию вследствие обращения представителей корейского двора, что придаёт их действиям официальный характер.

Вот что, например, было отмечено в инструкции, выданной российским правительством поверенному в делах и генеральному консулу в Корее К. И. Веберу³⁹ вскоре после заключения Тяньцзиньского договора (документ от 3 мая 1885 г.): «[...] Кратковременное пребывание г. Шпейера в Корее было весьма полезно для выяснения положения дел в стране этой. Из собранных им сведений оказывается, что последние смуты в Сеуле вызваны были честолюбивыми замыслами японцев и, во всяком случае, японского представителя Такэдзоэ, который, опираясь на немногочисленную партию корейцев, получивших образование в Японии, составил заговор с целью низложить корейского короля и возвести на престол его малолетнего побочного сына, именем которого японская партия управляла бы страной, и что план этот не удался лишь вследствие своевременного вмешательства китайского гарнизона, который, явившись во дворец, вытеснил оттуда заговорщиков.

Согласно тем же сведениям, японцы, благодаря своему бестактному и надменному поведению в Корее, уже издавна возбуждали против себя всеобщую ненависть в местном населении, которое совершенно иначе относится к Китаю. Несмотря на пребывание в Сеуле китайского гарнизона, народ гордится своей зависимостью от правительства Богдыхана, которое, воздерживаясь от вмешательства во внутренние дела страны и предоставляя ей управляться самостоятельно, всегда ограничивалось оказанием ей помощи и поддержки в трудные минуты» [АВПРИ, ф. Японский стол, оп. 493, д. 200, л. 5об-6].

Определённое мнение в связи с данным вопросом было высказано в докладе российского дипломата Н. Ф. Ладыженского⁴⁰ (26 мая 1886 г.): «[...] Сеульское столкновение 1884 г., хотя и разрешилось временным очищением столицы отрядами обоих государств – Китая и Японии, но не изменило общего положения

³⁹ Вебер Карл Иванович (1841–1910) – российский дипломат, возглавлял первое российское дипломатическое представительство в Корее (1885–1897).

⁴⁰ Ладыженский Николай Федорович (1852–?) – российский дипломат, в начале 1880-х – делопроизводитель азиатского департамента МИД, затем – 1-й секретарь российской дипломатической миссии в Пекине. С марта по ноябрь 1886 г. исполнял обязанности поверенного в делах России в Китае. В 1885 г. провёл переговоры с Ли Хунчжаном в связи с ситуацией вокруг порта Гамильтон.

и только укрепило в китайцах сознание того, насколько для них важно сохранение и утверждение принадлежащего им в Сеуле влияния. Действуя, как всегда, осторожно и скрытно, но верно, китайцы мало-помалу стремятся захватить в свои руки руководство внутренними и внешними делами Кореи. Со своей стороны Корея, насколько можно судить из Пекина, сознавая свою беспомощность, тем скорее спешит стать под могущественную защиту Китая, что ясно предвидит, что ей не под силу отстаивать свою самостоятельность, которой она, впрочем, по-видимому, ни мало не дорожит, и что ей, во всяком случае, пришлось бы рано или поздно призвать на помощь одного из своих трёх сильных соседей в защиту от посягательств двух других» [АВПРИ, ф. Японский стол, оп. 493, д. 1, л. 94об-95].

Определённая точка зрения на проблему была высказана также подполковником Генерального штаба Вебелем⁴¹ в отчёте о командировке в Корею в 1889 г.: [...] По поводу этого соглашения позволительно высказать здесь следующее: Конвенцией 1885 г. Ли – Ито, в сущности, достигается уже до некоторой степени то, что для нас желательно, т. е., возможности занятия корейской территории (безразлично, на севере или на юге) китайскими войсками поставлен известный предел; занятие такое обусловлено согласием третьей державы – Японии, и этим уже, само собой, достигается главная цель Тяньцзиньского соглашения. Если же японское и китайское правительства по взаимному соглашению введут свои войска одновременно в Корею, то случай такой совместной оккупации, конечно, не обойдётся без нашего активного участия, и участие это, прежде всего, выразится, вероятно, действиями нашей Тихоокеанской эскадры. Во всех же прочих случаях мы, не будучи связаны никакими соглашениями, сохраняем полную свободу действий, в то время как обе договорившиеся стороны обязаны прежде ещё прийти к обоюдному соглашению» [АВПРИ, ф. Японский стол, оп. 493, д. 214, л. 97-97об].

⁴¹ Вебель Фердинанд Маврикиевич (1855–1919) – генерал от инфантерии Русской императорской армии, участник Русско-турецкой войны (1877–1878), Русско-японской войны (1904–1905). С 1885 по 1892 г. служил при штабе Приамурского военного округа.

Любопытно также ознакомиться с мнением японской стороны, высказанным, в частности министром иностранных дел Японии Окума⁴² в личной беседе с российским представителем Шевичем⁴³ (доклад от 26 января / 7 февраля 1889 г.): «[...] граф Окума полагает, что [...] Китай не мог бы прибегнуть по отношению к Корее к каким-либо насильственным мерам без предварительного уведомления об оных японского правительства на основании Тяньцзиньской конвенции». «Понятия Ли Хунчжана о положении Кореи, – продолжил министр иностранных дел, – совершенно ложны и опровергаются уже тем самым фактом, что китайское правительство заключило с нами по этому предмету Конвенцию, содержание которой ясно доказывает, что Корея не принадлежит Китаю. Хотя по смыслу оной сей последний не нуждается в согласии нашем на какие-либо военные действия против корейского короля, но тем не менее статья, которой китайское правительство обязуется заблаговременно уведомить об оных действиях японское правительство, представляет собой явное ограничение права Китая безусловно располагать Кореей. Во всяком случае, мы считаем себя в силу Тяньцзиньской конвенции совершенно равноправными с китайцами на этой почве. Всё, что Китай предпримет в Корее, Япония также вправе предпринять. Вот настоящее объяснение Тяньцзиньской конвенции».

«Конечно, – прибавил граф Окума, – мы далеки от всякой мысли завоевать Корею, точно так же и Россия, я в этом убеждён, не имеет никаких видов на соседний с ней полуостров. Но из этого не следует, однако, чтобы мы имели намерение остаться равнодушными зрителями захвата Кореи Китаем. Существующее ныне status quo необходимо для всех, и в этом отношении интересы Японии тождественны с интересами России. Если Китай захватит Корею, то первый шаг кабинета будет состоять в том, что мы испросим у императора чрезвычайный кредит в 10 млн йен на военные потребности и на укрепление наших западных берегов»» [АВПРИ, ф. Миссия в Токио, оп. 529, д. 40, л. 10, 11].

⁴² Окума Сигэнобу (大隈重信, 1838–1922) – японский государственный деятель, 8-й и 17-й премьер-министр, министр иностранных дел.

⁴³ Шевич Дмитрий Егорович (1839–1906) – российский дипломат, посланник России в Японии (1886–1892).

В этом смысле интерес представляет также и мнение китайской стороны, которое, в частности, отражено в сообщении российского посланника в Пекине А. П. Кассини⁴⁴ от 27 декабря 1892 г.: «[...] В 1885 г. между Ли Хунчжаном и бывшим президентом кабинета графом Ито состоялось в Тяньцзине частное соглашение, по которому “Китай и Япония соглашались не посягать на какую бы то ни было часть корейской территории, поддерживать существующий в Корее порядок государственного управления и не вмешиваться в её внутренние дела и в случае нападения на Корею какой-либо третьей державы защищать её даже вооружённой силой”.

Перед отъездом в 1891 г. из Японии бывшего там китайским посланником сына Ли Хунчжана Ли Цзинфана⁴⁵ граф Ито, снова вошедший тогда в силу, пытался оформить прежнее частное соглашение 1885 г., и Ли Цзинфан написал по этому поводу своему отцу и пекинскому правительству, а затем по возвращении в Тяньцзинь лично доложил Ли Хунчжану о своих переговорах с графом Ито.

Ли Хунчжан, однако же, категорически отверг японское предложение, ограничившись заявлением, что прежнее соглашение своё с графом Ито считает остающимся в силе и что он не находит удобным вновь оформлять его из опасения возбудить неудовольствие третьей державы» [АВПРИ, ф. Миссия в Сеуле, оп. 468, д. 364, л. 197об-198об].

Следует отметить, что и действия представителей договаривающихся сторон, и в целом результаты подписания Тяньцзиньского договора оцениваются неоднозначно. Многими, и, прежде всего, в Китае, тактика, которой придерживался Ли Хунчжан в описываемых событиях, рассматривается как ошибочная. В то же время действия Японии, хотя и признаются агрессивными, но в целом оцениваются как позволившие ей в тот момент осуществить ряд своих тактических задач и обеспечить в известной степени основу для реализации в дальнейшем стратегических целей.

⁴⁴ Кассини Артур Павлович (1835–1919) – российский дипломат, посланник Российской империи в Китае в 1891–1896 гг.

⁴⁵ Ли Цзинфан (李经方, 1855–1934) – приёмный сын Ли Хунчжана, дипломат, государственный деятель. В 1890–1891 гг. – китайский посланник в Японии. В 1895 г. от имени китайской стороны подписал Симоносекский договор.

В целом отрицательная оценка действий Китая и достигнутых им результатов вследствие подписания Тяньцзиньского договора представлена, например, в работе Лян Цичао⁴⁶ «Ли Хунчжан, или Политическая история Китая за последние сорок лет». Автор, в частности, отмечает: «[...] В самый разгар конфликта с Францией возникло ещё одно дело о нападении на японское посольство в Сеуле. Дело в том, что тут были замешаны китайские и корейские солдаты. Вопрос о полунезависимости или независимости Кореи уже давно был предметом споров и переговоров между двумя державами, Китаем и Японией и до этого момента ещё не был решён. Японцы, пользуясь тем, что у нас и без того много дел, послали маркиза Ито в Тяньцзинь для переговоров. Но как раз в это время французский конфликт закончился подписанием мирного соглашения, и Ли Хунчжан, по природе человек очень самонадеянный, видя, как такая сильная держава, как Франция, сдалась на китайские условия, решил, что с Японией тем менее следует церемониться, и принял явившегося к нему Ито очень надменно» [Лян 1905, с. 172]. «[...] В 11-м году Гуансюй (1885 г.) Ли Хунчжан с маркизом Ито Хиробуми заключают в Тяньцзине соглашение, в котором ясно определяют, что на случай каких-либо затруднений в Корее обе стороны, Китай и Япония, обязуются не отправлять в Корею своих войск без предварительного взаимного оповещения об этом. Этим самым Корея ставилась как бы под протекторат двух государств. Получалось действительное положение, совершенно не соответствующее характеру независимого государства и совершенно невозможное для юридической формулировки.

После этого каждое из двух государств было, по своему мнению, право, вступая в пререкания по неясным вопросам и, вслед-

⁴⁶ Лян Цичао (梁啟超, 1873–1929) – китайский учёный, философ, литератор, общественный деятель, один из лидеров либерального реформаторского движения в Китае конца XIX – начала XX в. После поражения движения «Сто дней реформ» в 1898 г. он, в том числе при содействии Ито Хиробуми, бежал в Японию, где оставался длительное время. Вернулся в Китай в 1912 г. (после победы Синьхайской революции). Книга о Ли Хунчжане (*Ли Хунчжан – Чжунго сы-ши нянь лай да ши цзи* 李鴻章—中國四十年來大事記) 1901 г. была издана на русском языке в 1905 г. под названием «Ли Хунчжан, или Политическая история Китая за последние 40 лет» (более точный перевод заглавия: «Ли Хунчжан – Записки о крупных событиях в Китае за 40 лет». – *Ред.*).

ствие этого, мало-помалу росли надвигавшиеся события... И надо опять повторить, что причиной этому была дипломатическая ошибка Ли Хунчжана. Это был его первый промах на этом поприще» [Лян 1905, с. 141-142]. В этом контексте главной дипломатической ошибкой Ли Хунчжана, по мнению Лян Цичао, состояла в том, что он, стремясь снять с Китая хотя бы часть ответственности за Корею, не только предложил, но и содействовал заключению Кореей договора с иностранными державами. Лян Цичао полагал, что «он (Ли Хунчжан. – С.А.) не совсем ясно представлял себе, что по международному праву, полунезависимое государство не имеет права вступать в дипломатические сношения; он лишь хотел на время сложить с себя дела и легкомысленно дал Корее воспользоваться этим правом. Это и есть то, что оставило в нём навсегда горькое воспоминание. С этого момента все государства во всех сношениях относятся к Корее уже не как к вассалу Китая» [Лян 1905, с. 141]. Таким образом, «недальновидность» Ли Хунчжана, выразившаяся, в частности, в предоставлении Корее определённой свободы действий, в дальнейшем привела к тому, что иностранные государства, пользуясь для обоснования своих претензий международным правом, стали оказывать давление на Китай. «В корейском вопросе Ли Хунчжан сделал немало дипломатических ошибок. Поэтому Тяньцзиньское соглашение привело к Симоносекскому мирному договору» [Лян 1905, с. 173].

Один из китайских исследователей Ван Юньшэн также достаточно негативно оценивает рассматриваемую ситуацию. Он, в частности, подчёркивает, что события, связанные с попыткой двух мятежей и переворотов в Корее (1882 и 1884 г.), закончившиеся военной победой Китая, одновременно обернулись поражением Ли Хунчжана в дипломатической сфере. «[И хотя] Ли Хунчжан в своём докладе писал, что “японцы уже поставлены в [надлежащие] рамки”, но в действительности это была победа японской стороны. Ито Хиробуми не только “выхватил” у Ли Хунчжана из рук дипломатическую победу, но и заставил его испытывать к себе восхищение и уважение. После подписания Тяньцзиньского договора Ли Хунчжан в своём докладе в Цзунли-ямэнь отмечал: “Ито действи-

тельно обладает талантом к управлению государством”. Также он писал: “В течение последующих десяти лет мы непременно станем свидетелями развития и усиления Японии. Для Китая это проблема будущего, но пока [мы] не оказались к ней лицом к лицу, было бы хорошо, [если бы] находящиеся у власти государственные деятели, пока ещё не поздно, обратили на это внимание”. И в самом деле, не пройдёт и десяти лет, как разразится Японо-китайская война 1894–1895 гг., Ли и Ито вновь встретятся в Симоносеки и Ли Хунчжан превратится в побеждённого, вынужденного сдаться и выплатить компенсацию». [Ван 1979, с. 282].

Современный китайский исследователь Цю Фань, проводя в своей работе анализ достаточно широкого спектра факторов, в целом склоняется к тому, что действия Ли Хунчжана, по-видимому, были оправданы, по крайней мере с его собственной точки зрения, поскольку все они в совокупности должны были обеспечить реализацию Китаем определённых целей. По мнению Цю Фаня, Ли Хунчжан и Ито Хиробуми, выстраивая свою дипломатическую линию, стремились каждый к решению двух основных задач. Первый: 1. Поддержание мира и стабильности в восточной Азии, обеспечения внешних условий для успешной реализации реформ [в целях] модернизации Китая. 2. Защита Кореи Цинской империей как «покровителем». Второй: 1. Создание спокойных внешних условий для упорядочивания внутривнутриполитических дел в Японии. 2. Предотвращение роста влияния и захвата Кореи Россией [Цю Фань, 2014, с. 67].

В целом, как представляется, оценивать политические действия Ли Хунчжана в описываемое время по-настоящему негативно вряд ли корректно. Некоторые из предпринятых им шагов могли впоследствии проявиться как дипломатические промахи, однако, несомненно, все они были продиктованы, прежде всего, единым внешнеполитическим курсом. Ли Хунчжан, будучи вынужден действовать под давлением обстоятельств и находить не самые стандартные решения, тем не менее шёл к реализации общего стратегического плана, конечной целью которого было создание условий для развития, модернизации Китая, для чего, помимо прочего, было необходимо обеспечить стабиль-

ность на внешнем контуре. Несомненно, он ясно видел усиление различных игроков на Дальнем Востоке, сопровождавшееся разбалансированностью и ростом общей напряжённости в регионе. Слова, приведённые им в письме к королю Кореи и касавшиеся необходимости укреплять армию и готовиться к войне, на самом деле вполне отражают его собственный взгляд на ситуацию. И естественно, что одной из главных целей и заслуг Ли Хунчжана явилось создание китайского флота и определённое усиление по крайней мере некоторой части армии. Именно те войска, которые были подготовлены по инициативе Ли Хунчжана, во время Китайско-японской войны 1894–1895 гг. проявили себя наиболее хорошо. Очевидно, он в целом правильно оценивал общую ситуацию в дальневосточном регионе, видел тенденции к росту напряжённости и понимал неизбежность войны. Поэтому в середине 80-х гг., когда Китай оказался в сложных, многоаспектных внешнеполитических обстоятельствах (практически одновременно происходили Франко-китайская война, беспорядки в Корее, приведшие к обострению отношений с Японией, проблема вокруг порта Гамильтон, выразившаяся для Китая в необходимости искать средства, чтобы не допустить конфликтов с Англией и Россией, и т. д.), Ли Хунчжан доступными ему средствами, действуя, прежде всего, в рамках традиционной китайской дипломатии, стремился «лавирировать» между всеми потенциальными противниками, пытаясь дипломатическими средствами «нейтрализовать» их, чтобы обеспечить стабильность, необходимую для проведения преобразований внутри страны. Таким образом, заключение Тяньцзиньского договора вряд ли можно считать полной неудачей Ли Хунчжана, ведь это соглашение отсрочило войну с Японией и на некоторое время обеспечило относительную стабильность в регионе. И здесь стоит привести слова Ито Хиробуми, сказанные им после проведённых переговоров: «После того, как нынешнее дело с Францией (имеется в виду Франко-китайская война. – С.А.) будет завершено, [Китай], по-видимому, будет воодушевлён и энергичен, но через год-два вернётся к прежнему образу действий, [направленных на то, чтобы] любой ценой сохранять спокойствие и стабильность» [Ван 1979, с. 282].

Сокращения

АВПРИ – Архив внешней политики Российской империи

Источники и литература

1. Ван 1979 – Ван Юньшэн 王芸生. Люшинянь лай Чжунго юй Жибэнь 六十年来中国与日本 (Китай и Япония за 60 лет). Пекин: Саньянь шудянь 三联书店, 1979.
2. Ито 1942 – Ито: Хиробуми дэн 伊藤博文傳 (Биография Ито Хиробуми). Т. 2. Токио: То: сё: ся 統正社, 1942.
3. Ли Хунчжан, 1985 – Ли Хунчжан цюаньцзи 李鴻章全集 (Полное собрание [документов и сочинений] Ли Хунчжана). Т. 1. Шанхай: Жэньминь чубаньшэ 人民出版社, 1985.
4. Лян 1905 – Лян Цичао. Лихунчжан, или Политическая история Китая за последние 40 лет (пер. А. Н. Вознесенского). СПб: В. Березовский, 1905.
5. Тихонов, Кан, 2011 – Тихонов В. М., Кан Мангиль. История Кореи. Т. 1. С древнейших времён до 1904 года. М.: Восточная книга, 2011.
6. Цай, 2001 – Цай Дунцзе 蔡東杰. Ли Хунчжан юй Цинцзи Чжунго вай-цзяо 李鴻章與清季中國外交 (Ли Хунчжан и китайская дипломатия конца эпохи Цин). Тайбэй: Вэньцзинь чубаньшэ 文津出版社, 2001.
7. Цю Фань, 2014 – Цю Фань 邱帆. Ри Ко: сё: то Ито: Хиробуми то но кодзин канкэй но сэйрицу 李鴻章と伊藤博文との個人関係の成立 (Формирование личных взаимоотношений между Ли Хунчжаном и Ито Хиробуми). Бунгаку кэнкю: рон сю: 文学研究論集 (Сборник статей по литературным исследованиям). 2014, № 41. С. 51–68 Сайт университета Мэйдзи. URL: <https://m-repo.lib.meiji.ac.jp/dspace/handle/10291/16997> (дата обращения 28.12.2021).

*П. А. Лапин**

ОРГАНИЗАЦИЯ ПРЕПОДАВАНИЯ ИНОСТРАННЫХ ЯЗЫКОВ В КИТАЕ В НАЧАЛЕ XX в.: ЗАКОНОДАТЕЛЬНЫЕ ОСНОВЫ И ПРАКТИЧЕСКАЯ РЕАЛИЗАЦИЯ

Аннотация: в начале XX в. в Цинской империи была проведена серия реформ системы образования. Большое внимание при этом уделялось организации преподавания иностранных языков, в связи с чем в 1904 г. пекинские администраторы приняли Устав школ иностранных языков. Большую роль в распространении в Китае иностранных языков также играли основанные и управлявшиеся иностранцами зарубежные светские и религиозные учебные заведения. Работавшие там иностранцы составляли учебные пособия и словари, содействуя созданию условий развития научного языкознания.

Ключевые слова: Цинская империя, реформы в области образования, преподавание иностранных языков в Китае, русский язык в Китае, гуманитарные связи

*Pavel A. Lapin***

ORGANIZATION OF FOREIGN LANGUAGES STUDY IN CHINA AT THE BEGINNING OF THE 20th CENTURY: LEGAL BASIS AND PRACTICAL IMPLEMENTATION

Abstract: reforms of educational system were conducted in the Qing Empire at the beginning of the 20th century. High attention was paid to the organization of foreign languages study, for which the Regulations on the foreign language school were adopted in Peking in 1904. Secular and religious edu-

* *Павел Андреевич Лапин*, канд. ист. наук, советник по культуре Посольства России в Китае (Пекин, КНР), wajiao2000@mail.ru

** *Lapin Pavel Andreevich*, Ph. D. (History), Cultural Counselor of the Russian Embassy to China (Beijing, PRC), wajiao2000@mail.ru

© Лапин П. А., 2022; © ИВ РАН, 2022

cational bodies that were established and conducted by foreigners played an important role in the spreading foreign languages in the Chinese Empire. The foreigners who worked there authored educational books and dictionaries creating the conditions for developing scientific linguistics.

Keywords: Qing Empire, reforms in the field of education, Foreign Languages study, Russian language in China, humanitarian ties

Вовлечение Китая в колониальную систему международных отношений середины – второй половины XIX в., навязывание неравноправных договоров, превративших это восточное государство в полуколонию, показало несостоятельность путей развития китайской империи в условиях Нового времени и привело к зарождению в среде новой интеллигенции реформаторских течений, в том числе призывавших к проведению глубоких преобразований классической системы образования. «Главные причины постигших в недавние годы китайскую империю невзгод, – подытоживал настроения в среде китайской интеллигенции в сентябре 1898 г. в письме министру иностранных дел М. Н. Муравьеву исполняющий обязанности поверенного в делах России в Китае А. И. Павлов, – заключались в неизмеримом превосходстве западных государств в смысле научного образования и практических познаний и в полной несостоятельности существовавшей до сих пор китайской системы философско-схоластического образования, положенной в основу всего государственного строя Китая» [АВП РИ. Ф. 143, оп. 491, д. 838, л. 2–2об.].

В 1902¹ и 1904² г. цинский двор принял ряд основополагающих документов, создавших новую систему образования, отвечающую требованиям времени. Вводилось дошкольное образование,

¹ В том году был обнародован «Высочайше утверждённый устав учебных заведений» (*Цинь дин сюэтан чжанчэн* 钦定学堂章程) и ещё шесть документов об организации системы образования. Новая структура образования получила название по обозначению года принятия документов по традиционному календарю (1902) жэнь-инь 壬寅 – «Учебный уклад года жэнь-инь» (*Жэнь-инь сюэчжи* 壬寅学制). Подробнее см. [Лю Шаоцзюнь 2010, с. 37].

² Монархом были утверждены «Главные положения учебных дел» (*Сюэу ганьяо* 学部纲要), вскоре после чего был обнародован пакет ещё из 22-х указов, регулировавших деятельность по каждому отдельному направлению в рамках общих «Положений». Подробнее см. [Чжунго цзиньдай цзяюй ши цзяосюэ цанькао цыляо 1986, с. 532–551]. Созданная модель образования, как и в первом случае, получила название по названию года по традиционному календарю – «Учебный уклад года гуй-мао» (*Гуй-мао сюэчжи* 癸卯学制).

обучение на уровне начальной, средней и полной средней школы. Предусматривалось также начальное и полное специальное образование. Открывались первые вузы, особо одарённые выпускники которых могли продолжить обучение в академическом университете [Лю Шаоцзунь 2010, с. 37].

При выработке образовательной политики реформаторы уделяли большое внимание подготовке специалистов со знанием иностранных языков с целью эффективного изучения передового иностранного опыта, его адаптации к местным реалиям и внедрению в империю. Известный цинский мыслитель и педагог Чжэн Гуаньин (郑观应, 1842–1922) в своём труде «Слова об опасностях эпохи процветания» (*Шэн ши вэй янь* 盛世危言) призывал «перевести на китайский язык полезные иностранные книги и распространить их по всем китайским школам» [Попов 1897, с. 210].

Впервые введение на законодательном уровне централизованного изучения иностранных языков было апробировано на примере Пекинского университета. Уже в первом «Представленном на высшее имя предложенном уставе Столичного зала великого учения» (*Цзоу ни цзинши дасюэ тан чжанчэн* 奏拟京师大学堂章程), принятом в 1898 г., содержалось упоминание о важности изучения иностранных языков. Опубликованный в 1902 г. «Высочайше утверждённый устав Столичного зала великого учения» (*Циньдин цзинши дасюэ тан чжанчэн* 钦定京师大学堂章程) определял перечень перспективных языков, которые имелось в виду преподавать в вузе, – английский, французский, немецкий, русский и японский [Чжунго цзиньдай цзяоюй ши цзыляо хуэйбянь. Сюэчжи яньбянь 1991, с. 235].

По требованиям обнародованного в 1904 г. «Представленного на высшее имя и утверждённого устава зала великого учения» (*Цзоудин дасюэ тан чжанчэн* 奏定大学堂章程) в вузе сохранялось изучение тех же иностранных языков. На отделении канонovedения (*цзинсюэ кэ* 经学科) иностранные языки преподавались в качестве основных дисциплин, все языки имели одинаковый статус [Чжунго цзиньдай цзяоюй ши цзыляо хуэйбянь. Сюэчжи яньбянь 1991, с. 341]. На отделении филологии (*вэньсюэ кэ* 文学科) впервые вводилась специальность «иностранная филология», в рамках которой выделялись специализации английской, фран-

цузской, немецкой, русской³ и японской [Чжунго цзиньдай цзяоюй ши цзыляо хуэйбянь. Сюэчжи яньбянь 1991, с. 349].

В 1904 г. цинский двор принял «Представленный на высшее имя и утверждённый устав учебных залов высшего разряда» (Цзоудин гаодэн сюэтан чжанчэн 奏定高等学堂章程), в котором был сформулирован перечень иностранных языков и требования к их владению абитуриентами перед поступлением в университеты по различным специальностям. Предполагалось, что учащиеся на уровне школ высшего разряда изучали английский как основной язык, а французский, немецкий или латинский – в качестве второго⁴. На утверждённый перечень иностранных языков довольно быстро обратили внимание русские официальные представители в Китае: «Что касается русского языка, то его собственнно даже в программах учебных заведений высшего разряда и не имелось», – сообщало Посольство в Пекине в российский МИД [АВП РИ. Ф. 188, оп. 761, д. 1072, л. 105].

Вскоре после обнародования «Устава школ высшего разряда» Министерство обучения (Сюэбу 学部, основано в 1905 г.) провело новую ревизию обучения в учебных заведениях этого уровня. Весной 1909 г. был опубликован новый «Высочайше утверждённый устав учебных залов высшего разряда» (Циньдин гаодэн сюэтан чжанчэн

³ На специальности русской филологии предусматривалось весьма разнообразное урочное расписание. Общее количество учебных часов в неделю было 24, при этом девять учебных часов выделялось на изучение русского языка. Предусматривалось также изучение истории русской литературы в Новое время, истории России, латинского языка, фонетики, педагогики, литературы Китая. С целью повышения общеобразовательного уровня вводилось 11 курсов по выбору, в том числе греческий, итальянский, голландский, французский, немецкий и японский языки [Чжунго цзиньдай цзяоюй ши цзыляо хуэйбянь. Сюэчжи яньбянь 1991, с. 357–358].

⁴ В школах высшего разряда для учащихся вводились три профориентации для последующего поступления в вуз по определённой специальности. С учётом будущей специализации в вузе учащийся изучал тот или иной европейский язык. Кто готовился для поступления в вузы по специальностям каноноведение, политика и право (фачжэн кэ 法政科), литература и коммерция (шан кэ 商科), в качестве основного языка изучал английский язык, а вторым на выбор – немецкий или латинский. Кто готовился в вузы по естественнонаучным (гэчжи кэ 格致科), промышленным (гун кэ 工科) и сельскохозяйственным (нун кэ 农科) специальностям – английский как основной, французский или немецкий – на выбор (факультативно – латинский язык). Наконец, кто планировал поступать в медицинские вузы – немецкий как основной язык и английский или французский – по выбору [Чжунго цзиньдай цзяоюй ши цзыляо хуэйбянь. Сюэчжи яньбянь 1991, с. 328].

钦定高等学堂章程). По-прежнему подтверждалось ведущее место английского языка на всех трёх направлениях подготовки, которое реализовывалось на уровне школы для поступления в университеты, но в качестве второго дополнительного языка предлагались, кроме традиционных немецкого или французского, также японский и латинский [Чжунго цзиньдай сюэчжи шилияо 1987, с. 584].

Важно отметить, что вслед за развитием российско-китайских связей, в том числе в приграничных районах империи, при разработке нового нормативного документа для школ высшего разряда китайские власти уделили внимание и преподаванию русского языка. Для «подготовки к поступлению в университеты для изучения китайско-русских отношений по специальности “политика и право” и [дисциплины] “русская литература” для гуманитарных специальностей”... не мешало бы в учебных залах высшего разряда добавлять тренировку в русском языке, следует сделать дисциплину русского языка первостепенной факультативной специальностью 预备入法政科大学研究中俄交涉及预备入文科大学之俄国文学门的,不妨于高等学堂中添习俄语,应将俄语一门也作为第一类的随意科 [Чжунго цзиньдай сюэчжи шилияо 1987, с. 584]. Вскоре после опубликования нового устава Министерство обучения дало нашим властям разъяснения относительно включения русского языка в программу школ высшего разряда, в частности в письме посольству от 16 мая 1909 г. указав, что «в последнее время в северо-западной части империи становится всё больше и больше дел с русскими, <...> поэтому казалось бы полезным разрешить преподавание русского языка в учебных заведениях высшего разряда <...> в качестве языка необязательного» [АВП РИ. Ф. 188, оп. 761, д. 1072, л. 105–106].

Преподавание иностранных языков на уровне средней школы (*чжун сюэтан* 中学堂) несколько отличалось от учебных залов высшего разряда. В 1904 г. «Представленный на высшее имя и утверждённый устав учебных залов среднего разряда» (*Цзоудин чжун сюэтан чжанчэн* 奏定中学堂章程) составлялся по образцу соответствующих японских документов, регулировавших организацию обучения на уровне средней школы в Японии. Сказалась также и общая увлечённость этим государством со стороны китайской интеллигенции, вовлечённой в реформы системы образования. В этой связи

кроме английского как основного иностранного языка, на таких же правах в программу обучения был также введён и японский [Чжунго цзиньдай цзяоюй ши цзыляо хуэйбянь. Сюэчжи яньбянь 1991, с. 318]. Немецкий и французский языки имели статус дополнительных, при этом, что важно, такой же статус получил и русский язык [Чжунго цзиньдай цзяоюй ши цзыляо хуэйбянь. Сюэчжи яньбянь 1991, с. 320].

С учётом рекомендаций «Главных положений» в учебных залах низшего разряда начальной ступени (*чудэн сяо сюэтан* 初等小学堂) иностранный язык не преподавался, обучение ему организовывалось на уровне учебных залов низшего разряда высшей ступени (*гаодэн сяо сюэтан* 高等小学堂), но при условии, что учебное заведение располагалось близ портов, открытых для международной торговли, а также в случаях если учащиеся впоследствии не планировали обучение в средних школах, а готовились для поступления в средние практические школы (сельскохозяйственные, технические, торговые) [Чжунго цзидай цзяоюй ши цзяосюэ цанькао цзыляо 1986, с. 538].

Кроме общеобразовательных учебных заведений, иностранные языки (в основном английский, французский, немецкий и японский) преподавались также в практических школах и училищах, при этом, например, в педагогических училищах вводилось изучение двух иностранных языков: английского как обязательного и второго – по выбору [Фу Кэ 1986, с. 26].

Проведённые в 1904 г. реформы системы общего образования позволили создать сеть школьных учебных заведений, в целом обеспечивавших потребности подданных империи в получении образования. Отмена в 1905 г. практики сдачи государственных экзаменов на получение учёных степеней (*кэцзюй* 科举), которая уже не могла обеспечивать нормальное формирование кадрового резерва в условиях Нового времени и стопорила развитие практического образования, привела к значительному росту числа учащихся современных общеобразовательных учреждений. Если ещё в 1904 г. по всей империи насчитывалось 4476 учебных заведений всех профилей (99 475 учащихся), то в 1905 г. их количество резко увеличилось до 8277 (258 873 учащихся). В будущем число образовательных учреждений только росло: например, в 1910 г. их было уже 42696 (1639 965 учащихся) [Ван Ди 1987, с. 254]. Но такого числа учебных заведений всё

равно не хватало для удовлетворения растущих потребностей новой системы образования и хозяйственного строительства.

Изучению иностранных языков уделяли большое внимание: так, в соответствии с учебными планами средней школы (в редакции 1904 г.; срок обучения – пять лет) при недельной учебной нагрузке в 36 часов на эту дисциплину отводилось по восемь часов в первые три года обучения и по шесть часов – во вторые два года обучения [Чжунго цзиньдай цзяюй ши цзыляо хуэйбянь. Сюэжи яньбянь 1991, с. 323–325]. По количеству времени, которое выделялось на изучение иностранных языков в средней школе, этот учебный предмет следовал вторым сразу после основной учебной дисциплины – «каноноведения», в рамках которой изучались классические этико-философские произведения. В школах высшего разряда изучение иностранных языков занимало 47,5% всего учебного времени [Чжунго цзяюй чжиду тунши 2000, с. 327].

Система китайского образования, оформленная указами 1904 г., также предусматривала создание специализированных учебных заведений – подворий учения о переводе (*исюэ гуань* 译学馆), или учебных залов слов [зарубежных] сторон (*фаньянь сюэтан* 方言学堂).

В 1904 г. наравне с другими указами был принят «Представленный на высшее имя и утверждённый устав подворий учения о переводе» (*Цзоудин исюэ гуань чжанчэн* 奏定译学馆章程), в котором формулировались цели таких учебных заведений. «Учреждаются подворья учения о переводе, приказывается изучающим речь и письма зарубежных государств поступать туда, имея главными целями переводить речи и письма зарубежных государств, а также сообщать [их со] смыслом письмён Срединного государства. Имея результатом, что все сотрудники, налаживающие взаимоотношения и наставляющие в учении о переводе, достаточно [подготовлены, чтобы быть] предоставленными для применения, а также способны редактировать и компилировать письма и своды, самостоятельно читать западные книги» 设译学馆，令学外国语文者入焉；以译外国之语文，并通中国之文义为宗旨，以办交涉教译学之员均足供用，并能编纂文典，自读西书为成效 [Цзинши исюэгуань гуйчжан 1905, л. 1]. Срок обучения в таких учебных заведениях составлял пять лет, зачисляли туда людей, окончивших среднюю школу.

Там предусматривалось изучение английского, французского, немецкого, русского и японского языков. К организации процесса обучения подходили весьма внимательно. На первом курсе изучали азбуку, словосочетания, учились письму, на втором и последующих составляли диалоги, изучали грамматику, писали сочинения, на четвёртом и пятом курсах вводилось чтение литературы на иностранном языке [Цзинши Исюэгуань гуйчжан 1905, л. 1 об]⁵. Устав 1904 г. вместе с тем был базовым документом, и для организации конкретной работы профильные учебные заведения составляли дополнительные инструктивные документы⁶.

При организации преподавания иностранных языков первостепенное внимание уделялось набору иностранных учителей, в обязанности которых входило не только обучение иностранным языкам, но и толкование европейских общеобразовательных дисциплин. В 1903 г. двор обнародовал «Представленный на высшее имя и утверждённый устав назначения преподавателей» (*Цзоудин жэньюн цзяоюань чжанчэн 奏定任用教员章程*), в котором были чётко сфор-

⁵ Подробнее об организации работы школ перевода см. [Цзинши исюэгуань гуйчжан 1905, л. 1–9]. Первое Столичное подворье учения о переводе (*Цзинши исюэгуань 京师译学馆*) в соответствии с уставом 1904 г. было открыто в том же году при Столичном зале великого учения (*Цзинши дасюэ тан 京师大学堂*). Там велось преподавание всех предусмотренных этим нормативным документом иностранных языков, в том числе русского языка. Русский язык преподавал выпускник восточного факультета Санкт-Петербургского университета Алексей Иванович Иванов (кит. имя: Ифэнгэ 伊凤阁, 1878–1937), находившийся в 1902–1904 гг. в Пекине в научной командировке (подробнее о нём см. [Скачков 1977, с. 264–271]). После возвращения А. И. Иванова в Россию в школу в качестве наставника был приглашён другой выпускник восточного факультета СПбУ по фамилии Григорьев [Цзинши исюэгуань гуйчжан 1905, л. 2 об.]. В октябре 1907 г. посланник в Пекине Д. Д. Покотиллов писал в МИД, что «по поручению китайского министерства народного просвещения Григорьев занят ныне составлением соображений об упорядочении и расширении порученного ему дела (преподавания русского языка. – П. Л.), причём можно казалось бы рассчитывать, что в дальнейшем преподавание русского языка в Пекинской школе переводчиков будет поставлено нормально и устранится возможность недоразумений, благодаря которым состав русского класса не пополнялся в течение целого ряда лет» [АВП РИ. Ф. 143, оп. 491, д. 2042, л. 108 об.]. За всю историю существования школы туда на все отделения были приняты более 700 учащихся [Ли Наньцю 1996, с. 45]. При этом полный курс обучения освоили всего 358 человек, большинство из них – 200 выпускников – окончили школу в революционный 1911 г. [Цзинши исюэгуань сяо ю лу 2015, с. 356].

⁶ По подсчётам китайских исследователей, лишь в пяти школах по подготовке переводчиков, расположенных в Пекине, Шанхае, Гуанчжоу, Учане (совр. Ухань), были разработаны 21 нормативный документ, регламентирующий работу отдельных направлений этих школ [Чэнь Сянъян 2010, с. 28–33].

мулированы правила приёма в учебные заведения иностранных наставников. Согласно данным Министерства просвещения в 1907 г. в китайских государственных учебных заведениях, в том числе школах иностранных языков, по контракту работали всего 208 иностранцев [Ди и цы цзяюй тунцзи тубяо 1907, л. 11, 13, 14, 46–50]. Однако по неофициальным данным, в 1906 г. в китайских школах работали только японских преподавателей 515 человек [Ван Ди 1987, с. 215]⁷.

Анализ работы учебных заведений по подготовке переводчиков показывает, что наибольшей популярностью среди европейских языков пользовался английский язык. Британия и США вели масштабную внешнюю политику в отношении Цинской империи, порой жёстко отстаивая там свои военно-политические и торгово-экономические интересы. Постоянные контакты китайских подданных с представителями этих держав вынуждали первых обеспечивать подготовку соответствующих специалистов. Например, лишь в одном Шанхае, центре международной коммерции и деловой активности иностранцев, по данным местной газеты *Шэнь бао* (申报 «Шанхайская газета»), ещё в 1873–1875 гг. было открыто 15 школ по подготовке переводчиков английского языка [Сюн Юэжжи 2005, с. 52]. В дальнейшем популярность английского языка только росла⁸.

⁷ Японских наставников действительно было много, что подмечали находившиеся в то время в Китае иностранцы, в том числе русские. «Всюду [в Китае], где только возможно, посажены японские учителя по всем специальностям», – в 1906 г. сообщал в МИД российский посланник Д. Д. Покотилов [АВП РИ. Ф. 143, оп. 491, д. 2042, л. 9].

⁸ В начале XX в. в Китае каждый иностранец, включая русских, для укрепления своего социального статуса пытался овладеть английским языком и выдать себя за англичанина. «Известно, что представителями европейской торговли и цивилизации в Китае являются англичане, обширные поселения которых задают весь тон европейской жизни в каждом из китайских портов. Отсюда каждый русский молодой человек, по прибытии в Китай, прежде всего переодевается англичанином, начинает учить и в два-три года научается болтать по-английски», – в 1907 г. писал министр народного просвещения П. М. Кауфман министру иностранных дел А. П. Извольскому [АВП РИ. Ф. 143, оп. 491, д. 2045, л. 2 об.]. Китайские подданные, которые также пытались самостоятельно изучить английский язык для более плотных контактов с иностранцами, по традиции составляли разговорники, где для удобства запоминания слова и выражения на английском языке транскрибировались китайскими иероглифами: например, «приходить» (англ.: come) китайскими иероглифами передавалось как *кан-му* (康姆), а уходить (англ.: go) – как *гу* (谷) [Фань Яньни 2003, с. 111]. В контактах с россиянами, прежде всего в северо-восточных приграничных районах, китайские купцы часто пользовались такими же разговорниками, где русские слова и выражения транскрибировались китайскими иероглифами. Подробнее см. [Словари кяхтинского пиджина 2017].

Устав 1904 г. сформулировал основные методы преподавания, в том числе английского языка, что позволило Министерству просвещения с учётом имевшегося опыта⁹ приступить к разработке единых требований по изданию учебных пособий по английскому языку¹⁰ и справочной литературы, в том числе словарей¹¹. При этом в 1910 г. образовательное ведомство опубликовало пояснение, сообщив, что в дальнейшем при составлении учебников английского языка надо учитывать содержание и методические положения выпущенного в 1904 г. известным политическим и общественным деятелем У Гуанцзянем (伍光健, 1867–1943) учебного пособия по английскому языку – «Книги для чтения имперского английского» (The Empire English Readers [«Дигоинюй дубэнь» 帝国英语读本]) [Ли Лянью 1988, с. 111]. Богатым источником при составлении китайских учебников по английскому языку стали западные переводные научные и учебные издания¹².

Значительную роль в продвижении в Китае английского и двух других западноевропейских языков (французского и немецкого), которые были упомянуты в уставах учебных заведений, сыграли представители зарубежных церквей. «Представители Западной Европы и Америки имеют весьма деятельных, хотя и не всегда безопасных в политическом отношении пособников в лице миссионеров разных исповедей. Многочисленные учебные заведения, осно-

⁹ Подробнее об учебных материалах и справочной литературе по английскому языку, составленной китайскими авторами в середине – конце XIX в., см. [Го Кунь 2017, с. 98].

¹⁰ В 1902–1910 гг. центральными и местными органами надзора в сфере образования в общей сложности был одобрен выпуск 18-ти учебных пособий по преподаванию английского языка, рекомендованных для использования, в том числе в государственных специализированных учебных заведениях по преподаванию иностранных языков [Ху Хаосюа 2018, с. 126–127].

¹¹ С 1901 по 1908 г. китайские исследователи английского языка и преподаватели специальных школ составили и подготовили к изданию три китайско-английских словаря, при этом изданный в 1908 г. в двух томах «Большой англо-китайский словарь» (An English and Chinese Standard Dictionary [Инь-хуа да цидянь 英华大辞典]; общий объем – 2,7 тыс. страниц), впоследствии неоднократно переиздавался и продолжительное время использовался при преподавании английского языка [Ху Хаосюа 2018, с. 127].

¹² В 1900–1911 гг. овладевшие на должном уровне английским языком китайские выпускники языковых школ и училищ, а также вернувшиеся в империю из зарубежных государств китайские подданные в общей сложности перевели 1599 наименований западных научных и учебных изданий [Сюн Юэчжи 2011, с. 13].

ванные последними, далеко не ограничиваются узкими катехизаторскими рамками, а напротив, дают своим ученикам весьма солидное общее образование, основательно знакомя их в то же время с тем или другим иностранным языком», – писал в 1905 г. российский посланник в Пекине Д. Д. Покотилов [АВП РИ. Ф. 143, оп. 491, д. 2042, л. 9 об.].¹³ Кстати, иностранные миссионеры стали первыми представителями в Китае, которые приступили к разработке учебных пособий по западноевропейским языкам¹⁴.

¹³ В 1906 г. количество слушателей иностранных религиозных начальных и средних школ составило порядка 57 тыс. человек, в 1920-х гг. их было уже более 357 тыс., в 1935 г. – 479 тыс. человек [Хэ Сяоя, Ши Цзинхуань 1996, с. 144; Чжао Жукунь 2006, с. 88]. Примерно 70% всех учебных заведений принадлежали британским и американским религиозным структурам [Люй Да 1987, с. 106; Хэ Сяоя, Ши Цзинхуань 1996, с. 144]. В 1906 г. в семи экономически наиболее развитых провинциях Китая насчитывалось 143 образовательных учреждения (1 953 учащихся), открытых британскими и американскими религиозными организациями [Гао Шилиан 1994, с. 58]. Французские миссионеры действовали больше по отдельным провинциям: например, в 1901 г. в провинции Сычуань, где особо активно вели проповедь священники Парижского общества заграничных миссий, насчитывалось 425 школ [Ху Хаосю 2018, с. 105]. Немецкая католическая и протестантская церкви в Китае также предпочитали действовать в крупных городах. В конце XIX – начале XX в. в империи в общей сложности функционировало 217 немецких религиозных образовательных учреждений (6 969 учащихся), при этом с 1905 по 1910 г. в 11 крупных городах Китая немецкие церковники открыли 12 средних и полных средних школ и одно медицинское училище (1 379 учащихся) [Ли Лэцэн 1994, с. 72–73].

¹⁴ В 1823 г. британский протестантский священник Роберт Моррисон (Robert Morrison, 1782–1834), прибывший в Китай с проповедью, подготовил к изданию пособие по грамматике английского языка – «Грамматика английского языка для англо-китайского училища» (A Grammar of the English Language: for the use of the Anglo-Chinese College [Инго вэньюй фаньле чжуань 英国语文凡例传 – «Введение в письменность и речь государства английского с комментариями»]). Известный немецкий миссионер Вильгельм Лобшейд (Wilhelm Lobscheid, 1822–1893) за десять лет с 1857 по 1867 г. подготовил 21 учебное пособие, в том числе в 1864 г. – широко известное издание по грамматике английского языка – «Китайско-английская грамматика» (Chinese-English Grammar [Ин-хуа вэнь-фа сяо-инь 英语文法小引 – «Малое введение в грамматику английского языка»]) [Го Кунь 2017, с. 97]. Первое пособие по преподаванию китайским учащимся французского языка было разработано французским служителем ордена Иезуитов Анри Буше (Henri Boucher) в 1884 г. – «Введение в изучение французского языка для использования китайскими студентами» (Introduction à l'étude de la langue française à l'usage des élèves Chinois [Фа-юй цзинь цзе 法语进阶 – «Продвижение по ступеням французского языка»]) [Чжан Фан 1992, с. 24–25]. Немецкий священник Эрнст Фабер (Ernst Faber, 1839–1899) в 1873 г. выпустил на китайском языке две книги – «Очерк о школах в Германии» (Дэо сяосяо лунъюэ 德国学校论略) и «Очерк о западных школах» (Тайси сяосяо лунъюэ 泰西学校论略), в которых всесторонне рассказал об организации школьного дела у себя на родине [Хэ Сяоя, Ши Цзинхуань 1996, с. 142]. С целью введения некоего стандарта при разработке учебных пособий иностранных религиозных школ в 1877 г. на заседании Генеральной конференции христианских миссионеров в Китае был учрежден Комитет [по составлению] учебных пособий для школ (The School and Text Book Series Committee [Сюэсяо цзяокушюу вэйюаньхуэй 学校教科书委员会]).

Наиболее востребованным из восточных языков (да и в принципе из всех иностранных языков) в Китае в конце XIX – начале XX в. стал японский язык. В 1895 г. Китай проиграл войну Японии, что вызвало в китайском обществе масштабную дискуссию о причинах столь стремительного усиления этого восточного государства и дальнейших путях развития китайской империи. В Японию выезжали на учёбу китайские подданные¹⁵, а цинский двор поощрял открытие в Китае школ японского языка¹⁶, выпускники которых занимались формированием дидактической базы изучения японского языка в Китае путём перевода на родной язык японской учебной и научной литературы¹⁷. Японцы, в свою очередь, активно поддерживали повышенный интерес к своему государству и языку, открывая в Китае за свой счёт учебные заведения, тем самым формируя в среде новой китайской интеллигенции прослойку людей, принимавших и разделявших ценности японской общественно-политической мысли¹⁸.

Из перечня пяти иностранных языков, утверждённых Уставом 1904 г., русский язык, видимо, имел самые слабые позиции. По данным российского посольства в Пекине, в 1906–1908 гг. язык преподавался в 13-ти учебных заведениях [АВП РИ. Ф. 143, оп. 491, д. 2042, л. 131–132 об.; РГИА. Ф. 560, оп. 28, д. 780, л. 52–53 об.]. Двенадцать из этих школ были учреждены китай-

¹⁵ Количество китайских учащихся в Японии за короткий срок с 1,3 тыс. человек в 1904 г. достигло 8 тыс. в 1905 г. В 1911 г. в Японии обучались 38,3 тыс. китайцев [Чжан Яцзюнь 2000, с. 71].

¹⁶ В 1896–1901 гг. китайские центральные и местные власти открыли десять профильных школ японского языка (не считая учебных заведений, где японский язык преподавался наравне с другими иностранными языками) [Ван Шуайдун 2018, с. 129].

¹⁷ По исследованиям китайских учёных, с 1869 по 1911 г. китайские знатоки японского языка в общей сложности перевели на китайский язык 958 изданий японской специализированной литературы [Го Кунь 2017, с. 98], в том числе порядка 40 учебных пособий для изучения различных аспектов японского языка [Ли Сяолань, Ши Чжаньхун 2004, с. 41].

¹⁸ С 1898 по 1905 г. японские представители учредили в девяти крупных городах Китая, в том числе столице, 12 частных школ для подготовки переводчиков японского языка [Ван Шуайдун 2018, с. 129]. А за короткий период с 1905 по 1909 г. в цинской Южной Маньчжурии (совр. пров. Ляонин) японским командованием было создано семь учебных заведений, которые посещали 1 476 слушателей при 42 учителях-японцах [Ли Сипин 1998, с. 245].

скими властями с целью обеспечения практических нужд в контактах с российскими представителями. Положение этих учебных заведений было весьма нестабильным, и их существование зависело во многом от интереса местных руководителей поддерживать контакт с россиянами. На российские средства было открыто лишь одно учебное заведение. В 1907 г. в экономически наиболее благоприятном районе империи – городе Ханькоу (совр. Ухань, пров. Хубэй), где российские промышленники занимались производством чая, – для подготовки переводчиков русского языка была учреждена Китайско-русская коммерческая школа (*Хуаэ шанъэ сюэтан* 华俄商业学堂) [АВПРИ. Ф. 143, оп. 491, д. 2042, л. 166–171 об.]. Первое учебное пособие для преподавания русского языка китайским слушателям – «Почин»¹⁹ – было выпущено старшим преподавателем русского языка Школы русского языка при КВЖД Я. Я. Брандтом лишь в 1906 г. В сравнении с иностранными религиозными организациями, действовавшими в Китае, РПЦ также уделяла недостаточное внимание распространению там русского языка. К концу 1911 г. в Цинской империи Российская духовная миссия в Пекине учредила 21 православную начальную школу, в том числе 19 для мальчиков (в Пекине – одно заведение) и две – для девочек (в Пекине – одно заведение), а также одну духовную семинарию в китайской столице [Отчёт о состоянии... 1912, с. 4].

В отличие от положений уставов общеобразовательных учебных заведений, регламентировавших в том числе то, где должны учреждаться школы, а также их количество, таких положений в уставе школ иностранных языков учтено не было. В связи с активным развитием связей Китая с зарубежными государствами местные органы управления образованием стремились создавать на своих территориях новые переводческие школы. Видимо, в какой-то момент их стало настолько много, что Министерство просвещения решило ограничить их деятельность с целью опти-

¹⁹ «Почин. Опыт учебной хрестоматии для преподавания русского языка в начальных китайских школах». В 3 частях. Составитель Яков Брандт. Пекин, 1906. Подробнее о подготовленной Я. Я. Брандтом учебной литературе для китайских учащихся см. [Дацышен 2013, с. 546–547].

мизации расходов на поддержание образования. В 1908 г. ведомство выпустило постановление, в котором вводились ограничения на приём учащихся по специальностям «иностранные языки». «Ознакомившись с учреждением подворий учения о языке и учебных залов слов [зарубежных] сторон, то бишь подворий единения письмён и подворий слов обширных [зарубежных] сторон по-старому, [имеем сказать, что] в то время поскольку [культурные] нравы ещё не раскрылись, тренированные в зарубежных письменных были редкостью, оттого особо учредили сего рода учебные залы, дабы взрастить таланты людские во [внешних] взаимоотношениях и [делах] иностранных государств. К настоящему [в отношении] провинций, в которых ещё не были учреждены учебные залы слов [зарубежных] сторон, планируется приказать им уделить веское внимание учебному процессу во всех учебных залах высшего ранга и средних, не надобно вновь основывать учебные залы слов [зарубежных] сторон, дабы [благодаря этому] унифицировать связную систему и избежать раздробленного разветвления»²⁰ 查译学馆及方言学堂之设, 系同文馆及广方言馆之旧, 当时因风气未开, 习外文者鲜, 是以特设此项学堂, 以培交涉人才及外国人才。至现在未经设有方言学堂之省份, 拟令其注重高等学堂及中学堂各项课程, 不必再立方言学堂, 以一统系而免分歧 [Ли Лянью 1988, с. 105–106].

Изучение иностранных языков с учётом указаний министерства предполагалось сосредоточить лишь в общеобразовательных школах, практических школах и педагогических семинариях, а также на уровне вузов. Новые школы иностранных языков открывать запрещалось, но и уже работавшие начали также закрываться в связи с перераспределением финансирования. «Восторжествовавшие в настоящее время реакционные элементы подсказали один из самых неудачных видов экономии – закрытие школ иностранных языков, как дорогих и ненужных. И в июне сего года (1908. – П.Л.) из министерства народного просвещения получено распоряжение о закрытии *фанъ-янь-сюэ-танов* в провинциях, дающих наибольший дефицит», – сообщали российские совре-

²⁰ Автор благодарит Н. В. Руденко за содействие в переводе процитированных фрагментов документов.

менники событий [Упразднение училищ иностранных языков 1909, с. 262]²¹.

Несмотря на ограничения по открытию специальных учебных заведений по преподаванию иностранных языков, полностью отказаться от работы на этом направлении местные руководители не могли по причине активного развития контактов Китая с внешним миром. После некоторого спада в Китае начали вновь учреждаться соответствующие учебные заведения. В октябре 1912 г. Министерство образования Китайской Республики опубликовало «Указ о специальных школах» (*Чжуаньмэнь сюэсяо лин* 专门学校令), в котором упоминало о необходимости создания школ иностранных языков [Чжунго цзиньдай цзяоюй ши цзыляо хуэйбянь. Сюэчжи яньбянь 2007, с. 662]. В декабре того же года ведомство опубликовало «Распорядок специальных школ иностранных языков» (*Вайго юй чжуаньмэнь сюэсяо гуйчжан* 外国语学校专门学校规章), в котором вновь подчёркивалась важность преподавания в Китае пяти основных иностранных языков, в том числе русского языка [Чжунго цзиньдай цзяоюй ши цзыляо хуэйбянь. Сюэчжи яньбянь 2007, с. 672].

Такова была история становления правовой базы и последующей организации преподавания иностранных языков в Китае в конце XIX – первых годах XX в. Видно, что цинские администраторы при проведении реформ в области образования уделяли большое внимание постановке преподавания иностранных языков, с чем связывалась возможность подготовки людей, способных впоследствии эффективно изучать и перенимать иностранный передовой практический опыт в интересах империи, закладывать научную основу изучения иностранных языков.

Анализ уставных документов, регулировавших преподавание иностранных языков, показывает, что изучались языки государств,

²¹ Закрывались все ранее основанные школы, в том числе наиболее авторитетные: «Таким образом... закончилось существование высшего училища, которое сами китайцы называли лучшим в Маньчжурии в смысле преподавания иностранных языков (Гиринская школа иностранных языков. – П.Л.). Причём выброшено за борт около девяноста недоучившихся студентов и непроизводительно израсходовано в два года 92 тыс. лянов серебра», – заключали наши соотечественники, находившиеся в то время в Маньчжурии [Упразднение училищ иностранных языков 1909, с. 263].

где поддерживались наиболее плотные контакты с Китаем. При этом на общем фоне сначала выделялся английский язык, а позже к нему присоединился японский. Представители британской короны одними из первых появились в Цинской империи, и в течение всего девятнадцатого столетия именно это западное государство оставалось наиболее активным в реализации внешнеполитического курса в Китае. Во второй половине XIX в. к Британии присоединились США. Широкому распространению в Цинской империи английского языка в том числе способствовала западноевропейская и американская религиозная пропаганда: например, еще в 1893 г. иностранные священники приняли решение вести преподавание в иностранных религиозных учебных заведениях в Китае преимущественно на английском языке [Лю Да 1990, с. 57]. Активное изучение китайской интеллигенцией опыта реформ Мэйдзи в Японии в первые десятилетия после 1868 г., переосмысление их итогов для нужд китайского государства предопределили рост интереса к японскому языку.

Обращает на себя внимание, что учебные заведения, где приоритетной учебной дисциплиной был иностранный язык, создавались китайскими администраторами и иностранными светскими и церковными представителями в местах особо плотных двусторонних и многосторонних контактов. То есть подготовка слушателей в этих школах велась преимущественно в практических целях. Говорить о зарождении научного исследования иностранных языков тогда, видимо, было ещё преждевременно. Несмотря на то, что иностранные священнослужители, которые вели проповедь в Китае, составляли учебные пособия, там так и не сформировалась национальной научной школы, обеспечивавшей процесс создания адаптированных под китайских учащихся методик преподавания английского языка, составления грамматик и словарей.

Реализация программ преподавания иностранных языков осуществлялась через сеть специальных учебных заведений – школ иностранных языков с учётом требований специального Устава. В истории китайской системы образования это был первый опыт внедрения по всей империи единых стандартов по организации преподавания иностранных языков. Однако Устав 1904 г. с мето-

дической точки зрения оказался не в полной мере проработанным – многие положения, которые могли бы сделать образовательный процесс более стабильным, отсутствовали (места учреждения школ, система найма иностранных преподавателей, источники финансирования, организация научных исследований иностранных языков, стажировки выпускников за рубежом). Это в итоге привело к появлению уже в 1908 г. указа Министерства просвещения о закрытии школ и училищ иностранных языков.

Как бы то ни было, реформы системы образования 1902–1904 гг. в Китае и принятые специальные уставные документы, регулировавшие преподавание иностранных языков в местных учебных заведениях, оказались весьма полезными на перспективу – наработанный опыт был всесторонне использован в ходе новых реформ образовательной сферы первых годов Китайской Республики.

Источники и литература

1. АВП РИ – Архив внешней политики Российской империи.
2. Дацышен 2013 – *Дацышен В. Г.* Русские китаеведы XVIII – начала XX вв.: преподаватели и составители словарей (краткий библиографический справочник) // Архив российской китаистики / Под ред. А. Р. Вяткина. Т. I. М.: Наука, 2013. С. 532–550.
3. Отчёт о состоянии... 1912 – Отчёт о состоянии Пекинской духовной миссии за 1911 год // Китайский благовестник. 1912. Вып. 1. С. 4–8.
4. Попов 1897 – *Попов П. С.* Реформационное движение в Китае // Вестник Европы. 1897. № 5 (сентябрь). С. 206–243.
5. Скачков 1977 – *Скачков П. Е.* Очерки истории русского китаеведения. М.: Наука, 1977.
6. Словари кяхтинского пиджина 2017 – Словари кяхтинского пиджина / Пер. с кит., публ., транскр., иссл. и прил. И. Ф. Поповой и Таката Токио. М.: Наука, 2017.
7. Упразднение училищ иностранных языков 1909 – Упразднение училищ иностранных языков // Вестник Азии. 1909. № 1. С. 261–263.
8. Ван Ди 1987 – *Ван Ди 王笛.* Цин мо синьчжэн юй цзиньдай сюэтан дэ синци 清末新政与近代学堂的兴起 (Новая политика в конце Цин и расцвет учебных залов в Новое время) // Цзиньдай ши яньцзю 近代史研究 (Исследования истории Нового времени). 1987. № 3. С. 245–254.

9. Ван Шуайдун 2018 – *Ван Шуайдун* 汪帅东. Вань Цин жи-юй цзяоюй цзигоу чуаншэ юй фачжань 晚清日语教育机构创设与发展 (Создание и развитие структур по преподаванию японского языка в поздние [годы] Цин) // Гуандун вайюй ваймао дасюэ сюэбао 广东外语外贸大学学报 (Вестник Гуандунского университета иностранных языков и внешней торговли). 2018. № 6. С. 127–135.

10. Гао Шилиан 1994 – *Гао Шилиан* 高时良. Чжунго цзяохуэй сюэсяо ши 中国教会学校史 (История церковных школ в Китае). Чанша: Хунань цзяоюй чубаньшэ 湖南教育出版社, 1994. 356 с.

11. Го Кунь 2017 – *Го Кунь* 郭坤. Вань Цин ин-юй цзяоцайшу бьяньцзи фачжань каошу 晚清英语教材书编辑发展考述 (Изложение развития составления учебных материалов по английскому языку в поздние [годы] Цин) // Бьяньцзи чжи ю 编辑之友 (Друг редактора). 2017. № 1. С. 96–99.

12. Ди и цы цзяоюй тунцзи тубяо 1907 – Ди и цы цзяоюй тунцзи тубяо 第一次教育统计图表 (Первая графическо-статистическая таблица [области] просвещения). Пекин: Сюэбу цзунъу сы 学部总务司, 1907. 51 л. // Чжунго гоцзя тушугуань, путун гуцзи юэланьши 中国国家图书馆, 普通古籍阅览室 (Государственная национальная библиотека Китая, обычный читальный зал древней литературы). Шифр хранения: гуцзи 古籍 12976.

13. Ли Лянью, Чжан Жишэн 1988 – *Ли Лянью, Чжан Жишэн* 李良佑, 张日昇. Чжунго ин-юй цзяосюэ ши 中国英语教学史 (История преподавания английского языка в Китае). Шанхай: Шанхай вайюй чубаньшэ 上海外语出版社, 1988. 690 с.

14. Ли Лэцзэн 1998 – *Ли Лэцзэн* 李乐曾. Цзиньдай Дэго цзидуцзяо (синьцзяо) чуаньцзяотуань цзай Чжунго ходун гайлунь 近代德国基督教 (新教) 传教团在中国活动概论 (Очерк деятельности немецких христианских [протестантских] религиозных миссий в Китае в Новое время) // Тунцзи дасюэ сюэбао (жэньвэнь шэхуэй кэсюэ бань) 同济大学学报 (人文社会科学版) (Вестник Университета Тунцзи [серия «Гуманитарные и социальные науки»]). 1998. № 9. С. 69–73.

15. Ли Наньцю 1996 – *Ли Наньцю* 黎难秋. Цин мо исюэгуань юй фаньши жэньцай 清末译学馆与翻译人才 (Школы иностранных языков *Исюэгуань* в поздние годы Цин и переводческие кадры) // Чжунго фаньши 中国翻译 (Китайский переводчик). 1996. № 3. С. 45–46.

16. Ли Сяолань, Ши Чжаньхун 2004 – *Ли Сяолань* 李小兰, *Ши Чжаньхун* 史占泓. Цин мо жи-юй цзяоцай дэ тэдянь цзи ци инсян 清末日语教材的特点及其影响 (Особенности учебных пособий по японскому языку и их влияние в конце Цин) // Жибэнь сюэ луньтань 日本学论坛 (Форум японистики). 2004. № 2. С. 41–45.

17. Люй Да 1987 – *Люй Да* 吕达. Цзиньдай Чжунго цзяохуэй сюэсяо шулюэ 近代中国教会学校述略 (Краткое описание церковных школ в Китае в Новое время) // Шанхай шифань дасюэ сюэбао (чжэсюэ шэхуэй кэсюэ бань)

上海师范大学学报 (哲学社会科学版) (Вестник Шанхайского педагогического университета [серия «Философские и социальные науки»]). 1987. № 3. С. 105–109.

18. Люй Да 1990 – Люй Да 吕达. Цзиньдай цзяохуэй сюэсяо кэчэн дэ тэдянь цзи ци пинцзя 近代教会学校课程的特点及其评价 (Особенности учебного процесса в церковных школах в Новое время и их оценка) // Цзяоюй пинлунь 教育评论 (Обзор образования). 1990. № 3. С. 55–61, 19.

19. Лю Шаоцзюнь 2010 – Лю Шаоцзюнь 刘绍军. Лунь Цин мо синь чжэн чжун дэ цзяоюй гайгэ – и «Чжунго цзиньдай цзяоюй ши цзыляо» лай каоча 论清末新政中的教育改革–以“中国近代教育史资料”来考察 (О реформах образования в [рамках] новой политики в конце Цин. Взгляд на основе [данных издания] «Материалы по истории образования в Китае в Новое время») // Бэйцзин кэцзи дасюэ сюэбао (шэхуэй кэсюэ бань) 北京科技大学学报 (社会科学版) (Вестник Пекинского научно-технологического университета [серия «Социальные науки»]). 2010. № 4. С. 36–39.

20. Ляонин цзяоюй ши 辽宁教育史 (История образования в [провинции] Ляонин) / Гл. ред. Ли Сипин 李喜平. Шэньян: Ляохай чубаньшэ 辽海出版社, 1998. 496 с.

21. РГИА – Российский государственный исторический архив.

22. Сюн Юэчжи 2005 – Сюн Юэчжи 熊月之. Вань Цин вай-юй жэ юй дицзюй чабе 晚清外语热与地区差别 (Разгар изучения иностранных языков в поздние [годы] Цин и региональная разница) // Шэхуэй гуаньча 社会观察 (Обзор общества). 2005. № 12. С. 52.

23. Сюн Юэчжи 2011 – Сюн Юэчжи 熊月之. Си сюэ дун цзянь юй вань Цин шэхуэй 西学东渐与晚清社会 (Проникновение западных учений на Восток и позднецинское общество). Пекин: Чжунго жэньминь дасюэ чубаньшэ 中国人民大学出版社, 2011. 690 с.

24. Фань Яньни 2003 – Фань Яньни 范延妮. Шишу вань Цин ин-юй цзяосюэ фанфа цзици циши 试述晚清英语教学方法及其启示 (Попытка изложения методов о методах преподавания английского языка в поздние [годы] Цин и их уроки) // Шаньдун шифань дасюэ вайгоюй сюэюань сюэбао 山东师范大学外国语学院学报 (Вестник Института иностранных языков Шаньдунского педагогического университета). 2003. № 2. С. 110–113.

25. Фу Кэ 1986 – Фу Кэ 付克 Чжунго вайюй цзяоюй ши 中国外语教育史 (История преподавания иностранных языков в Китае). Шанхай: Шанхай вайюй цзяоюй чубаньшэ 上海外语教育出版社, 1986. 356 с.

26. Ху Хаосу а 2018 – Ху Хаосу 胡昊苏 а. Цин мо Минь чу чжунгожэнь бань дэ чжундэн ин-юй цзяоюй 清末民初中国人办的中等英语教育 (Преподавание английского языка в средней школе, организованное китайцами в поздние [годы] Цин – ранний [период] Китайской Республики) // Сичан сюэюань сюэбао (шэхуэй кэсюэ бань) 西昌学院学报 (社会科学版) (Вестник Сичанского института [серия «Социальные науки»]). 2018. № 1. С. 123–128.

27. Ху Хаосу Ъ 2018 – Ху Хаосу 胡昊苏 Ъ. Лунь цзиньдай Сычуань дэ ладин-юй, фа-юй хэ жи-юй цзяосюэ 论近代四川的拉丁语、法语和日语教育 (О преподавании латинского, французского и японского языков в [провинции] Сычуань в Новое время) // Чусюн шифань сюэюань сюэбао 楚雄师范学院学报 (Вестник Чусюнского педагогического института). 2018. № 1. С. 104–109.

28. Хэ Сяося, Ши Цзинхуань 1996 – Хэ Сяося 何晓夏, Ши Цзинхуань 史静寰. Цзяохуэй сюэсяо ши юй Чжунго цзяоюй цзиньдайхуа 教会学校史与中国教育近代化 (История церковных школ и модернизация образования в Китае). Гуанчжоу: Гуандун цзяоюй чубаньшэ 广东教育出版社, 1996. 370 с.

29. Цзинши исюэгуань гуйчжан 京师译学馆规章 (Распорядок столичной школы иностранных языков *Исюэгуань*). Пекин: Цзинши сюэучу гуаньшу цзюй 京师学务处管书局, 1905 // Государственная национальная библиотека Китая, обычный читальный зал древней литературы (Чжунго гоцзя тушугуань, путун гуцзи юэланьши 中国国家图书馆, 普通古籍阅览室). Шифр хранения: гуцзи 古籍 52434.

30. Цзинши исюэгуань сяо ю лу 京师译学馆校友录 (Журнал выпускников Столичного подворья учения о переводе). Пекин: Бэйцзин шанъу иньшу цзюй 北京商务印书局, 1925 // Миньго взньсянь лэй бянъ 民国文献类编 (Сборник типовых памятников [периода] Китайской Республики). Пекин: Гоцзя тушугуань чубаньшэ 国家图书馆出版社, 2015. 357 с.

31. Чжан Фан 1992 – Чжан Фан 张放. Фа-юй цзяосюэ цзай Чжунго 法语教学在中国 (Преподавание французского языка в Китае) // Вайюй цзяосюэ юй яньцзю 外语教学与研究 (Преподавание и исследования иностранных языков). 1992. № 1. С. 24–27.

32. Чжан Яцюнь 2000 – Чжан Яцюнь 张亚群. Лунь Цин мо люсюэ цзяоюй дэ фачжанъ 论清末留学教育的发展 (О развитии образования [китайцев] за рубежом в конце Цин) // Хуацяо дасюэ сюэбао (чжэсюэ шэхуэй кэсюэ бань) 华侨大学学报 (哲学社会科学版) (Вестник Университета Хуацяо [серия «Философские и социальные науки»]). 2000. № 4. С. 71–76.

33. Чжао Жукунь 2006 – Чжао Жукунь 赵入坤. Цзиньдай Чжунго цзяохуэй сюэсяо пинцзя взньти дэ цзай жэньши 近代中国教会学校评价问题的再认识 (Переосмысление вопросов оценки церковных школ в Китае в Новое время) // Дунфан луньтанъ (Циндао дасюэ бань) 东方论坛 (青岛大学版) (Восточный форум [серия Университета Циндао]). 2006. № 5. С. 87–92.

34. Чжунго цзиньдай сюэчжи шилиао 中国近代学制史料 (Исторические материалы по системе образования в Китае в Новое время) / Гл. ред. Чжу Юхуань 朱有骞. Сб. II. Т. I. Шанхай: Хуадун шифань дасюэ чубаньшэ 华东师范大学出版社, 1987. 1024 с.

35. Чжунго цзиньдай цзяоюй ши цзыляо хуэйбянь. Сюэчжи яньбянь 中国近代教育史资料汇编. 学制演变 (Сборник материалов по истории образования в Китае в Новое время. Эволюция системы образования) / Гл. ред. Цюй

Синькуй 璩鑫奎, Тан Лянъянь, 唐良炎. Шанхай: Шанхай цзяоюй чубаньшэ 上海教育出版社, 1991. 1098 с.

36. Чжунго цзиньдай цзяоюй ши цзыляо хуэйбянь. Сюэжжи яньбянь 中国近代教育史资料汇编. 学制演变 (Сборник материалов по истории образования в Китае в Новое время. Эволюция системы образования). Гл. ред. Цюй Синькуй 璩鑫奎, Тан Лянъянь 唐良炎. Шанхай: Шанхай цзяоюй чубаньшэ 上海教育出版社, 2007. 1121 с.

37. Чжунго цзиньдай цзяоюй ши цзяосюэ цанькао цзыляо 中国近代教育史教学参考资料 (Справочные материалы по преподаванию истории образования в Китае в Новое время). Т. I. Гл. ред.: Чэнь Сюэсюнь 陈学恂. Пекин: Жэньминь цзяоюй чубаньшэ 人民教育出版社, 1986. 774 с.

38. Чжунго цзяоюй чжиду тунши 中国教育制度通史 (Общая история системы образования в Китае). Цз. 6 (2). Гл. ред. Ли Гоцзюнь 李国钧, Ван Фаньчжао 王烦照. Цзинань: Шаньдун цзяоюй чубаньшэ 山东教育出版社, 2000. 484 с.

39. Чэнь Сянъян 2010 – Чэнь Сянъян 陈向阳. Вань Цин вайюй сюэсяо гуйчжан чжиду луньси 晚清外语学校规章制度论析 (Обсуждение и анализ распорядка школ иностранных языков в поздние [годы] Цин) // Цзяоюй ши яньцзю 教育史研究 (Исследования истории образования). 2010. № 1. С. 28–33.

*Е. А. Завидовская**

**АСПЕКТЫ НАРОДНОЙ РЕЛИГИИ КИТАЯ
НАЧАЛА XX ВЕКА ПО МАТЕРИАЛАМ
«КИТАЙСКОГО ДНЕВНИКА» В. М. АЛЕКСЕЕВА
ИЗ АРХИВА ГМИР (САНКТ-ПЕТЕРБУРГ)**

Аннотация: статья освещает неизученные рукописные материалы из так называемого китайского дневника видного российского китаеведа В. М. Алексеева (1881–1951), представляющих собой пояснения китайских учителей к его записям, сделанным во время экспедиции по северному Китаю в 1907 г. Материалы хранятся в Научно-историческом архиве Государственного музея истории религии (ГМИР) в Санкт-Петербурге, интерес для исследователей религий Китая представляют содержащиеся там сведения о поддерживаемых государством и местным чиновничеством культах покровителя города чэн-хуана и божеств, контролирующих водную стихию.

Ключевые слова: Китай, В. М. Алексеев, дневник экспедиции, Китай, народная религия, ритуал, местные культы

*Ekaterina A. Zavidovskaya***

**THE ASPECTS OF THE EARLY XXth CENTURY
CHINESE POPULAR RELIGION MENTIONED
IN V. M. ALEKSEEV'S «CHINESE DIARY» HOUSED
AT THE STATE MUSEUM OF THE HISTORY
OF RELIGION (SAINT-PETERSBURG)**

Abstract: the paper focuses on previously unstudied hand-written materials from the so-called «Chinese diary» of the renown Russian sinologist

* *Завидовская Екатерина Александровна*, канд. филол. наук, ведущий научный сотрудник Центра изучения культуры Китая Института Китая и современной Азии РАН (Москва); доцент Брянского государственного университета, katushaza@yahoo.com

** *Zavidovskaya Ekaterina Aleksandrovna*, Ph. D. (Philology), Leading Research Associate, Center for Chinese Culture Studies, Institute of China and Contemporary Asia; Associate Professor, Bryansk State University, katushaza@yahoo.com

© Завидовская Е. А. 2022; © ИВ РАН 2022

V. M. Alekseev (1881–1951), these notes written by Alekseev's Chinese mentors were to explain his records made during the expedition across northern China in 1907. «Chinese diary» is housed at the archive of the State Museum of the History of Religion in Saint-Petersburg and introduces new details of the popular cults supported by state and local officials, such as the cult of the City God Chenghuang and deities in control of water and rains.

Keywords: V. M. Alekseev, expedition diary, China, popular religion, ritual

Василий Михайлович Алексеев (1881–1951) – филолог-китаист, переводчик, исследователь китайской классической литературы, народного искусства и религии, действительный член Академии наук СССР с 1929 г., оставил богатейшее научное наследие, которое еще не полностью исследовано и опубликовано. Важно то, что он коснулся практически всех аспектов, актуальных и для современного китаеведения. В центре внимания данной статьи записи из так называемого «китайского дневника», хранящегося в Научно-историческом архиве Государственного музея истории религии (далее ГМИР) в Санкт-Петербурге (Архив ГМИР, ф. 45 (В. М. Алексеев), оп. 1, д. 1–21. Материалы экспедиции в Китай 1907–1909 гг.). В круг научных интересов автора этой статьи входит народная религия конца эпохи Цин (1644–1911) и начала республиканского периода (1912–1949), дневник Алексеева содержит большой неисследованный материал по культам и храмам, встреченным ученым в ходе экспедиции по провинциям северного Китая. Данная статья делает попытку освещения лишь нескольких явлений из всего обилия сведений, содержащихся в «китайском дневнике».

1. О «китайском дневнике» В. М. Алексеева

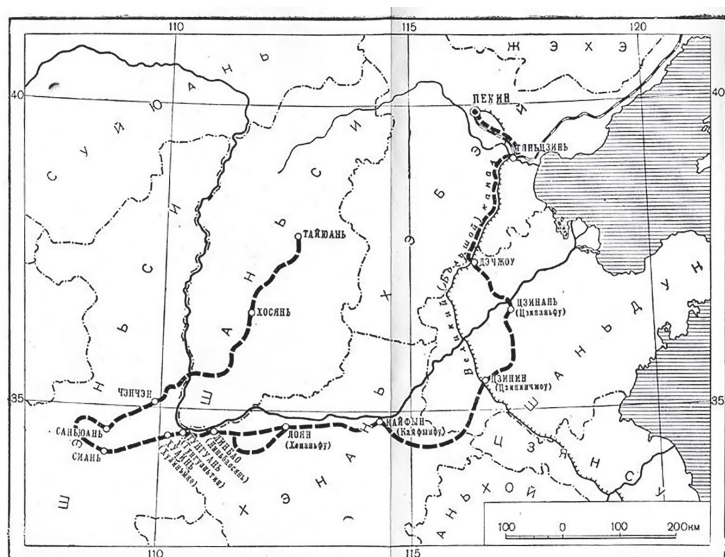
Находясь на стажировке в Китае (1906–1909), с весны по осень 1907 г. В. М. Алексеев принимал участие в экспедиции, организованной его бывшим преподавателем из Коллеж де Франс, блестящим французским историком и переводчиком древнекитайской литературы Эдуардом Шаванном (Édouard Chavannes, 1865–1918). Заметки Алексеева из этой экспедиции позднее были изданы в виде книги «В старом Китае. Дневник путешествия 1907 года»

[Алексеев 1958, Алексеев 2012 (дополн. переизд.)]. Археологический отчёт Шаванна был опубликован в Париже [Chavannes 1913–1915].

«Китайский дневник» Алексеева состоит из автографов (авторских рукописных текстов) на китайском языке, датированных 1907 г. и собранных во время поездки по северному Китаю с Э. Шаванном. Он включает в себя полевые материалы по храмовой эпиграфике, промаркированные самим исследователем как «Дневник I», «Дневник II» и «Дневник Sup (III)» (пояснения *сяньшэнов*¹ № I, 1–226, № II, 29–218, № III, 10–13 с пробелами). Их фрагментарный перевод на русский язык, выполненный учениками В. М. Алексеева, составил книгу «В старом Китае. Дневники путешествия 1907 г.» [Алексеев 1958, с. 150–151], переизданную с дополнениями в 2012 г. Автор статьи уже проводилась работа по исследованию материалов В. М. Алексеева из архива ГМИР, но в центре внимания были данные о народной печатной картине (общепринятый термин «новогодняя картина» *няньхуа* 年畫) [Трюкова, Завидовская 2017]. Дочь академика М. В. Баньковская в книге об отце «Алексеев и Китай» [Баньковская 2010] писала, что «дневники путешествия 1907 г., русский и китайский (а также другие 1908, 1912, 1926 гг.), Алексеев надеялся обработать и опубликовать обстоятельно, с иллюстрациями и текстами. В посмертном издании “В старом Китае” (1958) – китайский дневник использован мало по сравнению с тем, что хотел сделать сам Алексеев» [Алексеев 1958, с. 150].

Маршрут экспедиции Э. Шаванна 1907 г. пролегал через следующие пункты: Пекин – Тяньцзинь – Дэчжоу 德州 – Янлюцин 楊柳青 – Тайань-фу 泰安府 – Цзинань-фу 濟南府 – Цюйфу 曲阜 – Вэй-сянь 濰縣 – Цзоу-сянь 鄒縣 – Цзинин 濟寧 – Кайфэн-фу 開封府 – Чжусянь-чжэнь 朱仙鎮 – Чжэнчжоу 鄭州 – Сышуй-сянь 泗水縣 – Дэнфэн-фу 登封府 (посещение храма Шаолинь-сы 少林寺) – Лоян 洛陽 (Хэнань-фу 河南府) – Лунмэнь 龍門 – Линбао-сянь 靈寶縣 – Сиань-фу 西安府 – Цяньчжоу 乾州 – Тайюань-фу 太原府 – Пекин (см. карту выше). В дневниковых записях зачастую имеется обозначение локаций, где останавливались учёные.

¹ *Сяньшэн* 先生 – кит. «учитель, наставник», так называл своих китайских учителей и помощников Алексеев, они помогали с разъяснениями собранных им во время пребывания в Китае материалов.



Маршрут путешествоия В. М. Алексеева по Северному Китаю

[Алексеев 1958, с. 25]

В «Отчёте командированного в Китай магистранта китайской словесности Василия Алексеева о его занятиях в течение года командировки (1 октября 1907–1 октября 1908)» Алексеев сообщает о том, как он работал с путевыми записками после возвращения из экспедиции: «Моё внимание прежде всего на разработке вопросов, накопленных в моих записных книжках дневника, который я вёл в течение пяти месяцев путешествия, занося в него по возможности всё то, что было для меня непонятного, странного, интересного. Вопросы эти я писал на отдельных листочках бумаги, ставя их темой для возможно более подробного ответа со стороны опрашиваемых лиц. Содержание этих вопросов касалось главным образом надписей на храмах, лавках, домах, присутственных местах и других зданиях, их смысла, источника, происхождения и идеи применения. Затем, при описании виденных мною храмов мне интересно было знать многое относительно статуй богов, картин, подробностей культа, исторических указаний и пр., чего я не мог добыть из непосредственного опроса окружавших меня в часы осмотра лиц» [Алек-

сеев 1982, с. 275]. В письме к Э. Шаванну из Пекина 31 октября 1908 г. Алексеев упоминает письменные пояснения, «которыми я обильно снабдил текст после того, как в течение восьми месяцев расспрашивал на этот счёт трёх начитанных людей» [Алексеев 1998, с. 50–51]. Таким образом, хранящиеся в ГМИР конверты с исписанными иероглифами листочками могут быть именно теми пояснениями, которые написали для Алексеева его местные консультанты, так как они написаны кистью и тушью красивым каллиграфическим почерком (Фото 1), т. е. написаны они были китайцами. В те же конверты вложены листочки с надписями на китайском языке, сделанными карандашом, это отрывочные записи самого Алексеева (Фото 2). Также карандашные надписи с вопросами встречаются на листках с пояснениями, написанными кистью. Таким образом, возникает предположение, что записи кистью были сделаны консультантами или учителями Алексеева уже после его возвращения из экспедиции, они могли быть ответом на краткие, обрывочные карандашные записи русского учёного, требовавшие разъяснений.

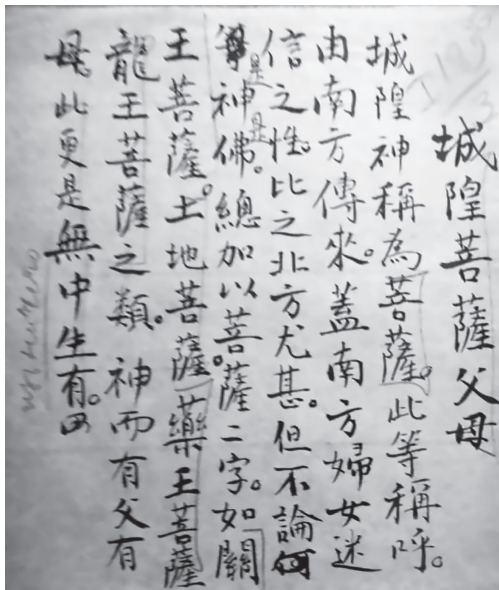


Фото 1. Шифр документа I-189/3 (научный архив ГМИР)

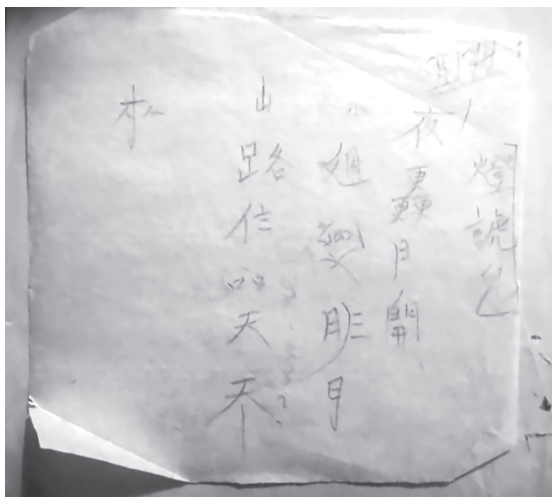


Фото 2. Шифр документа I-174/1 (научный архив ГМИР)

Т. И. Виноградова добавляет, что дневниковые записи Алексеева разных лет были помечены разными шифрами и разнесены по разным группам. Помимо рубрики, которая названа «ДНЕВНИКИ», дневниковые записи разбиты по разным другим группам и шифруются по-разному, в зависимости от предназначения и характера записей [Виноградова 2017, с. 240]. Она указывает, что заметки на китайском языке были разложены по конвертам с пометкой «丑 (чоу) 1–I–II» (другие группы документов Алексеев обозначал другими циклическими знаками). В картотеке учёного карточка со ссылкой на дневники путешествия с Шаванном была оформлена так:

«1907

亥 1337 1-я лекция в Географическом обществе 1939–40: Путешествие китаиста-этнографа по Северному археологическому Китаю в 1907 г. – Китай – старина, Китай – деревня. Mission Chavannes dans la Chine Septentrionale (дневник). См. «Мои отчёты по АН», стр. 12.».

Наиболее вероятно нижеследующие обозначения указывают на «китайский дневник», хранящийся в ГМИР:

«丑 1 – I Листки дневника (кит.) использованные при сплошном описании (см. 申) 丑 1 – I – II – III.

Дневник моего путешествия по Китаю в 1907. Mission Chavannes. 2 тетради общего описания (текст карандашом).

NB Тетрадь III см. в Ляо Чжае: примеч. и цитаты.

丑 2 Китайская версия моего дневника 1907 г. 5 пакетов + 1 добавочный» [Виноградова 2017, с. 243].

Для нас важно то, что содержание записей характеризуется как «эпиграфика», т. е. В. М. Алексеев копировал заинтересовавшие его во время поездки надписи из храмов и других помещений. Ознакомление с расшифровкой записей из «китайского дневника», проделанной профессором Ян Юйцзюнь 楊玉君 (Университет Чжунчжэн, Тайвань), даёт интересный материал о культе покровителя города *чэн-хуана* 城隍, а также культах божеств, управляющих водной стихией, в бассейне р. Хуанхэ.

2. Особенности культа *чэн-хуана* в северном Китае

Здесь мы не приводим обширную библиографию исследований этого культа, получавшего более широкое распространение по всей империи начиная с эпохи Мин (1368–1644). Чэн-хуан принадлежит к обширной группе божеств, отвечающих за судьбу души умершего, которая проходит через судебные разбирательства в подземных судилищах. После смерти душу умершего доставляет к *чэн-хуану*, чиновнику среднего ранга, бог – покровитель данной местности *ту-ди* 土地 – низовой чиновник. Чэн-хуан регистрирует факт прибытия души и проводит первичное дознание о благих и греховных деяниях, совершённых умершим ещё при жизни. Затем он направляет душу в десять подземных судилищ (или судилищ ада). Начиная с эпохи Мин поклонение *чэн-хуану* вошло в реестр государственных ритуалов, а значит, совершение подношений и молений этому божеству вменялось в обязанности чиновников. Наблюдения В. М. Алексеева подтверждают, что местные чиновники императорского Китая несли обязательства по поклонению *чэн-хуану*. Считалось, что храм *чэн-хуана* обязательно должен быть построен в столице области или округа *фу* 府, но слу-

чалось, что храмы могли возводиться по инициативе чиновничества и местных элит и в центрах уездов *сянь* 縣. Важно и то, что после кончины статус местного *чэн-хуана* мог получить прославившийся честной службой чиновник, т. е. осуществлялся официальный процесс обожествления некогда живого человека, их число в одной и той же местности могло увеличиваться. Существовала иерархия *чэн-хуанов* от низшего ранга из уездов до высшего в столичном городе.

Рассмотрим данные из конверта I-174 – I-189, где собраны заметки, касающиеся наблюдений в провинциях Хэбэй и Шаньдун. Обращает на себя внимание значительное количество записей о храмах покровителя города *чэн-хуана*, подтверждающее особый интерес учёного к этому культу. 12 июля 1907 г. экспедиция прибыла в город Кайфэн-фу, бывшую столицу Китая (X–XII вв.), в которой путешественник посетил храм *чэн-хуана*, [покровителя] округа Кайфэн-фу (*Кайфэн-фу чэнхуанмяо* 開封府城隍廟)². Внутри храма в позолоченной нише он увидел статуэтку старца, имя которого Ван Цяньцуй 王前驅³, в заметке I-189 на китайском языке сказано, что эту фигуру несут перед паланкином со статуей *чэн-хуана*, она очищает путь от нечисти. В заметке сделано предположение, что это может быть бог-покровитель данной местности *ту-ди*, перед процессией движутся люди и бьют по дороге плетьюми, также с целью расчистить путь главному божеству – атрибут ритуальной или погребальной процессии в Китае. Заметка I-189 содержит сведения о благодарственной доске, поднесённой *чэн-хуану* от родителей излеченного ребенка. Здесь мы видим важный аспект народной религиозности, когда не только божества-лекари воспринимались как целители, фактически таковым могло считаться любое божество, наделённое благой силой (*лин* 靈).

² Храм был основан в 1369 г. эпохи Мин, многократно перестраивался в эпоху Цин, в 1927 г. был реорганизован в дом просвещения, после чего постепенно разрушился и был снесён.

³ В «Каноне стихов» (*Ши-цзин* 詩經), в стихотворении «Господин мой...» раздела «Песни царства Вэй» есть такие слова: *бо е чжи шу, вэй ван цянь цуй* 伯也執殳、為王前驅 «[мой] муж(?) держит пику, [он] – передний авангард царя / ради царя несётся впереди», которые могли быть взяты для обозначения этого божества, имя которого приведено в заметках только на китайском языке, его можно перевести так: «Царь [по имени] Идущий Впереди».

Любопытна запись с описанием статуй обожествленных родителей *чэн-хуана*⁴:

城隍菩薩父母

城隍神稱為菩薩，此等稱呼，由南方傳來。蓋南方婦女迷信之性，比之北方尤甚，但不論是神是佛，總加以菩薩二字。如關王菩薩，土地菩薩，藥王菩薩，龍王菩薩之類，神而有父有母，此更是無中生有。

«Родители бодхисатвы *чэн-хуана*.

Бога *чэн-хуана* называют “бодхисатвой”, такого рода название пришло с юга. В силу того, что женщины на юге гораздо более суеверны, чем на севере, вне зависимости от того божество это или будда, к их имени прибавляют слово “бодхисаттва”⁵, наподобие [таких названий], как бодхисатва Царь Гуань, бодхисатва *ту-ди*, бодхисатва Царь Снадобий, бодхисатва Царь Драконов. То, что у божества есть отец и мать, – это появившаяся ниоткуда [небылица]» (заметка I-189/3).

Тон заметки подтверждает, что её автором был образованный китаец, скептически настроенный к буддизму и народным верованиям, а не сам Алексеев.

Интересны заметки о храме *чэн-хуана* уезда Вэйсянь 濰縣 провинции Шаньдун. В книге «В старом Китае» (1958) приведены такие данные о ритуальных практиках в Вэйсянь: «Между прочим, в этом храме в Вэйсяне статуя *чэнхуана* имеется в двух экземплярах: одна одинокая, другая с женой. Жена бога тоже, оказывается, занимается его делами, о чём гласит надпись: “Её материнские милости всех нас покрывают”. В храме бродят торговцы всякой религиозной утварью. Купил любопытные бумажные фигурки, изображающие самого *чэнхуана*. Они предназначаются для тех, больных, которые сами не в состоянии прийти в храм: и молятся дома перед этими фигурками. Тут же продаются бумажные подарки *чэнхуану*: шапки, зонты, веера, монеты. Всё это после свершения поклонения сжигается перед божеством, ибо огонь превращает эти игрушечные изображения в настоящие, по моде того

⁴ Здесь и далее переводы фрагментов с китайского на русский были по возможности скорректированы усилиями Н. В. Руденко с участием Т. А. Сафина. – Ред.

⁵ Буквально: «...прибавляют два иероглифа *пу-са* 菩薩» (бодхисаттва). – Ред.

света, угодной богу» [Алексеев 1958, с. 90]. Заметки I-50/1, I-50/2, I-50/3 сообщают:

山東濰縣城隍甫至廟季見有售賣紅布者，乃許願充當罪人之赭衣。

按赭衣，罪人之服，自秦漢時已有之。紙作之枷亦充當罪人者帶之。

紙作之犯由牌（禮記）刑人於市，與眾棄之。近世京中及各省斬殺罪人，將其所犯之罪，書於背後所拊之版上，以告示於人，猶不失古意。京中之犯由牌，無奉旨字，而各省中有之。因督撫不能有刑殺之權，須入奏奉准而後可行刑也。凡在城隍廟許願，充當罪人者。多是因本身有病，或父母，親近人有病，默禱如病癒願充當罪人，以免陰譴。至所許為犯之情狀，重輕不等。大約枷號示眾，鎖繫頸項者為輕罪，其所致之原因必小。過於此者，必因有難言之隱情，或極重之病症所許。此迷信之風俗，在中國處處有之。然未有甘心願充斬犯者。此濰縣之迷信，可謂出奇者矣。

«Возле [храма] почтенного *чэн-хуана* шаньдунского уезда Вэйсянь в период храмового праздника продают куски ткани красного цвета, это багряная одежда [преступника] для людей, давших обет взять на себя [чужую] вину. Примечание: багряная одежда [преступника] – это одежда для совершивших преступление, была уже во времена Цинь и Хань. Кангу, сделанную из бумаги, также носят давшие обет взять на себя [чужую] вину. Сделанная из бумаги “табличка происхождения преступника” ([согласно] “Запискам о благопристойности”): [когда] казнили людей на площади, люду оставляли её [на обозрение]. В последнее время в столице и провинциях, [когда] обезглавливают виновных, о совершённом ими преступлении пишут на табличках, которые [те] несут на спине, дабы уведомить и известить людей [о преступлении], – [в этой процедуре] по-прежнему не потерян древний замысел. В столице на табличке преступника не указаны слова «по высочайшему указу», а в провинциях [эти слова] есть, потому что губернаторы *дуфу* (督撫) не могут обладать правом казнить и убивать, [им] необходимо представить доклад [императору], получить санкцию, а потом [только] могут казнить. Всякие [люди, которые] у храма *чэн-хуана* дают обет принять [на себя чужую] вину, в большинстве это [делают] оттого, что сами имеют болезни или родители или [другие] близкие люди имеют болезни, [потому и]

молятся, что если болезнь пройдёт, взять [на себя грех] вино-
вного, дабы избавить [его от] потустороннего наказания. Что
касается ситуации, [из-за] которой [они] дают обет выступать
в качестве преступника, [её] лёгкость и тяжесть [бывает] нео-
динакова. В общем, [судя по] надписям на кангах, демонстри-
руемых люду, у тех, кто носит замки на шеях, – лёгкая вина;
причина, доведшая их [до такого], – непременно малая. У тех,
у кого [тяжесть] превосходит эту, непременно из-за тайных
обстоятельств, о которых трудно говорить, либо из-за крайне
тяжёлых недугов дают такой [обет]. Такие суеверные обычаи
встречаются по всему Китаю. Однако ещё не бывало тех, кто
добровольно бы взял [на себя чужую вину] преступника, [осу-
ждённого на] казнь. Этот предрассудок уезда Вэйсянь можно
считать поистине удивительным».

Таким образом, мы видим, что *чэн-хуан* воспринимался
как высший судья, способный принять раскаяние и излечить
от болезней, обрушившихся на человека как кара за его прегреше-
ния. Подобные представления о природе болезней до наших дней
сохраняются среди сельского населения, считающего, что излече-
ние от болезней во власти божеств.

Написанная китайцем заметка I-51/1 содержит описание хра-
мового праздника в Вэйсянь, в ходе которого статуя *чэн-хуана*
покидает храм и обходит город с инспекцией:

城隍廟。城隍神出巡之期，有人用轎抬偶像，在熱鬧之街市
游走。街上商民，多用彩帛紮成彩棚。中置香花果品，城隍
轎須在其棚前少駐。令供奉者上祭後方行。亦如中國之州縣
官長，凡新到任。有眾多紳民搭棚設席。

«Храм *чэн-хуана*. В период выхода божества *чэн-хуана* [из
храма] с инспекцией люди несут статую в паланкине, прохо-
дят по оживлённым улицам. На улицах торговцы во множестве
делают из цветного шёлка навесы, внутри которых выставлены
курения, цветы и плоды, паланкин *чэн-хуана* должен немного
постоять перед этим навесом, позволяя поклоняющимся под-
нести жертвы, после чего идти рядом – [это] подобно также
тому, как всякий раз при прибытии к [месту] службы нового
главы округа или уезда в Китае многочисленные *шэньши* соо-
ружают навесы и устраивают банкеты».

В столице округа Тайань-фу 泰安府 Алексеев также посетил храм *чэн-хуана*, где отметил наличие в храме 24-х управлений (*сы* 司), отвечающих за разные вопросы, в первое число лунного месяца *чэн-хуану* дают отчёт о делах каждой из управ. Также он увидел деревянную доску с надписью «это сердце бодхисатвы» (*ши пуса синь* 是菩薩心), объяснение гласит:

本地人常呼城隍神為城隍菩薩，佛以慈悲為本，而城隍所管，係判斷鬼魂之事，然懲治凶惡，即所以儆戒世人，務使為善，仍是菩薩慈悲之心也。

Местные жители часто называют божество *чэн-хуана* «бодхисатвой *чэн-хуаном*», для буддизма корнем является любовь и сострадание, то, чем заведует *чэн-хуан*, – это разрешение [судебных] дел душ умерших, следовательно, карает за злодеяния – именно этим и предостерегает людей мира, заботится о побуждении [других] творить добро, в этом – [наполненное] любовью и состраданием сердце бодхисатвы (заметки I-72, I-72a).

В уезде Цзясян 嘉祥 провинции Шаньдун в храме *чэн-хуана* В. М. Алексеев увидел настенное изображение, о котором в заметке I-130/2 сказано:

城隍廟殿壁繪雲氣中城隍上天。蓋設言城隍恆將世間人家善惡，詳奏天庭，以警動凶頑為惡之民。

На стенах зала в храме *чэн-хуана* изображено, как *чэн-хуан* в облачной дымке поднимается на небо. В силу этого говорят, что *чэн-хуан* извечно о добрых и злых деяниях людей в этом мире подробно докладывает в небесные чертоги, дабы предостеречь свирепых людей, творящих зло». В этом же храме стояла статуя *чэн-хуана* с книгой жизни и смерти в руках, в которую ещё при жизни человека записывают все его деяния.

В заметке I-130/7 сказано:

城隍廟判官手中執簿，名生死簿。與東嶽廟及閻王廟形像相同。○按城隍、土地、閻羅、東嶽大帝，皆是管理陰司之神，皆可生死簿也。

城隍，如陽世之府尹、知縣。土地，如陽世之地方官，閻羅，陰司之王，東嶽大帝，又眾閻羅之首人也。

Судья из храма *чэн-хуана* в руках держит книгу, называемую книгой жизни и смерти. Обликом [он] такой же как [божества] из храма Восточного Пика и храма Янь-вана. Примечание: Чэн-хуан, *ту-ди*, Янь-ван, Владыка Восточного Пика – всё это божества, управляющие иньскими ведомствами⁶, у всех [них] может [иметься] книга жизни и смерти. Чэн-хуан – подобен наместнику округа или главе уезда в янском мире; *ту-ди* – подобен местному чиновнику; Янь-ло – царь иньского ведомства; также Владыка Восточного Пика – глава над множеством Янь-ло.

Таким образом, жители императорского Китая воспринимали устройство чиновной иерархии нашего и загробного миров как две аналогичные (зеркальные) системы.

В провинции Шэньси экспедиция исследовала древнюю столицу округа – город Сиань-фу 西安府, где В. М. Алексеев скопировал надписи на досках внутри храма *чэн-хуана*, которые затем письменно пояснили учителя:

理陰變陽，陝西西安府城隍廟懸匾兩方是此文，書經周官有論道經邦變理陰陽
按匾文之意，係言城隍理治陰界之事，而變佐陽世所不及治之處也。

«Упорядочивает инь, гармонизирует ян». В Сиань-фу провинции Шэньси в храме *чэн-хуана* по двум сторонам вывешены парные доски⁷ с этой надписью. В «Каноне писаний», [в разделе] «Чжоуские чиновники» говорилось: «судят о пути-дао, выстраивают страну, упорядочивают инь, гармонизируют ян». Примечание: смысл надписи на доске [может быть выражен] словами так – *чэн-хуан* упорядочивает-улаживает дела иньских пределов и гармонизирует-поддерживает те места янского мира, что не достигли упорядоченности (заметка II-114).

Заметка содержит такую запись:

⁶ Согласно народным представлениям, все божества народного пантеона делились на божеств «иньских», отвечающих за загробные дела, и «янских», отвечавших за чаяния людей в посюстороннем мире.

⁷ Альтернативный перевод: «...в храме *чэн-хуана* вывешена доска, по двум сторонам которой – эта надпись». – *Ред.*

城隍廟內，鬼卒手持木牌文曰正要拏你，你可來了。又匾文云你來了麼。此係鬼卒指人死鬼魂而言，言其在世無惡不作，殺人放火，強梁霸道，理當受罰，陽世既已漏網，陰間豈能寬容，是正要前往鎖拏而恰值其魂自己投到也。你來了麼按此匾文係世人敬城隍懸此文，義以為凡遊歷此廟，見此文當觸目驚心，而勉人為善去惡之意。然此文係通俗傳之已久，亦未知何人創始也。

Внутри храма *чэн-хуана* солдат из загробного [войска] держит деревянную табличку с надписью «вот сейчас схвачу тебя», «ты всё ж пришёл». Текст на доске также гласит «Ну что, [ты] пришел?», это сказано о загробных солдатах, которые указывают на душу умершего человека. Сказано о том, что [если у] этого человека в мире не было [такого] зла, которого бы [он] не совершил, [если он] убивал людей и предавал [всё вокруг] огню, [обладал] жёсткой хребтиной и [шёл] путём гегемона, [то ему] полагается принять наказание. Раз уж [он] выскользнул из сетей янского мира, среди [мира] иньского разве можно [проявлять к нему] снисхождение и великодушные? Тут и нужно пойти к [нему] и заковать и взять [под стражу] – как раз в этот момент его душа сама устремляется и прибывает [к солдатам]. «Ну что, [ты] пришёл?» Примечание: эту надпись на доске повесили люди из просто-народья из почтения к *чэн-хуану*, смысл [её] в том, что всякий забредший в этот храм, созерцая эту надпись, в душе ужаснётся, [она] подтолкнёт к помыслу совершения добра и устранения зла. Однако эта надпись имеет хождение в просто-народье уже давно, и неизвестно, что за человек впервые [её] создал.

Заметка II-114 содержит запись парных надписей, вывешенных у входа в храм *чэн-хуана*:

好大胆敢來見我
早回頭莫去害人

此係城隍對聯，上聯只云為人在世無惡不作，其罪難追，吾處執法，豈能寬容，如今尚敢來見我乎。下聯云急早回頭，不可執迷前進邪僻之路去陷害人也。

«[Ты] настолько дерзок, что пришёл ко мне», «Пораньше одумайся, не принимайся вредить людям», эта парная надпись у *чэн-хуана*. Первая надпись говорит только о том, что

[если у кого-то, кто] является человеком в мире [живых], нет [такого] зла, которого бы [он] не сделал, наказания за это трудно избежать, я займусь исполнением закона, разве можно [проявлять к этому человеку] снисхождение и великодушие? И ныне ещё дерзнул прийти ко мне! Вторая надпись говорит, что [следует] поскорее и пораньше одуматься, недопустимо, упорствуя в заблуждениях, идти вперёд по порочной дороге и приниматься наносить ущерб и вредить людям».

На заметке II-114/2 идёт речь ещё об одном характерном атрибуте храмов *чэн-хуана* – висящих на стене огромных счётах, символизирующих представление о том, что подсчёт воздаяния проводят боги, а не люди, эти счёты напоминают людям о том, что нужно думать о своих поступках, следить, не поселились ли в сердце алчность, жадность, зависть. Таким образом составитель заметок проясняет воспитательную роль храмов *чэн-хуана*.

В уезде Сяньян 咸陽 той же провинции Шэньси в храме *чэн-хуана* были обнаружены алтари для поклонения Царю Насекомых (Чун-ван 虫王), отвечающему за существование насекомых, и Управляющему Отделами (Бугуань 部官), отвечающему за карьерные перемещения чиновников внутри управы. Автору заметки это сочетание кажется странным и надуманным (заметка II-135/4). В этом же храме был алтарь Чиновника Преисподней (Цаогуань 曹官), в ведении которого канцелярии загробного мира, в его подчинении все демоны и сиротливые души (*гу-хунь* 孤魂)⁸ (II-135/5).

Выше было приведено немало сведений, указывающих на такую сторону образа *чэн-хуана* как суровое, но справедливое судопроизводство. В одном из его храмов исследователь заметил изображение судьи-бога Чжун-куя 鍾馗. Заметка II-143 гласит:

城隍廟畫鍾馗判

夫鍾馗善能伏鬼，懸像于城隍廟中，以為有難判審之鬼魔，可以借鍾馗之法威而判斷焉。外省亦間有之，又云鍾馗拘鬼而送于城隍以定罪焉。

⁸ В традиционных представлениях это души тех, кто умер неестественной смертью, и тех, кому потомки не совершают поклонения.

В храме *чэн-хуана* нарисован судья Чжун-куй. Чжун-куй силен в усмирении навей, его образ вешают в храме *чэн-хуана*, считая, что есть нави и демоны, над которыми трудно учинить суд, можно одолжить авторитет Чжун-куя в [применении] законов и рассудить [это дело]. В других провинциях также местами имеются эти изображения, ещё говорят, что Чжун-куй арестовывает навей и доставляет к *чэн-хуану*, чтобы установить, [в чем их] вина.

В соседней провинции Шаньси Алексеев продолжал собирать сведения об интересующем его культе *чэн-хуана*, где скопировал десятки надписей, восхваляющих это божество. Также находим интересное описание храмового праздника в уезде Тайгу 太谷 провинции Шаньси:

茲因五月一日預祝太谷邑（山西縣名也）城隍聖誕之辰。乃言循舊例鼓樂擺供，致祭于神前焉。五月一日城隍出巡，中國之同例也。所有人名字號開列于左者，謂之明心單。乃言供神獻戲，大眾所化費之錢財多少，書此以明存心之不昧也。每有敬神者皆如是云云。獻牲祈禱猪首雞魚為三牲，此言民間供獻此物以祈禱求福云耳。

В этой связи в первый день пятого месяца в утренние часы заранее поздравляют с днём рождения *чэн-хуана* города Тайгу (название уезда в Шаньси). Поэтому говорят, что согласно старым обычаям, музыка на барабанах [исполняется в качестве] подношения с тем, чтобы совершить жертвоприношение перед божеством. В первый день пятого месяца *чэн-хуан* выходит [из храма] с инспекцией, это единый обычай [для всего Китая]. Списки с именами, величаниями и прозвищами людей вывешивают слева, называется «список просветлённой души». Поэтому говорят, что богу подносят театральное представление. Сколько было потрачено на это народом денег, это записано для сохранения незамутнённости сердец этих людей. При каждом поклонении божеству все так [делают – так] говорят. В качестве мольбы о счастье подносят голову свиньи, курятину и рыбу – это «три жертвы», это [выражение] говорит о том, что в народе подносят эти вещи, чтобы вымолить благополучие (заметка III-10/2).

В этом регионе Шаньси проживала особая социальная прослойка – «музыкальные дворы» *юэ-ху* 樂戶⁹, исполнявшие ритуальную музыку в храмах, в данном случае это могли быть они.

Заметки «китайского дневника» Алексеева подтверждают, что божественный покровитель города *чэн-хуан* выполнял функции судьи над душами умерших, врачевателя, надсмотрщика за нравами живущих и покорителя нечистой силы, для чего он совершал регулярные инспекционные поездки по подшефной ему территории. Важным аспектом народной религиозности было принятие обетов, за исполнение которых от божества ожидалась помощь или излечение. Сам Алексеев также отметил широкий функционал божеств: «Компетенция бога расширена до общей благости, охраняющей детей, дающей богатство и т. п., как будто бы и не относящейся к загробному судопроизводству (точно то же мы наблюдаем и в храмах *чэн-хуана*)» [Алексеев 1958, с. 105].

3. Особенности культа божеств северного Китая, отвечающих за водную стихию

Обширная литература и опыт полевых исследований автора статьи в современном Китае подтверждают, что в засушливых областях севера страны испокон веков остро стоял вопрос орошения полей и угодий, как следствие – именно здесь были распространены храмы в честь бога Царя Драконов (*Лун-ван* 龍王), которого молили о дожде. Как будет показано ниже, зачастую этих божеств было сразу четверо. В книгу «В старом Китае» вошла часть сведений из «китайского дневника» об этом культе. Так, в городе Цюйфу 曲阜, родине Конфуция, на постоялом дворе «нам подают постную еду – *суцай*. Оказывается, в городе молятся о дожде, потому и пост» [Алексеев 1958, с. 128]. Другая выдержка из книги:

⁹ Уже в эпоху Вэй 魏 (220–265 гг.) в провинции Шаньси начали оседать пришлые люди из числа наказанных, сосланных и разжалованных придворных, которые были низведены к рангу «подлого люда». Во время смен династий выслались и придворные музыканты, в XVII в. «музыкальные дворы» считались потомками тех, кто не признал узурпации трона императором Юнлэ в XV в. и были переселены на север из Нанкина. В цинский период *юэху* постепенно слились с местным населением [Завидовская 2013, с. 93].

27 июня. Идём с визитом к *чжисяню*¹⁰. В городке тревога и угрюмое празднество: просят у Царя Драконов дождя. Весь город на улице. Мальчишки у порога храма равнодушно бьют в барабаны и цимбалы... *Чжисянь*, извинившись, прерывает приём (что совершенно противоречит китайскому этикету) и поспешно выходит. Потом возвращается и говорит: «Извините, ничего не поделаешь! – Пришлось выйти и поклониться Царю Драконов, которого только что принесли в *ямынь*. Понимаете, надо успокоить народ: а то как бы чего не вышло!» (Это «как бы чего» означает многое...). Выйдя из *ямыня*, наблюдаем процессию. Впереди идут музыканты. Барабаны, свирели, цимбалы, медные тазообразные инструменты – рёв, грохот, треск, шум, в котором можно разобрать только очень сложный и частый ритм барабана. Бряцание и нервная дрожь барабана, подражающая грому, наводит Шаванна на мысль о том, что и вся китайская музыка, состоящая из барабанно-цимбального боя, развилась из религиозной трагедии и сохраняет этот характер по сей день, особенно ясно выражающийся в призывании дождя. Лун-ван (Царь Драконов) любит музыку, и моления ему всегда сопровождаются подобным аккомпанементом.

Толпа, в которой много рыбаков (из-за сильной засухи пересохла речки), несёт знамёна со знаками *инь-ян* и восемь *гуа* (заклинательные и молитвенные символы), бумажные флажки с надписями вроде: «Змея, которая задерживает дождь, дай ему хлынуть!»

Почти у всех в руках ивовые ветки. Это – принадлежность Гуаньинь¹¹, которая кропит веткой чудотворную воду из своего кувшина и оживляет умершее, засохшее. Мальчишки с веточками и венками на головах составляют особую процессию. Но основная масса толпы – это женщины с цветами, вплетёнными в косы, исступлённо бряцающие бамбуковыми планками на манер кастаньет.

¹⁰ Глава уезда.

¹¹ Гуань(ши)инь 觀世音 – бодхисаттва милосердия Авалокитешвара (санскр. Avalokiteśvara). В народе ей в основном поклонялись как чадоподательнице.

Вот, наконец, паланкин, где восседают бородатый чиновник Лун-ван и вездесущий воевода Гуань Юй¹². Перед паланкином идут музыканты, играющие в том же частом темпе, как и впереди процессии... Направляемся в Кунмiao – храм Конфуция. Проходим мимо алтаря Лун-вана, сооружённого перед какой-то лавкой [Алексеев 1958, с. 131-132].

Достоин внимания, что местным чиновникам вменялось в обязанность принимать участие в молениях о дожде. Нередко такого рода процессии направлялись к источникам и родникам, считавшимся местом обитания Царя драконов, там также делали подношения. В заметках из «китайского дневника» указано, что в Кайфэн-фу исследователи наблюдали храм Трёх совершенномудрых (*Саньшэн* 三聖) – это Цари Драконов, управляющие дождевой водой, колодцами и родниками, а также речной водой (заметка I-165/3). Любопытно, что Матушка Божественных Драконов (*Шэнь-лун-му* 神龍母) также считалась обладающей властью над водной стихией, в храме была её именная табличка с длинным пожалованным ей императором титулом – Чудодейственно откликающаяся, блистательно оберегающая, грандиозно помогающая, вечно увлажняющая, повсеместно ведающая драконами священных колодцев Матушка Божественных Драконов» (*Линьин чжаою хунцзи юнцзэ чжуань шэньцзин луншэнь-лун-му* 靈應昭佑宏濟永澤溥專聖井龍神龍母). Заметка I-165/4 повествует о стоящей в том же храме именной табличке Генерала Клана Спокойной Воды (*Вэньшуй-данцзянцзюнь* 穩水黨將軍), приведены следующие сведения:

穩水黨將軍之神位

在河工之官員，只求每年黃河之不開口，穩順無過，即可升官發財。順水將軍，穩水將軍，皆官等編造出來者。

Табличка божества Генерала Клана Спокойной Воды. Работающие на реке чиновники желают лишь, [чтобы] каждый год на Хуанхэ не прорывало дамбы, [всё было] спокойно и гладко, без бедствий, [тогда] может достаться продвижение

¹² Гуань Юй 關羽 (160–220) – военачальник царства Шу эпохи Троецарствия, в императорском Китае выступал в роли бога войны (*ушэнь* 武神) и военного бога богатства (*武財神* у *цайшэнь*).

по службе и богатство. Генерал Гладкого Течения¹³, Генерал Спокойной Воды – все они были придуманы чиновниками.

В храме есть также табличка генерала Лю Гладкого Течения (Шуньшуй Лю-цзянцизюнь 順水柳將軍), о нём такое пояснение:

順水柳將軍之神位

凡大王之屬下，統以武職稱，如某某將軍之類。蓋因河水中族類甚多。既為龍神，即率水族日往各處游走，如武將之帥領兵卒者，而文職人則不能有如是極多之扈從也。

Табличка божества Генерала Лю Гладкого Течения. У каждого Великого Царя все подчинённые именуются с помощью военных должностей “такой-то такой-то генерал”, [такого] рода. Потому как в реке очень много различных речных обитателей. Если это Божественный Дракон, он ведёт за собой речных обитателей плавать в разных местах, подобно тому, как боевой генерал ведёт за собой солдат, гражданским же чинам не положено иметь такое большое сопровождение (заметки I-165/4, I-165/5).

В заметке II-74 учитель В. М. Алексеева даёт такое определение сферы влияния Царя драконов:

龍王，管理行雨江河湖海井之神。到處皆可稱之。若大王之號，惟黃河各緊要口岸，始有此稱，其名大於龍王也。

Цари Драконов – боги, управляющие выпадением дождя, реками, озёрами, морями и колодцами. Везде их могут называть так. Что касается титула «Великий царь», то изначально это наименование бытовало только на самых главных пристанях Хуанхэ, слава этого [божества] была шире, чем у Царей Драконов.

В этой же заметке II-74 приведены сведения о традиции исполнения оперы как подношения Царям драконам:

請龍王聽戲，是河工上各官，辛苦一年，好容易將各決口堵住，至秋後無事。錢財賺足，保獎可得，相與嬉樂，攢集資分，唱戲謝神，以為年中所以得水患平定不受處分者，乃大王之神靈所庇佑，故唱戲以娛之，其實乃自娛也。

Приглашение Царей драконов послушать представление. [Когда] все чиновники, работающие на реке, тяжело трудятся на протя-

¹³ Буквально: «Генерал Гладкой Воды», то есть иероглиф шуй 水 (вода) наличествует в именовании обоих божеств. – Ред.

жении года, насилие залатают пробоины [в дамбах] и протянут без происшествий до поздней осени. Денег в достатке, можно рассчитывать на представление к награде, увеселяют друг друга музыкой, собирают средства [от каждого по] доле, исполнением оперы благодарят божество. Считают, что [если] в течение года наводнения были усмирены и никто не подвергся взысканию, то это покровительство божественной силы Великого Царя, по этой причине для его увеселения исполняют оперу, в действительности же – для собственного увеселения.

В бассейне реки Хуанхэ часто случались наводнения, вызванные изменением русла реки. По данным исследований, планомерная работа государства по управлению уровнем воды в Хуанхэ началась с эпохи Мин. Если в нижнем течении Хуанхэ прорывало дамбы, иловые потоки стекали в Великий канал и блокировали его, сам канал к середине XIX века уже пребывал в плачевном состоянии, но продолжал функционировать, по нему плыл и сам Алексеев. По северному берегу реки Хуанхэ была возведена дамба, а дамбы по южному берегу были прерывистыми, направляя воду в рукава реки Хуай [Chen, Syvitski, Gao, Overeem, Kettner, 2012, p. 692]. В 1565 г. минский гидролог Пань Цзисюнь 潘季馴 (1521–1595) предложил новый метод контроля над наводнениями, состоявший в постройке дамб и системе мер обеспечения блокировки воды. Также была введена система профилактических работ, за которыми следили чиновники на государственном обеспечении. Вследствие недостаточного внимания государства к этой проблеме в 1887 г. на реке Хуанхэ случилось страшное наводнение [Dodgen 2001, p. 5]. Считалось, что помимо чиновников, инженеров и строителей дамб контроль над рекой Хуанхэ осуществляли и божества. В середине эпохи Мин в бассейне Хуанхэ сложился культ Четвёртого Великого Царя Золотого Дракона (*Цзинь-лун сыдаван* 金龍四大王¹⁴), изна-

¹⁴ Это учёный муж южносунского периода Се Сюй 謝緒 (1250–1276), который предсказал нашествие монголов и покончил с собой, бросившись в реку Цяньтан 錢塘, после чего стал местным духом, в эпоху Мин был обожествлён как патрон рыбаков, императорский двор возвёл в его честь храм, в 1572 г. был удостоен титула «Великого царя Четвёртого сына золотого дракона», позднее также ещё двух титулов. Важно то, что он был выходцем из местности Цзиньлуншань 金龍山 (Гора Золотого Дракона), что и стало частью имени как божества, кроме того он был четвёртым сыном, потому и назван «четвёртым сыном».

чально поклонение ему вели лодочники Великого канала, но постепенно представители властей, отвечавшие за работы на реке, стали считать его своим покровителем, поклонение ему стало частью государственного ритуала [Dodgen 1999, p. 815].

Цари-драконы также почитались как гаранты спокойного течения рек. В Кайфэн-фу Алексеев посетил храм Великого царя Ли (*Ли даванмяо* 栗大王廟), оказалось, что им стал Ли Юймэй 栗毓美 (1778–1840), бывший главный директор работ по укреплению Хуанхэ вдоль её восточного берега и содержанию Великого канала, служивший в годы под девизом правления Даогуан 道光 (1820–1850). В заметке I-188/1 о нём сказано:

栗大王廟

道光時河東河道總督，生時亦無甚惠政，死後更不知何由而稱為大王。此必其屬員等感其恩惠，為之造廟，而因以龍神稱之也。大王像本朝衣冠，其旁四人，曰四將軍。

Храм Великого Царя Ли. В годы Даогуан был главным управляющим [работ] на речных путях к востоку от [Хуан] хэ. И при жизни не был замечен милостивым правлением, подавно не пойму, по какой причине после смерти стал¹⁵ Великим Царём. Это, должно быть, [связано с тем, что] его подчинённые ощущали на себе его милости и благодеяния, для него соорудили храм, по этой причине дали ему звание дракона-бога. Изображение Великого Царя – в одежде и головном уборе этой династии, по его сторонам четыре человека, называют их «четырьмя генералами».

В уже упоминавшемся городе Тайань-фу провинции Шаньдун синологи осмотрели храм Великого царя (*Даванмяо* 大王廟), официальный титул которого звучал как «Хоу, способствующий гладкости [течения] и вечному спокойствию, являющий отклик и содействующий преображению Великий Царь Чжу» (*чжу шуньюннин хоусянь ин и хуа Чжудаван* 助順永甯侯顯應翊化朱大王), о нём сообщается следующее:

凡距黃河近邊，極易衝決之處，皆建大王廟。河工之官員，祀之惟謹。春秋，為神演戲。大王者，凡有四，身金黃色。

¹⁵ Буквально: «...был наречён Великим Царём». – *Ред.*

名金龍四大王。以下尚有將軍大夫等號。大半皆係生人或在工作之官。因不能合龍，投身水中，而決口隨堵者。在工人即取一水蛇祀之，云是此人所化。其姓名即用其生前所稱者，如朱大王，黃將軍。生活時皆是人，死後則化為龍蛇等物，以佐理黃河。使地方人民不受水災之害。此勅封助順永甯侯，亦本地督撫於河工合龍時，具摺入奏，瀝陳大王之功，而請天子加以封號也。

Везде поблизости от Хуанхэ, в местах, где очень легко может прорвать [плотину], везде строят храмы Великих Царей. Работающие на реке чиновники с особым почтением совершают им поклонение. Весной и осенью для божества исполняют представление. Великих Царей всего четверо, тело золотистого цвета. Их имя – четыре великих царя – золотых дракона. Ниже ещё есть титулы генерала, сановника и другие. Большей частью они были живыми людьми или выполнявшими работу чиновниками, которые из-за того, что не смогли завершить смычку плотины (букв. «соединение драконов» [хэлун 合龍]. – Е.З.), бросились в воду, вслед за чем брешь [в плотине] закрывалась. Работающие поклоняются им в облике речной змеи, говорят, что это перевоплощение тех упавших в воду] людей¹⁶. [Божеств] называют их прижизненными именами и фамилиями, например Великий Царь Чжу, Генерал Хуан. При жизни все они были людьми, после смерти превратились в драконов, змей или других существ, дабы помочь управлять Хуанхэ, чтобы местный народ не страдал от наводнений. За это пожалован почётным титулом «Хоу, способствующий гладкости [течения] и вечному спокойствию», местный генерал-губернатор, когда проводилась смычка плотины при речных работах, подавал к трону докладную записку, в которой со всей искренностью излагал заслуги Великого Царя, прося Сына Неба пожаловать [тому] титул (заметки I-78/1, I-78/2).

В заметке II-75b встречаем ещё сведения о змее, способной превращаться в дракона:

¹⁶ Буквально: «Находящиеся на работах люди берут речную змею и приносят ей жертвы, говоря, что это то, во что преобразился тот человек». – Ред.

凡能變化成龍之蛇，其首方，額有紅點。黃河沿岸人，見水蛇有此類者，取出用銅盤托之。恭送入大王廟中，尊之為神，雖不時竄去，而更取新者，仍供奉殿上，虔敬不少衰也。所僱之車夫傳說如此，觀其意亦似以為真神也。

Все змеи, способные превратиться в дракона, на голове у них, на лбу, есть красная точка. Люди по берегам Хуанхэ, завидя такого рода водную змею, вылавливают и подносят её на медном блюде. С почтением [её] приносят в храм Великого Царя, выказывают ей почтение как божеству, пусть даже [она] безвременно уползёт – вылавливают новую, все также в зале совершают подношения, число почитающих не уменьшается¹⁷. Эту легенду рассказал нанятый рикша, видно, что он, похоже, считает, что это подлинное божество.

Таким образом, прослеживается связь с анимистическими культами, обожеествляющими животных и широко распространёнными среди народных масс (включая культ лисицы, ежа, хорька и проч.).

На страницах книги «В старом Китае» также видим сведения о том, как государство участвовало в процессе канонизации славных соотечественников в качестве Царей драконов: «Такие храмы воздвигаются по специальному указу императора как посмертная честь особо отличившемуся мандарину. Ему приносятся жертвы, чиновники приезжают поклоняться его таблице, создаётся культ (от которого полшага к обожеествлению, возведению в драконы и т. д.). Висят надписи, в которых оба брата сравниваются со столпами, без которых покренилось бы небо, с золотыми стропилами в подводном дворце Дракона и т. п. Их ученик Сюй Чжэнь-вэй, тоже чиновник, вышедший из простого народа, именуется “утёсом в середине реки, принимающим на себя основной напор воды”, так как он десятки лет служил начальником работ по укреплению русла Хуанхэ (подобные храмы весьма характерны для государственного официального культа и очень интересны для историка религии как один из источников, питающих китайскую религию)» [Алексеев 1958, с. 165]. В книге есть ещё одно описание обожеествления чиновника: «В Чжу-

¹⁷ Альтернативный перевод: «...совершают подношения, благоговение [в таком случае] немало слабеет». – Ред.

даванмяо (諸大王廟 храм Всех великих царей. – Е.З.) я в первый раз увидел секрет производства богов в Китае: статуя представляет живого чиновника в костюме, который они носят и поныне, однако лицо позолочено. Это был известный *даотай*¹⁸ – чиновник особых поручений, который искусно управлял рекой (на Хуанхэ специальные чиновники следят за уровнем воды) и потому после смерти превратился в дракона» [Алексеев 1958, с. 163].

В «китайском дневнике» находим сведения о том, как имя легендарного китайского правителя, основателя государства Ся, Великого Юя (Да-Юй 大禹), умирившего великий потоп, оказалось связано с культовыми практиками в бассейне Хуанхэ. В городе Ханьчэн 韓城 провинции Шаньси учёные посетили храм Великого Юя (Да-Юймё 大禹廟, 1301 г., сохранился до наших дней), в котором было несметное количество табличек с надписями. Главным образом прославлялся подвиг Юя по усмирению потопа (заметка II-181/2)¹⁹.

Заметка этнографического характера о верованиях лодочников из книги Алексеева: «Для переправы через Ло наняли лодку. На её борту, в кормовой части крупными знаками сделана любопытная надпись: “Сверху ведаёт тремя небесами и простирающимися землями, снизу управляет девятью реками и восемью потоками”. Это – посвящение князьям-драконам, чья помощь и покровительство необходимы лодочнику» [Алексеев 1958, с. 184]. Заметка I-210/1 содержит более подробные сведения об этом эпизоде:

凡做船行生意者，皆須奉祀龍王，又須有人看守其船，故多以船為家。祭祀龍王，只須用黃紙書諸龍神之位。自能保知其生意興隆，永無風水之危險。擺渡船尾所書貼之牌位，左將軍，黃大王，勅封金龍四大王，朱大王，右將軍。

Все те, кто зарабатывает на жизнь на лодке, должны поклоняться и приносить жертвы Царям Драконов, так как нужно, чтобы кто-то охранял их лодки, то лодка часто служит домом. Для совершения поклонения Царям Драконов нужно

¹⁸ *Даотай* 道臺 – чиновник, заведовавший какой-либо отраслью провинциального управления.

¹⁹ А. Берндт сообщает, что чиновники почитали Великого Юя как своего великого предшественника по управлению реками [Berndt 2012].

всего лишь на жёлтой бумаге написать «Табличка всех Драконов-богов», что само обеспечит процветание дела, вечно не будет опасностей от ветра и воды. На корме парома написаны и наклеены [следующие] именные таблички: Генерал Левой [Стороны], Великий Царь Хуан, Титулованный Четвёртый Великий Царь Золотой Дракон, Великий Царь Чжу, Генерал Правой [Стороны].

Четвёртого Великого царя Золотого Дракона изображали и на бумажных иконах (*чжи-ма* 紙馬), которые использовались для поклонения божеству и после завершения ритуала сжигались. В архиве ГМИР хранятся также конверты с пояснениями к такого рода ритуальным оттискам, в частности заметка «Сонм богов, заметка 51» сообщает:

中坐黃河金龍四大王也，桌上擺香爐籤筊等左右四位侍者，身後一拏寶劍者，一捧印者，桌前二拏錘者。山東河南河每遇開口堵築合龍後皆獻戲酬謝此神，或奏神御書匾額以答神庥也。

（未詳）

合龍即開口後將水口堵合之謂也。

（見一位神又不見四位）

係排行四非四位也。

Посередине сидит Четвёртый Великий Царь Золотой Дракон Реки Хуанхэ (*Хуанхэ цзиньлун сыдаван* 黃河金龍四大王), на столе стоят курильница, туба с гадательными бирками, справа и слева от него четверо слуг, позади него один держит драгоценный меч, другой обеими руками держит печать, перед столом двое держат молоты. В Шаньдуне, Хэнани, каждый раз после того, как на реке [Хуанхэ] прорыв [плотины] закрыт и произошло «соединения драконов», всегда делают подношение [исполнением] спектакля в благодарность этому божеству или составляют доклад божественному императору и пишут [благодарственную] надпись на доске, дабы ответить на милость божества. [Надпись карандашом (сделана Алексеевым. – Е.З.): «Непонятно». [Ответ:] «“Соединение драконов” – так называют [ситуацию, когда] после прорыва [плотины] удаётся залатать пробоину». [Вопрос карандашом:] «Видю одно божество и не вижу четырёх». [Ответ:] «[Потому что] это четвёртый по старшинству, а не[их] четверо» (Фото 4).

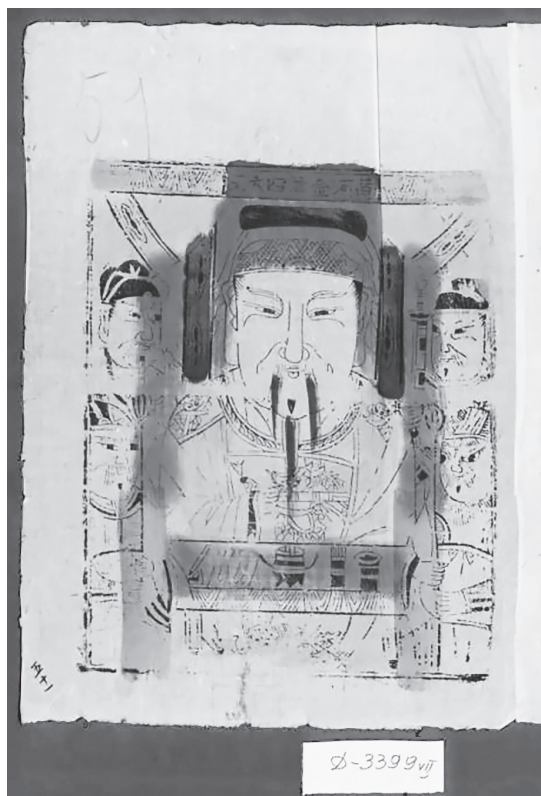


Фото 4. Бумажная икона *чжи-ма*. Пекин.
Инв. номер Д-3399-VII. ГМИР

Исследователь народной картины Ван Шуцунь 王樹村 (1923–2009) сообщает следующее: «В Янлюцине 楊柳青 самый популярный храм Великого царя, был построен на берегу императорского канала, в нём поклоняются Четвёртому Великому царю Золотого Дракона. Изначально это был Се Сюй 謝緒, который жил отшельником на горе Золотого дракона у реки Цяньтан 錢塘 (возле г. Ханчжоу), когда пала Сун, он бросился в реку и погиб за отечество (то есть стал опасным сиротливым духом. – Е.З.). Жившие вдоль рек Янцзы и Хуайхэ стали почитать его как бога воды... изготовление *чжи-ма* этому божеству в Янлюцине связано с перевозкой

продовольствия по Великому каналу...» [Ван 2008, с. 66]. Из этой записки можно сделать вывод о том, что изначально локальный культ из района Ханчжоу по Великому каналу подвинулся на север страны и получил там распространение.

Другая заметка из архива ГМИР «Сонм богов, заметка 53» так описывает бумажную икону с этим божеством:

此亦黃河福主金龍四大王，與第五十一頁相同。惟桌前有龍一條也。此神保佑黃河永不開口子，淹壞房屋人口牲畜莊稼，豈不是主持一方之福麼，即為福主也。

Это тоже Владыка Благополучия Четвертый Великий ЦарьЗолотой Дракон Реки Хуанхэ, такой же как на странице (то есть в заметке. – Е.З.) 51. Только [у этого] перед столом один дракон. Это божество обеспечивает, чтобы на реке Хуанхэ никогда не прорывало плотины, не затопляло дома, людей, скот и посевы, разве не поддерживает он таким образом благополучие всего края? Вот почему [он] Владыка Благополучия (Фото 5).

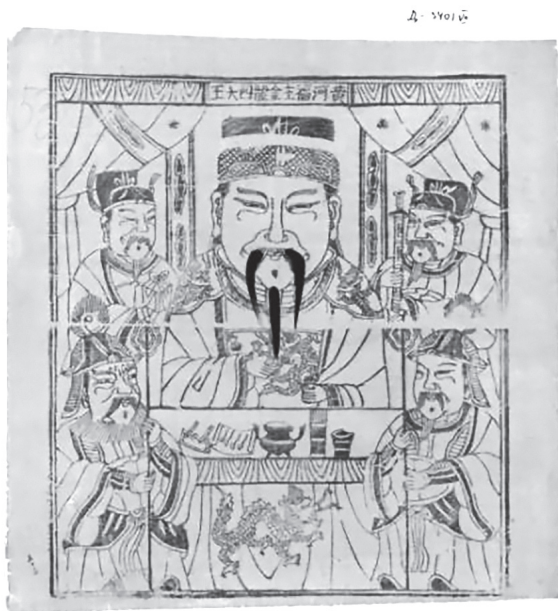


Фото 5. Бумажная икона *чжи-ма*. Пекин.
Инв. номер Д-3401-VII. ГМИР



Фото 6. Бумажная икона *чжи-ма*. Пекин.
Д-3404-VII. ГМИР

Иконография царя дракона Лун-вана, изображаемого на бумажных иконах, позволяет говорить об индийском влиянии в манере изображения Царя дракона (наличие у него усов и клыков). А. Берндт говорит о слиянии древнего культа китайского дракона (ранние упоминания о ритуалах призывания дождя относятся к эпохе Хань, затем существовала практика сооружения алтарей для официального моления о дожде внутри городских стен) и индийского культа нага, пришедшего в Китай вместе с буддизмом в период Северной Вэй (386–535 гг.), но в народную религию они были инкорпорированы всё же через посредничество даосизма [Berndt 2012, p. 74, 75]. К бумажной иконе (Фото 6) даётся такое описание:

此龍王神也，身騎大龍，手拏牙笏，由河內缸中出氣一口，內一寶珠，又旁一大白珠也，謂之龍戲珠。凡水屋井台上皆設小屋供之。未詳其故。此氣係由螺螄口中出者，此不過因龍王出巡之際，各水族獻寶也。

Это божество Царь Драконов, верхом на большом драконе, в руке держит дощечку из слоновой кости [для официальных приёмов], из бочки в реке выходит воздух, внутри [воздуха] – драгоценная жемчужина, рядом ещё большая белая жемчужина, называют «жемчужиной для развлечения дракона». У каждого жилища у воды и у колодца сооружают малое помещение для подношений ему. [Вопрос карандашом:] «Не пояснена причина этого». [Ответ:] «Это воздух вылетает из спиральной раковины, это всего лишь потому, что в момент выезда Царя Драконов с инспекционной поездкой все водные обитатели подносят драгоценности».

Заключение

Приведённые в статье выдержки из «китайского дневника» (1907) российского китаеведа В. М. Алексеева, уникального документа эпохи, хранящегося в Научном архиве ГМИР, освещают новые аспекты устройства религиозной жизни социума Китая начала XX в., в частности демонстрируют роль местного чиновничества и представителей других профессий в ритуальных практиках поклонения покровителю города *чэн-хуану*, а также божествам, отвечающим за спокойное течение реки Хуанхэ и за осадки. Важно отметить, что в народном сознании податели дождя – Цари драконы и Великий царь Четвёртый сын Золотого Дракона, изначально бывший патроном лодочников Великого канала – сливались в одну группу богов, управляющих водной стихией. Отметим также, что легендарный правитель древности Великий Юй также воспринимался как патрон чиновниками, отвечавшими за поддержание в порядке дамб на реке Хуанхэ. В перспективе представляется уместным продолжить исследование других культов, отражённых в «китайском дневнике» В. М. Алексеева и проследить частотность упоминания тех или иных явлений.

Источники и литература

1. Алексеев 1958 – Алексеев В. М. В старом Китае: Дневники путешествия 1907 г. / Предисл. акад. В. В. Струве и В. М. Штейн. М.: Восточная литература, 1958.

2. Алексеев 2012 – Алексеев В. М. В старом Китае: Дневники путешественника 1907 г. / Предисл., примеч., подбор илл., пояснения и отв. ред. Б. Л. Рифтин. М.: Восточная литература, 2012.
3. Алексеев 1982 – Алексеев В. М. Три отчёта о пребывании в Китае 1906–1909 гг. // Наука о Востоке. Статьи и документы. М.: Наука, 1982.
4. Алексеев 1998 – Алексеев В. М. Письма к Эдуарду Шаванну и Полю Пеллио / Вступ. статья, сост., пер. с франц. и примеч. И. Э. Циперович. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1998.
5. Виноградова 2017 – Виноградова Т. И. Дневники В. М. Алексеева в «Синологической картотеке» учёного. СПб.: Библиотека Российской академии наук. 2017. Т. 47. № 1. С. 239–253.
6. Завидовская 2013 – Завидовская Е. А. Храмовый праздник в Северном Китае: на радость людям и духам // *Orientalia Classica*: Труды Института восточных культур и античности. Вып. XLVIII. 2013. С. 79–98.
7. Терюкова, Завидовская 2017 – Терюкова Е. А., Завидовская Е. А. Из истории изучения в России народной религиозности в позднеимперском Китае: архив академика В. М. Алексеева в Музее истории религии // *Успехи современной науки*. 2017. № 2. С. 149–155.
8. Ван 2008 – Ван Шуцунь 王樹村. Чжунго миньцзянь чжима ишу шихуа 中國民間紙馬藝術史話 (Исторические рассказы о китайском народном искусстве бумажной иконы). Тяньцзинь: Байхуа вэньи чубаньшэ 百花文藝出版社, 2008.
9. Berndt 2012 – Berndt A. The Cult of the Longwang: Their Origin, Spread, and Regional Significance // *Chinese and European Perspectives on the Study of the Chinese Popular Religions* / Clart P. (ed.). Leipzig: Konfuzius-Institut Leipzig, 2012. P. 61–94.
10. Chavannes 1913–1915 – Édouard Chavannes. *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*. Paris: E. Leroux, 1913–15.
11. Chen etc. 2012 – Chen Yunzhen, Syvitski J. P. M., Gao Shu, Overeem I., Kettner A. J. Socio-economic Impacts on Flooding: A 4000-Year History of the Yellow River, China // *Ambio*. 2012. № 41(7). P. 682–698.
12. Dodgen 2001 – Dodgen R. *Controlling the Dragon: Confucian Engineers and the Yellow River in the Late Imperial China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.
13. Dodgen 1999 – Dodgen R. Hydraulic Religion: 'Great King' Cults in the Ming and Qing // *Modern Asian Studies*. 1999. № 33(4). P. 815–833.
14. Feuchtwang 1977 – Feuchtwang S. *School Temple and City God* // *The City in Late Imperial China* / G. W. Skinner (ed.). Stanford: Stanford University Press, 1977. P. 581–608.
15. Goossaert 2015 – Goossaert V. The Shifting Balance of Power in the City God Temples, Late Qing to 1937 // *Journal of Chinese Religions*. 2015. Vol. 43. № 1. P. 5–33.

*Е. Г. Калкаев**

**ЗА ПОДПИСЬЮ СТАЛИНА.
КИТАЙЦЫ В «РАССТРЕЛЬНЫХ СПИСКАХ»
1937–1938 гг.**

Аннотация: статья посвящена выявлению китайцев в так называемых сталинских расстрельных списках, уточнению их имён и биографий.

Ключевые слова: сталинские списки, Большой террор, НКВД

*Evgeny G. Kalkaev***

**SIGNED BY STALIN.
THE CHINESE IN THE «SHOOTING LISTS»
OF 1937–1938**

Abstract: this article is devoted to identifying the Chinese in the so-called «Stalin's shooting lists», clarifying their names and biographies.

Keywords: Stalin's lists, Great Terror, NKVD

3 февраля 1954 г. министр внутренних дел С. Н. Круглов (1907–1977) направил Н. С. Хрущёву (1894–1971) одиннадцать томов списков, обнаруженных в архивах его министерства. В сопроводительной записке он указал, что эти «383 списка “лиц, подлежащих суду Военной коллегии Верховного суда СССР”... были составлены в 1937 и 1938 годах НКВД СССР и тогда же представлены в ЦК

* *Калкаев Евгений Геннадьевич*, научный сотрудник отдела Китая ИВ РАН (Москва), kalkaev@gmail.com

** *Kalkaev Evgeny Gennadyevich*, Research Associate, China Department, Institute of Oriental Studies RAS (Moscow), kalkaev@gmail.com

© Калкаев Е. Г., 2022; © ФГБУН ИВ РАН, 2022

ВКП(б) на рассмотрение. На всех списках имеются собственноручные резолюции И. В. Сталина и других членов Политбюро»¹. Через два года Хрущёв упомянул списки в докладе «О культе личности и его последствиях», заявив с трибуны XX съезда КПСС о том, что «в НКВД СССР составлялись списки лиц, дела которых подлежали рассмотрению на Военной Коллегии, и им [НКВД] заранее определялась мера наказания. Эти списки направлялись Ежовым лично Сталину для санкционирования предполагаемых мер наказания» [История осуждений...].

После распространения копий доклада первого секретаря ЦК КПСС информация о списках стала достоянием довольно широких кругов общественности. Но несмотря на то что в 1950-х годах многие попавшие в них лица были реабилитированы, сами списки оказались надолго спрятаны в архивах и были рассекречены только в 1998 г. [История осуждений...]. В настоящее время они хранятся в Российском государственном архиве социально-политической истории (РГАСПИ) [РГАСПИ, ф. 17, оп. 171, д. 409–419], куда были переданы из Архива Президента Российской Федерации.

Благодаря усилиям Международного историко-просветительского, благотворительного и правозащитного общества «Мемориал» и поддержке Архива Президента РФ на основе этих списков, а также выявленных списков, относящихся к другим годам, была составлена база данных, выпущенная сначала на электронных носителях, а затем размещённая в интернете. Последняя версия базы появилась в марте 2021 г. [Сталинские списки]. Эта база стала основой настоящей работы, посвящённой оказавшимся в «сталинских списках» китайцам. Основными целями работы является предварительная оценка количества китайцев, осуждённых с помощью «списочного» механизма, а также по возможности установление их личностей и выяснение иероглифического написания имён, что, в свою очередь, позволит включить эти имена в широкий контекст научной, мемуарной и другой литературы.

¹ Фактически 381 из упомянутых списков составляют полный комплект известных списков, подписанных в 1937–1938 гг., а ещё два, помещённые в конце 5-го тома, – фрагменты списка от 4 октября 1936 г.

Осуждение по спискам и Военная коллегия Верховного суда

В 1937–1938 гг. Военная коллегия Верховного суда СССР (ВК ВС) вынесла несколько десятков тысяч смертных приговоров. Через суд коллегии прошли многие представители советской номенклатуры, известные деятели литературы и искусства, военные, сотрудники НКВД, а также фигуранты наиболее значимых сфабрикованных НКВД «диверсионных», «террористических», «шпионских» дел. Хотя деятельность Военной коллегии по своим масштабам несравнима с результатами операций против «антисоветских элементов» и «национальных контрреволюционных контингентов», в ходе которых региональными «тройками», Комиссией наркома НКВД и прокурора СССР («двойкой») и «особыми тройками» были приговорены свыше миллиона человек², она выделялась как благодаря своему правовому статусу (в отличие от перечисленных внесудебных органов коллегия входила в структуру Верховного суда), так и благодаря пропорционально большому количеству публично объявленных приговоров, многие из которых коснулись известных лиц.

В то же время за приоткрытым фасадом ВК ВС скрывался и совершенно секретный механизм: движущей силой деятельности коллегии были так называемые сталинские расстрельные списки – перечни обвиняемых, категории приговоров в отношении которых Главное управление государственной безопасности НКВД (ГУГБ НКВД) ещё до суда согласовывало с узкой группой партийного руководства.

В основании активно применяемого в 1937–1938 гг. «списочного» механизма осуждения лежал «Закон от 1 декабря 1934 года»: постановление ЦИК и СНК СССР, принятое по инициативе Сталина сразу после убийства С. М. Кирова (1886–1934). Постановление сокращало время следствия по делам «о террористических

² Не менее 630 тыс. были расстреляны, а более 420 тыс. осуждены на лагерные сроки. Эти цифры восходят к статистическим отчётам НКВД [ЦАФСБ РФ, ф. 80с, оп. 1, д. 70, л. 15, 97, 98 и др.] и неоднократно публиковались. Они корректируются исследователями, но дают общее представление о масштабах террора.

организациях и террористических актах против работников советской власти» до практически символических десяти дней и крайне ограничивало обвиняемых в других правах: обвинительное заключение вручалось всего за сутки до суда, дела слушались без участия сторон. При этом обжалования и просьбы о помиловании не допускались, а приговоры к высшей мере наказания приводились в исполнение немедленно [История осуждений...].

До 1936 г. этот закон использовался в исключительных случаях, но уже тогда осуждения с его применением предварительно согласовывались в Политбюро ЦК ВКП(б) [История осуждений...]. Следы начала массового применения «Закона 1 декабря» с использованием заранее одобренных высшим партийным руководством списков историки находят в 1936 г., продолжалась эта практика и после 1938 г., однако именно во время Большого террора 1937–1938 гг. она приняла наиболее масштабный и зловещий характер. По предварительным подсчётам создателей базы «сталинских списков», в 1937–1938 гг. по ним осудили 43 631 человека, подавляющее большинство которых были расстреляны³.

Списки готовились на основании материалов как поступающих от территориальных подразделений Управления государственной безопасности, так и самого ГУГБ НКВД. Как правило, имена в них были заранее разбиты на категории, обозначающие предложенную меру наказания: 1-я категория – расстрел, 2-я (до июля 1937 г. также и 3-я) – сроки заключения в исправительно-трудовых лагерях. По предположению историков, это разделение на категории происходило при рассмотрении материалов в соответствующем отделе ГУГБ НКВД с учётом рекомендаций от приславших их органов. Необходимо оговориться, что в некоторых списках отсутствует название предложенной категории, но проведённый составителями базы анализ приговоров показывает, что отсутствие указания на категорию по умолчанию означало 1-ю категорию, то есть расстрел [История осуждений...].

³ По данным составителей базы, только в 7-м фонде Центрального архива Федеральной службы безопасности Российской Федерации содержится информация о приведении в исполнение приговоров в отношении более 30 тыс. лиц, чьи имена встречаются в списках ([История осуждений...]).

ГУГБ НКВД передавало списки партийной верхушке. Кроме Сталина их в разное время рассматривали и утверждали В. М. Молотов (1890–1986), А. А. Жданов (1896–1948), Л. М. Каганович (1893–1991), К. Е. Ворошилов (1881–1969), А. И. Микоян (1895–1978), Н. И. Ежов (1895–1940), С. В. Косиор (1889–1939). Как правило, лишь после получения этой санкции организовывалось заседание ВК ВС или её выездных сессий, то есть функция Военной коллегии сводилась прежде всего к формальной легализации уже предопределённых приговоров.

Не вдаваясь подробно во все детали данного механизма осуждения, который по возможности восстановили создатели базы, важно отметить, что в сопроводительной статье упоминаются и нередкие исключения: некоторые приговоры (особенно на исходе Большого террора) были вынесены не ВК ВС, а другими органами; имена не всех осуждённых Военной коллегией встречаются в списках; не всегда выездные сессии коллегии выносили приговоры до подписания списков (правда, в таком случае исполнение приговора откладывалось до получения особого подтверждения). Также известны случаи, когда вынесенные решения отличались от «запланированных» в списках. Тем не менее общий анализ всего массива данных позволяет рассматривать подобные эпизоды скорее как исключения из практики этого периода [История осуждений...]. К сожалению, в связи с ограниченным доступом ко многим архивным документам, включая материалы самой Военной коллегии, внутренней переписке органов НКВД и т. п., у исследователей не всегда есть возможность точно определить причины таких исключений.

Китайцы в «сталинских списках»: предварительные результаты

Среди сорока с лишним тысяч фигурантов «сталинских списков» можно встретить и выходцев из Китая. Электронная база списков включает в себя справочный аппарат, многие имена снабжены дополнительной информацией, которая в основном взята из региональных книг памяти жертв репрессий, реже – из дру-

гих источников. В отдельных случаях биографические справки развёрнутые, но в большинстве – довольно краткие. Стоит отметить, что составители сверили имена из списков с данными 7-го фонда ЦА ФСБ (в котором собраны предписания на приведение в исполнение приговоров и сами расстрельные акты). Это позволило не только уточнить даты вынесения приговоров и исполнения расстрелов, но и выявить некоторые случаи разного написания имён, что особенно важно для данной работы.

Тем не менее во многих случаях обнаружить в списках китайцев затруднительно, ещё более сложно, а подчас невозможно, идентифицировать их личности. Поиск по всем данным базы по ключевому слову «китаец» сейчас выдаёт 45 результатов, что является лишь частью фигурирующих в списках представителей этой национальности. На некоторых из них справочная информация полностью отсутствует.

В этих обстоятельствах выявление максимально полного числа китайцев, включённых в «сталинские списки», идентификация их личностей и уточнение справочной информации представляется актуальной задачей. Для её осуществления на первом этапе были просмотрены все списки и зафиксированы лица, вероятно являющиеся китайцами. После чего некоторая часть была идентифицирована с опорой на архивные данные, литературу и имеющуюся в базе справочную информацию.

Однако на обоих этапах присутствовали трудности, решить которые на сегодняшний день можно лишь отчасти. С одной стороны, технически определению национальной принадлежности и личности препятствует использование в документах вольной, несистемной кириллической транслитерации имён, что было распространённым феноменом первой половины XX века. Сложности добавляет и использование одним человеком нескольких имён и псевдонимов, что было как следствием китайской традиции, так и результатом конспирации в советских учреждениях и революционных учебных заведениях. Проблема вольной передачи китайских имён может усугубляться ошибками при переписке. Например, имя известного репрессированного китайского коммуниста Чжоу Давэня 周达文 (1903–1938), в 1920–1930-е гг. обычно передававшие-

еся как «Чжоу Да-вен» или «Чжоу Да-вень», в «сталинских списках» было напечатано как «Чечикау-Да-Вен». Если бы не известный русский псевдоним Чжоу Давэня – Чугунов, уверенно установить его личность было бы затруднительно.

Другой проблемой является ограничение доступа к архивной информации. Помимо упомянутых материалов Военной коллегии Верховного Суда можно отметить, что в последние годы в РГАСПИ введена практика, согласно которой при выдаче исследователям «коминтерновских» личных дел изымаются все листы с ограниченными грифами, а отдельное рассекречивание данных листов превышает установленные законодательством сроки. Есть основания предполагать, что иногда отсутствие этих материалов препятствует возможности окончательно соотнести лицо, на которое заведено данное дело, с фигурантом «расстрельных списков».

В результате просмотра и анализа всей базы «расстрельных списков» на данный момент составлен перечень, включающий в себя 78 имён китайцев (см. Приложение 1). В отношении 67 из них имеются дополнительные данные, свидетельствующие о том, что эти имена точно принадлежат китайцам. В отношении ещё одиннадцати это предположение сделано только на основании способа передачи имени. Дополнительной информации о них в настоящее время не имеется, но с большой долей вероятности можно утверждать, что большинство из них действительно принадлежали китайцам. В приложении эти имена отмечены звёздочкой (*).

Сухая статистика показывает, что найденные имена фигурируют в 20 списках, которые были одобрены в 14 разных дней 1937 и 1938 годов. Эти списки составлены по материалам четырёх регионов: Дальневосточного края, Новосибирской области, Читы (Забайкальского военного округа), Московской области, а также по материалам самого Главного управления государственной безопасности НКВД, последнее маркировалось как «Москва-центр». Больше всего было приговорено по спискам из Дальневосточного края – в них указаны 48 китайцев. По спискам центральных органов НКВД приговорили восемнадцать, Забайкальского военного округа – четырёх, Новосибирской области – троих, Московской области – двоих.

Первый китаец появляется в дальневосточном списке, завизированном 31 июля 1937 г., это был агент разведывательного отдела (РО) Особой Краснознамённой Дальневосточной армии (ОКДВА) некто Ливин (Ли-Вин). Последними двумя были коммунисты, незадолго до ареста работавшие в «Издательском товариществе иностранных рабочих в СССР»⁴: Ху Сяо (П. П. Худяков)⁵ и Чжоу И. Их имена оказались включены в список, собранный по данным Управления НКВД по Московской области и подписанный партийным руководством 29 сентября 1938 г. За 14 месяцев, которые прошли между этими двумя крайними датами, наибольшее число китайцев попали в списки, одобренные 9 февраля 1938 г. В подписанных в этот день Сталиным и Молотовым списках из Дальневосточного края (ДВК) присутствуют имена 38 китайцев, то есть почти половина из осуждённых «списочным порядком».

Не все списки, где встречаются китайские имена, завизированы личной подписью Сталина. На двух из них: списке из ДВК и списке ГУГБ НКВД (оба подписаны 3 января 1938 г.) расписались Жданов, Молотов, Каганович и Ворошилов. Также можно отметить, что автограф Молотова присутствует на всех рассматриваемых списках, что, в принципе, соответствует факту, что Молотов подписал больше списков, чем Сталин [История осуждений...].

Семьдесят семь человек из рассматриваемых семидесяти восьми отнесены в списках к 1-й категории, предполагающей расстрел. Один – Ю-Ган-Син, представленный в списке по Новосибирской области – был отнесён к 2-й категории. Однако, по неизвестным причинам, двое других китайцев, проходящие в этом списке по 1-й категории (Сюн Юнгун и Тан Ючжан) были, как и Ю-Ган-Син, приговорены выездной сессией Военной коллегии не к расстрелу,

⁴ «Издательское товарищество иностранных рабочих в СССР» было создано в 1931 г. как издательское предприятие Исполкома Коминтерна. В его задачу входила подготовка и публикация широкого спектра литературы (пропагандистской, учебной, информационно-страноведческой, переводов классиков марксизма-ленинизма и т. д.) как для проживавших в СССР иностранцев, так и для заграницы. Китайская секция была третьей по величине в издательстве, уступая в численности только Немецкой и Английской. После «чисток» 1937–1938 гг., в ходе которых была уволена значительная часть сотрудников, а многие вскоре подверглись репрессиям, в 1938 г. издательство было реорганизовано в «Издательство литературы на иностранных языках».

⁵ Иероглифическое написание имён репрессированных см. в Приложении 1.

а к заключению в исправительно-трудовых лагерях (ИТЛ)⁶. Судьба Ю-Ган-Сина неизвестна, Сюн Юнгун умер через несколько месяцев после вынесения приговора [Силонов 2015, с. 79], а Тан Ючжан, пережив все злоключения, вернулся в КНР и даже оставил воспоминания о своём опыте пребывания в Советской России [Тан Ючжан, Лю Пуцин 1988]. Ещё одним исключением стал некий Манхан – сотрудник разведывательного отдела в Забайкальском военном округе. В читинских списках он тоже проходил по 1-й категории, но выездная сессия ВК ВС в октябре 1938 г. приговорила его к 15-ти годам лагерей⁷. Дальнейшая его судьба неизвестна. Другие изменения в отношении китайцев не выявлены.

Стоит упомянуть, что в отношении семи человек⁸ данные об осуждении и вынесении приговоров до сих пор не найдены. В то же время материалов об освобождении, передачи дел на следствие и т. п. в отношении этих лиц также не обнаружено.

В большинстве списков 1937–1938 гг. не содержится никакой дополнительной информации о тех, кто в них упоминается, – исследователи предполагают, что привозившие их на подпись сотрудники НКВД могли иметь при себе на случай возникновения вопросов дополнительные материалы [История осуждений...], но в самих списках их нет. Исключением являются блоки «иностранцев». В них кроме основных установочных данных (как правило: имя, год и место рождения, национальность, гражданство, место проживания, профессия) указывалась также и суть предъявленных обвинений.

В качестве иностранных граждан отмечены семь китайцев: шестеро в списке по Дальневосточному краю от 10 августа 1937 г.

⁶ Такой же смягчённый приговор получили ещё несколько фигурантов этого списка.

⁷ По данным 7-го фонда ЦА ФСБ, из 141 человека, отнесённого в этом списке к 1-й категории, одиннадцать были приговорены ВК ВС к заключению от 8 до 15 лет, а дела ещё троих пересмотрены. Но трое других китайцев из этого списка были расстреляны [Сталинские списки].

⁸ Это проходившие по разным дальневосточным спискам: Лю-Дзи-Бин, Дио-Юн-Сун, Кан-Чен-Куй (Гай-Чен-Куй), Ли-Шань-Таный, Цуй-Дин-Вин, Чжан-Сен-Шань, а также работавший в посольстве Китайской Республики курьер Ван-Сюэ-Вун, фигурирующий в списке «Москва-центр».

(из них один подданный Маньчжоу-го и пятеро – граждане Китайской Республики) и один – курьер посольства Китайской Республики в списке «Москва-центр» от 19 апреля 1938 г. Однако эти данные никак нельзя назвать точными. В том же дальневосточном списке фигурировали ещё два китайца, и оба они, как следует из документов 7-го фонда ЦА ФСБ, были осуждены ВК ВС в качестве иностранных подданных⁹. Вероятно, их гражданство было указано в следственных делах, затем по какой-то причине отсутствовало в списках (возможно, не было передано из края в центр), а позже перекочевало из следственных дел в материалы выездной сессии ВК ВС. Насколько это было распространённой ошибкой, сказать сложно, но нельзя исключить и того, что это было сделано намеренно. Например, в ходе «национальных операций», хотя в целом центральные органы НКВД не препятствовали арестам иностранцев (за исключением, конечно, дипломатов), во многих случаях следователи фальсифицировали данные о гражданстве. В результате в следственных делах указывались как находящиеся «вне подданства» даже те, кто имел вид на жительство для иностранцев и иностранные паспорта. Возможно, и в данном случае те, кто направлял в Москву материалы, решили несколько «разбавить» количество китайцев-иностранцев.

Китайские фигуранты списков

В отношении большинства китайских фигурантов «сталинских списков» на данный момент имеются лишь краткие биографические данные, но в отношении некоторых в процессе написания данной работы собран значительный материал. Тем не менее в небольшой по объёму статье нет возможности рассказать обо всех. Ниже будут упомянуты только несколько крупных «сюжетов», которые лишь отчасти могут репрезентировать трагедию попавших в эти списки людей.

Среди китайцев, упомянутых в «сталинских списках», встречаются люди разного возраста, социального статуса, уровня поли-

⁹ По материалам личных справок базы [Сталинские списки].

тической активности. Среди них были крестьяне-огородники и ремесленники, многочисленные переводчики и работник китайского театра кукол, служащие, профессиональные революционеры и безработные.

Первая большая группа китайцев попала в список из Дальневосточного края, подписанный 10 августа 1937 г. В нём можно встретить имена восьми китайцев, до ареста проживавших в Благовещенске. По версии дальневосточных чекистов, это была шпионская ячейка, созданная неким Лю-Ко-Жуном – кучером консульства Маньчжоу-го и подданным этого прояпонского квазигосударственного образования. Остальные арестованные оказались гражданами Китайской Республики: сапожниками, столяром, владельцем гужевого обоза, безработными. Как и многим тысячам арестованных в эти годы простым китайцам, им приписывалась разведывательная деятельность в пользу японцев (выяснение расположения, нумерации, технической оснащённости военных частей, наблюдение за аэродромами, и т. п.) и подготовка диверсий (на электростанции, лесозаводе и спичечной фабрике Благовещенска). Судя по используемой статье 58–8 УК РСФСР, среди обвинений была и «организация в контрреволюционных целях террористических актов, направленных против представителей Советской власти или деятелей революционных рабоче-крестьянских организаций, а равно участие в выполнении таких актов»¹⁰. В дальнейших списках также можно встретить имена обычных мигрантов, искавших в Советском Союзе лучшей доли. Например, арестованный в Чите и попавший в списки Забайкальского военного округа Си-Тун-Хай был огородником-единоличником.

¹⁰ Статья 58–8 УК РСФСР гласила: «Организация в контрреволюционных целях террористических актов, направленных против представителей Советской власти или деятелей революционных рабоче-крестьянских организаций, а равно участие в выполнении таких актов, хотя бы отдельный участник такого акта и не принадлежал к контрреволюционной организации, [влечёт за собой] – меры социальной защиты, предусмотренные 1 частью статьи 58.2», т. е. «расстрел и конфискацию всего имущества, с допущением, при смягчающих обстоятельствах, понижения до лишения свободы со строгой изоляцией на срок не ниже пяти лет с конфискацией всего имущества. При установлении судом неосведомлённости участника о конечных целях означенного в настоящей статье преступления, участие в нём – лишение свободы на срок не ниже трёх лет» [УК РСФСР].

Как в «сталинских списках» заметно большое количество представителей советской номенклатуры, так среди попавших в эти списки китайцев выделяется группа бывших студентов коммунистических вузов и других учебных заведений, готовивших в Советском Союзе кадры для революционной работы. В разное время они учились в Коммунистическом университете трудящихся Востока (КУТВ) и Научно-исследовательском институте национально-колониальных проблем (НИИНКП), Университете трудящихся Китая им. Сунь Ятсена (УТК) (позже КУТК – Коммунистический университет трудящихся Китая), Международной ленинской школе (МЛШ), военных учебных заведениях, специальных курсах и т. д. Многие находились в СССР ещё с 1920-х гг. и по разным причинам были оставлены в Советском Союзе, другие приехали в 1930-х. Кто-то только в середине 1930-х приступил к учёбе и был с неё снят накануне ареста. Были и те, кто, отучившись в СССР, вернулся в Китай, вёл подпольную работу на «белых» территориях и в районах, занятых японцами, а позже был направлен в Москву, в том числе и для участия в проходившем летом 1935 г. VII конгрессе Коминтерна.

К 1937–1938 гг. они работали на разных должностях или учились в регионах от Москвы до Дальнего Востока. Можно сказать, что их объединяло (хотя некоторых, вероятно, в прошлом) желание активного участия в социальных преобразованиях Китая, воссоединении раздробленной страны, патриотической борьбе за независимость своей родины. Среди 78-ми китайских фигурантов списков на данный момент установлены 35 человек, проходивших обучение в СССР, что составляет около 45%. Однако с большой долей уверенности можно предположить, что реальный процент должен быть выше, так как не все биографические данные доступны в необходимом объёме.

В конце 1920-х гг. во время учёбы в советских вузах значительное число китайских студентов оказались втянуты в политические споры внутри ВКП(б) и борьбу за власть в учебных заведениях. Ситуация осложнялась и конфликтами за влияние между самими студентами¹¹. В результате сотни из них были обвинены

¹¹ См., например [Спичак 2012; Панцов 2001; Шэн Юэ 2009].

в троцкизме, в приверженности «правому уклону», «борьбе против руководства» и т. д. В ходе чисток они подверглись разного рода взысканиям: от выговоров до исключения из партии, десятки человек были отправлены «на производство» и работу с китайскими мигрантами на Дальнем Востоке или Сибири. Некоторые были приговорены коллегией ОГПУ к более серьёзным наказаниям. Двое из них в 1937 г. попали в «сталинские списки». Это были Тан Ючжан, в 1930 г. приговорённый к пятилетнему заключению в лагере, и Сюн Юнгун, осуждённый на три года ссылки, которую отбывал в г. Иваново.

В 1932–33 гг. на Дальний Восток были направлены снятые с преподавательской работы в МЛШ авторитетные китайские коммунисты Чжоу Давэнь, Дун Исян 董亦湘 (1896–1938) и Юй Сюсун 俞秀松 (1899–1939). Командировка подальше от столицы стала промежуточным результатом многолетнего противостояния между ними и другим активным китайским коммунистом – Ван Мином 王明 (1904–1974), которого поддерживал бывший ректор УТК/КУТК, заместитель заведующего Восточным секретариатом ИККИ П. Миф (1901–1939). В Хабаровске Чжоу Давэня назначили на пост ответственного редактора китайской краевой газеты «Гунжэньчжи лу» «工人之路» – «Рабочий путь». Работал там и Юй Сюсун, но в 1935 г. Юй был командирован в Синьцзян [Спичак 2012, с. 175]. Дун Исян же после прибытия в краевой центр был устроен преподавателем, а в феврале 1933 г. переведён на чекистскую работу в УНКВД по Дальневосточному краю [РГАСПИ, ф. 495, оп. 225, д. 1048, л. 78–78об].

Перемещение в Хабаровск противников не прекратило междоусобную борьбу китайских коммунистов. Сподвижники Ван Мина продолжали совершать на них нападки. В ход пускались многочисленные «открытые письма», жалобы и доносы, поток которых, судя по всему, во второй половине 1930-х только возрастал. Особенно доставалось сотрудникам редакции газеты, на работу в которую Чжоу Давэнь привлёк многих своих знакомых [Спичак 2012, с. 175–177]. Некоторые исследователи полагают, что активность Ван Мина и его сторонников стала причиной ареста ответственного редактора «Рабочего пути» [Спичак, 2012, с. 175]. Трудно

говорить, была ли эта связь непосредственной, но, в любом случае, благодаря шквалу обвинений, чекисты получали дополнительные «аргументы», а атмосфера вокруг Чжоу сгущалась. Он был арестован в середине июля 1937 г. как создатель троцкистской организации, занимавшейся шпионажем по заданию японской разведки. В результате развития этой фальсификации были арестованы и затем попали в «сталинские списки» и другие сотрудники «Рабочего пути». Кроме Чжоу Давэня это были: Лу Исун (А. Г. Лядов) – заместитель редактора газеты, Го Жуй (А. М. Раевский) – заведующий отделом информации, Мэн Бинчан (В. М. Ипатов) – ответственный секретарь, Гуань Цзянь (Д. Д. Сурков) – заместитель редактора, Ван Цзоин (И. С. Сосновский) – зав. отделом промышленности¹², Чжан-Шу-Ты – «выпускальщик»¹³.

Несколько ранее в «Рабочем пути» работали оказавшиеся в списках Фан Лочжоу (И. Н. Разин) и сотрудник разведывательного отдела ОКДВА Лю Ишань (Е. А. Ткачёв)¹⁴. Есть данные, что сотрудником газеты был Ли Гоши (С. А. Сабуров), накануне ареста находившийся на преподавательской должности. Противники Чжоу Давэня регулярно упоминали большинство из них в своих доносах как «троцкистских, бухаринских агентов» и «антипартийных элементов», собранных «в аппарате редакции газеты “Рабочий путь” для борьбы против советской власти и большевистской партии» [РГАСПИ, ф. 514, оп. 1, д. 1040, л. 9–11].

В ноябре 1937 г. был арестован и Ван Чанси (С. С. Мартынов) – один из давних приспешников Ван Мина, планомерно нападавший на Чжоу Давэня. Будучи инструктором Далькрайкома ВКП(б), после ареста Чжоу он был назначен временным исполняющим должность ответственного редактора «Рабочего пути», но вскоре и сам оказался в руках НКВД. По злой иронии судьбы

¹² Данные на середину 1936 года.

¹³ Названия упомянутых выше должностей (кроме Ван Цзоина – [РГАСПИ, ф. 495, оп. 225, д. 1061, л. 14]) взяты из книг памяти Хабаровского края, процитированных на страницах персоналий в базе «сталинских списков» [Сталинские списки].

¹⁴ По имеющимся данным, в середине 1930-х Разин был корреспондентом газеты, а Ткачёв работал в редакции секретарём и заместителем редакции [РГАСПИ, ф. 514, оп. 1, д. 1040, л. 5].

непримиримые противники попали в один и тот же список и были уничтожены в один и тот же день.

В период Большого террора во Владивостоке была разгромлена и Китайская ленинская школа¹⁵. Значительная часть её преподавательского состава и студентов была репрессирована по приговорам Комиссии наркома НКВД и прокурора СССР в рамках «альбомных» национальных операций, но некоторые попали в «сталинские списки» и были приговорены к расстрелу Военной коллегией. Это были арестованные в конце 1937 г. Чэнь Синьлао (Б. С. Табельский), Лю Сиу (М. К. Смидович) – доцент кафедры китайского языка и литературы – и Чжан Хаймань (В. Борит) – преподаватель той же кафедры [РГАСПИ, ф. 495, оп. 225, д. 2634, л. 2-2об]. Возможно, там же работали числившиеся в школе в 1934–1935 гг.: Лян Цзиншань (К. М. Либов) – заведующий социально-экономической кафедрой – и Лю Няньцзу (Я. П. Носов) – заведующий исторической кафедрой [Анча, Мизь 2015, с. 216].

Как уже упоминалось, самым первым фигурантом списков из числа китайцев был агент разведотдела ОКДВА Ливин. Кроме него по спискам были осуждены как минимум 13 китайцев, связанных с «силовым блоком» – НКВД и армией. В списках центра значился Ли Тэ (Сюй Сися) – заслуженный военный, бывший начальник штаба китайской Красной армии западного направления, а также некий Ли-Фун-Цзян (И. Г. Тулумбаев) – сотрудник разведывательного управления РККА. По материалам Забайкальского военного округа прошли военнослужащий Линь Бинцюань (П. М. Шпулькин), переводчик РО штаба военного округа Ли-Хуан-Чан (В. К. Утёсов) и ещё один сотрудник разведотдела Манхан. Трое китайцев из Новосибирских списков Ю-Ган-Син,

¹⁵ Китайская ленинская школа (Дальневосточная краевая ленинская школа повышенного типа, позже – Дальневосточная краевая высшая китайская ленинская школа) была создана в 1933 г. на основе китайского отделения хабаровского Далькомвуза и Краевой китайской совпартшколы во Владивостоке. В том же году в её состав были включены китайские отделения Интернационального педагогического института и Интернационального педагогического рабочего факультета. Задачей школы была подготовка национальных кадров для революционной работы в Китае, а также с китайскими рабочими в СССР. В период Большого террора 1937–1938 гг. несколько десятков преподавателей и студентов школы были репрессированы, а сама школа расформирована.

Тан Ючжан и Сюн Юнгун до ареста были переводчиками в отряде интернированных китайцев¹⁶, находившихся в Сибири. По крайней мере об одном из них, Тан Ючжане, который в 1930 г. был осуждён за троцкизм, известно, что после досрочного освобождения из лагеря в 1934 г. он не только командовал отрядом интернированных, был резидентом особого отделения Прокопьевского городского отдела УНКВД Западно-Сибирского края, но даже на правах внештатного уполномоченного вёл следствие по делам арестованных китайцев [Тепляков 1997, с. 242].

В дальневосточных списках кроме Ливина можно обнаружить Цао-Фу-Де – техника-интенданта 2-го ранга, переводчика РО ОКДВА. Переводчиком в РО ОКДВА до ареста работал и бывший сотрудник «Рабочего пути» Лю Ишань (Ткачёв), а некий Джо-Бао-Кар (Н. П. Иванов) числился переводчиком штаба ОКДВА. Помощником начальника отделения РО был лейтенант Сун-Фу, а Фу-Хао-И (Ф. И. Курков) – врачом 6-го стрелкового полка.

В НКВД на Дальнем Востоке переводчиком, связанным с Благовещенской опергруппой НКВД, значился Ся Бинцянь (А. П. Косицкий), а также упомянутый Дун Исян (Л. М. Орлинский). В Управлении НКВД по Дальневосточному краю Дун сначала занимал должность уполномоченного, с 1936 года – оперуполномоченного особого отдела. Накануне ареста он в той же должности числился в 3-м (контрразведывательном) отделе управления¹⁷.

Большинство прошедших по спискам ГУГБ НКВД («Москва-центр») были учащиеся московских центров подготовки революционеров. Трое были студентами МЛШ: Цю Вэнь, Ван И и Ван Шэн. В ноябре 1937 г. Интернациональная контрольная комиссия Коминтерна по различным причинам исключила их из китайской компартии, а 17 марта 1938 г. все они были арестованы НКВД [РГА-СПИ, ф. 531, оп. 1, д. 138. л. 76]. Ещё пятеро проходили обучение в НИИ НКП: Е Шэнь, Лю Мо, Чжан Мин, Ян Цзун, Чэнь Миншань. По крайней мере четверо из них были арестованы в феврале 1938 г.

¹⁶ Речь идёт о китайских военнослужащих и партизанах, в 1930-е гг. под давлением японских войск переходивших на территорию СССР, где они были задержаны и расслены.

¹⁷ По данным [Кадровый состав].

Имена этих студентов МЛШ и НИИ НКП вошли в списки, подписанные 19 апреля 1938 г.

Ранее, в декабре 1937 г., Сталин, Молотов и Жданов подписали список «Москва-центр», где значилось имя известного китайского коммуниста Линь Дашэна (У Хуцзина). В 1920-х он учился в Москве, после чего был отправлен в Китай и в условиях «белого террора» работал на ответственных участках, включая руководство Особым отделом Шанхайского бюро ЦК КПК. В 1935 г. У прибыл в Москву для участия в работе VII конгресса Коминтерна, после чего его командировали в «Издательское товарищество иностранных рабочих в СССР», а затем зачислили в аспирантуру НИИ НКП. Параллельно Коминтерн расследовал причины провалов Особого отдела. По результатам этой проверки было предложено объявить У Хуцзину строгий выговор без предупреждения, его заместителю Оуян Синю – строгий выговор, а упомянутому Цю Вэню (студенту МЛШ), также работавшему в отделе, – просто выговор [РГАСПИ, ф. 495, оп. 175, д. 177, л. 33–35]. 23 августа 1937 г. У Хуцзин и Оуян Синь были арестованы и обвинены в контрреволюционной троцкистской шпионской деятельности. Имя Оуян Синя тоже было включено в «сталинские списки» от центральных органов НКВД, подписанные в том же декабре 1937 года, но на несколько дней позже.

В завершение этого краткого и неполного обзора ещё раз упомяну о последних китайцах, попавших в списки. Китайские коммунисты Ху Сяо (Худяков) и Чжоу И работали в «Издательском товариществе иностранных рабочих в СССР», причём Ху одно время возглавлял китайскую секцию издательства. В феврале 1938 г., после начала «Китайской операции», Управление НКВД по Московской области арестовало почти всех сотрудников секции. Большинство из них были приговорены внесудебным органом – Комиссией НКВД и прокурора СССР («двойкой») – к смертной казни и различным срокам заключения в лагерях. Однако сотрудники центрального аппарата НКВД, отвечавшие за подготовку протоколов комиссии, не решились определять судьбу троих работников секции: Ху Сяо, Чжоу И, а также известного китайского революционера Ли Лисаня 李立三 (1899–1967). Их дела были переданы на рас-

смотрение ВК ВС. В августе 1938 г. Ли Лисань отказался от предыдущих показаний, которые были даны в результате применения насилия, и написал соответствующие заявления [ГАРФ, ф. 10035, оп. 1, д. П-7618, л. 124–124об]. Этой линии он придерживался и на последующих допросах, а в ноябре 1939 г. вышел на свободу. Что касается Ху и Чжоу, то, вероятно, они уже не имели моральных сил сопротивляться, на дополнительных допросах в июне 1938 г. они опять признали себя виновными в приписываемых преступлениях. В результате их имена попали в список, подписанный 29 сентября 1938 г., и только после этого, 30 сентября, заместитель прокурора СССР Г. К. Рогинский завизировал составленные ещё в июне обвинительные заключения. Приговоры были оглашены 4 октября 1938 г. после длившихся всего несколько минут заседаний ВК ВС. В тот же день Ху Сяо и Чжоу И были расстреляны.

В период Большого террора «сталинские списки» стали движущей силой одного из механизмов репрессий – осуждения Военной коллегией Верховного Суда. Главной отличительной чертой его были предрешённые в большинстве случаев категории приговоров, ещё до суда одобренные представителями узкой группы партийного руководства ВКП(б). Такое «списочное осуждение» носило абсолютно секретный характер, но оформлявшая решения Военная коллегия была официальным советским судебным органом. Деятельность Военной коллегии была вершиной большого айсберга террора 1937–1938 гг. Значительный процент приговорённых ею можно отнести к советской элите того времени, говорим ли мы о партийных деятелях, крупных чиновниках, представителях культуры или силовых ведомств, многие имена которых были на слуху. Но масштабы террора прежде всего были определены операциями против «антисоветских элементов» и «национальных контрреволюционных контингентов», в ходе которых внесудебные органы вынесли более миллиона приговоров, которые, в свою очередь, прямо и косвенно затронули ещё миллионы родственников, друзей, коллег жертв.

Подобные пропорции сохраняются и в отношении представителей китайской национальности. В то время как в рамках «национальных операций» были приговорены более 15 тыс. китайцев, по полученным данным, через «сталинские списки» прошли только 78 человек. Как было показано выше, среди них были и простые мигранты, и представители революционной и интеллектуальной элиты: известные китайские коммунисты, студенты специальных учебных заведений, преподаватели и пропагандисты. Многие были связаны с силовыми структурами – в основном разведкой и НКВД, но в большинстве случаев служили в качестве переводчиков.

Почти все после прохождения списков были расстреляны, только четверо были приговорены ВК ВС к заключениям в лагерях. Среди них на сегодняшний день известно только об одном выжившем.

Приложение 1

Китайцы в «сталинских списках» 1937–1938

Дата подписания списка	Регион списка	Категория	Запись в списке	Китайские имена	Арест	Дата вынесения приговора	Приговор	Дата исполнения приговора
31.07.37	ДВК	1	ЛИВИН (китаец, гражд. СССР)			28.08.37	ВМН	28.08.37
10.08.37	ДВК	1	ВОЛИН, он же ВАН-МУН-ЧЖАН, он же ВАН-ДЕ-САН			16.09.37	ВМН	22.10.37
	"	1	ЛУ-БАО-СЯН		19.03.37	16.09.37	ВМН	06.10.37
	"	1	ВАН-ФА, он же ЛО-БЕН			16.09.37	ВМН	06.10.37
	"	1	ЛИ-И-ФЫН, он же Е-ЕН-СЫ			16.09.37	ВМН	06.10.37
	"	1	ЛЮ-КО-ЖУН			16.09.37	ВМН	06.10.37
	"	1	ПАН-ХУН-И, он же НИЮ-ЦЗИ-ЧУО			16.09.37	ВМН	06.10.37

Продолжение табл.

Дата подписания списка	Регион списка	Категория	Запись в списке	Китайские имена	Арест	Дата вынесения приговора	Приговор	Дата исполнения приговора
	"	1	СЯО-ХАЙ-ЧЖУ, он же ЧЖАН-ЧЕН-ФУ, он же ЧЖАН-ВАНЬ-ФУ			16.09.37	ВМН	06.10.37
	"	1	ШИ-ТО, он же ВАН-ДЕ-ЦАЙ			16.09.37	ВМН	06.10.37
13.11.37	Новосиб. обл.	1	КООПЕРАТОРОВ Василий Васильевич, он же СЮН-ЮН-КУНЬ	熊永恭 Сюн Юнгун		3.06–6.07.38	10ИТЛ	-
	"	1	СОЙКИН Павел Ильич, он же ЧЖАН-Ю-ЧЖАН, он же ЕЙ-ФЕЙ-ЧЖУН	唐有章 Тан Ючжан		3.06–6.07.38	10ИТЛ	-
	"	2	Ю-ГАН-СИН			3.06–6.07.38	8ИТЛ	-
22.11.37	Москва-Центр	1	ЦИ-ШИ-СИ			28.11.37	ВМН	28.11.37
07.12.37	Москва-Центр	1	ЛИН-ДА-ШИН	林大生 (武胡景) Линь Дашэн (У Хуцзин)	23.08.37		ВМН	10.12.37
13.12.37	Москва-Центр	1	ОЙ-ЯН-ШИН	欧阳新 Оуян Синь	23.08.37	22.03.38	ВМН	22.03.38
03.01.38	ДВК	1	ФУ-ХАО-И, он же КУРКОВ Федор Иванович			28.12.37	ВМН	29.01.38
03.01.38	Москва-Центр	1	ЮЙ-ЛИ-ЖЕН, он же ВАН-ЦЗЫ-ЛИ				ВМН	16.01.38

Продолжение табл.

Дата подписания списка	Регион списка	Категория	Запись в списке	Китайские имена	Арест	Дата вынесения приговора	Приговор	Дата исполнения приговора
03.02.38	ДВК	1	ЛЮ-ДЗИ-БИН ^{*18}					
	"	1	ОРЛИНСКИЙ Лев Михайлович, он же ДУН-И-СЯН	董亦湘 Дун Исян	25.07.37	04.02.38	ВМН	04.02.38
03.02.38	Москва-Центр	1	ЮЙ-И, он же ЛЮ-ХВАН-ШИН	尤毅 (刘幻生) Ю И (Лю Хуаньшэн)	19.09.37	09.02.38	ВМН	09.02.38
09.02.38	ДВК	1	БОРИТ Виктор, он же ВАН-ХАЙ-МАН	张海漫 Чжан Хаймань		14.03.38	ВМН	14.03.38
	"	1	ВАН-ХЯН-У			07.04.38	ВМН	07.04.38
	"	1	ВАН-ЧУН-САН*			14.03.38	ВМН	14.03.38
	"	1	ВАСИЛЬБЕВ Иван Петрович, он же ЧЖА-О-ШЕН-ДЭ			13.04.38	ВМН	13.04.38
	"	1	ГАО ЧЖЕН-ЧЖУН, он же КАУТЕН-ЗУН		28.11.37	13.04.38	ВМН	13.04.38
	"	1	ДИО-ЮН-СУН*					
	"	1	ИПАТОВ Валентин Михайлович, он же МЫН-ПИН-ЧАН	孟炳昌 Мэн Бинчан	02.10.37	13.04.38	ВМН	13.04.38
	"	1	КО-ИН			14.03.38	ВМН	14.03.38
	"	1	ЛИБОВ Киллер Максимович, он же ЛЯН-ТИН-СЯН	梁荆山 Лян Цзиншань		14.03.38	ВМН	14.03.38

¹⁸ Звёздочкой (*) помечены имена, отнесённые к китайским только на основании способа их передачи. Другой информации о них в настоящее время не имеется.

Продолжение табл.

Дата подписания списка	Регион списка	Категория	Запись в списке	Китайские имена	Арест	Дата вынесения приговора	Приговор	Дата исполнения приговора
	"	1	НЕУСТРОЕВ Александр Иванович	刘九高 Лю Цзюгао		14.03.38	ВМН	14.03.38
	"	1	НОСОВ, он же ЛЮ-НЯН-ЦЗУ	刘念祖 Лю Няньцзу		14.03.38	ВМН	14.03.38
	"	1	РАЗИН, он же ВАН-СУН-СЮН	方洛舟 Фан Лочжоу		14.03.38	ВМН	14.03.38
	"	1	САБУРОВ Сергей Александрович, он же ЛИ-ГО-СЫ	李国土 Ли Гоши	07.02.1934	14.03.38	ВМН	14.03.38
	"	1	СМИДОВИЧ Михаил Кузьмич	刘希吾 Лю Сиу	15.12.37	14.03.38	ВМН	14.03.38
	"	1	СОСНОВСКИЙ, он же ЛЮ-ТИЛ, он же ТИН-НЮ			14.03.38	ВМН	14.03.38
	"	1	ТАБЕЛЬСКИЙ Бронислав Станиславович	陈新劳 Чэнь Синьлао	15.12.37	14.03.38	ВМН	14.03.38
	"	1	ХУАН-ХАЙ-ЧЕН, он же ХО-ХАЙ-ЧЕН*			14.03.38	ВМН	14.03.38
	"	1	ЧЖАН-ШУ-ТЫ, он же БРАУН		28.11.37	13.04.38	ВМН	13.04.38
	"	1	ЧЖОУ-ТУН-ФЫН*			13.04.38	ВМН	13.04.38
09.02.38	ДВК	1	ИВАНОВ Николай Петрович, он же ДЖАО-БАО-КАР, он же МАТВЕЕВ		11.08.37	22.05.38	ВМН	22.05.38

Продолжение табл.

Дата подписания списка	Регион списка	Категория	Запись в списке	Китайские имена	Арест	Дата вынесения приговора	Приговор	Дата исполнения приговора
	"	1	КАН-ЧЕН-КУЙ, он же ГАЙ-ЧЕН-КУЙ*					
	"	1	КОСИЦКИЙ Андрей Павлович, он же СЯ-ТИН-ДЗЕН	夏秉谦 Ся Бинцянь		25.03.38	ВМН	25.03.38
	"	1	КУЗОВ Павел Васильевич, он же КО-ЦО	顾我 Гу Во		14.03.38	ВМН	14.03.38
	"	1	ЛАН-ПИН-ХАЙ			14.03.38	ВМН	14.03.38
	"	1	ЛИ-БЕН-ХУН*			07.03.38	ВМН	08.03.38
	"	1	ЛИ-ШАНЬ-ТАНЬ*					
	"	1	ЛЯДОВ Андрей Гаврилович, он же ЛУ-И-СУ	卢贻松 Лу Исун	03.08.37	13.04.38	ВМН	13.04.38
	"	1	МАРТЫНОВ Сергей Сергеевич, он же ВАН-ЧАН-СИ	王长熙 Ван Чанси	15.11.37	13.04.38	ВМН	13.04.38
	"	1	РАЕВСКИЙ Алексей Макарович, он же ГО-ЖУЙ	郭瑞 Го Жуй	18.08.37	13.04.38	ВМН	13.04.38
	"	1	СОСНОВСКИЙ Игнатий Степанович, он же ВАН-ЦЗА-ИН	王作英 Ван Цзоин		13.04.38	ВМН	13.04.38
	"	1	СУН-ФУ Валентин Александрович			23.03.38	ВМН	23.03.38

Дата подписания списка	Регион списка	Категория	Запись в списке	Китайские имена	Арест	Дата вынесения приговора	Приговор	Дата исполнения приговора
	"	1	СУРКОВ Дмитрий Дмитриевич, он же ГУАН-ЦЗЯН	关键 (张英魂) Гуань Цзянь (Чжан Инхунь)	08.10.37	13.04.38	ВМН	13.04.38
	"	1	ТКАЧЕВ Евгений Андреевич, он же ЛЮ-И-ШАНЬ	刘移山 Лю Ишань	28.07.37	13.04.38	ВМН	13.04.38
	"	1	ЦАО-ФУ-ДЕ, он же ЛЕНСКИЙ*			23.03.38	ВМН	23.03.38
	"	1	ЦЗЯН-ЦЗУН-ЧЖОУ (МАТВЕЕВ)	賈宗周 Цзя Цзунчжоу	09.09.37	25.03.38	ВМН	25.03.38
	"	1	ЦУЙ-ДИН-ВИН*					
	"	1	ЧЖАН-СЕН-ШАНЬ*					
	"	1	ЧУГУНОВ Владимир Васильевич, он же ЧЕЧИКАУ-ДА-ВЕН	周达文 Чжоу Давэнь	14.07.37	13.04.38	ВМН	13.04.38
19.04.38	Москва-Центр	1	Е-ШИН, он же ЧЖАН-ВИН-ЛИ	叶深 Е Шэнь			ВМН	20.06.38
	"	1	ЛИ-ФУН-ЦЗЯН, он же ТУЛУМБАЕВ Иван Гаврилович		28.09.37	27.04.38	ВМН	27.04.38
	"	1	ЛЮ-МО, он же СУН-ЮЙ-ФУ	刘莫 (孙玉福) Лю Мо (Сунь Юйфу)	14.02.38	27.04.38	ВМН	27.04.38
	"	1	ЧЕН-МИН-ШАН, он же МАШИ-ЖЕН	陈明山 (马士慎) Чэнь Миншань (Ма Шишэнь)	28.02.38	27.04.38	ВМН	27.04.38

Продолжение табл.

Дата подписания списка	Регион списка	Категория	Запись в списке	Китайские имена	Арест	Дата вынесения приговора	Приговор	Дата исполнения приговора
	"	1	ЧУ-ВЕН, он же СЯО-ШАУ-ХУАН	邱文 (萧寿煌) Цю Вэнь (Сяо Шоухуан)	17.03.38		ВМН	27.04.38
	"	1	ВАН-СЮЭ-ВУН					
19.04.38	Москва-Центр	1	СЮЙ-ГУАНЬ-ШАНЬ, он же ЧЖАН-МИН	张明 (徐广山) Чжан Мин (Сюй Гуан-шань)	28.02.38	27.04.38	ВМН	27.04.38
	"	1	ЧУ-ШАН-МУ Николай Иванович		06.02.38	27.04.38	ВМН	27.04.38
10.06.38	Чита	1	МАНХАН			02-05.10.38	ИСИТЛ	-
	"	1	СИ-ТУН-ХАЙ		20.07.37	02.10.38	ВМН	02.10.38
	"	1	УТЕСОВ Владимир Карпович, он же ЛИ-ХУАН-ЧАН		14.08.37	02.10.38	ВМН	02.10.38
	"	1	ШПУЛЬКИН Петр Максимович, он же ЛИН-ПИН-ЦЮАН	林秉权 Линь Бинцюань	14.08.37	02.10.38	ВМН	02.10.38
10.06.38	ДВК	1	МА-ШИ-ЦЗЕ		15.03.37	08.08.38	ВМН	08.08.38
10.06.38	Москва-Центр	1	ВАН-И	王乙 (夏采晞) Ван И (Ся Цайси)	16.03.38	14.06.38	ВМН	14.06.38
	"	1	ВАН-СИН, он же ШЕН-ШУ-И	王生 (申守义) Ван Шэн (Шэнь Шоуи)	17.03.38	14.06.38	ВМН	14.06.38
	"	1	ГАО-ФУН-И, он же ЯН-ЗУН	杨宗 (高风仪) Ян Цзун (Гао Фэнъи)	14.02.38	14.06.38	ВМН	14.06.38

Окончание табл.

Дата подписания списка	Регион списка	Категория	Запись в списке	Китайские имена	Арест	Дата вынесения приговора	Приговор	Дата исполнения приговора
20.08.38	Москва-Центр	1	КОНУС Николай Васильевич, он же СЮН-ФУ-ФАН	熊复方 Сюн Фуфан	14.03.38	22.08.38	ВМН	22.08.38
20.08.38	Москва-Центр	1	ЛИ-ТЭ	李特 (徐希侠) Ли Тэ (Сюй Сися)	04.01.38	22.08.38	ВМН	22.08.38
29.09.38	Московская обл.	1	ХУДЯКОВ Павел Петрович, он же ХУ-СЯО	胡敦 (胡成才) Ху Сяо (Ху Чэнцай)	09.02.38	04.10.38	ВМН	04.10.38
	"	1	ЧЖОУ-И	周翼 (文子慧) Чжоу И (Вэнь Цзыхуй)	24.02.38	04.10.38	ВМН	04.10.38

Приложение 2

Не только в списках

Как было отмечено в начале, в 1937–1938 гг. реальная практика часто корректировала работу схемы: утверждение списков партийным руководством – вынесение приговоров Военной коллегией Верховного суда. Среди таких исключений историки упоминают и события на Дальнем Востоке весной 1938 г. В связи с удалённостью региона выездной сессии коллегии было дано право помимо 1500 дел на лиц, уже значившихся в утверждённых списках, дополнительно «рассмотреть 750 дел участников правотроцкистской организации без предварительной санкции Москвы». «Именно поэтому, – указывают создатели базы списков, – имена очень многих осуждённых ВК ВС на Дальнем Востоке отсутствуют в “сталинских списках”» [Сталинские списки].

В этом контексте стоит зафиксировать и наличие некоторого количества китайцев, осуждённых выездными сессиями, но не фигурирующих в «сталинских списках». Эти данные найдены

в электронной базе жертв политического террора [Жертвы террора]. Можно предположить, что они носят неполный, отрывочный характер, поэтому в этой работе они были вынесены в отдельное приложение.

Самая большая группа китайцев, приговорённых ВК ВС, но не значащихся в списках, это 13 человек, осуждённых и расстрелянных в Хабаровске 22–25 мая 1938 г. Скорее всего, они стали жертвами упомянутого разрешения выездной сессии рассмотреть дела вне списков. Среди них преобладали переводчики и представители военных специальностей: Лян Чжен-Сун, Лю Чжин Хуа и Чэнь Жусинь были переводчиками штаба ОКДВА, Фань Вэйдин и Чжан Шоу-Чин – переводчиками РО ОКДВА, Тан Юн – переводчик опергруппы г. Имана (совр. Дальнереченск). Сотрудником РО Амурской Краснознамённой военной флотилии был Ло Вэньбин, Куан-Ко-Фу – радистом в штабе ОКДВА, а Ван Гуан-Лу – радистом радиоузла РО ОКДВА. О Чжан Сун-Шуне известно только звание – техник-интендант 2-го ранга [Жертвы террора].

Там же 22 мая были осуждены преподаватель китайского языка Юй Фу-Чан (Марков) и зам. редактора «Рабочего пути» Лю Цзюнь (Милютин). 25 мая – Пэн Сюлунь (Замков), Пэн был инструктором президиума Дальневосточного краевого исполкома и являлся непримиримым противником Чжоу Давэня, написав на последнего не одну жалобу [РГАСПИ, ф. 514, оп. 1, д. 1036, л. 2–5; д. 1040, л. 9–11].

Кроме них в 1937–1938 гг. выездными сессиями Военной коллегии были приговорены и расстреляны: 15 августа 1937 г. читинский инженер Кан Цинфан, 29 августа 1938 г. работник кирпичного завода Дао-Чжун-Ун, 7 августа 1938 г. парикмахер из иркутской области Чжан-Хун-Чен. Обстоятельства вынесения этих приговоров в настоящее время не ясны.

Наконец, отдельно можно упомянуть осуждённого уже после окончания Большого террора Го Шаотана 郭绍棠 (А. Г. Крымова). Он был арестован ещё в марте 1938 г., но приговорён Военной коллегией к 15 годам лагерей только 27 апреля 1939 г. Известно, что и в 1939 г. ВК ВС продолжала выносить приговоры по спискам, заранее одобренным партийным руководством. В этот период

они уже оформлялись постановлениями Политбюро ЦК ВКП(б) и были значительно малочисленней. Одно из таких решений было принято 8 апреля 1939 г., Политбюро ЦК ВКП(б) постановило передать ВК ВС дела 931 «активных участников контрреволюционной право-троцкистской, заговорщической организации». В отношении 198 предусматривалась высшая мера наказания, а остальных надлежало приговорить к лагерям «на срок не менее 15 лет каждого» [История осуждений...]. В настоящее время этот список не найден, но нельзя исключить, что в нём было и имя Го Шаотана.

Архивы

1. ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации.
2. РГАСПИ – Российский государственный архив социально-политической истории.
3. ЦА ФСБ РФ – Центральный архив Федеральной службы безопасности Российской Федерации.

Базы данных

1. Жертвы террора – Жертвы политического террора в СССР. URL: <https://base.memo.ru/> (дата обращения 26.11.2021).
2. Кадровый состав – Кадровый состав органов государственной безопасности СССР. 1935–1939. URL: <https://nkvd.memo.ru> (дата обращения 26.11.2021).
3. Сталинские списки – Сталинские расстрельные списки. URL: <https://stalin.memo.ru> (дата обращения 26.11.2021).

Литература

1. Анча, Мизь 2015 – Анча Д. А., Мизь Н. Г. Китайская диаспора во Владивостоке: страницы истории. Владивосток: Дальнаука, 2015.
2. История осуждений... – История осуждений по спискам (Вводная статья к базе данных). <https://stalin.memo.ru/history/> (дата обращения: 26.11.2021).
3. Панцов 2001 – Панцов А. В. Тайная история советско-китайских отношений. Большевики и китайская революция (1919–1927). М.: Муравей-Гайд, 2001.

4. Спичак 2012 – *Спичак Д. А.* Китайский авангард Кремля. Революционеры Китая в московских школах Коминтерна (1921–1939). М.: Вече, 2012.
5. Силонов 2015 – *Силонов С. М.* Интернированные китайцы в Сибири (1930-е годы). Красноярск: Сибирский федеральный университет, 2015.
6. Тепляков 1997 – *Тепляков А. Г.* Персонал и повседневность Новосибирского УНКВД в 1936–1946 // Минувшее. Исторический альманах. Вып. 21. М. – СПб.: Atheneum–Феникс, 1997. С. 240–293.
7. УК РСФСР – Уголовный кодекс РСФСР 1926 года // Электронная библиотека Wikisource.org. https://ru.wikisource.org/wiki/Уголовный_кодекс_РСФСР_1926_года/Редакция_05.03.1926 (дата обращения: 26.11.2021).
8. Шэн Юэ 2009 – *Шэн Юэ.* Университет имени Сунь Ятсена в Москве и китайская революция. Воспоминания / Пер. Л. И. Головачёва и В. Ц. Головачёв. М.: Институт востоковедения РАН, 2009.
9. Тан Ючжан, Лю Пуцин 1988 – *Тан Ючжан 唐有章, Лю Пуцин 刘普庆.* Гэмин юй люфан 革命与流放 (Революция и ссылка). Чанша: Хунань жэньминь чубаньшэ 湖南人民出版社, 1988.

РЕЦЕНЗИИ

ORCID: 0000-0002-5748-5155

*Н. А. Орлова**

ДУХ ДАОСИЗМА И ГУМАНИТАРНАЯ (ЖЭНЬ-ВЭНЬ 人文) ЭТИКА

Рецензия на: Чэнь Гу-ин. Гуманитарный дух даосизма / Пер. с кит. Ян Чуньлэй, А. И. Кобзев, Н. В. Руденко. М.; СПб.: Нестор-История, 2021. – 264 с.

Аннотация: в рецензии подробно рассматриваются философские идеи исследователя даосизма, философа и переводчика китайской даосской классики Чэнь Гу-ина, отмечаются особенности перевода и его вклад в диалог европейской и китайской культур.

Ключевые слова: Чэнь Гуин, Чэнь Гу-ин, даосизм, исследования даосизма, Лао-цзы, Чжуан-цзы, школа Хуан-Лао

* Орлова Наталия Александровна, канд. филос. наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН (Москва), ornatanev@gmail.com

© Орлова Н. А., 2022; © ФГБУН ИВ РАН, 2022

*Nataliya A. Orlova**

**SPIRIT OF THE DAOISM
AND HUMANITARIAN (REN-WEN 人文)
ETHICS**

Review on: Chen Gu-ying. The humanitarian spirit of Taoism / Tr. from Chinese by Yang Chunlei, A. I. Kobzev, N. V. Rudenko. M.; SPb.: Nestor-History, 2021. – 264 p.

Abstract: the review examines in detail the philosophical ideas of the Taoist researcher, philosopher and translator of Chinese Taoist classics Chen Gu-ying, notes the features of the translation and its contribution to the dialogue between European and Chinese cultures.

Keywords: Chen Guying, Chen Gu-ying, Taoism, Taoist studies, Lao Tzu, Chuang Tzu, Huang Lao school

В октябре 2021 года увидела свет переведённая с китайского языка монография «Гуманитарный дух даосизма» («Дао-цзя дэ жэнь-вэнь цзин-шэнь» 道家的人文精神), представляющая собой хорошо структурированное собрание одиннадцати тематических статей для научных журналов и конференций, написанных с 1995 по 2011 год выдающимся философом и историком философии, специалистом по классическому даосизму Чэнь Гу-ином 陈鼓应. Многочисленными трудами он снискал всемирную известность как исследователь и переводчик на современный китайский язык даосской классики: «“Лao-цзы” с комментариями, переводом [на современный язык] и критическим обзором» («Лao-цзы чжу-и цзин-пин-цзе» 老子注译及评介), «“Лao-цзы” с современными комментариями и переводом на современный [язык]» («Лao-цзы цзинь-чжу-цзинь-и» 老子今注今译), «“Чжуан-цзы” с современными комментариями и переводом на современный [язык]» («Чжуан-цзы цзинь-чжу-цзинь-и» 庄子今注今译), «“Четыре канона Хуан-ди /

* *Orlova Nataliya Alexandrovna*, Ph. D (Philosophy), Senior Research Associate, Institute of Oriental Studies RAS (Moscow), ornatanev@gmail.com

Четырехканоние Жёлтого владыки” с современными комментариями и переводом на современный [язык]» («Хуан-ди сы-цзин-цзинь-чжу цзинь-и» 黄帝四经今注今译), – и как историк философии и философ-компаративист: «Трагический философ Ницше» («Бэй-цзюй чжэ-сюэ-цзя Ницай» 悲剧哲学家尼采), «Новые суждения о Ницше» («Ницай синь-лунь» 尼采新论), «Новый портрет Иисуса» («Есу синь хуа-сян» 耶稣新画像), «Философия Чжуан-цзы» («Чжуан-цзы чжэ-сюэ» 庄子哲学), «Новые суждения о Лао-цзы и Чжуан-цзы» («Лао-Чжуан синь-лунь» 老庄新论), «Комментарии к [И-цзину]» (“И-чжуань”) и даосская мысль («И-чжуань юй дао-цзя сы-сян» 易传与道家思想) и др.

Чэнь Гу-ин родился на острове Гуланъюй 鼓浪屿 провинции Фуцзянь в 1935 г. Окончив философский факультет Национального университета Тайваня, читал там лекции в должности доцента, работал исследователем Калифорнийского университета в Беркли и профессором философского факультета Пекинского университета, в настоящее время является профессором философского факультета Национального университета Тайваня и философского факультета Пекинского университета, а также главным редактором издаваемого с 1992 г. в Гонконге научного альманаха «Исследования даосской культуры» («Дао-цзя вэньхуа яньцзю» 道家文化研究).

«Гуманитарный дух даосизма» был опубликован в престижном пекинском издательстве «Чжунхуа шуцзюй» 中华书局 в 2012 г. и там же несколько раз переиздавался (2015 г., допечатка 2016 г., 2021 г.). В 2018 г. в авторитетном лейденском издательстве Brill под названием «The Humanist Spirit of Daoism» вышел в свет его английский перевод.

В аннотации к русскому переводу отмечается, что «в 2015 г. “Гуманитарный дух даосизма” удостоился премии Всемирной синологической классики по разряду философии».

Как и вышедшие ранее, впервые в 1991 г. и потом неоднократно переиздававшиеся, «Новые суждения о Лао-цзы и Чжуан-цзы», эта монография посвящена раннему даосизму и состоит из двух разделов: «Забота об обществе в даосизме» (шесть глав) и «Гуманитарная мысль Лао-цзы и Чжуан-цзы» (пять глав). Лейт-мотивом же всей книги может быть тезис автора из «Предисловия»:

«На мой взгляд, в сфере даосской мысли гуманитарное (*жэнь-вэнь* 人文) и природное (*цзы-жань* 自然) включают друг друга (*сян-ху юнь-хань* 相互蘊含)» (с. 5), который он старается проиллюстрировать, обращаясь к разному материалу. Указанная формулировка создаёт впечатление, что для автора это отношение подобно отношению *инь* 阴 – *ян* 阳 и не может быть описано в терминах европейской логики как тождество, родо-видовое подчинение или пересечение. Тем не менее, как будет видно далее, понятие «природного», или «естественного» (*цзы-жань*), выступает в качестве наиболее важного понятия, совпадая с понятием Пути-*дао* 道, а «гуманитарное» в него включается, но не как вид в род (таксономическое отношение), а как часть в целое (мереологическое отношение).

В первой главе «Забота об обществе в даосизме» первого раздела Чэнь Гу-ин отмечает, что хотя даосизм является много-составным направлением, его можно поделить на три главных учения – Лао-цзы, Чжуан-цзы и школы Хуан-Лао (Хуан-Лао сюэ-пай 黃老學派), преимущественно, по словам автора, включавшей учения даосов академии Цзи-ся (Цзи-ся сюэ-гун 稷下學宮). Все эти учения преимущественно разрабатывали два аспекта – самосовершенствование и управление государством, которые «рассматриваются как принципиально единый путь» (с. 8). Государство при этом понималось по аналогии с человеческим телом (например, в главе «Синь шу» 心術 «Искусство сердца» трактата «Гуань-цзы» 管子), государь уподобляется сердцу, которое «не воздействует» (в книге знаменитый бином *у вэй* 無為, известный как «недеяние», новаторски переведён А. И. Кобзевым словосочетанием «отсутствие воздействий»), т. е. не вмешивается в активную деятельность органов, например глаз и ушей (чиновников), но только гармонизирует её, оставаясь незамутнённым, чистым и пустым (с. 20). «В глазах обычного человека, – пишет Чэнь Гу-ин, – даосизм зачастую видится как школа, отрицающая мораль и культуру, в действительности же это большое заблуждение. Даосизм противился фальшивой, инструментализированной морали и культуре, искажающей природу человека, но вовсе не противостоял абсолютно всей морали и культуре» (с. 21). Совпадение истинной, внутренней природы человека с природой Неба и, следовательно, с Путём-*дао* 道 является для дао-

сов основанием как для этико-ритуальной благопристойности-*ли* 禮, так и для политико-правового закона-*фа* 法, оказываясь центральным «нервом» всего даосского направления и одновременно «срединным путём» между крайностями конфуцианства, увлечённого внешней этико-ритуальной благопристойностью, и легизма, опиравшегося на внешнее соблюдение законов (с. 22–24). Но сердце-государь и тело-государство не всегда находятся в гармонии, их часто охватывает смута, тогда участь людей может быть печальна, особенно интеллигенции, пытающейся донести правдивые речи до властителей. Поэтому Чжуан-цзы, живший в смутные времена, был озабочен судьбой отдельного человека и его выживания в экстремальных социальных условиях (с. 25–29).

Во второй главе «Взгляд на гармонию в даосизме», автор, перефразируя слова Б. Рассела, что есть три вида конфликта: человека с природой, человека с человеком и человека с самим собой, – пишет на манер Чжуан-цзы о трёх видах гармонии-*хэ* 和: «гармонии Неба» (природы) (*тянь хэ* 天和), «гармонии человека» (*жэнь хэ* 人和) и «гармонии сердца» (*синь хэ* 心和). Перевод гармонии *жэнь хэ* выражением «гармония человека» может вызывать разночтения, но позволяет сохранить единообразие при переводе видов гармонии и максимальную близость к оригиналу.

Автор отмечает, что конфуцианство, моизм и легизм делали акцент на втором виде гармонии, даосизм же обращает внимание на первый вид гармонии, на «космическую гармонию и порядок» (с. 31), подтверждая это положение следующими цитатами: «Тьма вещей несёт в себе силу *инь* и обнимает силу *ян*» («Лао-цзы», или «Дао-дэ цзин», гл. 42), «Двое, связываясь и проникая друг в друга, образуют гармонию, и вещи рождаются» («Чжуан-цзы», гл. «Тянь Цзы-фан»). Однако даосизм учитывает и третий вид гармонии. Более того, он полагает, что «с точки зрения совершенствования духовного состояния из трёх гармоний наиболее важной является “гармония сердца”» (с. 46), и поэтому даосизм охватывает все три вида гармонии шире, чем другие учения (с. 30–39).

В даосизме природа – «материнская сущность», порождающая всю тьму вещей, в том числе и человека (с. 39). Цитируя главу «Тяньдао» «Чжуан-цзы»: «Гармония с людьми зовётся челове-

ческой музыкой, гармония с Небом зовётся небесной музыкой» (с. 40), – автор пишет, что «распространение великих изменений во Вселенной подобно величественной симфонии, она и представляет собой небесную музыку» (с. 44), «музыка же Пути-дао – это беззвучная музыка (“слушание беззвучия”)» (с. 41), в которой единственно слышна гармония-хэ 和 («Чжуан-цзы», гл. «Тяньди»). Цитируя Гераклита (544–483 гг. до н. э.) и Ф. Ницше (1844–1900 гг.), Чэнь Гу-ин сближает их с Чжуан-цзы, подчёркивая важность понятий гармонии и жизни для их философий.

В третьей главе «Взгляд на благопристойность в доциньском даосизме», посвящённой подробному анализу взглядов даосов и конфуцианцев на круг идей, связанных с категорией *ли*, переведённой в книге как «благопристойность», автор подчёркивает, что простое противопоставление их позиций сильно упрощает картину и если о Лао-цзы и Конфуции ещё можно так сказать, то уже о Чжуан-цзы и тем более о синкретической школе Хуан-Лао утверждать этого столь однозначно нельзя (с. 50). Сохраняя хронологический подход, Чэнь Гу-ин подробно рассматривает уже выделенные ранее три учения Лао-цзы, Чжуан-цзы и школы Хуан-Лао академии Цзи-ся.

Анализируя связь пяти категорий – Пути-дао, благодати-дэ 德, гуманности-жэнь 仁, долга/справедливости-и 義 и благопристойности-ли – у Лао-цзы, автор указывает на их иерархичность и соподчинённость «истoku» – Пути-дао: «между пятью категориями существуют отношения взаимной обусловленности и взаимной опоры» (с. 58), в примеч. 34 поясняя, что из религиозной категории, имеющей отношение к жертвоприношениям божествам, благопристойность у Лао-цзы «превратилась в концепцию, в центре которой стал человек» (с. 60), т. е. «полностью претерпела гуманитарное превращение» (с. 61), начав пониматься как внутренние качества «преданности и надёжности» (с. 60). Более того, Чэнь Гу-ин показывает, как найденные в местности Годянь 郭店 бамбуковые планки с текстом «Лао-цзы» (кон. IV – нач. III в. до н. э.), который на сто лет старше его мавандуйских манускриптов на шёлке (II в. до н. э.), помогли растолковать места о гуманности и долге/справедливости, долгое время приводившие исследовате-

лей в смущение и понимавшиеся неправильно (с. 53–56). Этому вопросу автор посвятил статью 1997 г. «Взгляд на идеи превознесения гуманизма и охранения срединности в “Лао-цзы” в свете годяньской версии на планках» («Цун Годянь цзянь-бэнь кань “Лао-цзы” шан-жэнь цзи шоу-чжун сысян» 从郭店简本看<老子>尚仁及守中思想) (примеч. 22, с. 53). Эта линия в понимании благопристойности как выражения подлинных внутренних состояний была продолжена и Чжуан-цзы, поэтому странное, с точки зрения конфуцианцев, поведение даосов является не нарушением благопристойности, а наоборот, её выражением.

Чэнь Гу-ин подчёркивает тесную связь космологических и этических представлений Чжуан-цзы, для которого «превращение» (*хуа*) – основное понятие в космологии» (с. 64). Превращения-*хуа* 化 первичной материи-энергии, или пневмы-*ци* 氣, делают все вещи мира единотелесными, а смерть понимается как возвращение в творческое лоно *ци*, возвращение к своей подлинной природе из обособленности телесной формы (с. 64), что делает траурные ритуалы с демонстрацией скорби нелепыми и неуместными. «Поэтому святомудрый человек законом и образцом считает Небо, почитает подлинность и не скован обычаем» (с. 68; «Чжуан-цзы», гл. «Юй-фу»), где словом «подлинность» переведён иероглиф *чжэнь* 真: «скованность обычаем» и «почитание подлинного» суть поистине два кардинально отличных подхода даосов и конфуцианцев к благопристойности», что, по мнению автора, приводило к «фальшивости» благопристойности, уже характерной для эпохи Сражающихся царств (*Чжань-го* 戰國, V в. до н. э. – 221 г. до н. э.) и ставшей особенно явной в эпохи Вэй 魏 (220–265 гг.) и Цзинь 晉 (265–420 гг.) (с. 70).

Подходы последователей Чжуан-цзы к благопристойности Чэнь Гу-ин делит на три вида, из которых третий всего ближе идейному течению школы Хуан-Лао: 1) благопристойность – это «подлинные чувства и настоящие ощущения индивидуума», 2) благопристойность – это «успокоение в собственных деяниях и избавительное забвение забот», 3) благопристойность претворяется «в жизнь в реальной человеческой практике» и предполагает «эволюцию социальных функций моральных норм» (с. 74–75). В споре

о том, должна ли Поднебесная упорядочиваться с помощью ранговой (т. е. зависящей от социального положения) благопристойности-ли (конфуцианцы) или всеобщего закона-фа (легисты), даосы шли срединным путём, возводя благопристойность и закон в качестве подформенных (*син-эр-ся* 形而下, т. е. физических) сущностей к единому источнику – надформенному (*син-эр-шан* 形而上, т. е. метафизическому) Пути-дао, поэтому высказывания о значимости закона можно найти и у даоса из академии Цзи-ся Пэн Мэна 彭蒙 (ок. 370–310 гг. до н. э.), например «упорядочивание свято-мудрыми законами», и в шёлковом манускрипте «Цзин фа» 經法 («Канонизация закона») из «Хуан-ди сы-цзина» 黃帝四經 («Четырёх канонов Хуан-ди» / «Четырёхканония Жёлтого владыки»), где говорится, что «Путь-дао рождает закон» (с. 79–81), «другое течение даосов – течение Ле-цзы – также выдвинуло тезис “Благопристойность и закон друг друга поддерживают”» (с. 82).

Подытоживая, Чэнь Гу-ин пишет: «...даосы, вне всякого сомнения, были весьма критически настроены по отношению к культуре уклада благопристойности, однако в действительности они критиковали феномен экстериоризации и отчуждения благопристойности, повсеместно наблюдавшийся в тогдашнем обществе, и не протестовали против подлинного содержания благопристойности» (с. 87), что является оригинальным подходом автора в исследовании даосизма, поскольку другие специалисты обычно указывают на неприятие даосами благопристойности, не разбираясь в нюансах такого отношения (с. 86). Онтологизация благопристойности-ли могла подпитываться и этимологией иероглифа, как указывает А. И. Кобзев: «Начертание иероглифа *ли* 禮 роднит его с онтологическим понятием *ти* 體 (тело, строй, сущность, субстанция) – графическую основу обоих иероглифов составляет изображение ритуального сосуда. Их этимологическое родство, видимо, во многом предопределило онтологизацию понятия *ли*, которое стало мыслиться как выражение важнейшего фактора не только культуросоциализации, но и космоупорядочения» [Кобзев 2006а, с. 297].

В небольшой главе «Гармоничный диалог в конфликтующем мире: взгляд на гармонию у Лао-цзы как назидание миру» (с. 89–97), посвящённой идеям Лао-цзы в современном мире, Чэнь

Гу-ин говорит о том, что «конфликт и диалог, как и прежде, остаются темами первостепенной важности» (с. 89), а из трёх вышеописанных видов конфликта человека (с природой, друг с другом и с самим собой) первый, из-за крайне опасной «западной» установки на покорение природы (Неба), уже привёл к глобальному потеплению и изменению климата; второй вылился в две мировые войны прошлого века и поддерживает страх ядерной войны и террористических атак, превращая Средний Восток в «место, со всех сторон охваченное пламенем» (с. 92).

Критикуя монотеистические христианскую и мусульманскую цивилизации за постоянное применение силы, Чэнь Гу-ин противопоставляет им китайский подход, проповедующий гармонию и веротерпимость (с. 92). Особенно полезными он считает мысли Лао-цзы об управлении большими и малыми государствами, например такую, выраженную с большой метафорической яркостью: «Править (*цжи* 治) большим государством (*да го* 大國) – словно жарить (*нэн* 烹) мелкую рыбёшку (*сяо сянь* 小鮮)» («Лао-цзы», гл. 60) (с. 93), т. е. не «переворачивать» часто, не тревожить, дать людям жить своей жизнью. Эта максима, по мнению автора, была нарушена в годы «культурной революции», что имело печальные последствия. Другая мысль Лао-цзы уподобляет государства рекам и морям, которые «способны быть царями сотен долин» («Лао-цзы», гл. 66), как вода, они «умеют нисходить», царствуя исподволь (с. 94), а «победу в войне совмещают с траурным ритуалом» («Лао-цзы», гл. 31). Вспоминая пережитую в детстве антияпонскую войну и увиденный потом документальный фильм о Нанкинской резне (1937 г.), Чэнь Гу-ин повторяет за Лао-цзы: «Победа не прекрасна, а для кого прекрасна – тот радуется убийству людей» («Лао-цзы», гл. 31) (с. 95). Говоря о том, что «власть легко делает людей высокомерными, а высокомерный человек, в свою очередь, легко теряет эмпатию ко всему человечеству и идёт на всевозможные конфликты», он подчёркивает, что учение Лао-цзы об «отсутствии воздействий» (*у вэй*) «выдвинуто как раз против деспотизма и злоупотребления властью» (с. 96). Поэтому ради «многоцветного мира» (с. 96) трём видам конфликта нужно противопоставить три упомянутые выше вида гармонии Чжуан-цзы.

В главе «Напутствие от философской мудрости Лао-цзы в связи с современным кризисом культуры», представляющей конспект речи на «Пекинском форуме» 2009 года, Чэнь Гу-ин, обращаясь к первой строке «Лао-цзы»: *Дао кэ дао фэй чан дао* 道可道, 非常道, которую интерпретирует как «Путь-дао, допускающий Путь-дао изложения, не есть постоянный Путь-дао». Он рассматривает три смысла иероглифа *дао* в этой фразе во времена Лао-цзы и в современном мире, называя Путь-дао «символом китайской культуры» (с. 98) и снова возвращаясь к теме гармоничного общества, что звучит более чем актуально в период развернувшегося тогда мирового экономического кризиса, с одной стороны, и подготовки Китая к международному мероприятию «Экспо-2010» в Шанхае – с другой. Сравнивая Шанхай и Тайбэй, Чэнь Гу-ин подчёркивает культурные преимущества последнего – упорядоченное движение транспорта, самоорганизацию пассажиров (с. 100). На бытовых примерах он показывает приложимость идей Лао-цзы к современному миру, столь же охваченному «вещизмом» (с. 100) и столь же не склонному к бережному обращению с энергией, как и во времена родоначальника даосизма, и, как и в предыдущей главе, пеняет Америке на то, что, не понимая мудрости Лао-цзы, согласно которой «большому подобает быть внизу», она постоянно вмешивается в дела других стран, настраивая людей против себя (с. 101). Поэтому, подчёркивает Чэнь Гу-ин, следует «допускающий изложение» Путь-дао осуществлять с помощью «диалога и воспитания» (с. 102), а в университетские программы западных вузов ввести изучение китайской классики, в том числе «Лао-цзы», что будет полезно осуществить и самим китайцам, например в Партийной школе КПК (с. 103).

По сути дела, открыто вставая в оппозицию к главенствующей официальной доктрине Китая о построении общества «великого единения» (*да тун* 大同) и обыгрывая омофонию иероглифов *тун* 同 («единение, отождествление») и *тун* 通 («проницание, пронизывание»), Чэнь Гу-ин говорит: «Мне видится, что глобальный порядок не должен представлять собой мир “великого единения” – нельзя считать ценностные ориентиры мощных государств единственной мерой и избавляться от культурных различий между

людьми. Напротив, нам следует развивать диалог между различными друг от друга субъектами и, учитывая и поддерживая специфику индивидов, выстраивать взаимосвязанный “мир великого проницания”» (с. 104), а в следующей, последней главе “Пути-дао закон – собственное естество” и “Путь-дао проницая делает единым”» первого раздела подробно останавливается на понятии «проницание, пронизывание» (*тун*) у Чжуан-цзы. Поясняя смысл приведённых в названии цитат из «Лао-цзы», он снова повторяет главную мысль даосизма: Путь-дао – «источник существования тьмы дел и вещей» (с. 106), следующий самому себе, спонтанный и естественный, пронизывающий (*тун*) всё.

В этой главе автор также не обходит стороной проблемы современности, критикуя «западное потребление», идеологию индивидуализма (с. 105), «особый акцент на индивиде» (с. 109) и довольно резко заявляя, что «западные философские концепции весьма склонны к идолопоклонству, авторитаризму и абсолютизации» (с. 109), а перевод иероглифа *дао* на западные языки «как “бог” (*god*)», как это делали изначально, неуместен (с. 108). «В китайской же философии связь между Путём-дао и вещами – это скорее связь между сообществом и самим собой, то есть связь между целым и частью, универсальным и индивидуальным» (с. 109). Вполне соглашаясь с тем, что перевод иероглифа *дао* словом «бог» неудачен, хотелось бы отметить сложность переноса категорий из одной культуры в другую. В процитированном фрагменте Чэнь Гу-ин называет китайское *дао* «целым», а вещи – «частями», что вполне адекватно для имманентного, натурфилософского мировоззрения. В христианской же религии и западной философии, кроме пантеистических и гностических ответвлений, «бог» и «человек», действительно, никогда не понимались находящимися в отношении «целое – часть» в силу трансцендентности первопричины (бога) миру в целом. Даже при отношении «человека» с «миром» человек понимался как «целый малый мир», «микрокосм», хотя его тело и рассматривалось как «часть» вещественного мира. И даже если государство представлялось «великим Левиафаном» и «смертным богом», как бы составленным из людей, например у Т. Гоббса (1588–1679) [Гоббс 1965, с. 196], то это происходило,

опять же, в силу общей номиналистической, имманентной установки этого философа на существование единичных тел. Поэтому если для китайской мысли в её нерелигиозном аспекте сравнение общества и Поднебесной с человеком, а также *дао* с вещами в категориях «целое – часть» может быть уместно, то укорять в отсутствии такой категоризации западную религиозную и философскую мысль в силу присущих ей идеалистических учений и идеи трансцендентности бога-творца вряд ли корректно. Сама неявная исходная посылка автора, что идея единого бога является источником авторитаризма и абсолютизма, отсутствия веротерпимости и религиозных войн в западной цивилизации, представляет собой простую и понятную, но спорную и сильно упрощённую проекцию сложного религиозно-философского комплекса представлений на социально-политическую плоскость. Как показывает недавняя история, материализм и атеизм не сделали Советский Союз, несмотря на все декларации и прокламации, более веротерпимым, миролюбивым и менее авторитарным, чем православная Российская империя, как, впрочем, и даосская философия не остановила войны в эпоху Сражающихся царств. Можно лишь согласиться с тем, что философскую мысль, в том числе и китайскую, полезно освобождать из прокрустова ложа упрощений, за что постоянно ратует и сам Чэнь Гу-ин. При этом общий пафос данной главы вполне понятен – обществам и людям лучше жить во взаимной гармонии, в едином потоке жизни и перемен, не уничтожая ни различий друг друга, ни друг друга.

Второй раздел книги «Гуманитарная мысль Лао-цзы и Чжуан-цзы» акцентирует внимание читателей уже не столько на представлениях об обществе и мире, сколько на представлениях о человеке в даосизме.

В первой главе «Путь-дао – духовный очаг» Чэнь Гу-ин снова подчёркивает, что, с его точки зрения, именно иероглиф *дао* 道 способен выразить «высшую категорию китайской философии» (с. 111 и далее, например с. 134). «Исходный смысл этого слова – “дорога, по которой ходят люди”» (с. 111), Лао-цзы «поднял статус “Пути-дао” до изначального источника космоса и корня тьмы вещей» (с. 111), а Чжуан-цзы продолжил эту мысль: «Сам себе основа, сам

себе корень» *цзы бэнь цзы гэн* 自本自根 («Чжуан-цзы», гл. «Великий первоначальник») (с. 112). Лао-цзы говорит о нём, что он «мать Поднебесной» *Тяньсяму* 天下母 и «предшествует рождению неба и земли» *сянь тянь ди шэн* 先天地生 («Лао-цзы», т. е. «Дао-дэ цзин», гл. 25). Эти сентенции Чэнь Гу-ин поясняет таким образом, что «Лао-цзы, с одной стороны, постулирует трансцендентность Пути-дао, а с другой стороны, также воспринимает его в качестве “матери Поднебесной” – источника всех ценностей» (с. 112), и далее ещё раз говорит о том, что Путь-дао выступает «в качестве трансцендентного истока и корня» (с. 112).

Тут мы снова сталкиваемся со сложностью переноса категорий с одной культурной «почвы» на другую. У Лао-цзы говорится о том, что Путь-дао – «раньше», «прежде», «до» (*сянь* 先) «рождения неба и земли» (*тянь ди шэн* 天地生), но не о том, что он трансцендентен им, т. е. имеет принципиально иной онтологический статус, как, например, трансцендентный христианский Бог-Творец по отношению к сотворённому им миру. Говоря о «трансцендентности», Чэнь Гу-ин использует словосочетание *чао-юэ-син* 超越性 (с. 112), которое в виде бинама *чао-юэ* входит в перевод названия работы Ф. Ницше «По ту сторону добра и зла» («ЧАО-ЮЭ шань э» 超越善恶, с. 225), поэтому, вероятно, можно было бы сказать, что Путь-дао «по ту сторону» Неба и Земли. В этом случае мы видим принципиальное различие двух видов «потусторонности». В одном, европейском, понимании, трансцендентность предполагает принципиальную «разнородность» сущностей, как, например, идей и материи у Платона, во втором случае сущности «однородны» и их трансцендентность не принципиальна, а относительна, как, например, в отношениях между «потусторонним» миром мёртвых и «посюсторонним» миром живых в китайской мифологии, где живые и покойники могут вступать в разные, в том числе и брачные, отношения и даже иметь детей. А. И. Кобзев, один из переводчиков и ответственный редактор книги, определяя специфику традиционной китайской культуры, указывает на принципиальную имманентность принятой в ней онтологии. «В европейском экстрасенсуальном и сверхрассудочном мировоззрении, будь то платоническая философия, христианская тео-

логия или научная теория, происходит трансцендирующее удвоение мира в его идеальной конструкции. Для китайского же сенсуалистического и рассудочного натурализма мир един и неделим, в нём всё имманентно и ничто, включая самые тонкие божественные сущности, не трансцендентно» [Кобзев 2004, с. 129–130]. Если все уровни и формы существования созданы одной и тоже же сущностью – материей-энергией-*ци*, то они не являются инородными друг другу по определению и не могут быть друг для друга принципиально трансцендентными. Как вполне справедливо далее пишет Чэнь Гу-ин, «в истории китайской философии подобная организмически-холистическая космология, выраженная во фразе “У Пути-*дао* и вещей отсутствуют границы”, восходит к Лао-цзы и Чжуан-цзы и, будучи дополнена и развита многочисленными философами последующих эпох, являет собой стержневую идею китайской философии» (с. 136), так что «космос представляет собой взаимосвязанное целое, в котором не прекращаются изменения» (с. 136). Вряд ли в европейской терминологии можно сказать, что Путь-*дао* трансцендентен, но можно сказать, что он трансцендентален в кантовском смысле слова. Поэтому, на наш взгляд, в рассматриваемой фразе подразумевается, что Путь-*дао* «старше» Неба и Земли, был «прежде» них.

Далее Чэнь Гу-ин поясняет, что «Путь-*дао* лишь поддерживает рост и развитие тьмы вещей и к этому не прибавляется какого-либо вмешательства и господства» (с. 113), подчёркивая, что такой взгляд «преодолевают рамки индивидуального эгоизма» и «избавляет от замкнутости и зашоренности антропоцентризма» (с. 118), позволяя ощутить свои «корни», свой «исток», из которого непрерывно течёт «жизненная сила» (с. 117). Как Путь-*дао* относится к порождаемым вещам, так правитель должен относиться к народу, не вмешиваясь в его естественную жизнь, что составляет суть идеи «отсутствия воздействий» (*у вэй*) (с. 113).

Глава «Дух даосизма в китайской философии» повествует о том, как «соперничество ста школ» в эпоху Восточной Чжоу (Дун Чжоу 東周, 770–221 гг. до н. э.) сформировало уникальный «дух китайской философии» (с. 119) вообще и самобытный дух даосской философии в частности, самобытность которого автор поды-

тожил четырьмя характеристиками: «1) толерантные устремления; 2) почитание индивидуальной природы; 3) дух равенства вещей; 4) диалог о различиях» (с. 121), которые и рассмотрел подробно в четырёх параграфах главы. Говоря о толерантности при всеобъемлющей дискуссии ста школ, Чэнь Гу-ин показывает, что конфуцианству был свойствен «культурный монизм», а даосизму – «культурный плюрализм» (с. 125) и что именно открытость разным идеям даосизма начиная от Лао-цзы и Чжуан-цзы до Ван Би 王弼 (226–249) позволила Китаю усвоить и идеи буддизма, которые потом в составе буддийско-даосского комплекса интегрировали в свою доктрину конфуцианцы эпохи Сун 宋 (960–1279) (с. 126–127).

В 25-й главе «Лао-цзы» говорится о «четырёх великих» (сы да 四大), которые суть Путь-дао 道, небо-тянь 天, земля-ди 地 и человек-жэнь 人¹, тем самым Лао-цзы «поднимает статус человека до одной из четырёх великих позиций в космосе, что является беспрецедентным в истории мысли» (с. 128). Сравнивая это с позицией западной христианской мысли, противопоставляющей тварного человека Богу-Творцу, Чэнь Гу-ин видит тут несомненный признак «развития гуманистической мысли» в Китае (с. 128). Цитируя 51-ю главу «Лао-цзы»: «Путь-дао почитаем, благодать-дэ ценима не по предопределению, а постоянно по собственному естеству»² (с. 128), он указывает на то, что представление о Пути-дао, не вмешивающемся в естественный ход тьмы вещей, противостоит западноевропейской религиозной доктрине «абсолютного предопределения» и «ещё зримей отражает гуманистический дух даосизма» (с. 129). Ссылаясь на главу «Суждения об уравнивании вещей» («Ци у лунь» 齐物论), Чэнь Гу-ин показывает, что Чжуан-цзы видел равенство вещей в их особенности, утверждал «дух равенства вещей» через «наличие у каждой индивидуальной жизни своего собственного экзистенциального смысла и возмож-

¹ Стоящий в некоторых изданиях вместо иероглифа жэнь 人 «человек» иероглиф ван 王 «правитель» является ошибочным написанием, причины которого подробно рассматриваются Чэнь Гу-ином в другой книге [Чэнь Гу-ин 2018, с. 171–172], которая готовится к изданию в переводе А. И. Кобзева.

² Другой перевод фрагмента А. И. Кобзевым: «Путь-дао почитаем, благодать-дэ ценима, ничего не предопределяют, а постоянно естественны».

ности высвободить эту жизненную ценность» (с. 131), из чего следует необходимость диалога между различными сторонами, будь то отдельные люди или целые страны, а парадигмальную основу такому поведению в китайской культуре заложила встреча и диалог между Конфуцием и Лао-цзы (с. 133).

Большая глава (44 с.) «Гуманитарный дух даосизма: разговор о волне гуманитарной мысли древних философов и её истоках» посвящена истории становления «гуманитарной мысли», в ней рассматриваются идеи даосизма, моизма, конфуцианства и легизма, но всё же основное внимание снова уделено идеям Лао-цзы (особенно подглава 4 «Гуманитарный мир Лао-цзы», с. 174–183) и Чжуан-цзы (особенно подглава 5 «Гуманитарный мир Чжуан-цзы», с. 184–207). Поскольку книга составлена из переработанных статей, докладов и лекций, написанных и прочитанных в разные годы, в ней встречаются повторы, неизбежность которых отмечает и сам автор (с. 6). Но здесь есть и свои плюсы. С одной стороны, это даёт читателям возможность читать в удобном для них порядке, не обязательно от начала до конца, с другой – лучше воспринять и увидеть в различной нюансировке исторические факты и идеи главных героев (Лао-цзы, Чжуан-цзы и философов школы Хуан-Лао) и самого автора. Так, снова обращаясь к вкладу Лао-цзы в развитие китайской философии, Чэнь Гу-ин ещё раз подчёркивает, что «он, вне всякого сомнения, был теоретиком надформенного Пути-дао, однако конечная цель его... состояла в перестройке Пути-дао человека; кроме того, превосносимая даосами естественность была естественностью вовсе не физической, а гуманистической» (с. 140).

Доказательству этого последнего суждения, построенному на рассмотрении трёх ключевых тезисов, и посвящена глава. Кратко их можно суммировать так: 1) западноевропейская философия «начиная с Платона и вплоть до Канта и Спинозы» теоцентрична, китайская – человекоцентрична (с. 141); 2) в Европе идеи гуманизма и антропоцентризма появились лишь в Новое время, тогда как в Китае существовали уже в VI–III вв. до н. э.; 3) доциньские философы (до конца III в. до н. э.) разрабатывали каждый свой уникальный подход, внесший вклад в развитие гуманистических идей (с. 142). Возводя истоки гуманистических идей к эпо-

хам Шан-Инь и Чжоу, особенно к положениям, по мнению автора, Чжоу-гуна о «сбережении народа» и «Небо взирает взором моего народа и слушает слухом моего народа» («Шан шу», т. е. «Шу цзин», гл. «Великая клятва», цит. по: «Трактат Учителя Мэна» («Мэн-цзы»), гл. «Вань Чжан, ч. 1») (с. 148–149), Чэнь Гу-ин подытоживает развитие идеи Пути-дао: «Путь-дао Лао-цзы содержит в себе и законы движения небесных тел, и нормы человеческого общества» (с. 147).

Интересно, что Чэнь Гу-ин в качестве причины развития гуманистических идей в Новое время в Европе и в чжоуском Китае усматривает сходный процесс деградации теоцентричных представлений. В Китае, по его мнению, это было связано с разрушением представлений об антропоморфности Неба в образе Верховного владыки Шан-ди 上帝 (с. 149). Такое сближение Чэнь Гу-ином терминов «Небо» и «Шан-ди» с термином «Бог» становится более понятным, если учесть, что «после появления в Китае европейских миссионеров в их проповедях и в переводах Библии на китайский язык термин “Шан-ди” стал использоваться для обозначения христианского понятия “Бог”» [Кучера 2007].

Различие гуманистических идей разных направлений мысли доциньского Китая, изложенное автором, можно подытожить следующим образом: конфуцианцы и легисты занимали крайние позиции идейного «спектра» (с. 159), первые отстаивали «частную добродетель», т. е. благопристойность-ли, выражающуюся в «почитании почтенных» и «породнении с родными» (с. 153–154), вторые – «общую добродетель» как равенство всех перед законом-фа, поддерживаемое системой наград и наказаний (с. 155–157), моисты, также оппонируя конфуцианцам, ратовали за «выдвижение достойных» (а не родственников и свойственников) и за «равновсеобщую любовь» ко всем людям (с. 154–155), а даосизм школы Хуан-Лао примирил эти противоречия, укоренив и благопристойность-ли, и закон-фа в Пути-дао (с. 160).

Ясные и лаконичные формулировки автора при сравнении китайских мыслителей показывают виртуозный уровень владения материалом, однако сопоставление Конфуция с Сократом (с. 164) не может не вызывать некоторого недоумения. Видеть

в «даймоне» Сократа одну из вариаций «навей и духов» (*гуй шэнь* 鬼神), о которых отказывался говорить Конфуций (см. «Лунь юй», гл. «Юн е»), и на этом основании считать последнего «значительно превзошедшим» Сократа на пути гуманизма и человекоцетричности, несколько странно. Уникальность сократовского «даймона», умевшего говорить только «нет», не была понята его современниками, а тысячелетия спустя во многих русскоязычных текстах он вообще превратился в «демона». Таким, увы, часто оказывается «диалог культур». Не удивительно и то, что, сопоставив Сократа и Иисуса в качестве «краеугольных камней» «общественной морали на Западе» (с. 164), Чэнь Гу-ин сблизил их и идейно, а именно встроив в свою концепцию противопоставления теоцентричности Запада антропоцентричности Китая. Насколько это сделано корректно – решать читателям, однако столь удобная для классификации культурных явлений бинарная оппозиция может оказаться оптикой со слишком большим разрешением, при котором исчезают все нюансы и особенности, которые так хорошо видит автор не только при изложении идейных различий доциньских мыслителей, но даже идейных различий одного мыслителя, Конфуция, в изложении на раскопанных планках и в изложении ханьских переписчиков (с. 170–171, примеч. 191).

Продолжая компаративистский заход, Чэнь Гу-ин пишет, что «проблема истока мира» волновала «все три великие философские системы – китайскую, западную и индийскую» (с. 175), но, в отличие от Фалеса, Лао-цзы дал более абстрактное понимание «истока мира» в своей концепции надформенного, или «безымянного», Пути-дао. Согласно автору, именно он провёл базовую философскую оппозицию между «наличием» и «отсутствием» (*Тянь-ся вань у шэн юй ю, ю шэн юй у* 天下萬物生於有, 有生於無 «Тьма вещей Поднебесной порождается наличием, наличие порождается отсутствием»; «Лао-цзы», гл. 40) (с. 175, 184, 185). Если же следовать началу первой главы «Лао-цзы» (*у-мин тянь ди чжи ши, ю-мин вань у чжи му* 無名天地之始; 有名萬物之母 «Безымянное – начало Неба и Земли. // Имеющее имя – мать тьмы вещей»), то она может выглядеть как оппозиция между «не имеющим имени / безымянным» (*у-мин* 無名) и «имеющим имя» (*ю-мин* 有名) (с. 174),

что сразу в качестве главной черты выделяет «вербальную невыразимость сущности Пути-дао» (с. 175).

Тут, конечно, могла бы открыться захватывающая перспектива ещё одного радикального отличия китайской и западной философий – безымянного Пути-дао и Логоса-слова, в которой можно обнаружить важное сближение греческой и индийской философий в их особом отношении к творящей Речи³, что добавляет аргумент в пользу концепции бинарной оппозиции Запада и Востока А. И. Кобзева [Кобзев 2011], хотя в западной религиозно-философской мысли существовала и традиция обращения к «безымянному» как к первоначалу, например, в апофатическом богословии.

Помимо безымянности, Путь-дао неутоим: «беспреданно непрерывно действует и не выматывается» *чжоу син эр бу дай* 周行而不殆 («Лао-цзы», гл. 25), что, по мнению автора, сближает его с «созидающей волей у Ницше» (с. 178). Неистощимость порождающего Пути-дао тем не менее на уровне вещей у Лао-цзы коррелирует с «бережливостью», «накоплением жизненной воли, силы или энергии» (с. 178). Этот кажущийся парадоксальным вывод о «бережливости» на самом деле является логически корректным, ведь если только Путь-дао «не выматывается», не истощается, то всё остальное – истощается, поэтому любые жизненные формы должны беречь свою жизненную силу и не расходовать её напрасно, мысль, которую развили «более поздние даосские учения о сбережении и пестовании семенной эссенции, пневмы и духа» (с. 180), вплоть до возможности обретения таким способом телесного бессмертия [Рифтин 2007].

Другими важными характеристиками Пути-дао, по Лао-цзы, являются его следование самому себе, или «естественность» (*цзы-жань* 自然) (*дао фа цзы-жань* 道法自然 «Пути-дао закон – собственное естество»; «Лао-цзы», гл. 25; с. 181), и не бездействующее

³ Рассматривая ритуалы жертвоприношений в ведийской традиции, индолог и культуролог В. Н. Романов (1947–2013) так подытоживает эту мысль: «Есть Речь, воспроизводящая Речь богов, состоящая из мантр, соответствующая порядку яджны, соразмерная ей и неизменно приводящая к исполнению желаний; и есть сторонняя яджне речь, не состоящая из мантр...» [Романов 2003, с. 226].

«отсутствие воздействий» (*чан у вэй эр у бу вэй* 常無為而無不為 «постоянно бездействуя, не бездействует»; «Лао-цзы», гл. 37; с. 180, примеч. 201). Эти философские экспликации о Пути-*дао*, настаивает Чэнь Гу-ин, делают именно Лао-цзы, а не Конфуция, как полагал, например, Фэн Ю-лань 冯友兰 (1895–1990) (с. 177, примеч. 196), первым философом Китая и родоначальником не только даосизма, но и всей китайской философии. Такую мысль Чэнь Гу-ин повторяет в разных вариациях (см., напр., с. 111, 176, 184) на протяжении всей книги. Из экспликации свойств Пути-*дао* вытекают и свойства человека, который ему следует: человек в основе своей природы – свободное, спонтанное, созидательное существо (с. 182–183), ценимое наравне с Небом и Землёй (см. «Лао-цзы», гл. 25), таковы новаторские гуманистические представления о человеке Лао-цзы.

В пятой подглаве «Гуманитарный мир Чжуан-цзы» автор показывает, какое развитие получили идеи Лао-цзы у Чжуан-цзы, добавившего мысль о безначальности и бесконечности Пути-*дао* (*Дао у чжун ши* 道無終始 «У Пути-*дао* отсутствует конец и начало»; «Чжуан-цзы», гл. «Осенние воды»; с. 186, примеч. 211), говорившего уже не просто об «отсутствии», а об «отсутствии отсутствия» (*у у* 無無) (с. 186). Например, в главе «Странствие знания на север» («Чжуан-цзы») о концентрации и рассеивании пневмы-*ци* как жизни и смерти тьмы вещей и их различении благодаря принципам-*ли* 理 (с. 190–191, примеч. 221) акцент перенесён на естественную, собственную, «коренную природу» человеческого сердца-сознания (*синь* 心) (с. 189). Языком притч Чжуан-цзы показывает, как постоянная тренировка навыков-умений и накопление пневмы-*ци* (или «воздействие ради учения») позволяют перейти к постижению Пути-*дао* (или «воздействию ради Пути-*дао*») (с. 195), достичь «внутреннего святомудрия и внешней царственности» (с. 197). Святомудрие при этом связывается с пестованием сердца-сознания, которое у людей принимает различные облики в зависимости от внешних условий жизни и внутренних усилий самого человека. Его высший уровень – способное к «небесному странствию» (*тянь ю* 天游) странствующее, «путешествующее сердце» (*ю синь* 游心), гармоничное, свободное и проницательное (с. 201).

В конце главы, переходя к жёсткому обличению стран Запада и западных религиозных доктрин, автор усматривает исток западной воинственности в монотеистическом христианском учении, а точнее – в авторитарном Иегове/Яхве «Ветхого Завета», и даже сообщает специально им подсчитанное количество убитых Иеговой людей – не менее 905 144 (с. 203, примеч. 233) или 905 154 (с. 211). С этих позиций автор обличает современные США, а также фашистскую Германию и Японию времён Второй мировой войны (с. 202). Присутствие в этом перечне Японии он поясняет в следующей главе тем, что её «религия синто с так называемым духом Ямато» (с. 210) тоже монотеистична, а потому «тоталитарна», и противопоставляет «тоталитарным» религиям, основанным на авторитаризме, нетерпимости и обесценивании человеческой природы, «гуманитарную» религию Китая (с. 208–221). Однако идеологию фашистской Германии, учитывая мистические увлечения вкупе с антисемитизмом верхушки Рейха и самого фюрера, вряд ли можно назвать «авраамической» или христианской, а известный швейцарский психолог и психотерапевт К. Г. Юнг (1875–1961) видел в религиозной атмосфере предвоенной Германии «пробуждение» языческого бога «бури и неистовства» воина-охотника Вотана⁴, певцом и провозвестником которого был в числе прочих и Ницше [Юнг 2015], столь любимый Чэнь Гу-ином. Поэтому несколько странно, что автор, не уточняя религиозной направленности Германии того времени, также помещает её в ареал распространения неизбежно конфликтогенной, по его мнению, христианской религии. Её осуждение подпитывается, как уже было отмечено выше, большой симпатией автора к Ницше с его общеизвестными антихристианскими сентенциями, а также разделяемым с упоминаемым в следующей главе крупным китайским культурологом и философом, профессором Пекинского педагогического университета Сюй Цзя-лу 许嘉璐 (1937 г. р.) [Сюй Цзя-лу 2017] убеждением, что именно монотеистические, авторитарные религии ответственны за воинственность и склонность к насилию народов западных стран.

⁴ «Вотан исчез, когда пали его дубы, и снова возник, когда христианский бог оказался слишком слабым, чтобы спасти своих христиан от братоубийственной резни» [Юнг 2015, с. 6].

Вынося за скобки различие образов Иеговы и Христа⁵, автор не рассматривает и каноническое триединство Бога главных христианских конфессий, отличающее их от иудаизма и ислама, а делает акцент на авторитарности религий, требующих подчинения от верующих и карающих за неверие, полагая, что такие религии стимулируют принявшие их народы к принудительному исправлению других народов, насилию над ними и пренебрежению их культурой. Часто приводимая автором на протяжении всей книги притча о луском правителе, кормившем птицу как человека, а не как птицу, отчего она издохла («Чжуан-цзы», гл. «Совершенная радость»), наглядно и ярко, как и все притчи Чжуан-цзы, иллюстрирует идею следования «своему естеству» (с. 204–205), с чем трудно не согласиться. Но с культурами ситуация сложнее, ведь даже когда одной культуре насильно навязываются инокультурные элементы, эффект от этого не столь однозначен, о чём свидетельствуют длящиеся до сих пор жаркие споры о крещении Руси или значении для России реформ Петра I либо столь же жаркие споры о модернизации Китая на рубеже XIX–XX веков. И если «птица» и «человек» из притчи Чжуан-цзы действительно далеки друг другу, то так ли далеки культуры, так ли опасна чужая «пицца»? Пафос автора, писавшего текст этой главы первоначально в виде лекции в 2006 году в попытке осмыслить теракт 11 сентября и позднее переработавшего его в статью, вполне понятен и вызван страхом войны, к которой приводит агрессия одних государств против других, но опасность аналогий заключается в том, что аналогия отношений легко может подмениться аналогией свойств. Не начнут ли люди в этом случае думать, что они столь же далеки друг другу, как «люди» и «птицы» притчи Чжуан-цзы, и вместо внятной речи слышать в чужих словах лишь нечленораздельные «птичьи трели»?

Предпоследняя глава «Исходящий из Лао-цзы и Чжуан-цзы разговор о гуманитарном духе религии», помимо осуждения «тоталитарных», в первую очередь христианской, религий и восхваления «гуманитарной» китайской религии, как раз и посвящена тем

⁵ Чэнь Гу-ин считает его тоже авторитарным и разрушающим семейные отношения (с. 212), ему он посвятил свою книгу «Новый портрет Иисуса» 1987 года («Есу синь хуа-сян» 耶稣新画像).

инструментам, которые могут помочь людям в налаживании диалога и которыми в том числе является изучение иных религий, чему способствует создание религиоведческих факультетов и институтов, в частности созданного господином Сюй Цзя-лу Института высших гуманитарных и религиоведческих исследований (*Жэнь-вэнь цзун-цзяо гао-дэн янь-цзю юань* 人文宗教高等研究院) при Пекинском педагогическом университете, проведение международных религиоведческих конференций, форумов и других мероприятий и публикационная деятельность, в чём активное участие как организатор мероприятий и главный редактор «Исследований даосской культуры» принимает и Чэнь Гу-ин.

К сожалению, в России даосизму посвящено крайне мало исследований, а после смерти его ведущего российского исследователя Е. А. Торчинова (1956–2003), им профессионально занимаются лишь несколько специалистов (И. В. Белая, Б. Б. Виноградский, А. Л. Гомулин, А. Д. Зельницкий, А. И. Кобзев, П. Д. Ленков, В. В. Малявин, С. В. Филонов), да и то в отдельных аспектах, и на русском языке по даосизму до сих пор нет ни энциклопедии, ни энциклопедического словаря, хотя существуют такие справочники по буддизму [Торчинов 2002; Философия буддизм 2011] и недавно вышел в свет энциклопедический словарь по джайнизму [Железнова 2018], также не являющемуся мировой религией. Поэтому ясное и доступное широкому читателю повествование о становлении идей даосизма в рецензируемой книге является несомненным культурно-просветительским вкладом в диалог культур, а её издание массовым тиражом (в особенности для библиотек и вузов) могло бы несколько поправить сложившееся у нас положение дел в отношении изучения и понимания даосизма и его вклада в развитие китайской культуры.

Неудивительно, что заключительная глава книги называется «Диалог разнородных культур», символично свидетельствуя о возможности этого труда Чэнь Гу-ина быть серьёзным духовным инструментом в диалоге культур Китая и Запада. Публикация книги на английском и теперь на русском языках вносит важную лепту во взаимопонимание культур, в распространение знаний о даосизме, а изложенные в ней мысли о западных религиях и нравах хоть

и спорны, но важны для понимания иных умонастроений и причин критического отношения к ним других, неевропейских, стран.

В послесловии «Пройденный мною при чтении “Чжуан-цзы” путь размышлений» Чэнь Гу-ин делится с читателями некоторыми биографическими подробностями своей жизни (например, что первый иероглиф 鼓 его имени взят из топонима острова Гуланъюй 鼓浪屿 – его малой родины – или описывает потрясение от документального фильма о Нанкинской резне, увиденного во время своего первого визита в США), а также рассказывает о пройденном им интеллектуальном и духовном пути начиная с ранних 60-х годов, деля его хронологически на три этапа, первый из которых связан с влиянием Ницше и экзистенциализма, второй (с лета 1972 г.) – с его первым приездом в Америку, а третий – с терактом 11 сентября 2001 года (с. 241). Отдавая дань абстрактным понятийным системам западной философии, которую автор подробно изучал на философском факультете, он всё же отдаёт предпочтение страстной, поэтической и эссеистической мысли Ницше, постоянно проводя параллели между ним и Чжуан-цзы и обращая внимание на их особую приверженность жизни, свободе и подлинной природе человека.

Всё творчество Чэнь Гу-ина и в особенности данную книгу характеризует, во-первых, глубокая текстологическая проработка материала с привлечением новейших достижений синологии, связанных, прежде всего, с новонайденными древнейшими манускриптами; во-вторых, высокий профессиональный уровень оригинального философского анализа, основанный на знании истории как китайской, так и западной философии; в-третьих, яркий гражданский пафос, стойкий интерес к современной проблематике и неизбежное стремление к актуализации древней даосской мысли в качестве неустаревающей ценности общемировой культуры.

Книга качественно переведена хорошим русским языком опытными и талантливыми переводчиками д-ром филос. наук, проф. А. И. Кобзевым, канд. филос. наук Н. В. Руденко и канд. пед. наук, русисткой, преподавателем Чжэцзянского института иностранных языков «Юэсю» (Чжэцзян Юэсю вай-го-юй сюэ-юань 浙江越秀外国语学院) Ян Чунь-лэй 杨春蕾. За всю книгу только пару раз встречаются грамматические конструкции, слегка «затормаживающие» чте-

ние, например: «Чжуан-цзы видение насквозь и ирония, когда ещё читаешь две с лишним тысячи лет, по-прежнему имеет актуальное значение...» (с. 202), где определяющее «Чжуан-цзы» непривычно стоит перед определяемыми «видение насквозь» и «ирония», что тем не менее позволяет сохранить грамматический колорит китайского языка. В целом стоит отметить лёгкость чтения рецензируемой книги, чему способствует и исходный текст статей, переработанных из докладов и лекций, и качественный перевод, а также присутствие в ней большего количества цитат из даосской классики, в первую очередь из «Лао-цзы» («Дао-дэ цзина») и «Чжуан-цзы», которые все заново переведены А. И. Кобзевым и Н. В. Руденко. Эта работа может рассматриваться как задел к академическому переводу указанных оригиналов, наличествующие переводы которых не могут рассматриваться как в полной мере академические⁶.

Особо следует сказать о переводе философской терминологии. Философский термин *у вэй*, традиционно переводимый как «недеяние» или «бездействие», А. И. Кобзев, также переводивший его как «недеяние», «отсутствие [целенаправленной] деятельности» [Кобзев 2006б, с. 450], в этой работе предложил новый вариант перевода как «отсутствие воздействий» (с. 36), мотивируя это большей точностью и близостью к мысли оригинала, поскольку отрицаются не действия вообще, а целенаправленные действия («воздействия»), идущие вразрез с естественным ходом вещей, Путём-*дао*. Как сказано у Чэнь Гу-ина: «“Отсутствие воздействий” у Лао-цзы в основном противостоит наличию воздействий – абсурдных действий властителей» (с. 104) и является «предостережением к властям предрержащим от узурпации власти и необдуманных действий» (с. 187).

Книга качественно издана в твердом переплёте на хорошей бумаге в издательстве «Нестор-История» и, несомненно, станет замечательным приобретением не только для специалистов-китаеведов, но и для всех любителей и ценителей имеющей тысячелетнюю историю и при этом всегда живой и актуальной мудрости Китая.

⁶ В связи с этим особенно радует готовящийся к публикации подробно прокомментированный перевод А. И. Кобзевым «Дао-дэ цзина», включённому в перевод ещё одной посвящённой даосизму книге Чэнь Гу-ина [Чэнь 2018].

Источники и литература

1. Гоббс 1965 – *Гоббс Т.* Избранные произведения в 2-х томах. Т. 2. М.: Мысль, 1965.
2. Железнова 2018 – *Железнова Н. А.* Джайнизм: энциклопедический словарь. М., 2018.
3. Кобзев 2004 – *Кобзев А. И.* Духовные основы китайской цивилизации // Общество и государство в Китае. Т. XXXIV/ Сост. и отв. ред. Н. П. Свищунова. М.: Восточная литература, 2004. С. 129–133.
4. Кобзев 2006а – *Кобзев А. И.* Ли [2] // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Т. 1. Философия. М.: Восточная литература, 2006. С. 297–299.
5. Кобзев 2006б – *Кобзев А. И.* У вэй // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Т. 1. Философия. М.: Восточная литература, 2006. С. 450–451.
6. Кобзев 2011 – *Кобзев А. И.* Китай и взаимосвязи иероглифики с континуализмом, а алфавита с атомизмом // Общество и государство в Китае. Т. XLI. М.: Восточная литература, 2011. С. 314–325.
7. Кучера 2007 – *Кучера С.* Шан-ди // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Т. 2. Мифология. Религия. М.: Восточная литература, 2007. С. 739.
8. Рифтин 2007 – *Рифтин Б. Л.* Ба сянь // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Т. 2. Мифология. Религия. М.: Восточная литература, 2007. С. 375–376.
9. Романов 2003 – *Романов В. Н.* Историческое развитие культуры. Психолого-типологический аспект. М.: Издатель Савин С. А., 2003.
10. Сюй Цзя-лу 2017 – *Сюй Цзя-лу 许嘉璐.* Чжун-хуа вэнь-хуа дэ цянъ-ту хэ ши-мин 中华文化的前途和使命 (Перспективы и миссия китайской культуры). Пекин: Чжун-хуа шу-цзюй 中华书局 (Китайское книгоиздательство), 2017.
11. Торчинов 2002 – *Торчинов Е. А.* Буддизм: Карманный словарь. СПб., 2002.
12. Торчинов, Кобзев 2006 – *Торчинов Е. А., Кобзев А. И.* Хуанлао-сюэ-пай // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Т. 1. Философия. М.: Восточная литература, 2006. С. 487–488.
13. Чэнь Гу-ин 2018 – *Чэнь Гу-ин 陈鼓应.* «Лао-цзы» с современными комментариями и переводом на современный [язык]» (Лао-цзы цзинь-чжунъ-и 老子今注今译). Пекин: Шан-у инь-шу-гуань 商务印书馆 (Коммерческое издательство), 2016; переиздание 2018.
14. Юнг 2015 – *Юнг К. Г.* Вотан // Вестник Владикавказского научного центра. Т. 15. № 2. 2015. С. 4–10.

*Н. В. Руденко**

**ЛИ ЧЖИ В КОНЦЕПТУАЛЬНОМ КАЛЕЙДОСКОПЕ:
РЕЦЕНЗИЯ НА «THE OBJECTIONABLE LI ZHI: FICTION,
CRITICISM AND DISSENT IN LATE MING CHINA»**

Рецензия на: The Objectionable Li Zhi: Fiction, Criticism and Dissent in Late Ming China / Ed. by Rivi Handler-Spitz, Pauline C. Lee, Haun Saussy. Seattle: University of Washington Press, 2020.

Аннотация: объект настоящей рецензии – первый англоязычный сборник статей о выдающемся философе Ли Чжи 李贽 (1527–1602), вышедший в 2020 г. Помимо краткого описания содержания входящих в него статей и их оценки, высказан ряд критических замечаний, связанных главным образом с сомнительной концептуализацией, искусственным переусложнением материала, а также рассмотрением отдельных фраз вне их контекста.

Ключевые слова: Ли Чжи, Мин, китайская философия, неоконфуцианство, критика, рецензия

*Nikolai V. Rudenko***

**LI ZHI IN THE CONCEPTUAL KALEIDOSCOPE:
REVIEW ON «THE OBJECTIONABLE LI ZHI: FICTION,
CRITICISM AND DISSENT IN LATE MING CHINA»**

Review on: The Objectionable Li Zhi: Fiction, Criticism and Dissent in Late Ming China / Ed. by Rivi Handler-Spitz, Pauline C. Lee, Haun Saussy. Seattle: University of Washington Press, 2020.

* Руденко Николай Владимирович, канд. филос. наук, научный сотрудник отдела Китая Института востоковедения РАН (Москва), nikolay_rudenko@mail.ru

** Rudenko Nikolai Vladimirovich, Ph. D. (Philosophy), Research Associate, China Department, Institute of Oriental Studies RAS (Moscow), nikolay_rudenko@mail.ru

© Руденко Н. В. 2022, © ФГБУН ИВ РАН 2022

Abstract: the paper presents a review on the first English-language articles collection on the prominent thinker Li Zhi 李贽 (1527–1602), which was published in 2020. In addition to the brief description and assessment of the contents of these articles, a number of critical remarks are expressed, mainly related to dubious conceptualization, artificial overcomplication, and putting individual phrases out of their context.

Keywords: Li Zhi, Ming, Chinese philosophy, Neo-Confucianism, critique, review

В конце 2020 г. произошло важное событие в области исследований интеллектуального наследия знаменитого минского философа Ли Чжи 李贽 (1527–1602) – впервые увидел свет посвящённый ему англоязычный сборник статей, озаглавленный «The Objectionable Li Zhi: Fiction, Criticism and Dissent in Late Ming China» («Одиозный Ли Чжи: вымысел, критицизм и инакомыслие в позднеминском Китае»). Редакторами выступили авторитетные специалисты в данной области Риви (Ребекка) Хэндлер-Шпиц (Rivi Handler-Spitz), Полайн Чэнь Ли (Pauline C. Lee) и Хаун Сосси (Haun Saussy): двое из которых ранее опубликовали монографии, посвящённые Ли Чжи [Lee 2012; Handler-Spitz 2017], а кроме того, все они участвовали в подготовке первого сборника переводов произведений Ли Чжи на английский язык [Handler-Spitz (eds.) 2016].

Рецензируемый сборник разделён на пять разделов, каждый из которых включает две или три статьи:

1. Подлинность и сыновняя почтительность (Authenticity and Filiality):

– Ли Хуй-и (кант. Лэй Вай-и) 李惠儀. Парадоксы подлинности: проблематичное самораскрытие в автобиографических произведениях Ли Чжи (*Wai-ye Li. Paradoxes of Genuineness: Problematic Self-Revelation in Li Zhi's Autobiographical Writings*);

– Эпштейн Мэрам. Стратегическое самоопределение Ли Чжи: набросок себя как почтительного сына (*Maram Epstein. Li Zhi's Strategic Self-Fashioning: Sketch of a Filial Self*).

2. Друзья и наставники (Friends and Teachers):

– Хуан Мартин У. Подводные камни дружбы: трудности Ли Чжи (*Martin W. Huang. Perils of Friendship: Li Zhi's Predicament*);

– Брук Тимоти. Эпистолярная публика: переписка Ли Чжи и Гэн Дин-сяна (*Timothy Brook. A Public of Letters: The Correspondence of Li Zhi and Geng Dingxiang*);

– Хэндлер-Шпиц Риви. Приобщение и размежевание: Ли Чжи как учитель и ученик (*Rivi Hanler-Spitz. Affiliation and Differentiation: Li Zhi as Teacher and Student*).

3. Манипуляции с гендером (*Manipulations of Gender*):

– Чжан Ин. Проблемы с имиджем, проблемы с гендером: был ли Ли Чжи просвещённым мужем? (*Ying Zhang. Image Trouble, Gender Trouble: Was Li Zhi an Enlightened Man?*);

– Ли Полайн Ч. Автохтонные семена перемен: женщины, писания и традиция прочтения заново (*Pauline C. Lee. Native Seeds of Change: Women, Writing, and Rereading Tradition*).

4. Текстуальные сообщества (*Textual Communities*):

– Чжоу Цзя-жун (кант. Чяу Ка[а]й-вин) 周佳榮. Воплощение экстраординарного: Ли Чжи как писатель и мыслитель [из когорты] ши-шан в издательском мире поздней Мин (*Kai-wing Chow. An Avatar of the Extraordinary: Li Zhi as a Shishang Writer and Thinker in the Late-Ming Publishing World*);

– У Цзян 吳疆. Демонстрируя подлинность: Ли Чжи, буддизм и подъём текстуальной духовности в Китае начала Нового времени (*Jiang Wu. Performing Authenticity: Li Zhi, Buddhism, and the Rise of Textual Spirituality in Early Modern China*).

5. Посмертная жизнь (*Afterlives*):

– Хейгл Роберт Э. Исполняя Ли Чжи: Ли Чжо-у и комментарии к художественному вымыслу от вымышленного комментатора (*Robert E. Hegel. Performing Li Zhi: Li Zhuowu and the Fiction Commentaries of a Fictional Commentator*);

– Люй Мяо-фэнь 呂妙芬. Вопрос жизни и смерти: Ли Чжи и интеллектуальная история Мин–Цин (*Miaw-fen Lu. The Question of Life and Death: Li Zhi and Ming-Qing Intellectual History*).

Кроме того, авторские статьи предваряет редакторское предисловие, где, в частности, утверждается, что Ли Чжи «никогда не был систематичным мыслителем», заявляется наличие «повсеместных» внутренних несоответствий в его трудах, а также подчёркивается широта имеющихся в научной литературе интерпретаций

текстов Ли Чжи и разнообразной квалификации его самого – то как яркого антиконфуцианца, то как правоверного буддиста, а то и вовсе как нигилиста или релятивиста. Редакторы ставят целью выйти за рамки рассмотрения взглядов философа сквозь призму принадлежности либо противостояния тому или иному направлению мысли и вместо этого сосредоточиться на внутренней противоречивости и поливариантной идентичности, допускающей одновременную дефиницию его в совершенно разнонаправленном ключе. Собственно, и сам сборник предлагается считать формирующим не единообразное представление о Ли Чжи, но скорее «калейдоскопический массив противоположных точек зрения», а желание воздержаться от «аккуратного примирения противоречивых взглядов» уподобляется методам самого философа, который якобы не отвечал на вопросы своих воспитанников, желая развить в них независимое критическое мышление.

Такое вступление не могло не вызвать у автора настоящей рецензии живой интерес – не столько даже из желания оценить масштаб предлагаемого калейдоскопического массива и его применимость в дальнейших исследованиях, но куда в большей степени оттого, что за годы работы с текстами Ли Чжи ему не удалось найти в них ни одного безусловного самопротиворечия, тем более на уровне системообразующего принципа. Но оправдан ли в данном случае отказ от попытки реконструкции непротиворечивых взглядов – и должен ли пример Ли Чжи как философа и педагога быть ориентиром для современного исследователя? На мой взгляд, ответ скорее отрицательный.

Продолжает предисловие краткая биография мыслителя – в целом дающая вполне адекватное и целостное представление о его жизненном пути, но всё же содержащая пару небольших неточностей. Во-первых, утверждается, что Ли Чжи родился в мусульманской семье, хотя у нас нет сведений, что он или его ближайшие родственники были приверженцами ислама. В «Генеалогии пращуров [родов] Линь и Ли [из местности] Фэнчи» («Фэнчи Линь-Ли цзун-пу» 凤池林李宗谱) действительно есть сведения о том, что предок философа купец Линь Ну 林鷺 в 1384 г. добрался до острова Ормуз (у южного побережья современного

Ирана), взял в жёны местную мусульманку и принял ислам [Чжан (ред.) 2010, т. 26, с. 344]), однако с тех пор прошли долгие годы, и сам философ об исламе также никогда не упоминал, равно как не говорили об этом его единомышленники и недоброжелатели. Во-вторых, указано, что Ли Чжи получил первую учёную степень в 1552 г., тогда как год получения им начальной степени *сю-цзя* 秀才 остаётся неизвестным, а в 1552 г. мыслитель выдержал экзамен уже на более высокую степень *цзюй-жэня* 舉人, после чего прекратил учёбу и подался на государственную службу, каковая началась после трёхлетнего ожидания вакансии в 1555 г. [Чжан (ред.) 2010, т. 26, с. 426–427]).

Завершает вступительную часть краткий обзор статей сборника; с результатом своей аналогичной работы я предлагаю ознакомиться читателю далее.

1. Ли Хуй-и. Парадоксы подлинности: проблематичное самораскрытие в автобиографических произведениях Ли Чжи (Wai-ye Li. Paradoxes of Genuineness: Problematic Self-Revelation in Li Zhi's Autobiographical Writings)

Открывающая сборник статья представляет собой попытку доказать противоречивость концепции подлинности Ли Чжи, главным образом на основании его автобиографических текстов. Действительно, стремление к подлинности вполне может быть названо краеугольным камнем философских взглядов Ли Чжи (к слову, автор данной рецензии в своём диссертационном исследовании охарактеризовал взгляды Ли Чжи именно как «опозиционный аутентизм»), поэтому исследования данной проблематики нельзя не приветствовать.

Контрадикторность выбранных для анализа фрагментов, однако, совсем не кажется бесспорной: к примеру, противоречия усматриваются в том, что Ли Чжи, во-первых, называет конфуцианские каноны «омутом и болотом фальшивых людей» (*цзя-жэнь чжи юань-соу* 假人之淵藪), но при этом уделяет им значительное внимание и оставляет пространные комментарии; во-вторых, в подавлении эмоций в жизни несмотря на их прославление в собственных трудах; в-третьих, в том, что мыслитель ушёл из семьи и принял постриг в буддисты, но при этом считал важным каче-

ством сыновнюю почтительность (сяо 孝) и призывал монахов заботиться о родителях; в-четвёртых, в парадоксальном восприятии мученической смерти как подтверждающей подлинность умершего и одновременно необходимо нуждающейся в славе и народном признании и др.

По каждому из этих пунктов нетрудно привести контраргументы, если рассматривать высказывания Ли Чжи в комплексе друг с другом, а также с учётом контекста. Так, конфуцианские каноны в цитируемом «Толковании детского сердца» («Тун-синь шо» 童心說) не осуждаются как таковые, осуждается лишь их восприятие как совершенных суждений, актуальных на все времена, а также их лицемерное использование современными конфуцианскими начётчиками. Выражение эмоций одобряется мыслителем сугубо как спутник подлинности в творчестве, а не как нечто самоценное и желательное к проявлению во всякой сфере жизни. Свой постриг Ли Чжи объяснял желанием избавиться от пут любого рода социальных обязательств – и совершил он его, надо отметить, уже когда его родителей и их родителей не было в живых; более того, включение добродетели сыновней почтительности в буддийский дискурс вовсе не было новацией Ли Чжи, подобное известно как минимум с VIII в. (см. [Lu 2006, p. 31]) и лежит вполне в русле минского синкретизма «трёх учений», о котором упоминают многие другие авторы настоящего сборника. Наконец, верификация внутренней подлинности с помощью внешней народной славы после мученической смерти вовсе не означает верификацию объективного с помощью субъективного, если рассматривать «глас народный» в качестве «гласа Неба», нелицеприятного камертона объективной реальности, что также не было чем-то необычным в китайской традиции (см., например [Зинин 1997, с. 19]).

Отдельного же внимания достойно уличение Ли Чжи в непоследовательности на основании описания одного из трудных моментов его жизни – когда ему пришлось в связи со смертью деда приостановить службу и отправиться из Пекина на юг в родные места, в префектуру Цюаньчжоу 泉州, для соблюдения трёхлетнего траура, а жену с детьми оставить на это время в специально купленном доме в Хэнани. В автобиографическом эссе «Абрис

Чжо-у в суждениях» («Чжо-у лунь-люэ» 卓吾論略) описан диалог Ли Чжи с женой, которая тоже хотела поехать, чтобы повидаться с пожилой матерью, однако тот не позволил ей этого сделать. Автор статьи отмечает, что философ ставит свою сыновнюю почтительность выше дочерней почтительности супруги, тем самым идя против собственного «уважения к ментальным способностям женщин».

Однако уже ввиду того, что расстояние между выказыванием уважения к женщинам и описываемыми событиями из жизни составляет более десятилетия, едва ли можно считать это самопротиворечием; не говоря уже о том, что исполнение морального долга для чиновника (причём старшего наследника, главы рода), было куда важнее для семейного благополучия, чем визит давно перешедшей в другую семью жены к своей матери (а брать детей в трудную дорогу или оставлять без присмотра сулило, естественно, куда большую угрозу их жизни). Но даже если бы действия Ли Чжи и противоречили его взглядам – к чему смешивать умозрительную область философских взглядов с прозой жизненной практики, которая далеко не всегда соответствует декларируемым воззрениям, но при этом несколько не дискредитирует первые как теоретическую модель, поскольку лежит вне самой сферы теории?

Как результат – вывод статьи о «недостижимости задачи [обретения] подлинности в силу её противоречивости уже на уровне идеала» кажется малообоснованным. Если раньше на Ли Чжи на основании нескольких цитат клеили какой-то определённый ярлык – буддиста, конфуцианца, антиконфуцианца, даоса, нигилиста, индивидуалиста и т. д. (подробно см. [Руденко 2019а, с. 8–19]), – то среди современных исследователей, кажется, наблюдается иной тренд – превращать творчество философа в самопротиворечивый калейдоскоп, в котором можно разглядеть всё что угодно. Увы, при таком подходе «всё» имеет тенденцию обращаться в «ничто»: очень трудно узнать хоть что-то о Ли Чжи, когда всякому расхождению высказанных ранее оценок исследователей с текстами философа последует констатация противоречивости философа, а не попытка пересмотреть высказанное исследователями ранее и скорректировать имеющуюся картину до непротиворечивой.

2. *Эпштейн Мэрам. Стратегическое самоопределение Ли Чжи: набросок себя почтительного (Maram Epstein. Li Zhi's Strategic Self-Fashioning: Sketch of a Filial Self)*

В следующей статье сделана попытка доказать, что Ли Чжи вовсе не был радикальным антиконфуцианцем и искренне разделял такую ценность, как сыновняя почтительность, – соответственно и воспринимал её совсем иначе, чем его поклонники-прогрессисты начала XX в. (например, У Юй 吳虞 [1872–1949] и Фу Сы-нянь 傅斯年 [1896–1950]), которые считали такую почтительность «корнем всех зол», помехой прогрессу и причиной повсеместной глупой покорности.

Как и в предыдущей работе, анализируется «Абрис суждений о Чжо-у», отмечается важность для Ли Чжи фигуры отца и патрилинейных обязательств. Эпштейн высказывает любопытное мнение, что подобная самопрезентация в более приглядном с моральной точки зрения свете является намеренной – поскольку вскоре после написания Ли Чжи подал прошение об отставке и должен был рассчитывать на благосклонность властей.

Также в качестве доказательства приводится цитата из эссе «Читая письмо от матери Жо-у» («Ду Жо-у му цзи-шу» 讀若無母寄書), в котором сказано, что Будда Амитабха не может не обладать сыновней почтительностью (подробно об этом будде см. [Хантаева 2007]). В целом же отмечается, что *сяо* не занимает значительного места в рассуждениях философа о добродетелях и не образует тесной связи с другими этическими категориями, в отличие, например, от крупнейшего минского философа Ван Ян-мина 王陽明 (1472–1529), у которого врождённое «благое знание» (*лян-чжи* 良知, в пер. А. И. Кобзева – «благосмыслие»), включало в себя *сяо*.

Ценным представляется обозначение автором «тёмных пятен» – к примеру, почему Ли Чжи в автобиографии называет себя с детства «сиротой» (*гу* 孤) несмотря на то, что отец его был тогда ещё жив, а также почему философ говорит о себе «никто не знал, откуда он рос» (*мо чжи со чжан* 莫知所長). Здесь ваш покорный слуга может предложить иное объяснение: Ли Чжи называет себя вовсе не «сиротой», а «одиноким», а выражение *莫知所長* означает «никто не ведал, в чём [были его] достоинства».

На это указывает не только грамматика и типичное значение выражения *со-чан* 所長 «достоинство, сильные стороны» (букв. «то, что длинно»), но и контекст: в автобиографии после этого рассказывается о раннем интересе философа к учению, а затем – об успешном литературном дебюте. Таким образом, проблема мнимого сиротства снимается – никто до поры не знал о способностях Ли Чжи не потому, что он был сиротой, а потому, что он был одинок.

Важно отметить, что *мо чжи со-чан* – вероятно, аллюзия к комментарию Хэшан-гуна 河上公 (202–157 до н. э.) к знаменитому даосскому «Канону пути и благодати» («Дао-дэ цзин» 道德經) под названием «[Трактат] Учителя Лао [с разбивкой на] параграфы и фразы Князя-на-Реке Хэшан-гуна» («“Лао-цзы” Хэшан-гун чжан-цзюй» 老子河上公章句)¹. Аллюзий, надо сказать, вообще у Ли Чжи очень много, и без их учёта переводчик порой рискует серьёзно промахнуться в интерпретации текста.

Из любопытных, но несколько надуманных предположений автора – версия о противоположности смысла имён Хун-фу 宏甫 («великодушный батюшка») и Сы-чжай 思齋 («думающий о [Бай-] чжае»): по мнению Эпштейн, первое говорит о желании освободиться от всех обязательств, а второе, напротив, – о привязанности к отцу (прозванием которого и было, собственно, «Бай-чжай»). Однако смысл имени Хун-фу объясняется прямо в автобиографическом эссе – это «великодушный батюшка» имеет самоироничный и благопожелательный оттенок и было взято в качестве прозвания в ответ на упреки знакомых в недостатке у Ли Чжи толерантности к чужим недостаткам [Руденко 2019b, с. 465].

В целом же статья оставляет весьма положительное впечатление и может быть рекомендована для опоры в исследованиях – пускай доказываемый тезис о несовпадении взглядов Ли

¹ «Абрис суждений о Чжо-у»: «...по малолетству [был он] одинок, и никто не ведал, в чём [были его] достоинства» 幼而孤，莫知所長 [Чжан (ред.) 2010, т. 1, с. 233].

Комментарий Хэшан-гуна к 15-му *чжану* «Канона Пути и благодати»: «Путь-дао и благодать-дэ глубоки и далеки, невозможно ни узнать [их], ни понять. Всматриваешься внутрь – будто ослеп, вслушиваешься обратно [в себя] – будто оглох. Никто не ведаёт, в чём [их] достоинства» 道德深遠，不可識知，內視若盲，反聽若聾，莫知所長 [Ван (ред.) 1993, с. 57].

Автор благодарит С. В. Дмитриева за скептицизм, позволивший более корректно интерпретировать данный фрагмент.

Чжи исторического и Ли Чжи в восприятии публицистов начала XX века едва ли возможно назвать новым словом в разработке данной проблематики.

3. Хуан Мартин У. Подводные камни дружбы: трудности Ли Чжи (*Martin W. Huang. Perils of Friendship: Li Zhi's Predicament*)

Третья статья раскрывает значение дружбы для Ли Чжи – и тесно связана с первой, о сыновней почтительности, поскольку в ней утверждается, что дружеские отношения для мыслителя были важнее родственных связей и семейных обязательств. По мнению автора, такое беспрецедентно высокое значение дружбы и её теоретизация во многом стали возможны благодаря интеллектуальному климату эпохи, в которой значительное место занимали философские диспуты между интеллектуалами, друзьями и единомышленниками.

В общем и целом, статья даёт достаточно полное представление о том, какое место в жизни философа занимала дружба, а также о его главных друзьях. Из любопытного и неочевидного отмечается, например, связь у Ли Чжи дружбы со смертью: подлинный друг, по его мнению, – это тот, за кого стоит умереть, с кем рядом стоит умереть и кому можно доверить свою собственную жизнь и смерть, а также тот, кто интересуется не только мирскими заботами, но и вопросами жизни и смерти. Чересчур смелой, впрочем, кажется характеристика дружбы у Ли Чжи как трансцендентальной, позволяющей преодолеть границу между жизнью и смертью, вслед за чем следует ещё менее осторожное утверждение, что именно стремление к трансцендентному было характерной чертой участников диспутов того времени. Впрочем, в этом месте автор отсылает к другой своей статье, в которой, можно надеяться, обосновывается правомерность самого разговора о трансцендентном в контексте китайской философской мысли, склонной к натурализму и неразделённости мира на идеальный и материальный, имманентный и трансцендентный.

Кроме этого, противопоставляется отношение мыслителя к родственникам и друзьям: первые выступали, скорее, помехой на пути самосовершенствования, поскольку отвлекали на себя силы и время, вторые – наоборот, были не просто подмогой, но даже необходимым условием такого совершенствования (в пользу

чего Ли Чжи приводил занятный лингвистический аргумент, основанный на графическом и фонетическом сходстве иероглифов, – мол, без друга (ю 友) нельзя обрести (ю 有) добродетель).

Интересна мысль Хуана о том, что друзья выступали для Ли Чжи в амбивалентной роли: с одной стороны, их бескорыстная поддержка в обустройстве и издании трудов позволила ему обрести независимость от любых руководящих персон и институций, ради чего он главным образом и принял постриг в монахи и разорвал семейные узы, но с другой, эта помощь неизбежно сама становилась источником новой зависимости, усугубляя в нём чувство одиночества и неудовлетворённости жизнью.

В завершение автор статьи высказывает мнение, что воззрения Ли Чжи, отвергшего семью и искавшего дружбы, ярко продемонстрировали потенциал дружбы как угрозы консервативной иерархии ценностей конфуцианства, краеугольным камнем которой являлись родственные отношения.

Как и в предшествующих статьях сборника, речь заходит о самопротиворечиях. Хуан отмечает, что несмотря на трепетное и идеализированное отношение к дружбе, Ли Чжи подбирает весьма утилитарную метафору для описания подлинного друга, способного понять и оценить другого, и называет его «покупателем» (майчжэ 買者), смерть же за такого друга называется «большой куплей-продажей» (да май-май 大買賣). Мне, однако, это противоречие представляется кажущимся и не более чем следствием переноса привычных западных представлений о высокоморальном и низкоутилитарном на китайский материал. Учитывая уже упомянутый натурализм китайской философской традиции, нет ничего странного в органичном соединении сакрального с профанным – едва ли для самого Ли Чжи сравнение дружбы с торговой сделкой вредило моральному статусу первой. Помимо этого, следует учитывать и чисто языковые коннотации – механически перенося выражения с одного языка на другой и оценивая перенесённое с позиции этого другого, можно аналогично счесть утилитаристским, например, и русское выражение «отплатить добром за добро», коль скоро в нём благодарность уподобляется финансовой операции.

Иные примеры самопротиворечивости Ли Чжи, приводимые Хуаном, можно свести к расхождению между постулируемыми взглядами и реальными поступками – о несущественности чего уже было сказано выше.

4. Брук Тимоти. Эпистолярная публика: переписка Ли Чжи и Гэн Дин-сяна (*Timothy Brook. A Public of Letters: The Correspondence of Li Zhi and Geng Dingxiang*)

Автор четвертой статьи сборника – переводчик знаменитой переписки Ли Чжи со своим другом и интеллектуальным оппонентом Гэн Дин-сяном 耿定嚮 (1524–1597), вошедшей в упомянутый в начале рецензии сборник переводов. Здесь же акцент сделан на некоторых содержательных моментах этой полемики, а также выделен ряд особенностей эпистолярного жанра в эпоху Мин (1368–1644) в целом.

Во-первых, Брук констатирует значительно большую, чем ранее, представленность переписок в собраниях сочинений китайских интеллектуалов, что связывает с развитием почтовой инфраструктуры, пригодной для доставки писем частного характера, а не только официальной государственной корреспонденции. Если прежде послания передавались нестабильно, через случайных путешественников, следующих в пункт назначения письма, то с укреплением торговых связей между различными регионами их становилось возможным доставлять на постоянной основе, присоединяясь к уже существующим логистическим цепочкам.

Во-вторых, жанр этот амбивалентен, поскольку, с одной стороны, письма адресуются конкретному лицу, с которым адресант состоит в неформальных отношениях, а с другой – предназначены для неопределённого круга третьих лиц-читателей, так называемой эпистолярной публики. В этой связи автор отмечает, что сохранившиеся фрагменты данной переписки в собраниях Ли Чжи и Гэн Дин-сяна существенно разнятся, что, вероятнее всего, свидетельствует о значительной редакции исходных писем перед публикацией. Любопытно, что Брук исходит из обоюдности решения перевести полемику в публичную плоскость со стороны Ли и Гэна, считая это свидетельством взаимного доверия между ними – тогда как обычно, напротив, считается, что Ли Чжи сделал это в односто-

роннем порядке, вызвав негодование со стороны не только своего влиятельного визави, но и его многочисленных учеников и единомышленников (см., например [Jin 2001]).

Из содержательных моментов полемики автор статьи акцентирует внимание на различных взглядах её участников относительно позиции и роли дружбы среди «пяти устоев» (у-лунь 五倫)², актуального для современности значения канонических сочинений и изречений Конфуция, соотносимости желаний и добродетельных поступков, собственных интересов и интересов других людей и др. Освещены и взаимные упреки – Ли Чжи ставил в вину Гэн Дин-сяну, что тот не спас своего учителя Хэ Синь-иня 何心隱 (1517–1579) от преследований и смерти в заключении (подробно об этом см. [Руденко 2020a]), и получил в ответ укор в допущении гибели от болезней и засухи дочерей, оставленных Ли в центральном Китае на время путешествия в родные земли на юг для совершения траурных мероприятий (подробнее см., опять же, автобиографический «Абрис суждений о Чжо-у»). Кроме того, указываются лакуны в имеющемся наборе писем – поскольку далеко не вся дискуссия включена в собрания сочинений мыслителей.

На взгляд автора рецензии, данная статья является одной из самых удачных в сборнике и может быть с уверенностью рекомендована для опоры в дальнейших исследованиях.

5. Хэндлер-Шпиц Риви. Приобщение и размежевание: Ли Чжи как учитель и ученик (*Rivi Hanler-Spitz. Affiliation and Differentiation: Li Zhi as Teacher and Student*)

Статья одного из ведущих мировых специалистов по Ли Чжи посвящена трём аспектам – суждениям Ли Чжи о преподавании, его разговорам с учениками и его связи с другими философами-тайчжоусцами Ван Цзи 王畿 (1498–1583) и Ло Жу-фаном 羅汝芳 (1515–1588) – и ставит задачу раскрыть специфику Ли Чжи в ученической и наставнической ипостасях.

Прежде всего, Хэндлер-Шпиц уделяет внимание восхищениям Ли Чжи в адрес Ло Жу-фана и Ван Цзи в посвящённых им

² Нормы взаимоотношения между отцом и сыном, государем и подданным, мужем и женой, старшим и младшим братьями, а также между друзьями.

некрологах – и на этом основании утверждает, что те оказали на него значительное влияние (хотя и признаётся, что лицом к лицу Ли встречался с ними крайне редко). Безусловно, такое проявление уважения к Ло и Вану нельзя не учитывать, однако, на мой взгляд, правильнее было бы всё же делать поправку на жанровую специфику некролога, для которого характерна гипертрофированная комплиментарность. Похвала учению и личности в некрологе отнюдь не обязательно свидетельствует об учительско-ученических отношениях между автором некролога и его героем – тем более в свете того, что сам Ли Чжи в некрологе Ло Жу-фана уточняет, что никогда не учился у последнего.

В том же произведении философ сетует на то, что несмотря на многочисленность учеников Ло, никто из них не понимал его по-настоящему, а затем клянётся отыскать такого человека и успокоить дух почившего. Хэндлер-Шпиц высказывает в связи с этим интересную, но, на мой взгляд, не совсем убедительную гипотезу: якобы так Ли Чжи намекает, что именно он является подлинным наследником учения Ло Жу-фана, поэтому столь уверенно и утверждает, что обязательно найдёт такого наследника. В пользу этого предположения трактуется и фраза Ли о том, что он «глубоко понимал» (*шэнь-чжи* 深知) Ло, – здесь интеллектуальная связь между мыслителями, по мнению исследователя, выражается в терминах дружбы (к примеру, выражение *чжи-цзи* 知己 «близкий друг», буквально означает «понимающий [меня] самого»). С Ван Цзи же ситуация обстоит несколько прозрачнее: Ли Чжи прямо взял на себя обязанность сохранения, распространения и комментирования его наследия (что увенчалось изданием собрания сочинений Ван Цзи в 1599 г.), что, как правило, было прерогативой ученика.

Все трое, отмечает Хэндлер-Шпиц, – Ван, Ло и Ли – демонстрировали эгалитаристский педагогический подход, принимая в ученики людей самого широкого круга; кроме того, они уделяли значительное внимание воспитанию индивидуальной природы своих учеников, что неизбежно ставило вопрос о том, как воспитанники этой традиции должны были продолжать её – воспроизводя генеральную линию своих учителей или же, напротив, предлагая собственные независимые взгляды, подобно своим учителям.

лям? Исследователь склоняется ко второй точке зрения и заявляет, что педагогический метод Ли Чжи заключался в подготовке ученика к самостоятельному совершенствованию и открытию своего собственного «голоса», что предполагало своевременное дистанцирование учителя.

В качестве примера исследователь приводит «Послесловие к “Пройденным тропам, вместе разделённым”» («Чжэн-ту юй-гун хоу-юй» 《征途與共》後語), вошедшее в «Книгу для сожжения» («Фэнь-шу» 焚書), в котором философ утверждает, что следование чужому примеру не смогло довести до совершенства знаменитого музыканта Бо-Я 伯牙 (413–354 до н. э.), а обрёл он его лишь после того, как был приведён своим учителем Бо на безлюдный берег моря и оставлен наедине с собой, где отдался чувствам, забыл всё, чему учили его раньше, и достиг, наконец, высшего искусства.

Другой пример подобного подхода просматривается в «Записанных беседах в дубовой роще» («Цзо-линь цзи-тань» 柞林紀譚) знаменитого литератора Юань Чжун-дао 袁中道 (1570–1626), где описаны его беседы с Ли Чжи: в них философ наставляет молодого Юаня в лёгкой ироничной манере, не навязывая каких-либо догм, но побуждая его к самораскрытию в свободной дискуссии. Более того, в одном из эпизодов он приходит в ярость от скромного ответа ученика, только что получившего похвалу от Ли, – тот имел неосторожность сказать, что ему всё ещё требуется учитель, который бы указал ему путь. В свою очередь, Юань также изображает себя независимым и идущим собственным путём невзирая на негативную порой оценку его мыслей со стороны Ли Чжи. Наконец, Хэндлер-Шпиц отмечает, что в ряде писем философ обращается к своим подопечным «учитель» (ши 師), что, как предполагается, отражает его намерение нивелировать и даже заставить подвергнуть сомнению свой авторитет.

Итоговый вывод делается следующий: в эпоху Мин, когда индивидуальность мыслителей сияла как никогда ярко, и учителю, и ученику (в рассмотренном случае – Ли Чжи и Юань Чжун-дао) приходилось балансировать между установлением тесных связей (приобщением) и сохранением независимости друг от друга (размежеванием).

Данная статья весьма полезна для знакомства с мыслями Ли Чжи о преподавании и соответствующими источниками – однако стремление концептуализировать этот материал порой приводит к излишне смелым, на мой взгляд, обобщениям, которые, увы, нельзя твёрдо ни доказать, ни опровергнуть.

6. Ин Чжан. Проблемы с имиджем, проблемы с гендером: был ли Ли Чжи просвещённым мужем? (*Ying Zhang. Image Trouble, Gender Trouble: Was Li Zhi an Enlightened Man?*)

Исходный тезис шестой статьи сборника – наличие у Ли Чжи проблем с имиджем и связь этих проблем с гендерными вопросами. По мнению Чжан, репутация интеллектуалов в эпоху Мин во многом сводилась к тому, насколько их самопрезентация в произведениях соотносилась или не соотносилась с конфуцианскими маскулинными ролями. Проявление данной закономерности усматривается в реакциях современников на творчество Ли Чжи, в частности касательно его суждений о гендерных социальных нормах.

Само возникновение имиджевых проблем, по мнению исследователя, является производным от всё более широкого распространения печати, каковое распространение, с одной стороны, позволяло доносить информацию до более широкого круга, но вместе с тем также вело и к утере контроля за восприятием этой информации. Вдобавок поскольку Ли Чжи нельзя было назвать ни правоверным буддистом, ни ортодоксальным конфуцианцем, представители обеих сторон не могли видеть в нём единомышленника; а те, кто симпатизировал ему, зачастую цитировали его очень вольно в зависимости от собственных взглядов, искажая в итоге публичный имидж философа.

Как и в ряде предшествующих статей, значительное внимание уделяется дискуссии Ли Чжи и Гэн Дин-сяна: так, утверждается, что последний был гораздо более обеспокоен не идеями и поведением Ли Чжи, но влиянием философа на современников, особенно молодых. Иными словами – камнем преткновения стал проблемный и вредоносный имидж Ли Чжи, во многом связанный с неверным пониманием его слов и поступков. К примеру, решение философа обрить голову и поселиться в буддийском монастыре могло восприниматься как то, что он отдаёт предпочтение

буддизму перед конфуцианством, – а это, в свою очередь, потенциально вредило интересам общества, отвращая талантливую молодёжь от государственной службы.

Развивая тему, Чжан отмечает, что Ли Чжи, опубликовав переписку с Гэном, выставил в ней себя искренним конфуцианцем, радеющим за подлинное духовное совершенствование и подвергшимся нападкам лицемерных ортодоксов, – а роль представителя этих самых лицемеров отвёл Гэну, что закономерно привело того в ярость. Другой эпизод, привлёкший внимание автора статьи, – признание Ли Чжи в одном из писем своего девиантного и сомнительного с точки зрения общественной морали поведения, к примеру посещения борделей и возлияний: Чжан полагает, что для философа это был альтернативный, эпикурейский способ достижения просветления через осознание бренности и пустоты подобного времяпровождения.

Впоследствии репутация Ли Чжи как развратника ещё более усугубилась, когда он вступил в переписку с дочерьми своего высокопоставленного друга Мэй Го-чжэня 梅國楨 (1542–1605), прежде всего Мэй Дань-жань 梅澹然, а позже опубликовал переписку с ними (и даже стихи, им посвящённые) в новом издании «Книги для сожжения». Подобное общение философа с женщинами вызвало слухи о коварном соблазнении наивных дам под маской интеллектуальных бесед о буддийском учении. Чжан приводит в связи с этим любопытный эпизод из биографии Ли Чжи, написанной учёным Цянь Цянь-и 錢謙益 (1582–1664), где упоминается, как философ хотел встретиться с местной поэтессой и буддисткой Мао Юй-лун 毛鈺龍, но та отказалась и от личной встречи, и от переписки – вероятно, убоявшись его дурной репутации. Этим негативным (и ухудшавшимся с каждым днём) имиджем, тесно связанным с гендерными вопросами, и обуславливаются обрушившиеся на Ли Чжи в конце жизни гонения, финалом которых стало его самоубийство в заключении.

С учётом вышесказанного Чжан полагает неслучайным, что главный заступник философа в те годы учёный Ма Цзин-лунь 馬經綸 (1562–1605) оспаривал главным образом обвинения в разврате, утверждая, что человек, столь глубоко увлечённый письмен-

ным творчеством и погружённый в духовное совершенствование, в свои преклонные годы по определению не мог быть заинтересован в аморальных сексуальных отношениях с женщинами, а все инсинуации в адрес Ли обусловлены нападкамии на более влиятельную близкую к нему фигуру – Мэй Го-чжэня.

Статья представляется весьма информативной и безусловно полезной, однако вновь бросается в глаза стремление автора поспешно концептуализировать довольно небогатый материал, что зачастую ведёт к его искусственному усложнению. К примеру, на основании лишь нескольких случаев, когда Ли Чжи употреблял по отношению к женщинам в качестве похвалы за ум, учёные устремления и героизм выражения «подлинный мужчина» (*чжэнь нань-цзы* 真男子) и «почтенный муж» (*чжан-фу* 丈夫), утверждается, что он «перерабатывал конфуцианские и буддийские гендерные лексиконы и демонстрировал поверхностность существующих моральных норм». А из именованя философом себя «великим человеком» (*да-жэнь* 大人) и «старшим» (*чжан-чжэ* 張者) делается вывод, что этими маскулинными терминами он подчёркивал свой возрастной статус, позволявший заниматься самосовершенствованием, не отвлекаясь на предписанные конфуцианством социальные отношения, в частности в области сыновней почтительности. На мой взгляд, подобные утверждения следует воспринимать с известной долей осторожности.

7. Ли Полайн Ч. Автохтонные семена перемен: женщины, писания и традиция прочтения заново (*Pauline C. Lee. Native Seeds of Change: Women, Writing, and Rereading Tradition*)

В развитие предыдущей темы П. Ч. Ли, которая наряду с Р. Хэндлер-Шпиц является наиболее авторитетным западным специалистом по Ли Чжи, выделяет специфику взглядов философа насчёт интеллектуальной и духовной полноценности женщин.

Начинается статья с тезиса, что из разрозненных сочинений философа возможно сложить общую картину идеального мира, в котором женщины свободно путешествуют, читают, пишут и публикуют стихи и исторические сочинения, участвуют в государственном управлении, а также выходят замуж, в том числе повторно, по собственному желанию. Однако, как отмечает автор,

достижение этого состояния мыслится посредством внутреннего совершенствования и приобщения женщин к письменной традиции, а не в результате законодательных реформ и социального активизма, что характерно для Запада.

Далее рассмотрены знаменитые суждения Ли Чжи о том, что взгляды бывают ограниченными и широкими (буквально «короткими» [дуань 短] и «далёкими» [юань 遠]), однако не бывает взглядов мужских и женских, к тому же необязательно мужские взгляды широки, а женские ограничены. Дело лишь в том, что женщины вынуждены сидеть в четырёх стенах, а мужчины путешествуют по миру свободно – поэтому женщины чаще имеют ограниченные взгляды, а мужчины – широкие. Автор отмечает, что философ активно использует аллюзии к каноническим сочинениям в поддержку своей позиции, а также приводит в подкрепление своего тезиса о полноценности женских способностей примеры знаменитых женщин древности – поэтесс, правительниц и учёных.

Подробно рассматривается оригинальный взгляд Ли Чжи на позицию И-цзян 邑姜, наложницу У-вана 武王 (ум. ок. 1046 до н. э.), основателя государства Чжоу 周: согласно поздним комментаторам «Обсуждённых речей» («Лунь-юй» 論語), Конфуций имел в виду именно её под женщиной из числа «десяти упорядочивающих сановников» (луань-чэнь ши жэнь 亂臣十人) У-вана. П. Ли приводит точку зрения сунского неоконфуцианского патриарха Чжу Си 朱熹 (1130–1200), согласно которой И-цзян в отличие от сановников-мужчин управляла внутренними покоем, противопоставляя это мнению Ли Чжи, который воспринимает И-цзян как полноценного десятого сановника в ряду остальных. Кроме того, отмечается инновационное включение философом матери У-вана в число «четырёх друзей» (сы-ю 四友) – верноподданных основателя Чжоу.

Кроме того, автор освещает одобрение со стороны Ли Чжи поэтессы Чжо Вэнь-цзюнь 卓文君 (II в. до н. э.), которая, рано овдовев, повторно вышла замуж за Сы-ма Сян-жу 司馬相如 (179–117 до н. э.). Подобное поведение считалось аморальным, поскольку вдове полагалось хранить верность умершему мужу до конца своей жизни: Ли Чжи, однако, утверждал, что Чжо поступила правильно и таким образом «спасла себя». П. Ли полагает, что это была после-

довательная жизненная позиция философа, и в качестве подтверждения цитирует его стихотворение, посвящённое погибшему приёмному сыну, где сказано: «Твоя жена должна заново выйти замуж» (*жу фу дан гэн цзя 汝婦當更嫁*).

В финале статьи высказывается мнение, что суждения Ли Чжи, тесно связанные с конфуцианской интеллектуальной традицией, стали «автохтонными семенами» феминизма на китайской почве и, таким образом, феминизм в Китае не был полностью производным от западной либеральной мысли, но во многом опирался на собственную культурную традицию.

Данная статья П. Ли, безусловно, заслуживает высокой оценки и может быть уверенно рекомендована в качестве источника знаний по теме.

8. Чжоу Цзя-жун. Воплощение экстраординарного: Ли Чжи как писатель и мыслитель ши-шан в мире изданий поздней Мин (*Kai-wing Chow. An Avatar of the Extraordinary: Li Zhi as a Shishang Writer and Thinker in the Late-Ming Publishing World*)

Как отражено в названии, автор статьи нарекает Ли Чжи представителем *ши-шан* 士商 некой социальной группы на пересечении образованных служилых (*ши* 士) и торговцев (*шан* 商). Уже на этом этапе возникает множество вопросов и к самому термину *ши-шан*, и к тому, что он обозначает. Прежде всего, является ли термин авторской новацией или в китайской традиции действительно существовала группа *ши-шан*, обладавшая уникальными свойствами и осмысленная как отдельная?

Автору рецензии подобного найти не удалось – предположительно, источником вдохновения для Чжоу послужили приведённые им названия ряда источников конца Мин с этим сочетанием, например «Ши-шан лэй-яо» 士商類要, «Ши-шан яо-лань» 士商要覽, «Ши-шан гуй-люэ» 士商規略 и «Ши-шан ши-яо» 士商十要. Однако в этих названиях *ши-шан* явно означает «служилые и торговцы», то есть не одну, а две группы из стандартного набора четырёх сословий – служилых, торговцев, ремесленников (*гун* 工) и земледельцев (*нун* 農).

Как бы то ни было, Ли Чжи объявляется литератором из когорты *ши-шан*, для которых якобы было характерно синкретич-

ное объединение конфуцианства, буддизма и даосизма, тогда как обычным *ши* положено было следовать ортодоксальному неоконфуцианству, или «учению о пути» (*дао-сюэ* 道學), а *ши-шан* не были ограничены в этом отношении. Но позвольте, разве огромное число служилых, не замеченных в торговой деятельности, не увлекалось тем же янминизмом и буддизмом (примером чему служит как Ли Чжи, так и его круг общения)? Как отмечается и в других статьях сборника, синкретический подход и обращение ко всем «трём учениям» в духовном поиске было распространённой чертой мыслителей эпохи Мин, в том числе «чистых» *ши*, и едва ли оправданно на этом основании записывать их в полоторговцы *ши-шан*.

Поскольку неясно, чем *ши-шан* принципиально отличаются от обычных *ши* и обычных *шан* (во всяком случае, это отличие в статье не доказывается), так же неясна и необходимость выделения их как отдельной социальной группы. По сути, Чжоу говорит о нараставшем включении торговцев в интеллектуальную жизнь и всё более явном отражении их вкусов и потребностей в потоке печатной продукции. Ли Чжи, к слову, тоже объявляется *ши-шан*, но при этом автор статьи признаёт, что деньги и слава для него были неважны, а сам он жил в нужде, пользуясь помощью покровителей; кроме того, нет и свидетельств, что Ли Чжи зарабатывал на издании собственных трудов и получал стабильный доход от консультаций по трактовкам отдельных фрагментов конфуцианских канонов. Разве похоже это на поведение торговца?

Трудно не посотовать на то, что автор статьи некритично относится к авторству «Четверокнижия» с оценками» («Сы-шу пин» 四書評), считая его творением Ли Чжи и отождествляя с не дошедшей до наших дней «Книгой толкований» («Шо-шу» 說書). Сомнительности атрибуции данного произведения посвятил статью и автор данных строк [Rudenko 2017]: в ней приведены доказательства того, что написал эту «Книгу», вероятнее всего, не Ли Чжи, а литератор Е Чжоу 葉晝 (годы активности 1595–1624), промышленявший коммерческими книжными подделками (подробно о которых см., например, десятую статью настоящего сборника).

В предисловии к «Книге для сожжения» Ли Чжи говорил, что мотивом создания его «Книги толкований» послужило обилие

вопросов от друзей по поводу толкования фрагментов канонических произведений и что она полезна для написания восьмичленных экзаменационных сочинений. Чжоу Цзя-жун делает из этого вывод, что «Книга толкований» была написана в коммерческих целях – что кажется скоропалительным, поскольку помочь друзьям и их детям в трактовке канонических сочинений, пусть даже в рамках подготовки к экзамену, сама по себе ещё не доказывает коммерческой направленности творчества мыслителя. Объяснение же интереса философа к выдающимся правителям и сановникам древности интересом к торговле, которая зависит от грамотного государственного управления и надёжных чиновников, кажется и вовсе откровенно притянутым за уши.

Автор обращает внимание также на то, что Ли Чжи признавал естественность и важность корыстных устремлений и повседневных потребностей, считая их безусловно совместимыми со стремлением к моральному совершенствованию. Таким образом, конфликт Ли Чжи и Гэн Дин-сяна предстаёт в его интерпретации как конфликт между этикой образованных служилых-*ши* и этикой меркантильных торговцев-*шан*. По мнению Чжоу, рассуждения Ли Чжи есть вербализация трансформации классовой стратификации общества поздней Мин. Здесь же проскальзывает любопытная мысль, что индивидуализм Ли Чжи вовсе не рассматривает индивида как нечто важное само по себе, а скорее обращён к частному-индивиду в контексте общего-социума, то есть имеет ярко выраженную социальную направленность.

Наконец, стоит отметить, что автор полагает ситуацию конца эпохи Мин уникальной, поскольку в то время большинство желало получить учёные степени из чисто корыстных соображений, что означало, по сути, превращение учёных в торговцев и наступление «новой социальной действительности». При этом для столь масштабного утверждения доказательств и сравнений с предшествующими временами, увы, не приводится; хотя здравый смысл подсказывает, что желающих обзавестись учёными степенями не ради высоких идеалов, а для повышения социального статуса должно было быть немало во все времена. Аргументом же в пользу того, что на закате Мин карьера чиновника уже не была более желанной, чем карьера

торговца, служат для Чжоу сетования учёного Сюй Фана 徐芳 (XVII в.) о том, что сословий осталось нынче только три, поскольку все служилые погнались за выгодой и превратились в торговцев. Однако стоит ли видеть в этом нечто большее, чем типичные рассуждения о порче нравов современников в стиле «раньше было лучше»?

Таким образом, в качестве эссе-размышления о том, чем привлекали произведения Ли Чжи широкие массы читателей, значительную часть из которых составляли представители торгового сословия, работа весьма и весьма интересна, однако неумолимый каток концептуализации и здесь требует от читателя осторожности – во избежание принятия сомнительных обобщений за обоснованные.

9. У Цзян. Демонстрируя подлинность: Ли Чжи, буддизм и подъём текстуальной духовности в Китае начала Нового времени (*Jiang Wu. Performing Authenticity: Li Zhi, Buddhism, and the Rise of Textual Spirituality in Early Modern China*)

Статья обобщает роль буддизма в жизни и творчестве Ли Чжи, описывает прочтённые и написанные им произведения данной направленности, а также рассказывает о его контактах с буддистами. Автор отмечает, что философ не изучал буддийские труды систематически и строго не соблюдал монашеские предписания, а также что его буддийские воззрения несмотря на наибольшую близость к школе Чистой земли (*Цзин-ту* 淨土) [Игнатович и Меньшиков 2007] имели явные черты школы Чань 禪 [Главева 2007a], а именно – включение в тексты эпизодов-представлений, зачастую с парадоксальной развязкой, подобных чаньским *коанам* [Главева 2007b] (в статье приводятся примеры таких фрагментов), а также подчёркивание значения спонтанности и некой «недвойственности» (*nondualism*). Радикальная потребность в последней в статье связывается с представлением Ли Чжи о «подлинности (*чжэнь* 真)», центральной для его философии.

Если Чжоу Цзя-жун говорит о «служилых-торговцах» *ши-шан*, то У Цзян выделяет отдельную социальную группу «изучающих путь» (*сюэ-дао* 學道), подвижников духовного совершенствования как такового, вне зависимости от течения. Концептуально-терминологические проблемы, однако, у Чжоу и У весьма схожи: неясно, в чём необходимость плодить сущности и при-

сваивать Ли Чжи и другим образованным интеллектуалам новую идентичность «изучающих путь» и более того – исходить из того, что в средневековых китайских текстах сочетание *сюэ-дао* означает не просто «изучающих путь», а какую-то отдельную социальную общность. На мой взгляд, это едва ли корректно, поскольку путь-дао изучали не только вышеописанные «всеядные» искатели просветления, но и ревнителю исключительно какого-либо одного из трёх учений и их отдельных направлений, а следовательно, это сочетание могло быть в полной мере применено и к ним.

Тем не менее несмотря на вышеизложенные замечания и преимущественно описательный характер, статья достаточно информативна и может быть рекомендована для получения общего представления о роли буддизма в жизни и творчестве Ли Чжи.

10. Хейгл Роберт Э. Исполняя Ли Чжи: Ли Чжо-у и комментарии к художественному вымыслу от вымышленного комментатора (*Robert E. Hegel. Performing Li Zhi: Li Zhuowu and the Fiction Commentaries of a Fictional Commentator*)

Десятая статья – пожалуй, лучшая в сборнике: в ней представлен новый интересный материал, прозрачная методика исследования и понятные выводы. В отличие от предшествующих работ, посвящена она не собственно Ли Чжи, а комментатору, который изображал Ли Чжи, публикуя популярные романы, пьесы и сборники рассказов как будто бы с комментариями философа³. Эти

³ «Предание о преданных и верных долгу [удальцах из] речных заводей» с ремарками и оценками учителя Ли Чжо-у» («Ли Чжо-у сянь-шэн пи-пин Чжун-и шуй-ху чжуань» 李卓吾先生批評《忠義水滸傳》), «Записки о путешествии на Запад» с ремарками и оценками учителя Ли Чжо-у» («Ли Чжо-у сянь-шэн пи-пин Си-ю цзи» 李卓吾先生批評《西遊記》), «Описание [эпохи] Трёх царств» с ремарками и оценками учителя Ли Чжо-у» («Ли Чжо-у сянь-шэн пи-пин Сань го чжи» 李卓吾先生批評《三國志》), «Новые речи о [ходящих в] мире» с дополнениями» с ремарками и пометками Ли Чжо-у» («Ли Чжо-у пи-дянь Ши-шо синь-юй бу» 李卓吾批點《世說新語補》), «Записки о лютне» с ремарками и оценками учителя Ли Чжо-у» («Ли Чжо-у сянь-шэн пи-пин Пи-па цзи» 李卓吾先生批評《琵琶記》), «Записки о нефритовой шкатулке» с ремарками и оценками учителя Ли Чжо-у» («Ли Чжо-у сянь-шэн пи-пин Юй-хэ цзи» 李卓吾先生批評《玉合記》), «Записки о сокровенных покаях» с ремарками и оценками учителя Ли Чжо-у» («Ли Чжо-у сянь-шэн пи-пин Ю-гуй цзи» 李卓吾先生批評《幽閨記》), «Записки о Хун-фу» с ремарками и оценками учителя Ли Чжо-у» («Ли Чжо-у сянь-шэн пи-пин Хун-фу цзи» 李卓吾先生批評《紅拂記》), «Северные Записки о Западном флигеле» с ремарками и оценками учителя Ли Чжо-у» («Ли Чжо-у сянь-шэн пи-пин бэй Си-сян цзи» 李卓吾先生批評北《西廂記》).

комментированные издания возникли на волне известности славы Ли Чжи после его смерти в начале XVII в. и имели огромный успех – по всей видимости, подлинным их автором был литератор Е Чжоу, имитировавший стиль Ли Чжи – или, вернее, то, что широкая публика ожидала от Ли Чжи увидеть.

Появление этой статьи ещё отраднее оттого, что в посвящённых Ли Чжи исследованиях слишком часто игнорируется сомнительное авторство данных сочинений, в результате чего искажается представление о взглядах философа – Хейгл же делает, наконец, попытку рассмотреть данные комментарии отдельно от аутентичного Ли Чжи, выделив их структурные и содержательные особенности. Так, подчёркивается эмоциональность и спонтанность (естественная или нарочитая) лаконичных внутритекстовых комментариев, что позволяет объяснить периодическую разнонаправленность оценок внутри одного и того же эпизода, а также их демонстративную субъективность. С точки зрения структуры, автор выделяет так называемые ремарки-брови (*мэй-ни* 眉批) и втиснутые ремарки (*цзя-ни* 夾批) над строками и внутри строк соответственно, а также следующие после фрагмента «общие оценки» (*цзун-пин* 總評), напоминающие ему послесловия Сы-ма Цяня 司馬遷 (145/135–86 до н. э.) в «Записках историографа» («Ши-цзи» 史記).

Вызывает некоторое сожаление, что автор не ставит задачу выделить явные несоответствия между Ли Чжи имитируемым и имитирующим – хотя некоторые всё же указывает, к примеру явно негативное отношение к женщинам у фальшивого Ли, что противоречит убеждениям Ли подлинного.

Далее Хейгл излагает известные к настоящему моменту сведения о Е Чжоу, а затем сосредоточивается на анализе репрезентативных комментариев к «Троецарствию» («Сань-го янь-и» 三國演義, букв. «Переложение смысла “[Описания эпохи] трёх царств”»), «Речным заводам» («Шуй-ху чжуань» 水滸傳, букв. «Предание о речных заводах») и «Путешествию на Запад» («Си-ю цзи» 西遊記, букв. «Записки о путешествии на Запад»), большинство из которых представляют собой весьма лаконичные фразы наподобие восхищений «[вот так] картина!» (*хуа* 畫), «будда!» (*фо* 佛), «интересно» (*цюй* 趣) и т. п.; при этом комментируются не только пер-

сонажи и их поступки, но и художественная выразительность произведения. Автор статьи отмечает, что комментарии видятся многим исследователям сомнительными в плане авторства, поскольку кажутся «стилистически грубыми и интеллектуально приземлёнными» (*crude in style and intellectually pedestrian*), с чем, на мой взгляд, трудно не согласиться. Красноречивы и темы, устойчиво вызывающие восторг комментатора: выпивка и молодецкая удадь. Хотя Хейгл вполне справедливо призывает разделять не только взгляды подлинного и фальшивого Ли Чжи, но и взгляды фальшивого Ли Чжи и Е Чжоу (как актёра и роль, им исполняемую), в данном случае, учитывая свидетельства современников о пристрастии к алкоголю господина Е, позволительно заподозрить взаимопроникновение этих сущностей.

Особенно же любопытно саморазоблачение Е Чжоу в комментированной версии «Троецарствия», где в одном из фрагментов приводится мнение некоего «Чжун-цзы из Лянси» (Чжун-цзы 仲子 – одно из имён Е Чжоу, Лянси 梁溪 – место его рождения). Это подкрепляет версию о точно таком же подлоге и в случае комментариев к другим произведениям с аналогичными названиями, подписанных именем Ли Чжо-у.

11. Люй Мяо-фэнь. Вопрос жизни и смерти: Ли Чжи и интеллектуальная история Мин-Цин (*Miaow-fen Lu. The Question of Life and Death: Li Zhi and Ming-Qing Intellectual History*)

Заключительная статья сборника начинается с обзора взглядов Ли Чжи на вопрос, что происходит с человеком после смерти. Автор отмечает, что философ признавал, что боится смерти, и считал этот страх необходимым условием духовного совершенствования, причём в рамках всех трёх учений. Кроме того, согласно Люй, Ли Чжи не мог принять полного исчезновения человека после смерти, верил в существование духов и реинкарнацию.

Для сравнения приводятся и соображения других философов-неоконфуцианцев по данной теме – Чжу Си, Дэн Хо-цзя 鄧豁渠 (1498–1569) и Ин Хуй-цяня 應撝謙 (1615–1683). Как отмечает автор, если в эпоху Сун (960–1279) проблеме смерти уделялось не так много внимания и, более того, полное рассеяние пневмы и исчезновение

человеческой личности воспринималось скорее положительно и считалось прерогативой подлинных последователей конфуцианства (даосы и буддисты, по Чжу Си, вместе с насильственно убитыми не могли обрести покой и становились духами), то в конце эпохи Мин смерть и её преодоление в том или ином виде всё чаще становится проблемой обсуждения – возможно, под влиянием янминизма, который, в свою очередь, воспринял многое из буддизма.

Ключевой вопрос, занимавший умы минских мыслителей в данном аспекте, – если смерть окончательна и непреодолима, если всё накопленное личностью разрушается в один момент, к чему долгое и кропотливое духовное совершенствование? Общим местом стало представление о том, что посмертное состояние мудрецов и обычных людей всё же отличны друг от друга и некоторые элементы индивидуальной идентичности могут сохраниться в мире даже после смерти. Также из приведённых Люй цитат, отвергающих представление о полном уничтожении личности после смерти, складывается впечатление, что критиков заботило во многом и то, что конфуцианство представало при таких установках в невыгодном свете на фоне даосизма и буддизма. В эпоху же Цин (1644–1911) распространяются представления о некоем конфуцианском рае, напоминающем императорский двор, где духи всех мудрецов воссоединяются как братья.

Наконец, делаются более широкие обобщения касательно места Ли Чжи в истории китайской философии: его дискуссия с Гэн Дин-сяном рассматривается как полемика между конфуцианцами-ревнителями социально-этических норм (для которых внешнее верифицирует внутреннее и находится в согласии с ним) и конфуцианцами-адептами внутреннего самосовершенствования (для которых внешнее не только вторично, но зачастую и даже помеха для внутреннего). Иными словами, это противостояние социально активных деятелей, для которых слава и статус есть критерий их успеха, и отшельников-мыслителей, для которых гораздо большее значение имеют искренние внутренние духовные поиски.

Причины столь высокой конфликтности Ли Чжи усматриваются автором статьи именно в этом непримиримом противостоянии: критикуя других за лицемерие, он мог счесть вполне искрен-

нее стремление человека соответствовать социальным нормам и позиционировать себя достойным своего статуса продиктованным меркантильной жадой славы и положения. Иронично, что согласно приводимым в статье негативным оценкам личности Ли Чжи в эпоху Цин, искателем славы был не кто иной, как он сам.

Не обошлось в статье и без знакомых уже стереотипных утверждений о неустойчивости идентичности Ли Чжи, кроме этого, внимания заслуживает тезис о том, что дискуссия Ли Чжи с Гэн Дин-сяном позволила ему отточить свою идею «детского сердца» (*тун-синь* 童心) – что довольно странно, если учитывать, что «детское сердце» упоминается у философа лишь в одном, хоть и безусловно ярком эссе, не наблюдается и никаких иных схожих образов «детскости» и «детского» сознания: то есть налицо локальность и ограниченность этого термина в философии Ли Чжи (подробнее об этом см. [Руденко 2020b, с. 433–435]).

В заключение Люй проводит обзор изменения отношения к Ли Чжи после его смерти: утверждается, что изначально у Ли Чжи было немало ценителей, однако вслед за уходом янминизма с философской сцены в начале эпохи Цин, критика в адрес мыслителя нарастала, а сам он воспринимался всё менее и менее положительно. В XVIII в. философ был уже практически забыт, а там, где упоминался, оценивался однозначно негативно, ассоциируясь, видимо, со временами упадка перед крушением династии. Наконец, в начале XX в. Ли Чжи реанимируют в новом качестве как провозвестника просвещения и борца с конфуцианством.

Подытоживая, можно сказать следующее: в финальной статье сборника какая-либо новая информация о Ли Чжи и его трудах, на мой взгляд, почти отсутствует – скорее, это эссе-размышления о том, как взгляды философа выглядят в сравнении со взглядами других китайских мыслителей различных эпох.

В целом несмотря на высказанные замечания сборник можно считать вполне кондиционным, и он будет безусловно полезен тем, кому потребуется ознакомиться со взглядами Ли Чжи в широком

контексте. При этом, несомненно, следует соблюдать осторожность по отношению ко всякого рода высказываемым обобщениям, поскольку многие авторы склонны к натяжкам, вырыванию фраз из контекста и усложнению исходного материала. Наиболее удачными мне видятся статьи Тимоти Брука и Роберта Хейгла, которые сосредоточиваются на анализе представляемого материала, при необходимости обращаясь и к более общим темам, но не смешивая их некорректным образом.

Источники и литература

1. Главева 2007а – *Главева Д. Г. Чань-цзун* // Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5 т. / Т. II. Мифология. Религия. М.: Восточная литература, 2007. С. 709–711.
2. Главева 2007б – *Главева Д. Г. Гун-ань* // Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5 т. / Т. II. Мифология. Религия. М.: Восточная литература, 2007. С. 426–428.
3. Зинин 1997 – *Зинин С. В. Протест и пророчество в традиционном Китае: жанр яо с древности до XVII в. н. э.* М.: ИВ РАН, 1997.
4. Игнатович и Меньшиков 2007 – *Игнатович А. Н., Меньшиков Л. Н. Цзин ту* // Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5 т. / Т. II. Мифология. Религия. М.: Восточная литература, 2007. С. 689.
5. Руденко 2019а – *Руденко Н. В. Философские взгляды Ли Чжи в «Книге для сожжения»* / Диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук. М.: ИФ РАН, 2019 // Веб-сайт Института философии РАН. URL: https://iphras.ru/uplfile/zinaida/ROOTED/aspir/autoreferat/rudenko/dissertatsiya_rudenkopdf.pdf (дата обращения 15.12.2021).
6. Руденко 2019б – *Руденко Н. В. «Абрис Чжо-у в суждениях»: Ироничная автобиография Ли Чжи* // Общество и государство в Китае. Т. XLIX. Ч. 2. М.: ИВ РАН, 2019. С. 453–478.
7. Руденко 2020а – *Руденко Н. В. Конфуций, которому не повезло: «Суждения о Хэ Синь-ине» Ли Чжи* // Общество и государство в Китае. Т. L. Ч. 2. М.: ИВ РАН, 2020. С. 368–398.
8. Руденко 2020б – *Руденко Н. В. «Толкование разнородных [спектаклей]» и «Толкование детского сердца»: эссе Ли Чжи об истоках совершенного письменного творчества Поднебесной* // Общество и государство в Китае. Т. L. Ч. 2. М.: ИВ РАН, 2020. С. 399–441.
9. Хантаева 2007 – *Хантаева Е. И. Амито-фо* // Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5 т. / Т. II. Мифология. Религия. М.: Восточная литература, 2007. С. 354–355.

10. Jin 2001 – *Jin J.* Heresy and Persecution in Late Ming Society: Reinterpreting the Case of Li Zhi // *Late Imperial China*. Vol. 22. № 2, December 2001. P. 1–34.

11. Lee 2012 – *Lee P. C.* Li Zhi, Confucianism and the Virtue of Desire. Albany: State University of New York Press, 2012.

12. Handler-Spitz (eds.) 2016 – *Handler-Spitz R., Lee P. C., Saussy H.* (ed.). *A Book to Burn & A Book to Keep (Hidden): Selected Writings of Li Zhi*. N. Y.: Columbia University Press, 2016.

13. Handler-Spitz 2017 – *Handler-Spitz R.* Symptoms of an Unruly Age: Li Zhi and Cultures of Early Modernity. Seattle, London: University of Washington Press, 2017.

14. Handler-Spitz (eds.) 2020 – *Handler-Spitz R., Lee P. C., Saussy H.* (ed.). *The Objectionable Li Zhi: Fiction, Criticism and Dissent in Late Ming China*. Seattle: University of Washington Press, 2020.

15. Lu 2006 – *Lu Miaw-fen.* Religious Dimensions of Filial Piety as Developed in Late Ming Interpretations of the *Xiaojing* // *Late Imperial China*. 2006. № 27 (2). P. 1–37.

16. Rudenko 2017 – Evaluating the Four Books (四書評): The Authorship Problem // *Ming Qing Yanjiu* XXI. 2017. P. 21–54.

17. Ван (ред.) 1993 – *Ван Ка* 王卡 (ред.). Лао-цзы «Даодэцзин» Хэшан-гунчжан-цзюй 老子《道德经》河上公章句 («Канон Пути благодати» Лао-цзы [сразбивкой] Хэшан-гуна на параграфы и фразы). Пекин: Чжунхуа-шущзюй 中华书局, 1993.

18. Чжан (ред.) 2010, т. 1, – Чжан Цзянь-е 张建业 (ред.). Ли Чжи цюань цзи чжу 李贽全集注 (Полное собрание сочинений Ли Чжи с примечаниями). В 26 т. Т. 1. Фэнь-шучжу 焚书注 («Книга для сожжения» с примечаниями) / Ред. Чжан Цзянь-е 张建业, ЧжанДай 张岱. Пекин: Шэхуй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ 社会科学文献出版社, 2010.

19. Чжан (ред.) 2010, т. 26 – Чжан Цзянь-е 张建业 (ред.). Ли Чжицюань цзи чжу 李贽全集注 (Полное комментированное собрание сочинений Ли Чжи с примечаниями). В 26 т. Т. XXVI: Фулу 附录 (Приложения). Пекин: Шэхуй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ 社会科学文献出版社, 2010.

IN MEMORIAM

БИОГРАФИЯ ВЛАДИМИРА АЛЕКСЕЕВИЧА КРИВЦОВА (1921–1985)



Одно из последних выступлений В. А. Кривцова в ИДВ.
Москва, 1980-е гг.

Владимир Алексеевич Кривцов родился 18 апреля 1921 г. в Москве, в семье рабочего и служащей. Его отец, Алексей Афанасьевич Кривцов (1878–1969), был из крестьянской семьи, жившей на территории современной Сумской области Украины. Но в самом начале XX века Алексей Афанасьевич солдатом попал на Дальний Восток, на КВЖД, – военными тогда компенсировали нехватку гражданских железнодорожных служащих. И дед, имея за плечами опыт работы на сахарном заводе в Сумах и неплохо разбиравшийся в технике, дослужился до начальника депо. Он работал в Маньчжурии, бывал в Харбине. Не оттуда ли, с работы на КВЖД, пришёл в семью интерес к Китаю, который потом передался и сыну?

Затем дед успел поработать во Франции – на автомобильном заводе, годы службы на железной дороге превратили Алексея Афанасьевича в хорошего специалиста. С началом Первой мировой войны его призвали в армию и как редкого в те годы знатока автомобилей направили в ставку верховного главнокомандующего в Могилёве, где он работал в гараже. Карьеру специалиста по автомобильной технике Алексей Афанасьевич продолжил и после революции, поступив на работу в мастерские при гараже Реввоенсовета в Москве. Там, в Реввоенсовете, он и встретил свою будущую жену, мать Владимира Алексеевича Евгению Ивановну Гаврилову (1897–1979), коренную москвичку. Жильё молодой паре дали по соседству с Реввоенсоветом, на Новинском бульваре. Эта первая московская «прописка» Владимира Алексеевича тоже сыграла немаловажную роль в его биографии.

Технические навыки отца – с конца 1920-х он стал работать на авиационном заводе – не очень, похоже, передались сыну: тот рос гуманитарием. И в этом, и вообще в формировании увлечений, интересов, вне сомнения, решающую роль сыграло окружение – друзья, школа. Ближайшая школа, куда и поступил Володя Кривцов, была знаменитой 110-й, в Мерзляковском переулке. Благодаря тому, что она была расположена в центре Москвы и считалась одной из лучших, в ней учились дети как видных политиков советского периода, так и деятелей культуры и науки. Именно со школы В. А. Кривцов, например, вёл дружбу с Сигур-

дом Оттовичем Шмидтом (1922–2013), выдающимся историком и краеведом, профессором, академиком РАО, сыном географа, путешественника и математика Отто Юльевича Шмидта (1891–1956). Ещё в школе у Володи Кривцова проявляются гуманитарные наклонности. Он пробует писать стихи, увлекается искусством, литературой, историей. Получив в июне 1939 г. аттестат, он поступает на искусствоведческое отделение в знаменитый ИФЛИ.

Московский институт философии, литературы и истории (иногда расшифровывают как искусства) имени Н. Г. Чернышевского (МИФЛИ, часто просто ИФЛИ) – гуманитарный вуз университетского типа, существовавший в Москве в 1931–1941 гг., был выделен из МГУ. Из-за местоположения назывался также «Лицей в Сокольниках». В МИФЛИ учились К. М. Симонов (1915–1979), А. И. Солженицын (1918–2008), А. Т. Твардовский (1910–1971), Ю. Д. Левитанский (1922–1996), М. Л. Матусовский (1915–1990), С. С. Наровчатов (1919–1981), П. Д. Коган (1918–1942), З. С. Паперный (1919–1996), Д. С. Самойлов (1920–1990), И. А. Антонова (1922–2020) и многие другие известные деятели искусства, науки и культуры. Институт был поистине уникальным явлением в Советском Союзе, где собрался прекрасный преподавательский состав и учились яркие студенты. В ИФЛИ Владимир Алексеевич познакомился со своей будущей женой, Рогнедой Викторовной Дановской (1922–2019). Но проучиться в институте ему довелось совсем недолго – уже в октябре 1939 г. его призвали в армию.

Служил Владимир Кривцов рядовым 176-го стрелкового полка в Иркутской области, неподалёку от Усолья, у станции Мальта. В миномётном расчёте он носил тяжёлую минометную плиту, это сказалось на зрении, стал развиваться астигматизм. В августе 1940 г. он был комиссован по состоянию здоровья, или, как говорится в документах, «уволен в запас по болезни». В том же 1940 г. Владимир Алексеевич восстановился в ИФЛИ, там он активно участвует в научной жизни. Но не только – он посещает лекции и семинары по искусству в Государственном музее изобразительных искусств им. Пушкина.

Но снова проучиться долго в ИФЛИ было не суждено. После начала войны, летом-осенью 1941 г. большая группа студентов была направлена на «трудовой фронт» в Дербент на уборку урожая винограда. Когда работы в Дагестане закончились, в Москву вернуться уже было непросто, поэтому отец направился в Тбилиси, куда вскоре после начала войны уехала к своим родителям его будущая жена. В Грузии, в ноябре 1941 г., отец устроился преподавателем русского языка и литературы в небольшом горном селе-нии, где проработал по сентябрь 1944 г., когда появилась возможность вернуться в Москву.

Трёхлетнее пребывание на Кавказе во время войны оказалось для Владимира Алексеевича очень важным этапом. Именно тогда появляются его первые публикации – об участии в уборке винограда в Дагестане и о собственной работе учителем. И именно в Грузии у него особенно проявились способности, интерес, любовь к языкам. В тех местах, где он преподавал, русского почти никто не знал, и он очень быстро освоил грузинский язык, правда, говорил на «народном», не очень литературном языке, но совершенно легко и свободно. За годы преподавания в Грузии, Владимир Алексеевич близко познакомился со страной, причём с Грузией аутентичной, настоящей, полюбил её, у него возник огромный интерес к местной культуре, обычаям, образу жизни. Очень полюбил он и Тбилиси, где у него тоже появились друзья. Позже у В. А. Кривцова были даже планы написать и книгу о Грузии – её культуре и обычаях.

В 1941 г. ИФЛИ снова слили с МГУ, и Владимир Алексеевич, вернувшись в 1944 г. в Москву, поступил на китайское отделение Московского института востоковедения, который тогда размещался в том же здании в Сокольниках, где он учился до войны. Так он и начал свою карьеру как китаист. Почему Владимир Алексеевич выбрал Китай, точно сказать трудно, но работа его отца на КВЖД, его рассказы о Дальнем Востоке явно сыграли в этом свою роль. В институте он активно участвовал в научной жизни. С 1947 г. состоял в Научном студенческом обществе института, в секции истории и филологии Китая. Был председателем общества в 1947–1949 гг., членом редколлегии издания НСО «Восточный

альманах», в котором публикует свои первые научные работы – о китайском искусстве и философии. За активное участие во Второй научной конференции студентов высших учебных заведений Москвы (21–27 апреля 1948 г.) и за представленную на ней научную работу «К истории материализма и диалектики в китайской философии» был награждён почётной грамотой.

Среди преподавателей, людей, к которым с особым уважением относился Владимир Алексеевич, которых ценил и считал Учителями с большой буквы – выдающиеся востоковеды: академик Николай Иосифович Конрад (1891–1970), профессор МИВ, и китаист, член-корреспондент Академии наук Василий Михайлович Алексеев (1881–1951). С Алексеевым Кривцов переписывался, тот с симпатией относился к молодому учёному; с Конрадом – тоже долгие годы поддерживал отношения: на оттиске одной из своих статей, подаренном Кривцову, знаменитый учёный в декабре 1955 г., написал: «Дорогому Владимиру Алексеевичу Кривцову на память об очень хорошей встрече после долгой разлуки».

В институте Кривцов изучал китайский и английский языки, которыми владел в совершенстве всю жизнь, также он свободно читал и говорил по-французски. МИВ Владимир Алексеевич окончил с отличием в 1949 г. (отметки «отлично» были в том числе и по китайскому и английскому). Как указано в дипломе об окончании дальневосточного факультета Московского института востоковедения – по специальности «китайский язык», присвоена квалификация референта-переводчика по Китаю. Дипломная работа на тему «Конфуцианство на службе китайской реакции» тоже была защищена на «отлично». Вскоре после окончания института Кривцов был направлен в КНР в составе группы советских специалистов.

Здесь как раз стали создавать посольство в Пекине. Кадров не было, и студентов, проявивших себя в учёбе и в знании языка, сразу же оформили в штат. Так Владимир Алексеевич оказался дипломатом раньше, чем поступил на работу в Министерство иностранных дел (в МИД СССР – с 1950 г.). В Посольстве СССР в Пекине он проработал до 1955 г. – вначале в качестве третьего, а затем второго секретаря.

Во время этой своей первой командировки в Китай Кривцов, конечно, близко познакомился со многими работавшими в то время в Пекине коллегами. С некоторыми из них пути потом не раз пересекались – как на дипломатическом, так и на научном поприще. В их числе были Николай Трофимович Федоренко (1912–2000), филолог-востоковед, дипломат, учёный, писатель, который был советником посольства (1949–1950) и поверенным в делах СССР в КНР (1950–1952), а позже служил заместителем министра иностранных дел, послом в Японии, постоянным представителем СССР при ООН в Нью-Йорке, стал членом-корреспондентом Академии наук, главным редактором журнала «Иностранная литература»; Сергей Леонидович Тихвинский (1918–2018), с 1981 года академик АН СССР, позже под его начальством В. А. Кривцов работал в Управлении по планированию внешнеполитических мероприятий МИД СССР, а затем, уже в 1980-е годы, они тесно общались, когда Владимир Алексеевич преподавал в Дипломатической академии, а Тихвинский был её ректором.

Из Пекина Кривцов выезжал в командировки по стране. Наиболее запоминающейся, наверное, была поездка 1953 г., когда он находился в южном материковом Китае и на острове Хайнань с группой специалистов, которые изучали там возможности создания плантаций гевеи – важнейшего в то время сырья для производства резины, считавшегося «стратегическим». В те годы, работая в посольстве в Пекине, Кривцов регулярно публиковал корреспонденции о жизни в КНР (в основном о культурных событиях) в газете «Советское искусство» (с середины 1953 г. – «Советская культура»), а также в «Известиях», «Правде», «Литературной газете», в журнале «Огонёк» (под псевдонимами «Н. Кричек» и «В. Чекринов»).

Тогда же Владимир Алексеевич стал заниматься и переводами с китайского языка – как классических философских текстов, так и современных авторов. Перевел он (под псевдонимом «Н. Кричек») и детскую книжку Сань Шан-фэя «Десять маленьких друзей» – она была опубликована в 1954 г. и стала очень популярной в СССР: уже в 1956 г. вышло её новое издание. В это время Кривцов начал заниматься и серьёзной работой научного редак-

тора: в 1957 г. при издании А. А. Штукиным и Н. Т. Федоренко крупнейшего памятника древнекитайской литературы «Шицзин» 詩經 («Канон стихов»), он редактировал комментарии к этому переводу. Помимо «Шицзина», под его редакцией в те годы были изданы книги Н. Т. Федоренко «Китайская литература» и «Исследование “Шицзина”», Е. А. Серебрякова «Ду Фу», «Антология китайской поэзии» и другие.

Вернувшись из командировки в Пекин, Кривцов в 1955–1956 гг. был сотрудником секретариата заместителя министра иностранных дел СССР. В 1956–1958 гг. – слушателем Высшей дипломатической школы МИД СССР и защитил диплом на тему «Борьба Коммунистической партии Китая против буржуазной идеологии на современном этапе». Его научный руководитель Н. Т. Федоренко написал на титульном листе автореферата: «Дьявольски способный человек». В 1957–1958 гг. Кривцов работал первым секретарём в МИД СССР, а в 1958 г. его направили в Токио первым секретарём в Посольстве СССР в Японии, где он работал по 1960 г. Ещё перед отъездом из Москвы в Токио Владимир Алексеевич начал учить японский язык – он не освоил его в совершенстве, но читать и объясняться мог.

Находясь на дипломатической службе, Кривцов не оставлял занятия наукой – эстетикой, искусством, проблемами национального сознания. И в Японии он продолжал работать над «китайскими» темами. Любопытна книга из его библиотеки, которую он позже цитировал в своих исследованиях, – «История китайской литературной мысли» («Сина бунгаку сисо си» 支那文学思想史) Аоки Масару 青木正児 (1887–1964), крупного китаиста, профессора Киотского университета, изданная в 1943 г. Её Кривцову подарил Оно Синобу 小野忍 (1906–1980), профессор Токийского университета, специалист по китайской литературе, подписав по-русски: «На добрую память». Так что общался он не только с коллегами-дипломатами, но и с людьми науки и культуры. В Японии Владимир Алексеевич заинтересовался и увлёкся японским искусством, японской культурой и эстетикой. В его записных книжках можно найти задумки статей и книг на эти темы (позже, в начале 1970-х, он напишет предисловие к русскому изданию книги Иэнага Сабуро

家永三郎 (1913–2002) «История японской культуры»). Будучи в 1960 г. в Кобе, он познакомился с известным японским художником Каваниси Хидэ 川西英 (1894–1965), о чём свидетельствует подаренная мастером открытка с его автографом.

Буквально через несколько месяцев после возвращения в Москву Кривцов был назначен генеральным консулом СССР в Шанхае, где проработал с 1960 по 1962 г. Нужно сказать, что здание консульства в Шанхае, возведённое ещё в царские времена в престижнейшем месте на набережной Вайтань 外灘, или Бунд, к 1960-м гг. сохранилось очень неплохо и выглядело просто шикарно. Хотя, конечно, на былой роскоши был налёт «советскости», и Кривцов, найдя старые фотоальбомы с дореволюционными снимками, старался вернуть прежнее назначение целому ряду помещений и поддерживать интерьеры, общий вид здания такими, какими они были изначально. Китайская сторона для представителей дипкорпуса устраивала поездки из Шанхая в города Уси 無錫, Сучжоу 蘇州, Ханчжоу 杭州.

Очень тёплые дружеские отношения сложились у Владимира Алексеевича с генеральным консулом Чехословакии Яном Фирлингером (Jan Fierlinger, 1898–1967), старейшим членом местного дипкорпуса, его главой – дуаиеном. Это был опытный дипломат, ещё довоенной закалки, образованный, интеллигентный и обаятельный человек. С Шанхая начались у Владимира Алексеевича и многолетние товарищеские отношения с начинающим тогда дипломатом Михаилом Леонтьевичем Титаренко (1934–2016), работавшим в консульстве в 1961–1962 гг. Он был молодым китаистом, который, окончив философский факультет МГУ, стажировался и учился в Пекинском, а затем Фуданьском (Шанхай) университетах. Позже они будут работать вместе в Посольстве СССР в Пекине (1963–1965). Вернувшись в Москву, Титаренко 20 лет проработал в аппарате ЦК КПСС, продолжая заниматься Китаем, и в это время они постоянно сотрудничали при подготовке коллективных монографий, сборников статей и встречались на различных конференциях, симпозиумах. А в 1985 г. к тому времени уже доктор философских наук Титаренко возглавил Институт Дальнего Востока – и именно при его поддержке и участии (в том числе и с его пре-

дисловием) в 1993 г. была издана посмертно книга В. А. Кривцова «Эстетика даосизма».

Владимир Алексеевич оказался последним советским консулом в Шанхае перед почти четвертьвековым перерывом: осенью 1962 г. в связи с ухудшением советско-китайских отношений функционирование советских консульских учреждений в КНР было прекращено. Кривцов не просто покидал Шанхай – он закрывал консульство... Вернувшись в Москву – в 1962–1963 гг. занимал должность советника дальневосточного отдела МИД СССР.

Еще находясь на работе в Китае и Японии, Кривцов написал диссертацию на тему «Эстетическая мысль древнего Китая» и защитил ее в 1963 г., получив степень кандидата философских наук. Основные положения диссертации были отражены в разделах книги «Основы марксистско-ленинской эстетики» и книги «Из истории эстетической мысли древности и средневековья».

В 1963 г. Владимир Алексеевич был направлен в Пекин, советником Посольства СССР в КНР, где проработал до 1966 г., – вскоре после этого, в 1967 г., дипломатические отношения двух стран были практически прерваны, посол отозван, почти все сотрудники посольства эвакуированы. Послом в Пекине в этот период (1959–1965) был Степан Васильевич Червоненко (1915–2003); познакомились они, правда, раньше, когда Кривцов еще был генконсулом в Шанхае. Червоненко не был профессиональным дипломатом – он пришёл из рядов партийной номенклатуры, причём не московской: до назначения на должность посла в 1959 г. он в течение трёх лет был секретарём ЦК компартии Украины. Властный и привыкший руководить, он, однако, был человеком не только опытным и мудрым, но и обучаемым, способным выслушать чужое мнение и трезво оценить ситуацию. Кривцов с ним сработался, их отношения строились на взаимном уважении. В отсутствие посла Владимир Алексеевич не раз выполнял обязанности советника-посланника. В годы этой командировки в Пекин В. А. Кривцов познакомился и с Михаилом Иосифовичем Сладковским (1906–1985), экономистом-востоковедом, позже членом-корреспондентом АН СССР, а в 1961–1965 гг. – торгпредом СССР в Китае. По работе в Пекине они мало пересекались, но, конечно, хорошо знали друг друга.

Во время работы советником посольства Кривцов совершил любопытное путешествие по Китаю – в составе группы дипработников – от Пекина до Чэнду, затем до Чунцина и далее на теплоходе по Янцзы до Уханя (ныне это один из самых знаменитых речных круизных маршрутов в мире). Владимир Алексеевич – и в Японии, и в Китае – постоянно собирал материалы по темам китайского и вообще дальневосточного искусства, эстетики, философии, конспектировал книги на разных языках. Сохранились блокноты с сотнями страниц конспектов.

Вернувшись в Москву, он в 1966–1967 гг. работал старшим советником Управления планирования внешнеполитических мероприятий МИД СССР; это был новый, очень престижный отдел. А в декабре 1966 г. за работу в МИД СССР Кривцов был награждён орденом «Знак почёта».

М. И. Сладковский, возглавивший созданный осенью 1966 г. Институт Дальнего Востока АН СССР, пригласил Владимира Алексеевича на должность своего заместителя по науке – а именно наука всегда очень интересовала и привлекала Кривцова. И в 1967 г. он перешёл на работу в ИДВ. В институте он руководил работой отделов внешней политики, внутренней политики, идеологии и культуры. Был заместителем председателя Учёного совета ИДВ, членом редколлегии журнала «Проблемы Дальнего Востока», ежегодников «Китайская Народная Республика» и «Япония». Работал очень много, увлечённо: даже те редкие дни, что были свободны от посещения института, он с утра до вечера проводил за письменным столом. Успешно проявив себя на поприще научного редактора ещё в 1950-е годы, Кривцов продолжал такую работу и в последующие, особенно будучи заместителем директора Института Дальнего Востока. Так, в 1970–1980-е гг. он выступил как научный редактор или соредактор многих монографий и научных исследований.

В 1977 г. Владимир Алексеевич защитил докторскую диссертацию на тему «Маоизм: проблема идейных истоков» и получил учёную степень доктора исторических наук. В 1979 г. ему было присвоено звание профессора. Основные печатные работы Кривцова в эти годы были связаны с проблемами китайской идеологии и с внешней политикой Китая.

«Занимаюсь двумя проблемами: с одной стороны – внешней политикой, потому что много лет практически проработал в системе МИД, и с другой стороны, я занимаюсь вопросами общественного сознания, то есть вопросами идеологии, в частности вопросами науки», – написал Владимир Алексеевич в краткой информации о себе к большому интервью, опубликованному 27 марта 1982 г. японской газетой «Санкэй симбун» 産経新聞.

Нужно сказать, что работа Кривцова в Институте Дальнего Востока пришлась на время, когда советско-китайские отношения переживали самые сложные времена, находились на самом низком уровне, это был период конфронтации и обострения идеологического и политического противостояния СССР и КНР. Яркая выраженная идеологическая и политическая конъюнктура диктовала тематику большинства исследований. В этих условиях одной из наиболее востребованных и актуальных тем в китаеведении СССР был анализ и критика теории и практики маоизма, и значительную часть времени и сил Кривцову приходилось уделять разработке проблем идеологии, внешней политики КНР. При этом корни многих проблем внешней политики, идеологии маоизма Кривцов видел в китайской истории, философских и политических учениях прошлого, в этническом самосознании китайцев. И эти темы, прежде всего вопросы национального самосознания, очень занимали и увлекали его. Он не забывал своих излюбленных ещё со студенческих пор предметов изучения – китайской эстетической мысли, культуры, философии, к которым у него всегда лежало сердце, но на которые в годы работы в институте не всегда оставалось время, тем более что будучи заместителем директора ему приходилось решать и массу административных и организационных вопросов.

Во время летнего отпуска и в свободное от работы время он сделал перевод 1–9, 11–17 и 20-й глав «Луньюя» 論語 («Обсуждённые речи»), которые вошли в сборник текстов «Древнекитайская философия» 1972 г. Под руководством и при непосредственном участии Владимира Алексеевича был создан цикл работ, исследующих проблемы социальной и этнической психологии китайцев. В этой области широко раскрывается стремление учёного к поискам нового, его умение ставить и разрабатывать задачи, находящи-

еся на стыке отраслей знания, использовать в китаеведении методики других общественных дисциплин. Всего Кривцовым было опубликовано около ста научных работ, среди которых такие, как «Маоизм – проблема идейных истоков», «Маоизм – истоки и сущность», «Ли Дачжао: от революционного демократизма к марксизму-ленинизму», «Маоизм после Мао» и другие. В то же время он публиковал и работы по искусству, философии Китая (например, об эстетических взглядах Лю Се 劉勰 (V–VI вв.), о возникновении представлений о прекрасном в Древнем Китае, о китайской художественной культуре как системе). Работы Кривцова переводились на японский, английский, французский, немецкий, китайский, чешский, словацкий, испанский, арабский, суахили.

Начав свою преподавательскую деятельность на курсах стажёров при Посольстве СССР в КНР в 1951–1952 гг., Владимир Алексеевич неустанно продолжал подготовку дипломатических и научных кадров высшей квалификации. Он вёл большую лекционную работу (читал курс лекций по истории общественной мысли Китая в МГУ, выступал периодически с лекциями по современной общественной мысли Китая в Академии общественных наук при ЦК КПСС, читал лекции по истории внешней политики КНР в Дипломатической академии МИД СССР, являясь профессором этой академии и членом Учёного совета. В ИДВ возглавлял методологический совет, руководил аспирантами, готовившими диссертации по внешней и внутренней политике современного Китая. Кривцов являлся заместителем председателя Всесоюзной ассоциации китаеведов, заместителем председателя Научного совета по проблемам зарубежного Дальнего Востока, членом бюро Научного совета по проблемам зарубежных идеологических течений, Научного совета по проблемам мира и разоружения. Он вёл большую работу по линии Союза советских обществ дружбы (ССОД), являясь заместителем председателя Общества советско-китайской дружбы, членом правления общества «СССР – Япония». За работу в ССОД награждён почётным знаком «За вклад в дело дружбы» (1982 г.). Владимир Алексеевич был активным участником советско-японских конференций «Круглого стола» представителей советской и японской общественности. Делу укрепления мира и международной солидарности учё-

ных в борьбе за мир посвящена и его деятельность в Пагуошском движении за разоружение и ядерное нераспространение.

За время работы в Институте Дальнего Востока В. А. Кривцов съездил в массу командировок, как в различные уголки СССР – на конференции, совещания, двусторонние встречи, выступления с лекциями, так и за границу – в Японию, США, Англию, Францию, Швейцарию, Австралию, ГДР, Мексику, Чехословакию, Бельгию, Голландию, Швецию, где выступал с научными докладами и сообщениями, участвовал в обсуждении актуальных политических вопросов. При этом он выступал с докладами и на темы китайской эстетики, философии – те, которые, вероятно, интересовали его больше всего. Так, на конференции китаистов в Цюрихе в сентябре 1980 г. он подготовил выступление «Стратегемы в китайской политике: традиции и современность» (на английском языке), а в Кембридже, на конференции Европейской ассоциации китаеведения в июле 1982 г., – «Представления о прекрасном в древнем Китае» (тоже на английском). Кривцов был знаком со многими крупнейшими синологами, а также специалистами в области международных отношений и политики. Избирался членом правления Европейской ассоциации китаеведения. За работу в Академии наук СССР награждён медалью «За доблестный труд» (1970), орденами «Знак Почёта» (1975) и «Дружба народов» (1981).

В начале 1980-х гг. Владимир Алексеевич стал часто жаловаться на усталость, что было немудрено при столь больших нагрузках. В 1984 году перенёс онкологическую операцию: врачи говорили, что успешную, но состояние его здоровья улучшилось ненадолго – он уже не мог столь плодотворно и много работать. Летом 1985 года Владимир Алексеевич снова попал в больницу с онкологией. А в декабре его не стало.

Из многочисленных начатых им работ (статей и книг) далеко не все были завершены, а тем более опубликованы. А работал он над многими темами, которые увлекали его помимо текущей институтской работы. Книга «Эстетика даосизма» – главная из них и итог многолетнего труда – вышла уже после его смерти. В виде разрозненных заметок, отдельных глав, написанных страниц и разделов, часто ещё в рукописном виде, относящиеся к раз-

ным годам (начиная с 1950-х) остались, например, такие начатые статьи и книги: «Эстетическая мысль в Китае в III–X вв.», «Художественная культура Китая: основы и принципы», «Китайская художественная культура как система: традиции и современность (к постановке проблемы)», «Философские основы художественной культуры Китая», «Символика в художественной культуре Китая», «Заметки о китайском театре», «Общественно-политические взгляды Конфуция», «Украшение простотой» (о художественной культуре Японии), «Эстетические основы живописи Дальнего Востока», «Эстетические взгляды Китая в новейшее время», «Учитель сказал» (план и главы книги о Конфуции), «Национализм и национальное самосознание в Китае». Что-то из перечисленного вошло в опубликованные работы Кривцова, либо было частично использовано при написании других трудов. Неопубликованными остались и некоторые переводы с китайского языка, в частности «Мо-цзы» 墨子, сделанный, вероятно, ещё в 1950-е гг.

БИБЛИОГРАФИЯ

опубликованных работ В. А. Кривцова (по годам)

Переиздания указаны вместе с оригинальными публикациями, а не в год их выхода.

Упоминание ДСП пришлось использовать при указании выпусков «Информационного бюллетеня» Института Дальнего Востока, так как ДСП-выпуски и не-ДСП-выпуски имеют различную нумерацию.

В списке печатных работ используются сокращения:

ИДВ – Институт Дальнего Востока

ИБ ИДВ – «Информационный бюллетень» Института Дальнего Востока

ПДВ – «Проблемы Дальнего Востока»

ДА – Дипломатическая академия МИД СССР

ВДШ – Высшая дипломатическая школа МИД СССР

ВПШ – Высшая партийная школа при ЦК КПСС

ЕАК – Европейская ассоциация китаеведения

МИВ – Московский институт востоковедения

1947

Гу Кай-чжи. Классик китайской живописи // Восточный альманах. М.: МИВ. 1947. № 1. С. 28–44.

1948

К истории материализма и диалектики в китайской философии // Восточный альманах. М.: МИВ. 1948. № 2. С. 33–52.

1949

Искусство новой демократии Китая // Восточный альманах. М.: МИВ. 1949. № 3. С. 49–59.

1950

Возрождённое искусство китайского народа (под псевдонимом Н. Кричек) // Советское искусство. 19.12.1950. № 89.

1951

Первый кинофестиваль в освобождённом Китае (под псевдонимом Н. Кричек) // Советское искусство. 31.03.1951. № 26.

Советские фильмы в Китае (под псевдонимом Н. Кричек) // Советское искусство. 14.04.1951. № 30.

Китайские художники – сражающейся Корее (без подписи) // Советское искусство. 05.05.1951. № 36.

Хозяин своей культуры (под псевдонимом Н. Кричек) // Советское искусство. 30.06.1951. № 52.

День на Хуанхэ (под псевдонимом Н. Кричек) // Литературная газета. 29.09.1951. № 116.

Искусство раскрепощённого народа (под псевдонимом Н. Кричек) // Советское искусство. 24.11.1951. № 94.

1952

Под знаменем единства и дружбы (под псевдонимом Н. Кричек) // Советское искусство. 02.02.1952. № 10.

«Отпор Америке, помощь Корее!» Новый китайский документальный фильм (под псевдонимом Н. Кричек) // Советское искусство. 27.02.1952. № 17.

Творческий гений народа (под псевдонимом Н. Кричек) // Советское искусство. 02.04.1952. № 27.

Пьеса о героизме и отваге (под псевдонимом Н. Кричек) // Советское искусство. 01.05.1952. № 35.

Документы героической борьбы (без подписи) // Советское искусство. 14.06.1952. № 48.

В Сиане (под псевдонимом Н. Кричек) // Советское искусство. 18.06.1952. № 49; 21.06.1952. № 50.

Сегодня в Наньчане (под псевдонимом В. Чекринов) // Правда. 31.07.1952. № 213.

Успехи китайского искусства за три года (под псевдонимом Н. Кричек) // Советское искусство. 01.10.1952. № 79.

Праздник китайского театра (под псевдонимом Н. Кричек) // Советское искусство. 03.12.1952. № 97.

На пути к новой жизни (под псевдонимом В. Чекринов) // Известия. 26.12.1952. № 304.

1953

Трудящиеся Китая изучают русский язык (под псевдонимом В. Чекринов) // Известия. 18.01.1953. № 15.

Фильм о строительстве на Хуайхэ (под псевдонимом Н. Кричек) // Советское искусство. 28.01.1953. № 9.

В Тайюане (под псевдонимом Н. Кричек) // Советское искусство. 14.02.1953. № 14.

Восстановление древних памятников (под псевдонимом Н. Кричек) // Советское искусство. 13.05.1953. № 39.

Актриса рассказывает (под псевдонимом Н. Кричек) // Огонёк. 1953. № 26. С. 25.

На острове Хайнань (под псевдонимом В. Чекринов) // Правда. 25.06.1953. № 176.

1954

Вчера в Пекине (под псевдонимом Н. Кричек) // Советская культура. 21.01.1954. № 9.

Пекин, 3 ноября... (под псевдонимом Н. Кричек) // Советская культура. 04.11.1954. № 132.

1955

Счастье творчества (под псевдонимом Н. Кричек) // Советская культура. 01.01.1955. № 1.

1956

Гу Юань – художник нового Китая // Искусство. 1956. № 6. С. 71–76.

А. А. Петров. Ван Чун – древнекитайский материалист и просветитель (рецензия) // Советское востоковедение. 1956. № 1. С. 192–197.

1957

Художник нового Китая Гу Юань // Восточный альманах. М.: Художественная литература, 1957. Вып. 1. С. 63–74.

Китайский журнал по международным вопросам (в соавторстве с И. Курдюковым) // Международная жизнь. 1957. № 3. С. 120–123.

Книга о великом китайском революционном демократе (рецензия на книгу Н. Г. Сенин «Общественно-политические и философские взгляды Сунь Ят-сена», М., 1956) // Вопросы философии. 1957. № 6. С. 176–179.

1958

Китайский космогонический трактат XI в. (Трактат о «Плане великого предела» Чжоу-цзы), вступление, перевод и комментарии // Вопросы философии. 1958. № 12. С. 106–109. Перепечатано с сокращением: Трактат Чжоу-цзы «О плане великого предела» // Всё о Китае. Т. 2. М.: Издательство фонда духовного развития «Канун Золотого века», 2002. С. 305–310.

Борьба Коммунистической партии Китая против буржуазной идеологии на современном этапе. Дипломная работа. ВДШ МИД СССР. М., 1958.

1959

Поэты Сунского Китая (вступительная статья) // Поэзия эпохи Сун. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1959. С. 5–28.

Поэзия Ван Вэя (вступительная статья) // Ван Вэй. Стихотворения. М. – Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1959. С. III–XXI.

1960

Эстетические взгляды древнего Китая; Эстетические взгляды средневекового Китая // Основы марксистско-ленинской эстетики. М.: Государственное издательство политической литературы, 1960. С. 34–39, 41–50.

1961

Политика Японии в отношении КНР; Отношения Японии со странами Юго-Восточной Азии (под псевдонимом В. Рогнедин) // Л. Кудашев. Внешняя политика Японии. М.: Институт международных отношений, 1961. С. 51–64; 65–80.

Эстетические взгляды Ван Чуна // Из истории эстетической мысли древности и средневековья. М.: Наука, 1961. С. 214–230.

1963

Эстетическая мысль Древнего Китая (VI в. до н. э. – II в. н. э.). Диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук. М.: ИФ АН, 1963.

Эстетическая мысль Древнего Китая (VI в. до н. э. – II в. н. э.). Автореферат диссертации. М.: ИФ АН, 1963.

1968

Материалы об исторических, социальных и идейных истоках политического курса Мао Цзэ-дуна // ИБ ИДВ. 1968. № 17 (кн. 2). С. 107–116. ДСП.

1969

Вступительная статья // Маоизм глазами коммунистов. М.: Прогресс. 1969. С. 3–20. Переиздание на английском языке: Maoism through the eyes of communists // Moscow: Progress, 1970.

Крайний субъективизм и волюнтаризм – характерные черты маоизма // Антимарксистская сущность взглядов и политики Мао Цзэ-дуна. М.: Издательство политической литературы, 1969. С. 52–74.

1970

Предисловие (в соавторстве с В. Г. Георгиевым); Великоханьский шовинизм и гегемонизм под видом пролетарского интернационализма // Критика теоретических концепций Мао Цзэ-дуна / Отв. ред. Ф. В. Константинов, М. И. Сладковский. М.: Мысль, 1970. С. 3–12; 60–88. Переиздание на арабском языке: М.: Прогресс, 1974. Переиздание на испанском языке: *Crítica de las concepciones teóricas de Mao Tse-tung*. Buenos-Aires: Cartago, 1975.

Маоизм. Антимарксистская сущность его основных политических концепций и их идейные истоки (лекция). М.: Изд-во ВПШ, 1970. ДСП.

Вступительная статья // Маоизм без маски. М.: Мысль, 1970. С. 5–13.

1971

Сущность маоизма и его идейные истоки // Новое время. 1971. № 36. С. 20–22.

1972

О формировании взглядов Мао Цзэ-дуна // ИБ ИДВ. 1972. № 42. С. 53–65. ДСП.

Об одном реакционном идейно-политическом анахронизме XX-го века // ПДВ. 1972. № 1. С. 104–115.

Реакционная сущность идеологии и политики маоизма (рецензия на книгу «Реакционната същност на идеологията и политиката на маоизма». София, 1972) // ПДВ. 1972. № 3. С. 181–182.

XXIV Международный конгресс китаеведов в Амстердаме // ПДВ. 1972. № 4. С. 148.

Из истории китайской общественно-политической мысли нового времени (рецензия на: *Крымов А. Г. Общественная мысль и идеологическая борьба в Китае (1900–1917 гг.)*. М.: Наука, 1972 (под псевдонимом В. А. Неделин) // ПДВ. 1972. № 4. С. 134–136.

Всемирная история в кривом зеркале маоизма (в соавторстве с Е. Жуковым и В. Фетовым) // Коммунист. 1972. № 16. С. 96–106.

Маоизм и милитаризм // Советская Россия. 19.01.1972.

Китай: Опасный курс // Книжное обозрение. 03.03.1972.

Из памяти народной не вычеркнуть // Литературная газета. 01.05.1972. № 18.

Предисловие // *Иэнага Сабуро*. История японской культуры. М.: Прогресс, 1972. С. 3–16.

«Лунь юй» (введение, примечания и перевод) // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. I. М.: Мысль, 1972. С. 139–174, 313–320. Перевод частично или полностью также включён в следующие издания: Гусейнов А. А. Великие моралисты. М.: Республика, 1995. С. 272–277; Степанянц М. Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. М.: Восточная литература, 1997. С. 252–256; Хрестоматия по истории Древнего Востока / Сост. и коммент. А. А. Вигасина. М.: Восточная литература, 1997. С. 359–360; Конфуций. Беседы и суждения. СПб.: Кристалл, 1999; 2001; Конфуций. Беседы и суждения. М.: Литература, 2006; В мире китайской мудрости. М.: Мартин, 2006. С. 44–78.

1973

Антисоветизм в политике маоистского руководства (рецензия на: О. Б. Борисов, Б. Т. Колосков. Советско-китайские отношения (1945–1970). М.: Мысль, 1971) // Международная жизнь. 1973. № 1. С. 134–137.

Маоизм и конфуцианство // ПДВ. 1973. № 3. С. 73–86.

Культурная революция в КНР, её причины и последствия (под псевдонимом В. А. Неделин в соавторстве с М. И. Дальневым) // ПДВ. 1973. № 3. С. 42–52.

Введение // Критика теории и практики маоизма. М.: Мысль, 1973. С. 5–14.

Изучение общественно-политической мысли Китая нового и новейшего времени (в соавторстве с В. Г. Буровым) // Проблемы советского китайоведения. М.: ИДВ, 1973. С. 136–152.

Советско-китайские отношения (1949–1973). Учебное пособие. М.: ВДШ, 1973.

1974

Маоизм и великоханьский шовинизм китайской буржуазии // ПДВ. 1974. № 1. С. 74–87.

Предисловие // Реакционная сущность идеологии и политики маоизма. М.: Мысль, 1974. С. 5–6.

Po X sjezdu KS Činy (О X съезде КПК) / На чешском языке // Praha: Nova Mysl, 1974. XXVIII. № 6–7. С. 952–963.

1975

Маоизм – идейный и политический противник марксизма-ленинизма (рецензия на книгу «Маоизм – идейный и политический противник марксизма-ленинизма». М.: Правда. 1975) // ПДВ. 1975. № 3. С. 190–192.

Добрые соседи // Известия. 1 декабря 1975.

1976

Чжан Янь-юань (815–875) и его «Записки о знаменитых художниках минувших эпох» («Ли дай минхуа цзи») (847 г.) // ПДВ. 1976. № 1. С. 187–190.

Советско-китайские отношения (1949–1976). Учебное пособие. ДА, М., 1976. 36 с. ДСП

Маоизм: истоки и сущность (лекции). ВПШ, М.: Мысль, 1976. 64 с.

Маоизм: проблема идейных истоков (К вопросу о значении этой проблемы для борьбы мирового коммунистического движения против маоизма). Изд. ИДВ, М., 1976. 266 с. ДСП.

Маоизм и китайская идейная и социально-психологическая традиция // Вопросы философии. 1976. № 8. С. 95–107.

1977

Памяти революционера-интернационалиста (в соавторстве со М. И. Сладковским) // Правда. 28.04.1977.

Шаткое равновесие // Новое время. 1977. № 33. С. 26–27.

Пекинский парадокс // Новое время. 1977. № 48. С. 27–28.

Ли Да-чжао – первый пропагандист марксизма-ленинизма и пролетарского интернационализма в Китае (к 50-летию со дня гибели) (в соавторстве с В. А. Красновой) // ПДВ. 1977. № 2. С. 150–168.

Маоизм: проблема идейных истоков (К вопросу о значении этой проблемы для борьбы мирового коммунистического движения против маоизма). Автореферат диссертации на соискание учёной степени доктора исторических наук. М: ВПШ, 1977.

Идейно-политическая сущность маоизма (совместно с С. А. Воеводиным, Л. М. Гудошниковым, Е. Ф. Ковалёвым, М. И. Сладковским, М. Л. Алтайским, В. Ф. Феоктистовым и др.). М.: Наука, 1977.

1978

Общая согласованная политика братских партий социалистических стран и великодержавно-шовинистический курс Пекина // Великий Октябрь и международные отношения. Вып. II. М: ДА, 1978. С. 88–93.

К вопросу об эстетических взглядах Лю Се (466? –522?) // ПДВ. 1978. № 1. С. 158–164.

Ли Да-чжао. От революционного демократизма к марксизму-ленинизму (в соавторстве с В. А. Красновой). М.: Наука, 1978. Переиздание на немецком языке: Li Dazhao, vom revolutionären Demokraten zum Marxisten-Leninisten. Berlin: Dietz Verlag, 1981. Переиздание на словацком языке: Li Ta-čao: Od revolučného demokratizmu k marxizmu-leninizmu. Bratislava, 1983.

Внешняя политика КНР на современном этапе // Маоизм после Мао Цзэ-дуна (Сборник материалов международной конференции по проблемам, связанным с выходом 5-го тома «Избранных произведений Мао Цзэ-дуна» и пропагандистской кампанией, развёрнутой в связи с этим пекинским руководством, М., 21–22 марта 1978 г.). М.: Наука, 1978. С. 153–169. ДСП.

Внешнеполитическая стратегия маоистов // ПДВ. 1978. № 2. С. 52–65.

Верность революционным традициям // Правда. 06.10.1978.

1979

Внешнеполитический курс Пекина на современном этапе // Маоизм без Мао. М.: Издательство политической литературы, 1979. С. 128–145.

Огонь уже обжигает ресницы // Литературная газета. 11.04.1979. № 15.

Основные черты маоистской пропаганды в вопросах морали // Вопросы морали в современной идеологической борьбе» (по материалам Всесоюзной научно-практической конференции «Формирование активной жизненной позиции: опыт и актуальные проблемы нравственного воспитания», Баку, 24–27 апреля 1979 г.). М.: Наука, 1979. С. 85–92.

1980

Маоизм после Мао (в соавторстве с В. А. Красновой). М.: Прогресс, 1980. Переиздание на языке суахили: Maongozi ya Mao Baada ya Mao. М.: Прогресс, 1981.

К вопросу о генезисе политического сознания в Древнем Китае // ИБ ИДВ. 1980. № 20. Ч. 1. С. 24–32.

Антимарксистская сущность современных доктрин маоизма // Актуальные проблемы идеологической борьбы на современном этапе. Киев: Издательство политической литературы УССР. 1980. С. 190–197.

Советско-японская конференция «Круглого стола» в Токио (декабрь, 1979 г.) // ПДВ. 1980. № 1. С. 205–206.

Антисоциалистический курс внешней политики КНР в отношении развивающихся стран // ПДВ. 1980. № 2. С. 29–43. Перепечатка на английском, немецком, французском, испанском языках: The Developing Countries in Peking's Strategy; Les pays en voie de developement dans la strategie de Pekin; Los paises en vias de desarrollo en la strategia de Pekin; Entwicklungsländer in Der Strategie Pekings // «Социализм: теория и практика». М., Агентство печати «Новости», 1981. С. 29–36; 31–38; 32–39; 32–40.

Монография об освободительной борьбе китайского народа (рецензия на книгу Н. М. Калужная. Восстание ихэтуаней». М., 1978) // ПДВ. 1980. № 3. С. 191–193.

1981

Внешняя политика и дипломатия КНР // Внешняя политика и дипломатия социалистических стран. М.: Международная жизнь, 1981. С. 218–252.

Антисоциалистический курс КНР в Азии, Африке и Латинской Америке // Гегемонистская политика Китая – угроза народам Азии, Африки и Латинской Америки. М.: Издательство политической литературы, 1981. С. 20–37.

1982

Наследие Мао Цзэдуна (рецензия на: *М. Грубый*. Наследие Мао Цзэдуна. М.: Прогресс, 1981) // Общественные науки. 1982. № 4. С. 232–235.

Стратегическая культура Китая: традиция и современность // ИБ ИДВ. 1982. № 33. Ч. 1. С. 15–24 (предварительный вариант этого текста в виде доклада «Стратегия в китайской политике: традиции и современность» был прочитан на английском языке на конференции ЕАК в Цюрихе в сентябре 1980 г.).

Образец социалистического интернационализма (рецензия на книгу СССР – МНР: сотрудничество и сближение. Москва – Улан-Батор, 1981) // ПДВ. 1982. № 1. С. 194–196.

Интервью газете «Санкэй симбун» 産経新聞. 27.03.1982 (на японском языке).

Внутренняя и внешняя политика Китая в 70-е годы (рецензия на книгу: *О. Б. Борисов*. Внутренняя и внешняя политика Китая в 70-е годы. М., 1982) // Вопросы истории КПСС. 1982. № 6. С. 133–135.

1983

Представления о прекрасном в древнем Китае (доклад, прочитанный на конференции ЕАК в Кембридже 9 июля 1982 г.) // ПДВ. 1983. № 1. С. 159–163.

Стратегия китайского руководства в отношении развивающихся стран как часть его глобальной стратегии в 60–70-е годы // КНР и развивающиеся страны (60–70-е годы). Т. 1. М.: ИДВ, 1983. С. 28–48.

1985

Советско-китайские отношения на современном этапе // Дипломатический вестник. 1984. М.: Международные отношения, 1985. С. 107–111.

Китайская художественная культура как система: традиция и современность (к постановке проблемы) // ИБ ИДВ. 1985. № 39. С. 6–16.

1993

Эстетика даосизма. М.: Фабула, 1993.

Н. В. Кривоцов

CONTENTS

Nikolai V. Rudenko

LI Conference «State and Society in China»: The New Frontiers.....	6
---	---

Early China

Timur A. Safin

Lineages or Military Units? The <i>zu</i> (* <i>dzo:k</i>) in the Oracle Bone Inscriptions.....	22
---	----

Sergei I. Blyumkhen

Hermeneutics of Names and Images: Shaozheng Mao	55
---	----

Stanislav Yu. Rykov

The Mohist Apology of Love.....	141
---------------------------------	-----

Medieval China

Artem I. Kobzev, Nataliya A. Orlova

About the Meaning of the Title of Bo Ju-yi Famous poem «Chang-hen ge»	256
---	-----

Viyacheslav M. Rybakov

The Regime of Specially Protected Objects in Tang China.....	278
--	-----

Modern and Contemporary China

Svetlana G. Andreeva

China-Japan Relations in the 1880s: «Li – Ito Convention» (1885).....	335
---	-----

Pavel A. Lapin

Organization of Foreign Languages Study in China at the Beginning of the 20th Century: Legal Basis and Practical Implementation	378
--	-----

Ekaterina A. Zavidovskaya

The Aspects of the Early XXth Century Chinese Popular Religion Mentioned in V. M. Alekseev's «Chinese Diary» Housed at the State Museum of the History of Religion (Saint-Petersburg).....	399
--	-----

Evgeny G. Kalkaev

Signed by Stalin. The Chinese in the «Shooting lists» of 1937–1938	430
--	-----

Reviews

Nataliya A. Orlova

Spirit of the Daoism and Humanitarian (<i>ren-wen</i> 人文) Ethics.....	459
--	-----

Nikolai V. Rudenko

Li Zhi in the Conceptual Kaleidoscope: Review on «The Objectionable Li Zhi: Fiction, Criticism and Dissent in Late Ming China»	485
--	-----

In Memoriam

Krivtsov N. V.

Vladimir Alexeevich Krivtsov (1921–1985) Biography	515
--	-----

目录

鲁坚科·尼·弗(鲁登寇)	
LI届《中国社会与国家》会议:新领域	6

古代

萨芬·季·阿·(桑金木)	
家族还是部队?卜骨文中的“族”(*dzo:k)	22
布吕姆兴·谢·伊	
名称、形象的诠释学:少征卯	55
雷科夫·斯·尤	
墨家为爱的辩解	141

中世纪

科布杰夫·阿·伊(科雅琼), 奥尔洛娃·娜·亚	
关于白居易名诗《长恨歌》题名的意义	256
雷巴科夫·维·米	
唐代中国特殊保护设施制度	278

近现代

安德烈耶娃·斯·根	
1880 年代中日关系: 1885 年《李伊藤协议》	335
拉宾·帕·安	
20 世纪初中国境内外语教学组织:立法基础与实践	378
扎维多夫斯卡娅·叶·亚	
从圣彼得堡国家宗教历史博物馆档案藏	
阿列克谢耶夫《中国日记》看 20 世纪初中国民间宗教	399
卡尔卡耶夫·叶·根	
根斯大林签署:中国人在 1937-1938 年“枪决名单”	430

评论

奥尔洛娃·娜·亚	
道家精神与人文伦理学	457
鲁坚科·尼·弗(鲁登寇)	
概念万花筒中的李贽:对 «The Objectionable Li Zhi: Fiction, Criticism and Dissent in Late Ming China» 的评论	485

In Memoriam

克里夫佐夫·尼·弗	
弗拉基米尔·阿列克谢耶维奇·克里夫佐夫传 (1921 - 1985)	515

Научное издание

Серия «Ученые записки Отдела Китая»

Выпуск 41

ОБЩЕСТВО И ГОСУДАРСТВО В КИТАЕ

Том LI. Часть 2

Сборник статей

Редактор *Н. В. Руденко*

Верстальщик *Н. В. Макеева*

Корректор *С. В. Кирюхина*

Общероссийский классификатор продукции ОК 034-2014 (КПЕС 2008):
58.11.12 – Книги печатные профессиональные, технические и научные

Подписано в печать 10.10.2022 г. Формат 60×90/16

Усл. печ. л. 31,4. Тираж 500 экз. Заказ №

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения Российской академии наук (ФГБУН ИВ РАН)

Научно-издательский центр, заведующий *Ш. Р. Кашаф*

107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12

Архив-каталог книг ФГБУН ИВ РАН – на сайте <https://book.ivran.ru>



Сообщения об опечатках, ошибках и неточностях, обнаруженных в книгах,
изданных ФГБУН ИВ РАН, отправлять на адрес электронной почты izd@ivran.ru

Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами
в типографии ООО «Амирит»

410004, Россия, г. Саратов, ул. Чернышевского, д. 88

Тел.: +7(800)700-86-33, +7(8452)24-86-33

E-mail: zakaz@amirit.ru. Вебсайт: <http://amirit.ru>